[8]
سلسلة ابداع

الإبداع في المجتمع العربي

منشورات المجلس القومي للثقافة العربية

جبرا يوسف اللموني

الإبداع في المجتمع العربي

الطبعة الأولى
1993 م

حقوق الطبع محفوظة
للمجلس القومي للثقافة العربية
4 مكرر شارع فرنسا ـ أكدال
الرباط ـ المملكة المغربية
هاتف: 77052-77059-77065-78631
فاكس: 74139 ـ تلكس: 32656

مقدمة

تلتقي الجمعية العربية لعلم الاجتماع مع المجلس القومي للثقافة العربية في العديد من الاهتمامات والمجالات والأهداف المشتركة بحكم مبدأ عام وهو السعي نحو بناء ثقافة عربية متقدمة ومتجددة ترتقي بالانسان العربي لكي يحقق غايات أمته المصيرية في عالم حديث متغير. وانطلاقا من هذا الفهم جاء أول نشاط مشترك في انعقاد ندوة: «**الابداعية في المجتمع العربي**» بمدريد في الفترة 6–8 تموز/ يوليو 1990. وكانت الندوة بداية موفقة من حيث اختيار موضوع هام وأساسي في الثقافة والمجتمع العربي، باعتبار الابداع شرط ضروري لتحقيق أي تغيير في الإنسان أو المجتمع أو الدولة أو الحضارة العربية ككل. لذلك لم يتردد أي من المجلس القومي أو الجمعية العربية لعلم الاجتماع في بذل كل الجهود لعقد نجاح الندوة لكي تقدم مساهمة الاجتماعيين العرب الأولى في مسألة الابداع.

كان من المتعارف عليه في مجال العلوم الإنسانية في الوطن العربي ـ وبالذات علم الاجتماع والانتربولوجيا وعلم السياسة ـ ان دراسة الابداع بعيدة عن اهتمام الباحثين، وغالباً ما تعتبر كلمة الابداع ذات صلة أكثر بالآداب والفنون فقط. لذلك عندما ناقشت الجمعية العربية لعلم الاجتماع فكرة عقد الندوة استحسنت غالبية الحضور مصطلح «**الابداعية**» على أساس انه اكثر شمولا ومليء بالايحاءات والدلالات، ويتضمن مجالات واسعة وعديدة في الفكر والواقع. فقضية الابداع أو الابداعية بالنسبة لأي مفكر أو باحث أو أكاديمي عربي، ليست مجرد إشكالية بحثية نظرية أو معرفية بل هي أساس فهم تحديات التقدم والتخلف التي تواجه الانسان والمجتمع العربي. ويمكن أن تكون مقاربة إشكالية الابداع هي أحسن المداخل لبحث مقومات المشروع الحضاري العربي المستقبلي. لأن دراسة الابداع تنتقل بنا مباشرة إلى مواجهة القضايا التي شغلت العقل العربي خلال العقدين الماضيين ـ بصورة أكثر حدة من قبل ـ مثل

النهضة أو البعث العربي، الحداثة والتجديد، الأصالة والتراث العلاقة مع الآخر... الخ وكل هذه الثنائيات التي أنتجتها الصدمة الحضارية في التعامل مع المجتمعات الغربية الصناعية، سواءً من خلال الاستعمار القديم أو التبعية. ويرجع كل ذلك إلى سبب بسيط هو أن دراسة الابداع تقذف بموضوع الحداثة بكل محمولاته وهوامشه إلى بؤرة الاهتمام.

ومن هنا رأي أعضاء اللجنة التحضيرية لندوة الجمعية الدورية أن موضوع الابداعية هو ما يجب أن يبحثه الاجتماعيون العرب في هذه الظروف بالذات. وذلك من أجل فهم نقدي أفضل للمجتمع العربي على المستوى العام، وبهدف تجويد موضوعات بحثهم كعلماء اجتماع يتوجب عليهم اجتراح مجالات جديدة غير تقليدية. أي أن تكون مسألة الابداع موضوع بحث وفعل في نفس الوقت. ولكل بداية ومبادرة صعوباتها وقصورها ومن هنا كان جزاء المجتهد و إن أخطأ.

من الصعب أن يكون علم الاجتماع الحقيقي غير إبداعي لأنه في الأصل ممارسة نقدية في فهم الانسان وثقافته وتنظيمه الاجتماعي. علم الاجتماع الذي يرتهن بالأمر الواقع ولا يتعدى أفق «ليس في الامكان أبدع مما كان»، يصعب تصنيفه كعلم اجتماع نقي ورصين. ففي هذه الحالة يبقى مثقلا بمناهج ورؤى علوم ومعارف أخرى أو يظل رث الأدوات والمنطلقات. وهناك دليل بسيط على نقدية علم الاجتماع الحقيقي، فقد دأبت بعض الجامعات المحافظة والرجعية على محاربة ادخال علم الاجتماع في كلياتها وأحيانا تطالبه بإخفاء اسمه أو تحوير مادته وتخصصاته كدليل على حسن الطوية. وعلم الاجتماع في الوطن العربي لم يعد مطالبا بتغيير الواقع أو تبريره بل بالمساهمة في تغيير الواقع بدءً من الفهم الصحيح وانتهاءً باستشراق المستقبل.

لذلك ظلت الجمعية العربية لعلم الاجتماع منذ تأسيسها في تونس عام 1985 تسعى إلى أن تكون ندواتها مهتمة بقضايا حيوية ومتجددة ومحفزة. لهذا عقدت ندوات حول: «**نحو علم اجتماع عربي**» ثم «**الانتلجنسيا العربية**» و«**الدين في المجتمع العربي**» وأخيرا الابداعية. كل هذه الجهود كان يحركها التزام علمي وقومي يعمل على تأصيل علم اجتماع يتجذر في الواقع العربي عميقا ويتحرك في العصر بكل تياراته ونظرياته ومذهبياته دون حساسية وشعور بالدونية تجاه الآخر الذي نعتبره أكثر تقدما حسب معايير معينة. لذلك جاءت هذه الندوة الاخيرة عن الابداعية ضمن منطق هذا البحث الدؤوب عن الجديد في علم الاجتماع والذي يتجاوز نظريات الوظيفية العقيمة والتوفيقة المشتتة والمادية ـ التاريخية المبتذلة لميكانيكيتها، وفي نفس الوقت يبدأ من نهايات كل هذا التاريخ النظري غير المكتمل، ومن جدل كل هذا الركام بأن يأخذ الثمار أما الحطب فللنار. كانت ندوة الابداعية اختبارا مركبا: هل من الممكن الكتابة عن الابداع بأدوات ومقاربات وذهنيات غير مبدعة. أو على الأقل مغامرة وتوق للاختلاق والتجديد؟ تساكن

المتناقضات من سمات المجتمع والانسان الغربي بسبب الوضع الانتقالي الذي تعيشه طبقاته وفئاته وثقافته ومؤسساته نتيجة تحول اجتماعي ـ اقتصادي وثقافي ناقص ومجزأ، فقد يستورد التكنولوجيا مثلا ويحارب العقل والذهنية المصاحبة لها. حاولت الجمعية العربية لعلم الاجتماع في مخطط الندوة اختيار محاور تقلل من احتمال مقاربة الابداع في الوطن العربي بطرق تقليدية وغير مبتكرة، ومع ذلك لا تدعي الجمعية تحقق الهدف إذ لا يوجد تراث وتاريخ طويل للكتابة في الابداع في حقل علم الاجتماع في الوطن العربي.

اختيار موضوع الابداع، يدشن معركة فكرية ضرورية ضد المحرمات المتكاثرة والتي تتناسل بسرعة وكثافة مع اخصاب الفكر الظلامي العائد من العصور الوسطى تحت مسميات عديدة براقة ومضللة للوعي المستريح أصلا. يعيد التخلف الفكري انتاج نفسه باستمرار في الوطن العربي ويفقد من الطرف الآخر الفكر المستنير على الدوام مواقعه، ويداهن الفكر الظلامي، خاضعا لابتزاز لا يتوقف مدجج بتهم التفكير والردة والمروق والاستلاب والعمالة. وفي الفترة الاخيرة يراجع الفكر العربي والمعرفة عموما ـ بما فيها علم الاجتماع ـ كثيرا من البدهيات والمقولات الاساسية والمسلمات، لا بهدف تطويرها وإثرائها ولكن خضوعا لهجوم الفكر الظلامي الذي يحاول تدجين كل فكر يخالفه. لذلك من المرجو أن تكون مثل هذه الندوة بداية لمساهمات علم الاجتماع ـ كمكون معرفي هام ـ في عملية الدخول إلى عصر تنوير عربي، ولابد له من أن يتسلح بالنقد وهنا يصطدم بالفكر الراكد والراجع.

كان اختيار موضوع الابداع في أحد وجوه الآثار الممكنة ـ دعوة للاجتماعيين العرب ان يقتحموا مجال الحداثة والعمل ضمن فضاء جديد مغاير يشغل كل العالم من حولنا. ومثل هذه الدعوة تطالبنا بأن نخالف أنفسنا ونولد من جديد من جديد مزودين بلغة ومفاهيم وافتراضات مشرعة تماما للاختيار والخطأ. الخروج من رحم المألوف الذي بنيناه خلال السنوات الممتدة من ستينات هذا القرن ـ فعل يحتاج للكثير من الجرأة والقدرة على تحمل رعب الحرية. فالاجتماعيون العرب الذين شيدوا أقانيم أو أبراج معرفية وعلمية يصعب عليهم أن يتخلوا عنها بطيب الخاطر رغم أن التخلف المكرس والفقد المتواتر دليل صارم على الخطأ والفشل. على سبيل المثال اعتمدت النظم العربية كثيرا على خبرات ومعرفة المثقفين والنخب العربية في وضع خطط التنمية من خلال الاستشارات العلمية وموقعهم في السلطة التنفيذية أو الادارة. ولم يكن الاجتماعيون كغيرهم بعيدين عن التأثير ولكن بسبب القصور الفكري والانساني عجزوا عن القيام بدورهم التاريخي. لذلك لابد من الابداع، ويبدأ من المراجعة ثم اقتحام الجديد فكرا وبحثا وممارسة.

والمجلس القومي للثقافة العربية الذي ينشر أعمال هذه الندوة، لا يقوم بذلك لمجرد المساهمة في جهد ثقافي وعلمي عربي فحسب، بل إن قضايا الابداعية العربية تقع في

صميم اهتمامه. وتدخل في نطاق ممارسته اليومية لمسؤولياته الثقافية، في خطتيه الثقافيتين الثلاثيتين (1986–1989) (1992/90) عدة مشاريع تتعلق بالابداع العربي، وهو ينجزها في إطار خطه الفكري القومي ومنها:

— سلسلة منشورات «**إبداع**»

— ملفات عديدة خاصة بالموضوع في مجلة الوحدة منها:

★ الجماليات والجماليات العربية عدد 24، سبتمبر 1986.

★ النفع والابداع العربي، عدد 49، اكتوبر 1988.

★ الابداع والهوية القومية، عدد 58–59 يوليو أغسطس 1989.

وبالاضافة إلى ذلك استطاع المجلس أن ينظم الملتقى العربي الأول للابداع بمدينة أكادير حول موضوع: «**الابداع والهوية**» في اكتوبر 1988، والملتقى الثاني حول «**الابداع والحرية**» بطرابلس في نوفمبر 1989.

ويتميز التقليد المتمثل في فكرة هذا الملتقى في توحيد الرؤى وفتح أبواب الحوار والنقاش بين المبدعين العرب في كافة المجالات، من شعر ومسرح ورواية وقصة وسينما وتشكيل، وفنون غنائية وشعبية، حول قضاياهم الأساسية في إطار من المسؤولية العربية والقومية.

ويكفي أن ننبثق عن هذه الجهود مشروع مؤسسة «**إبداع**» التي تختص بانتاج وتسويق أعمال المبدعين العرب في جميع المجالات ليكون أكثر اقتناعا بجدوى مثل هذه المؤسسات.

هكذا تبدو الجهود متضافرة في خدمة الابداعية العربية، والمجتمع العربي وبالتالي، وما هذا الانجاز إلا ثمرة أولى من ثمار التعاون.

انعقدت الندوة بعد التغلب على كثير من الصعوبات فيما يتعلق بتحديد الاوراق التي يمكن أن تعطي محاور الندوة وأن تمثل التيارات الفكرية والاهتمامات لدى الاجتماعيين العرب بصورة واسعة حتى ولو تم تناول ما في بعض الجوانب. وتوصلت لجنة القراءة إلى قبول الاوراق المنشورة في هذا الكتاب وعلى ضوء معايير عديدة متكاملة. وضم المحور الاول أوراق حول التنظير والمفهوم ثم المحور الثاني عن إبداع المقاومة والثالث عن مجالات الابداع، وأخيرا حالات إبداع.

حاولت هذه المحاور مقاربة أغلب الاشكاليات المرتبطة بالابداع من منظور سوسيولوجي عربي باعتباره ظاهرة اجتماعية مشروطة بظروف اجتماعية وثقافية تحدد لمدى كبير ظهور الابداع وتطوره ومجالات نشاطه أو بنائية أكثر منها مواهب فردية مقيدة أو موروث عائلي معطل.

المجلس القومي للثقافة العربية

المحـــور الأول

في المفهـوم والنـظـريـة

جمـال غـريـد
علم الاجتماع من الاتباع إلى الابداع

حيدر إبراهيم علي
الابداع والتخلف

دلال محيي الدين البزري
إبداعية السوسيولوجي المنفي: محبوسة، افتراضية، وان كانت ملحة

علم الاجتماع من الاتباع إلى الابداع

جمال غريد

من الصعب جدًا على المرء الذي يريد أن يتحدّث في موضوع علم الاجتماع اليوم أن يقاوم انطباعا قويا وملحا مُفاده أن كل شيء قد قيل حول هذه المسألة وأن كل تدخّل جديد قد يحكم على نفسه بترديد ما قاله السابقون وأحْسَنوا قولَه. ويبدو أن التأمل حول علم الاجتماع يتمتّع بجاذبية لم تحظ بها ممارسته العينية. فلا تكاد تحصى المقالات والأطروحات والندوات التي كرّسها أصحابها للتعرض لقضايا علمهم أو للتفلسف حوله[1]. ولكن هذا الاتجاه الذي لا يخلو من نرجسية نتقاسمها مع كل المثقفين ليس اختصاصا عربيا. يكفي أن نذكر بملاحظة بوانكري (POINCARE) الساخرة حول علوم الانسان التي تفضل التطرق الى مناهجها بخلاف علوم الطبيعة التي تختار الكشف عن نتائجها.

ومع هذا فلا أجدني متردّدا في اقحام نفسي للتعرض «مرة أخرى لموضوع علم الاجتماع في العالم العربي»[2]. فغزارة الانتاج هنا لا تعني بالضرورة أن هذا الموضوع قد نال حقه وأنه قد بدأ يشكو من التخمة، وانما هي تُعبّر ـ عند علماء الاجتماع العرب ـ عن شعور قوي بعدم الرضا وعن وعي أقوى بضخامة وتشعب المهام التي هي في انتظارهم. ومن جهة أخرى ـ وحتى نرجع الى موضوع ملتقانا ـ فان التطرق الى إبداعية الممارسات الاجتماعية قد لا يصيب هدفه ان هو تمّ بوسائل نظرية ومنهجية يغلب عليها طابع التقليد والاتّباع لسبب أساسي وهو أن هذه الوسائل تسمح برؤية بعض جوانب الواقع وتُضخّمها وتدفع الى التعمّق في دراستها وتحجب بعض جوانب الواقع وتعمل على تغْطِيتها أو تهميشها. لذا وجب التفكير والعمل من أجل وضع مقاربات سوسيولوجية جديدة تكون في مستوى إبداعات الجماهير العربية وقادرة على كشف وفهم هذه الإبداعات وما تتميّز به من خصوصية وأصالة. ولكن هذا الجهد الإبداعي في علم الاجتماع قد يذهب هباء ان هو اقتصر على الجانبين الابستمولوجي والنظري كما هو الشأن

بالنسبة لمحاولات كثيرة وان هو لم يتوظّف بوعي وبحزم في ممارسات ميدانية هادفة وطويلة النفس. ومن خلال هذه الورقة نريد أن نؤكدّ على مشروعية هذا الاتجاه الميداني وما يحمله من امكانيات الإبداع وأن نبيّن ـ قبل ذلك ـ الأسباب التي حالت دون انتشاره.

السوسيولوجيات الاتّباعية السائدة

ألحّ اميل دوركايم في بداية هذا القرن (1900) على «فرنسية» علم الاجتماع في نشأته وفي انتشاره وأكّد جولدنر سبعين سنة من بعده (1970) أن مصطلح علم الاجتماع ومصطلح علم الاجتماع الأمريكي هما مصطلحان مترادفان. وفي أوساط المؤرخين الغربيين لهذا العلم فان الجدل ما زال قائما على أشدّه حول اشكالية مؤسسة الحقيقي. ومن الملاحظ أن هذا الجدل لا يخلو من خلفيات قومية وحتى «شوفينية» ولو أنه تمركز حول الثلاثي: دوركايم وفيبر وباريتو. هذه ـ بطبيعة الحال ـ قضية غربية داخلية لاناقة لنا فيها ولا جمل ولكنها لا تلبث أن تصبح قضيتنا وفرقاء النزاع الغربيون يتّفقون لنفي كل حضور تاريخي لنا في هذا المجال: فالعلم والفن والمؤسسة بمعانيها المتداولة اليوم لهي ـ كما هو الشأن بالنسبة لظواهر أساسية أخرى ـ من ابداعات العبقرية الغربية وتجسيدا لعقلانيتها[3]. وما على المجتمعات الأخرى ـ ان لم ترد أن تبقى خارج التاريخ ـ إلاّ أن تتبّع وتُقلّد. ما عسانا ـ والحالة هذه ـ أن نقول أو نفعل نحن المشتغلون العرب في حقل علم الاجتماع؟

الموقف الأول: أن نقبل بالمكانة الثانوية التي وضعوها لنا ـ ووضعونا فيها ـ شأننا في ذلك شأن كل مجتمعات الأطراف التابعة لمجتمعات المركز والمقلّدة لها والناقلة لابداعاتها؟ ويتجلّى هذا الاتجاه خصوصا في بعض الكتابات المدرسية («المداخل لعلم الاجتماع») التي تكتفي عادة بعرض النظريات والمناهج الكلاسيكية وكأن مشكل التطبيق على أرض الواقع العربي لا وجود له أو لا أهمية له. ولكن المشكل قائم فعلا ويعترف به ـ ضمنيا ـ واضعو هذه الكتابات عندما يفضّلون استيراد مجمل أمثلتهم من المجتمعات الغربية. فما كنا نظنّه كسلا هو في الواقع ـ نوع من الانسجام الذي يفرض نفسه. فالمنطق ـ أو مبدأ اللا تناقض ـ يقتضي أن نفهم النظريات ووسائل استعمالها والأمثلة المعبّرة عن تلاؤمها مع الواقع على ضوء الظروف الاجتماعية التي برزت فيها. وفي آخر المطاف فان هذه الممارسة تنتهي بنا الى هذه الازدواجية العقيمة: فمن جهة نحن نتوفر على علم اجتماع لكن بدون مجتمع ومن جهة أخرى نحن أمام مجتمع ما زال ينتظر علم اجتماعه.

ان التفكير في علم الاجتماع «المنتظر» يبدأ برفض منطلق علم الاجتماع الغربي واعتمادا على الفكر الحديث نفسه: لا وجود لعقلانية واحدة ووحيدة، فعقلانية فيبر (WEBER) ليست هي كل العقلانية، هي عقلانية من بين عقلانيات مختلفة أنتجتها حضارات

مختلفة والسؤال الوجيه في هذه الحال يصبح: ما العمل للإحاطة بما يسمّيه الجابري «بالعقل العربي» وبما يمكن أن نُسمّيه بـ«العقلانية العربية». للإجابة على هذا التساؤل قدّم الفلاسفة العرب إسهامات هامة في استنطاق تراثنا العربي ـ الاسلامي. وتبقى المجتمعات العربية في انتظار مساهمات مماثلة من علماء الاجتماع المطالبين بضبط وتحديد الاتجاهات الخفيّة والعميقة التي تحرّك هذه المجتمعات. ولن يتمّ ذلك الا بواسطة بحوث ميدانية هادفة ومتعددة.

الموقف الثاني: أن نقبل بعلم اجتماع خُصوصي وضعوه لنا أو وضعناه لأنفسنا تحت تأثيرهم وسمّوه ـ وسميناه بعلم اجتماع التنمية بمختلف أصنافه. فالصنف الليبرالي[4] الذي تمثّله نظرية التحديث مثلا ـ ينظر الى التنمية والتطور من خلال عملية تثاقف شاملة يتم بموجبها نقل واسع للمعارف والتقنيات وطرائق التنظيم والقيم من المركز المتقدّم الى الأطراف المتخلّفة. ولكن هذه النظرية التي تتّسم بالتطورية والمركزية الغربية تنطلق من مسلمة هي في حاجة الى تدليل: تفوّق النموذج الغربي وصلاحيته لكل المجتمعات. وفي الواقع فهي تصطدم برفض مزدوج: رفض الهيمنة ولو تستّرت بثوب الحضارة ورفض «الهاراكيري» HARAKIRI الثقافي.

أما الصيغة الغربية التقدمية فقد درست التخلّف، كنتاج لبنية النظام العالمي الذي تهيمن عليه الرأسمالية وقدّمت نفسها كمجهود من أجل تحرير الشعوب المغلوبة. فهي عملت على كشف آليات (ميكانيزمات) تدويل رأسمال (كـ.بالوا) والتبادل اللامتكافىء (أ.امنوال) ونموّ التخلف (.جوندر فرانك). ان هذه الاشكالية التي كانت سائدة في السبعينات هي اليوم في طريق الانطفاء وانطفاؤها يأتي كنتيجة منطقية لفشل التجارب التنموية التي كانت ـ نظريا وايديولوجيا ـ سندا لها. وعلى أية حال فهي لم تتعرّض ـ الانادرا ـ للمجتمعات التابعة نفسها وانما ركزت كل مجهوداتها لتحليل وتعرية استراتيجيات الهيمنة والتوسّع والاستغلال التي كانت الرأسمالية العالمية تتفنّن في وضعها.

أما الصيغة الثالثة والأخيرة فهي الصيغة التي يمثلها كتاب الدكتور محمد أحمد الزعبي «**علم الاجتماع العام والبلدان النامية** ـ مساهمة نقدية في تحديد موضوع علم الاجتماع العام وعلم اجتماع البلدان النامية»[5]. ويرى الدكتور الزعبي مشروعية علم اجتماع التنمية (أو علم اجتماع البلدان النامية) كمشروعية كل من «علم الاجتماع البورجوازي» و«علم الاجتماع الاشتراكي». فالسوسيولوجيات الثلاث تتحدّد على أساس الأنماط الانتاجية الثلاثة السائدة على المستوى العالمي: النمط الرأسمالي والنمط الاشتراكي و«نمط الانتاج التعددي المختلط في البلدان النامية» وينتهي المؤلف باقتراح المهام الأساسية لهذا العلم وكذا الضوابط والمعايير التي ينبغي مراعاتها في ممارسته. ما يؤخذ على مجهود الدكتور الزعبي أنه من ألفه الى يائه خطاب حول المنهج ـ وليس المنهج مطبقا وموظفا عينيا.

صحيح أن علم الاجتماع «ما يزال في طور التكوّين والنموّ» ولكن الانتقال به الى طور أعلى يبقى ـ في نظرنا ـ مشروطا بعدد ونوعية البحوث الميدانية المنجزة وليس بأصالة التحليلات الابستمولوجية المقترحة. فليس من المعقول أن نفكر ابستمولوجيا أو منهجيا في علم نقول انه لا يزال في المهد. فالعمل يبدأ بممارسة السوسيولوجية وليس بسوسيولوجية السوسيولوجية.

الموقف الثالث: أن نرجع الى تراثنا العظيم طارحين عليه مشاكلنا وهمومنا الراهنة، مستنطقينه ومستفسرينه؟ هل هو مقترح علينا بمعارف قد تؤسّس عليها نظرية نسمّيها علم الاجتماع؟ وفي الحقيقة ليس لنا أن نبحث طويلا والعلاّمة ابن خلدون حاضر بيننا حضور العالقة. صحيح ان العبقري العربي هو الذي تفطن قبل غيره الى ضرورة وضع علم جديد لمعالجة أحداث وظواهر لا علم لها. فـ«الكلام في هذه الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة (...)»[6]. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة» وهو «علم مستقل بنفسه ذو موضوع هو العمران البشري والاجتماع الانساني»[7]. ولكن الخلدونية لم تجد عندنا الامتداد العلمي الجدير بها لأسباب لم نتمكّن بعد من ضبطها وتفسيرها بصفة مقنعة. وما فعلناه كورثة ابن خلدون ليس جديرا بهذا الأب المؤسس الفذّ. فليس من العملية في شيء إعادة وترتيل ما قاله أو تلويح ماكتبه في وجوه الآخرين، وانما العلمية تكون ـ اقتداء بمشروعه وانطلاقا من ظروفنا الراهنة ـ في إنتاج معرفة لعصرنا ومجتمعنا كما فعل هو بالنسبة لعصره ومجتمعه. أما ما هو موجود فعلا فهي كتابات ليست من علم الاجتماع في شيء. فهي في أحسن الحالات ابستمولوجية سجالية[8] وفي أسوئها اديولوجية دعائية[9]. وتستهدف كل من الممارستين ـ عادة ـ إبراز أسبقية ابن خلدون على عدد من كبار المفكرين الغربيين.

ان التعامل السائد مع ابن خلدون هو في واقع الأمر تعامل مع الغرب بواسطة ابن خلدون. وهو في الوقت ذاته اعتراف ضمني بأن المرجعي يبقى غربيا وما علينا نحن الا أن نحدّد موقفنا من الغرب وبالنسبة اليه. وهكذا فنحن نصل ـ في نهاية المطاف الى نتيجة غريبة: فنحن نجنّد ابن خلدون وهو المُؤسس المبدع ونُوظفه في تكريس موقف اتباعي.

يلاحظ ريمون أرون (سنة 1934) بأن «أشدّ ما يفتقر اليه علم الاجتماع (الفرنسي) هم علماء الاجتماع أنفسهم» فجل تلامذة دوركايم (بدء بابنه) ذهبوا ضحية الحرب العالمية الأولى. وما يلاحظ اليوم على الساحة العربية هو العكس تماما: فأشدّ ما نفتقر اليه ـ نحن علماء الاجتماع العرب ـ هو علم الاجتماع ذاته. فنحن نتوفر على عدد كبير من السوسيولوجيين[10] الذين هم بدون سوسيولوجيا. وفي غياب علم اجتماع نطمئنّ اليه وندرس على ضوئه المشاكل الكثيرة التي تزخر بها مجتمعاتنا فان الاتباع يبقى هو القاعدة...

من عوامل الاتباع

ليست تبعية علم الاجتماع في العالم العربي سوى جزء من تبعية متعددة الجوانب. وقد أخذت الهيمنة الغربية منذ الستينات شكل اديولوجية التنمية التي تدعو الى تحديث المجتمعات المختلفة عن طريق التصنيع بغرض الالتحاق بركب المجتمعات المصنّعة. وفي هذا الاطار فلا اختيار سوى الأخذ بكل ما جعل من المجتمعات الغربية مجتمعات عصرية ومتطورة. وكل ما يصب في هذا الاتجاه يصبح مشروعا ومطلوبا. هكذا تندرج فكرة وممارسة النقل التكنولوجي. فهو لا يتعلق باستيراد مؤسسات جاهزة (مصانع ـ معاهد...) وطرائق وتقنيات استعمالها وتسييرها فحسب بل هو يتجاوزها الى الثقافة التي تعطيها دلالة ومعنى والتي تنتشر بواسطتها في كل الأوساط الاجتماعية. في هذا السياق العام يجد الاتباع في علم الاجتماع تفسيره. فعلم الاجتماع الغربي يفرض نفسه كباقي الظواهر الثقافية المرشّحة للتدويل أي لتغريب (Occidentalisation) العالم. فنحن نستورد وسائل تقنية للنهوض بمجتمعاتنا ماديا ونستورد وسائل نظرية لدراسة هذه المجتمعات وفهمها علميا. وتجد عملية النقل الشامل تزكية لها وتدعيما لدى الفئات والسلطات التي ترتبط مصالحها بهذه العلاقات الهيمنية الواسعة.

ولكن الاتباع لا يقتصر على العوامل الخارجية فقط، فهو يجد في عوامل داخلية كثيرة سندا يدعّم مركزه ويعمل دوما على إعادة إنتاجه وأهمّها الأشكال التسلطية واللاديمقراطية لأنظمة الحكم السائدة. فنظرة هذه الأنظمة الى علم الاجتماع هي نظرة ملؤها الشك والريبة وحتى العداء. فهي ترى في وجوده وممارساته نوعا من المساس بصلاحياتها وبسلطاتها لأن موضوع رجل العلم (الاجتماعي) هو موضوع رجل السياسة ذاته. وفي الحقيقة فان هذه الأنظمة على صواب في تحفظها، فهي قد أدركت ـ بغريزتها الطبقية أو من خلال التجربة ان الممارستين: السياسية والسوسيولوجية هما ممارستان مرشحتان لا للتعايش بل للتصادم والتناحر. فمصلحة الأولى هي في نشر اللاّوعي أو الوعي الزائف ووظيفة الثانية تكمن في انتاج ونشر معرفة علمية للمجتمع، وهكذا فان هذه الأنظمة تجد مصلحتها في التبعية والتقليد لا في الإبداع والتجديد لأن الاتباع ـ بالنسبة اليها ـ يعني الاهتمام بقضايا المجتمعات المتقدمة كوسيلة لتفادي الخوض في دراسة أمّهات مشاكلنا. فلا غرابة والحالة هذه أن تكون معظم الكتب السوسيولوجية الموضوعة في العالم العربي هي كتب للتدريس يتعرض فيها أصحابها لأعلام السوسيولوجية الغربية ونظرياتهم ومناهجهم. ولا غرابة كذلك أن تنشر دراسات تتسم بالحدّة في النقد وبـ«الثورية» في التحليل ما دام موضوع هذه الدراسات هو مجتمع الآخرين.

ومن جهة أخرى وحتى في أنظمة الحكم الأقل قمعا فقد أضحى من الشائع أن يربط العمل السوسيولوجي نفسه بالسياسيّ. ويتضح هذا مثلا في نوعية الموضوعات المختارة.

ففي جزائر السبعينات مثلا لاحظنا عند علماء الاجتماع تهافتا لا نظير له من أجل دراسة القضايا التي كانت السلطة السياسية قد وضعتها على رأس جدول أعمالها كـ«الثورة الزراعية» و«التسيير الاشتراكي للمؤسسات» و«اصلاح التعليم». ولم ينجُ من هذه العملية علماء الاجتماع النقديون أنفسهم: فهم قد ظنوا أنه كان من «الدهاء» التعرض الى نفس الموضوعات ولكن قصد ابراز طابعها الرأسمالي والبورجوازي، غير أنهم نسوا أن موضوع العلم يبنيه العالم نفسه وعلى صعيد الممارسة العلمية ولا يستورده من ممارسات أخرى وبإيعاز من جوانب أخرى. فاستقلالية العمل العلمي تبدأ مع استقلالية قرار العالم في اختيار الموضوع.

وبطبيعة الحال فان الأصول (والانتماءات) الطبقية لمعظم علماء الاجتماع تساهم في دفعهم نحو الاتجاه الاتباعي. فتحفّظهم الشديد ازاء العمل الميداني يعني رفضهم الدخول في علاقات مع الطبقات الشعبية التي هي ـ عادة ـ موضوع هذا النوع من الدراسات لأنه لا فائدة علمية تُرجى من هذه العلاقات. وفي الحقيقة فان البحث الميداني يصطدم ـ عند علماء الاجتماع بموقفين ابستمولوجيين راسخين: الموقف الذي يؤمن بالتقسيم العتيق بين المعرفة واللا معرفة بين من يتكلم ومن يستمع، بين من يأمر ومن ينفذ... والموقف الذي وضعه كاوتسكي وزكاه لنين في ما العمل والذي يقول بإنتاج المعرفة من طرف مثقفين محترفين وبنقلها بعد ذلك الى الطبقات المسودة.

ومن عوامل الاتباع كذلك جوانب عدّة من تاريخنا الحضاري ومن تقاليدنا الثقافية. فما زالت هذه الجوانب حاضرة فينا ومتحكمة في الكثير من تصوراتنا وممارساتنا، وهي تدفع دوما الى تغليب الاتباع والنقل على الابداع والعقل. فهي مثلا تُعطى كل الأهمية للجماعة (وداخل الجماعة لكبار السن) على حساب الفرد كما يظهر ذلك جليا في الشكل الأبوي والتسلّطي للأسرة العربية. هذه ظاهرة عامة لاحظها علماء الاجتماع العرب مشرقا ومغربا. فالدكتور محمد عزت حجازي (مصر) يقارن بين الحضارة الغربية التي «تضع الانسان في مركز الكون وتجعل هذا يدور حوله وفي خدمته»[11] والفكر الاجتماعي العربي الذي ينظر الى الانسان «كذرة تافهة في الكون»[11]. وهذا ما يذهب اليه كذلك الدكتور محمد شقرون (المغرب) عندما يؤكد أن الانسان العربي» لا يوجد (مثاليا) الا كعضو في جماعة بمعنى داخل الجماعة وبواسطة الجماعة ومن أجل الجماعة»[12]. وقد ساهمت في اعادة انتاج هذه الجوانب الاتباعية وفي تدعيمها مؤسسات التنشئة الاجتماعية وأساسا الأسرة والمدرسة. فجهاز التعليم بعلاقاته التربوية الأحادية والتسلطية وبتغليبه للذاكرة والحفظ على التخيّل والمناقشة وباعتماده على النقل على حساب العقل ـ يساهم ـ بصفة جوهرية في تكريس الاقتداء ونبذ الابتداع. ان منظر الطلبة داخل مَدرجاتهم وهم منحنون على كراريسهم يكتبون ويكتبون مخافة أن تفلت منهم كلمة واحدة يمثل أقصى درجات الخضوع والانقياد. أما الدروس فهي لا تختلف عن أمالي

الأسلاف حيث «يكون القاء الدرس بطيئا فقرة فقرة أو حديثا مع اتصال السند، ويكتب الطلاب خلف المدرس ما يمليه»[13]. وبطبيعة الحال فان الامتحان يكون مجرّد اختبار لمقدرة الطالب على الحفظ اذ ما يطلب منه هو فقط «ردّ البضاعة» كاملة الى أصحابها.

هذه العوامل مجتمعة تقف كالسدّ المنيع الذي يحول دون بروز الفرد الفاعل والمستقل الذي هو شرط من شروط الإبداع والذي يحول دون تأسيس مجتمع ديمقراطي يتحرك فيه هذا الفرد بحرية. إن الفرد الحر هو الذي يبادر ويغامر ويبدع وان الديمقراطية لهي في المجال الفكري ـ كما هي في المجال الاقتصادي ـ قوة منتجة لا يمكن الاستهانة بها. ونلاحظ بأن هذا الفرد بدأ يبرز عندنا بفضل التحولات الكبيرة التي تعرفها مجتمعاتنا العربية المعاصرة وبأن الديمقراطية قد أصبحت من المطالب الملحّة لشعوبنا التي لا ترضى لنفسها الجمود وسط عالم في تغير سريع نحو الأفضل.

من بين شروط الابداع في علم الاجتماع

اذا كانت الاتجاهات السوسيولوجية في العالم العربي تتميز أساسا بالاتباع فهي تتميز كذلك بتفاد مستمر للميدان. وهذا التفادي ناجم عن موقف الاتباع ومدعم له. فالاتباع ـ وما يلازمه من احتقار للميدان المحلي، حال دون فتح أبواب الاجتهاد السوسيولوجي الخلاق. ان الأطروحة التي تكرس هذه المداخلة للدفاع عنها هي أن البحث الميدانيّ هو مفتاح الابداع السوسيولوجي في العالم العربي. وقد لعب هذا الدور في الغرب: فقد كان بمثابة **الحدث المؤسس** بكل من علم الاجتماع (بشقيه الأوروبي والأمريكي) والمادية التاريخية، عكس ما يذهب اليه الكثيرون الذين يفضلون الوقوف عند الشروط الفكرية فقط.

ففي أوروبا القرن التاسع عشر كانت مآت التحقيقات الميدانية قد تعرّضت للجوانب الاجتماعية الجديدة الناجمة عن الثورتين الصناعية والسياسية وأساسا لبروز الطبقة العاملة وحاولت فهمها والاحاطة بتفاصيلها. فهي قد شكّلت ـ بدون شك ـ الأرضية الصلبة التي ارتفعت عليها المنظومات السوسيولوجية الكبرى وتأسست عليها. والشيء ذاته حدث في أمريكا في بداية هذا القرن الى درجة أن الملاحظ المتمعن لما جرى في هذا البلد يقول باعادة تأسيس علم الاجتماع وليس بمواصلة تاريخه الأوروبي. وتبدو العملية ذاتها أكثر وضوحا بالنسبة للمادية التاريخية حيث لم تحدث قطيعة زمنية تذكر بين مرحلة التحقيق ومرحلة التنظير وحيث كانت المارستان من صنع نفس الرجلين: انجلز وماركس.

ان التذكير بالأهمية التي اكتساها البحث الميداني حول الطبقات العاملة الغربية كحدث مؤسس للسوسيولوجية وللمادية التاريخية لا يعني المطالبة والعمل من أجل اعادة

تاريخية (Répetition historique) لهذه التجربة في بلداننا. فنحن لا نسلم بالأسبقية الابستمولوجية لموضوع «الطبقة العاملة» بحجة أنه تمتّع بها فعلا في مرحلة سابقة وفي منطقة أخرى. وخير دليل على لا علمية أطروحة «الاعادة التاريخية» هو فشل استراتيجية التصنيع التي تبنّتها بعض البلدان المتخلفة عملا بها. وقد تكون التجربة الجزائرية التي أراد القائمون بها «حرق المراحل» في اعادة التاريخ الأوروبي أحسن مثال لذلك ـ وعلى أية حال فان الدراسات الميدانية القليلة التي انجزت في الساحة العربية حول الطبقات العاملة تبيّن ـ بصفة لا تدع مجالا للشك ـ بأن هذه الطبقات تختلف كلية عن مثيلاتها في الغرب، فهي تتميز بسمات خاصّة كهيمنة الهوية الدينية وقوّة الانتماء القبلي أو الجهوي. ويجب أن نشير في هذا الصدد الى عبث الأطروحات «التطورية» التي تُسارع في الحكم سلْبا على مثل هذه الظواهر وتعتبرها مجرّد رواسب لعهود تجاوزها الزمن. هذه هي التبعية بعينها. وبصفة أعم فنحن لا نرى جدوى في اقتراح قائمة للمهام الكبرى التي يجب التكفّل بها أو للموضوعات السوسيولوجية التي ينبغي التصدّي لها قبل غيرها. كل ما في الأمر أننا نريد التأكيد على اقتناعنا بأن «طريق النجاة» يكون في «النزول من الحصان والنظر الى الأزهار»[14] كما يقول ماو تسي تونغ أي في الشروع بحزم في دراسة مجتمعاتنا دراسة عينية قد تؤدي بنا في آخر المطاف الى التعرف على التيارات القوية والمؤثرة الكامنة في أعماقها. بعبارة أوضح نحن ننادي بالتحقيق الميداني لا بالتحقيق الميداني المتركز على الطبقة العاملة وحدها.

هذا لا يعني أن التحقيقات الاجتماعية كانت غائبة على الساحة العربية أو هي ما زالت غائبة. يكفي أن نُذكر بالبحث الميداني الواسع[15] الذي أشرفت عليه الجمعية العربية للدراسات الاجتماعية (مصر) سنة 1938 والذي استهدف دراسة ظاهرة الفقر في مصر. وقد جنّدت الجمعية لانجاز هذا العمل ـ على الطريقة الأمريكية ـ عددا كبيرا من المحققين (من طلاب مدرستي الخدمة الاجتماعية في القاهرة والاسكندرية ـ ومن مدراء مدارس ابتدائية وثانوية ومن قساوسة بروتستانت) الذين وجّهوا أسئلتهم لعينة تحتوي على أكثر من ثلاثة آلاف أسرة. ولكن هذا يعني أن التحقيقات الميدانية القليلة التي تمّت في العالم العربي كانت وما زالت بعيدة من أن تشكّل تراكما بدائيا للمعرفة الاجتماعية يتأسّس عنده علم اجتماعي يَنظُر الى مجتمعه أكثر ممّا ينظر الى مفهوماته. وفي واقع الأمر فان أهمية التحقيق المذكور ليست في نتائجه التي لم تنشر ولكن في ادراك الباحثين الأوائل لصعوبات النهج الجديد. وقد كادت هذه التجربة الرائدة أن تنجح في الانطلاق بعلم اجتماع متجذر لأن الذين بادروا بها كانوا قد تفطّنوا الى ضرورة العمل الميداني والى مركزية القرية في المجتمع المصري كما أنهم قد اكتشفوا المشاكل التي تفرزها العلاقات بين باحثين مثقفين ينتمون الى الطبقات المتوسطة والعليا الحضرية ومبحوثين يوجدون في الدرجات السفلى من السلم الاجتماعي والثقافي.

ويذكر السيد آلان روسيو (Alain ROUSSILLON) ـ شهادة على ذلك ـ هذه الملاحظات التي نقلها سيد عويس عن مدير المركز الاجتماعي الريفي في احدى القرى التي اختارتها الجمعية لهذه التجربة: «إن الفلاح في حياته الخاصة لم يألف من «المطربشين» الا الارهاق والعسف. فهذا ضابط البوليس، وهذا طبيب الصحة، وذاك مهندس الزراعة، وغيرهم من موظفي الوزارات والهيئات، لا يتصلون بالفلاح الا لتحرير محضر مخالفة أو تحصيل ضريبة، وكلهم أجمعوا على استعمال منتهى القسوة مع الفلاح، ولا يرون لهم هيبة أو احتراما الا اذا كان حديثهم اليه تهديدا ووعيدا. واذا كانت هذه معاملة المطربشين للفلاحين وكنت أحد المطربشين فان فلاحي قرية المنايل، اذا رأوني أندسّ فيهم، وأعيش بينهم ألاطفهم وأجالسهم، وأتحدث اليهم، مبديا كل حب وكل احترام لهم، اعتبروني شخصا ذا مأرب لم يعلموه وذا غرض لم يفطنوا اليه، ومن ثم كان ارتيابهم فيّ وخشيتهم مني»[16].

وفي الحقيقة فان كل الباحثين الذين «نزلوا الى الميدان» وجرّبوا البحث بصفة مركّزة ومتواصلة قد لاحظوا نفس التحفّظ عند المبحوثين الذين ينتمون الى الطبقات الشعبية. فهم وحدهم يعرفون أن نجاح هذه التجربة يتطلب وقتا وعملا وأن قبول المبحوثين وثقتهم لا يتأتيان الا بعد جهد جهيد وامتحان عسير. كثيرون هم الباحثون الذين اكتشفوا بالوصف التجريبي أو حمّلوا الواقع الاجتماعي أكثر مما يحتمل أو طوّعوه ليتوافق ونظرياتهم ولكنهم جميعا خرجوا من الميدان كما دخلوا اليه: بأفكارهم المسبقة. وفي المقابل فان الذين نجحوا في الدخول في علاقات تساو مع المبحوثين وفي اكتساب ثقتهم وتعاطفهم وحتى مساعدتهم يشعرون عندما يرجعون الى «عالمهم» بشيء من الغربة والعزلة ويجدون أنفسهم بحاجة الى الوقت والجهد للتكيّف من جديد. فالجامعة تشكل بحق كوكبا غريبا وبعيدا عن هموم واهتمامات عامة الناس كما لاحظ ذلك الفيلسوف التشيكي تشيمتشكا (ŠIMECKA) بعد فصله عن هذه المؤسسة في أعقاب التدخّل السوفياتي في بلاده (1968) والتحاقه القسري بالعمل اليدوي وبالطبقة العاملة: «أنا عامل منذ سبع سنوات وهذه الوضعية تغير الانسان (..) فلست ذلك الأستاذ الجامعي الذي كان يحاول كتابة مذكرات علمية والذي كان يعتقد أن الجهاز الجامعي (كما يقال) واحترام تقاليده في العمل يُضفيان على مؤلَّف ما وزنا وأهمية (..) فلا أجروء حتى على قراءة ما كتبته منذ عشر أو خمسة عشر سنة لأنه أصبح بالنسبة اليّ غريبا. وعندما أقرأ مقالة أو كتابا (...) في بعض المرات من تأليف أصدقائي القدامى فاني أشعر باحساس غريب: عن أي شيء يتحدث هؤلاء؟ (...) فما أطالعه في الكتب والدوريات يبدو لي تابعا لكوكب آخر، هو موجود دون شك غير أنني لا أعرف عنه شيئا. فأنا أعيش في عالم آخر، هو عالم الناس البسطاء الذين لا امتياز لهم (..) وأنا مقتنع بأنه هو العالم الحقيقي أما العالم الآخر ـ العالم الرسمي ـ فما هو سوى ضلا ملقى على جدران كهف افلاطون»[17].

ويبدو أن كتابات سوسيولوجية عربية كثيرة تنتمي أو تقترب من النوع الذي يتحدث عنه تشيمتشكا فهي تبدو مفتتنة بالفحص الابستمولوجي للمفهومات السوسيولوجية أكثر مما هي مُقتنعة بضرورة التحليل السوسيولوجي للظواهر الاجتماعية العينية. ففي مصر ـ وعلى سبيل المثال ـ يلاحظ آلان روسيون بعد احصائه لـ900 رسالة ماجستير أو دكتوراه نوقشت في الجامعات المصرية والأجنبية في الفترة ما بين 1940 و1980 أن الاتجاه السائد هو الاتجاه النظري. و«يرمي أكثر من ثلثي الموضوعات الى تعميق مناقشة هذا المفهوم أو ذاك من مفاهيم علم الاجتماع، أو الى تقديم مدرسة من المدارس الاجتماعية أو نقدها وترمي كافة هذه الرسائل قبل كل شيء الى اثبات القدرة التي اكتسبها الطالب وسيطرته على الحقل المرجعي لموضوع بحثه»[18]. وحتى الرسائل «الميدانية» ذاتها فقد انحرفت وانقلبت الى مناقشات نظرية وابستمولوجية لا دخل للميدان فيها الا كفرصة أو كمثال. «فالمطلوب من المدارس في معظم الحالات اظهار قابلية تطبيق مفهوم أو منهج ما من عدمها فيما يتعلق بوصف «الميدان» موضوع الدراسة، أو يقوم الطالب بالمقارنة بين اثنين أو أكثر من «التفسيرات» الاجتماعية لميدان واحد، وفي كلا الحالتين تمثل المناقشة المرجعية جوهر العمل»[18].

لم يكن تحقيق الجمعية العربية اذن ذلك **الحدث المؤسس** الذي مثّلته التحقيقات الاجتماعية الأوروبية في القرن التاسع عشر حول الطبقة العاملة أو التحقيقات الأمريكية في النصف الأول من هذا القرن أو تحقيقات ماو تسي تونغ حول الفلاحين الصينيين.

ان فشل تأسيس علم الاجتماع متجذّر في صميم الواقع العربي وهمومه جزء من فشل أشمل: فشل النخب العربية في تخيّل سبل أخرى غير السبل الاتباعية السهلة والمعبّدة. وهو يرجع ـ عند التحليل الأخير ـ الى انفصال هذه النخب وانسلاخها الكامل عن الجماهير العربية الواسعة ورفضها الطبقي والثقافي للنظر الى همومها وتطلعاتها النوعية وأخذها مأخذ الجدّ. فالمشاكل الجديرة بالاهتمام بالنسبة لرجل السياسة ورجل الاقتصاد ورجل العلم هي مشاكل الطبقات المتوسطة الحضرية ورجل الاقتصاد ورجل العلم هي مشاكل الطبقات المتوسطة الحضرية التي تنقلب في خطاباتهم وممارساتهم الى مشاكل المجتمع بأكمله. ووجه الغرابة. في كل هذا أن هذه الأقلية لا تكتفي بممارسة الهيمنة على الأغلبية بل هي تريد وتعمل على تهميشها اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا.

وقد يتمثل هذا الفشل الكلّي في بروز الاسلاميين الجزائريين المفاجيء وانتصارهم الساحق في انتخابات جوان ـ يونيو 1990. وقد يتمثّل كذلك في ذلك الذهول العميق الذي أصاب رجل السياسة ورجل الاقتصاد ورجل العلم بعيد هذه الانتخابات وكذا في تفسيراتهم: فانتصار الاسلاميين بالنسبة اليهم هو انتصار للاّعقلانية وللهمجية وانتكاسة للعقل وللتقدم. وفي الحقيقة فان المفاجأة هي مفاجأة أصحاب «لستبلشمنت» (ESTABLISHMENNT) السياسي والثقافي وحدهم. فالباحثون القلائل الذين اختاروا

الغوص في أعماق مجتمعاتهم كانوا قد التقوا في أماكن عديدة ومختلفة بتلك الروافد التي اجتمعت أخيرا وأعطت ذلك المدّ الجارف الذي لم تصمد أمامه أية قوة معروفة والذي هو ليس شيئا آخر سوى أغلبية المجتمع التي قرّرت رفض الهيمنة والتهميش.

ما نلاحظه في الآونة الأخيرة هو انهيار الجدران والأصنام في العوالم جميعها وتبدّد أفكار ونظريات كانت بمثابة الحقائق الثابتة والمؤكّدة وتطلّع لا يُردّ الى حياة ديمقراطية حرّة. هذه وضعية سانحة للافلات من قبضة التقليد والاتّباع. حان الوقت اذن للاستيقاظ من سبات طال أمده ومغادرة الكهف وظلماته والخروج الى النور، الى دنيا الناس والعمل من أجل معرفة موضوعية وحقيقة لمجتمعاتنا. وفي هذه المرّة نحن مطالبون بالبدء من البداية لأننا نعرف التكلفة العلمية والسياسية الباهظة لكل محاولة لاختصار المراحل وربح الوقت. فلا مناصَ من إنجاز دراسات جزئية كثيرة تكون بمثابة التراكم البدائي للمعلومات والمعارف. وبعد عملية التحقيق أو أثناءها تبدأ عملية التنظير. فبهما نتحرّر من التقليد والاتباع ونُدشّن طريق التجديد والابداع.

■ ■ ■

الهوامش

1 ـ يكفي أن نذكر بالملتقيات التالية: «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» القاهرة 26–28 فبراير ـ شباط 1983 ـ «علم الاجتماع وقضايا الانسان العربي المعاصر» 8–11 ابريل ـ نيسان 1984 ـ الكويت ـ «حول العلوم الاجتماعية اليوم» ـ وهران ـ 26–28 ماي ـ أيار 1984 ـ «نحو علم اجتماع عربي» تونس 25–28 يناير ـ كانون الثاني 1985 ـ «ملامح العلوم الاجتماعية في العالم العربي المعاصر» وهران 30–31 مارس آذار 1987.

2 ـ هذه المداخلة هي في امتداد المساهمات التي اقترحناها على منسق القاموس العربي لعلم الاجتماع والمتعلقة بنشأة الماركسية وبالمراحل الكبرى لعلم الاجتماع وبالتحقيق الميداني.

3 ـ انظر كتاب ماكس فيبر L'Ethique Protestante et l'esprit du capitalisme - Plon - Paris 1969.

4 ـ انظر عرضا نقديا لهذا الصنف في - André Gunder Frank: Sociologie du développement et développement de la sociologie in: le développement du sous-développement. Francois-Maspero-Paris 1970.

5 ـ محمد أحمد الزعبي: علم الاجتماع العام والبلدان النامية. مساهمة نقدية في تحديد موضوع علم الاجتماع العام وعلم اجتماع البلدان النامية. أوريتال للنشر والطباعة والتوزيع ـ مدريد ـ 1985.

6 ـ عبد الرحمن ابن خلدون ـ المقدمة ـ مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1961 ـ ص 62–63.

7 ـ نفس المرجع ـ ص 62.

8 ـ انظر مثلا الدكتور محمود قاسم ـ المنطق الحديث ومناهج البحث ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الخامسة وخصوصا الفصل المتعلق بـ«محاولة ابن خلدون» ص 370–390 ـ وكذلك «مشروعية علم الاجتماع بين ابن خلدون واميل دوركايم ـ المجاهد الثقافي ـ العدد 16 ـ أكتوبر 1970.

9 ـ انظر مثلا Hachemi LARABI: Opinions sur l'économie Algérienne - SNED - Siger - 1969.

10 ـ عرف تدريس علم الاجتماع في العالم العربي في العشريتين الأخيرتين تطورا ملحوظا ـ وعلى سبيل المثال فان كل جامعة مصرية تتوفر على قسم علم الاجتماع وأن في الجزائر أربعة معاهد خاصة بهذا العلم.

11 ـ محمد عزت حجازي: الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي. بحث قدم الى ندوة «نحو علم اجتماع عربي ـ تونس 25–28 يناير ـ كانون الثاني 1985 ـ ونشره مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت فبراير ـ شباط 1986. ص. 33.

12 ـ محمد شقرون ـ أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع ـ نفس المرجع ص 68.

13 ـ أحمد شلبي ـ دراسات في الحضارة الاسلامية ـ تاريخ التربية الاسلامية ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ 1966 ـ ص 374.

14 ـ ماو تسي تونغ ـ الأعمال المختارة ـ الجزء الخامس ـ المنشورات باللغات الأجنبية بكين 1977 ـ ص 402 (باللغة الفرنسية).

15 ـ آلان روسيون: علم الاجتماع والمشروع الاستعماري في مصر ـ المركز الفرنسي للبحث والتوثيق للعلوم الاقتصادية والقانونية والاجتماعية. القاهرة ـ بدون تاريخ.

16 ـ أ. روسيون ـ المرجع السابق.

17 ـ Milan SIMECKA: le rétablissement de l'ordre - Francois Maspero - Paris 1979 - P. 15.

18 ـ أ. روسيون ـ المرجع السابق.

الابـداع والـتـخـلـف

حيدر إبراهيم علي
أستاذ جامعي ـ السودان

مـدخـل:

من الممكن القول بأن مفهوم «الابداع» أو «الابداعية» و«المبدعين» من اكثر المصطلحات المشحونة بالاخيلة والغموض والمثالية وكل التداعيات التي تفصل المفهوم عن ارض الواقع ونسيج المجتمع. وكثرا ما يبحث عن تفسير «الابداع» في صلته بالالهام والعبقرية والتفرد الشاذ أو حتى بكائنات غير منطقية (مثل شياطين الشعر)، وبالتالي يدرس الابداع بعيدا عن مجال العلاقات والمؤسسات والنظم الاجتماعية، وعن اثر الثقافة وتفاعلها مع الشخصية رغم انه مثل أي نشاط انساني محتوم ومشروط بالمحددات والمعطيات الاجتماعية مع استقلالية نسبية هي التي تظهره وكأنه منفصل تماما عن نسيج المجتمع وحركته. لذلك لابد من الانطلاق من تأكيد اجتماعية الابداع وجدليته مع الواقع فهو ينبع منه ثم يتجاوزه، وقد يكبحه واقع اجتماعي معين ولكن يعود الابداع فيغيره في ظرف آخر مختلف. ورغم انه قد يبدو أمرا متناقضا الجمع بين الابداع والتخلف في عنوان واحد، لكن علاقات الحاضر وتناقضاتها والتركيب الناتج عن ذلك هي التي تشكل الابداع في المجتمع المتخلف، بمعنى عدم وجود ظروف ايجابية مواتية تشترط كمقدمة للابداع، وهنا يلتقي الابداع كفاية والتخلف كواقع.

الأمر الثاني هو أن الابداع أو التجديد أو الابتكار نزوع انساني طبيعي في كل المجتمعات وبين جميع الشعوب مهما كانت مواقعها في سلم التطور الحضاري، فالشعوب تختلف في درجة الابداعية وليس في مبدأ الابداع اذ توجد بين أي شعب ابداعات في مجالات بعينها، يحكم ذلك تهيئة الظروف التي تحول الابداع ـ الممكن إلى واقع ابداعي أو ابداع فعلي أو العكس. لذلك من التعسف الحديث عن شعوب مبدعة وخلاقة بحكم تكوينها الطبيعي الموروث، وأخرى تقليدية وخامدة بفطرتها أيضا. فحالة الجمود الارادي المفروض في مجتمع ما تعكس وضعا اجتماعيا غير سوي ليس مقارنة بمجتمع

آخر (قد يكون الغرب أو حقبة تاريخية سابقة) ولكن مقارنة بنفسها كجماعة انسانية يفترض فيها ان تكون متجددة ومتغيرة بحكم كونها جماعة بشرية ذات امكانات محتملة لا نهائية. فالابداع يكاد يطابق مفهوم الثقافة بمعناها الانثروبولوجي الواسع الذي يشمل كل ما يصنعه أو ينتجه الانسان بعقله أو بيده أي كل المنتوج الانساني المادي أو اللامادي (الروحي والذهني). فالنزوع الابداعي هو الحال الطبيعي أما الجمود فهو الاستثناء لانه ينجم عن معوقات ونتوءات اجتماعية ونفسية تحول الطاقات الابداعية الفردية والجمعية إلى افعال وممارسات تدميرية وعقد نفسية تكبل الافراد.

يمثل التخلف المعادل المضاد للابداع، اذ تستطيع آليات التخلف من خلال التنشئة والتربية والاعلام والسلطة والسياسة والاقتصاد التابع والطفيلي ان تخمد جذوة الابداع أو تحرف الابداعية الممكنة لدى الفرد أو الجماعة أو المجتمع ككل. ويستوقفنا تساؤل لمّاح يطرحه مونيسكيو: لماذا نجد ذلك العدد الكبير من الاطفال الاذكياء في مقابل العدد الكبير من الراشدين الاغبياء، أي ان اطفال الأمس الاذكياء هم اغبياء اليوم من الراشدين. ويجيب على ذلك بقوله ان التربية هي المسؤولة عن ذلك ويحمّل كاتب آخر المجتمع تَبِعَةَ ضياع المواهب المبدعة، اذ يؤكد اننا نولد جميعا فنانين فكل الاطفال يبدأون كل حياتهم مزودين بكل التجهيزات الجسدية والاحساسية الضرورية لتجعل منهم فنانين. ولكن المجتمع يفقدهم تلك الحساسية الجمالية اما لان عملية التربية المتعاقبة تغير الاجساد بحيث لا تعبر عن ذاتها بواسطة حركات واصوات طبيعية ومتجانسة، أو بالاجبار على قبول مفهوم اجتماعي خاص بالحالة التي تقصى عنها بالتعبير الحر المتعلق بالحوافز الجمالية[1].

لا تهدف هذه الورقة إلى مناقشة اشكالية الابداعية، كموضوع مجرد أو تمرين ذهني محدود الاثر بين صفوة مثقفة يتوقف عند المفاهيم والفرضيات بل تعمل على معالجة قضية يومية وتوصيف واقع، وتأريخ وجود الكثير من معوقات الابداع في المجتمعات العربية. فهناك قلاع من العلاقات الاجتماعية العتيقة واشكال قمعية للسلطة تحجبنا عن فضاءات الابداع لنعيد انتاج التخلف والجمود والتقليد والاتباعية. فالابداع يولد مزيدا من الابداعات، فيتواصل ويتسع ويتعمق، كذلك التخلف. هل يعني هذا استحالة كسر حلقة التخلف المفرغة؟ من المؤكد عدم وجود مستحيل امام القدرة الانسانية الفاعلة، ولكن واقعنا يتطلب جهدا خارقا لتأكيد وترسيخ قيم الابداعية امام الطوفان الظلامي الذي يجتاح الوطن الكبير. في الحاضر تتراجع الابداعية في كل مجالات الحياة وتتقهقر قوى التغيير والتجاوز، ويتم التشكك في قضايا كانت اعتبرت مسلمات منذ عقود من الزمان ويعاد النظر حاليا ـ بتشكك ـ في فهمها وتوظيفها. كما تضيّع طاقات مادية وفكرية وروحية هائلة في مسائل وأمور هامشية بدعوى العودة إلى الجذور والاصل. وتقف القوى الابداعية ـ في احسن احوالها ـ في حالة دفاع مستمر وتعبر عن نفسها

خفية وبخجل، رغم انها صاحبة الحق في تكوين الغد. من الناحية المقابلة حققت قوى الجمود والتقليد نجاحات متلاحقة من اهمها اجبار الجميع على التحدث بلغتها واستعمال مضمون ادواتها في الحوار والصراع الفكري. نجد مثال ذلك في ابداعات الفن أو الفكر يدور النقاش حول الحلال والحرام في العمل الفني أو الفكري. وهذه لغة دينية ونقاش فقهي بينما المطلوب من المبدعين والمتلقين الحديث عن الجميل المبتكر أو القبيح المقلّد مثلا، وهذه لغة استطيقية أو نقدية يفترض ان تقوّم بواسطتها الابداعات، لان للفن أو الفكر مجاله وقواعده ولغته وقيمه المختلفة عن تلك المستعملة في الدين أو السياسة أو الاخلاق مثلا. والنتيجة هي ان المعركة الابداعية عندنا اخذت شكل حرب اهلية داخلية بين فئات محلية وطنية، يقوم بعضها بوعي أو لاوعي بمهمة الاستلاب الابداعي وتكريس التخلف. وكان من الممكن ان توجه المعركة ضد الامبريالية الثقافية أو التبعية باشكالها المختلفة.

يختلف نقاشنا حول الابداعية في الوطن العربي لاننا نعود إلى بدايات وبديهيات تم تجاوزها في مناطق أخرى من العالم المتقدم، كما انها أمور طبيعية وعادية في مجتمعات من العالم الثالث ذات ثقافات غير متزمتة مثال الرقص والموسيقى عند بعض الشعوب الآسيوية والافريقية كذلك الحرف اليدوية والتزيين. فالنقاش عن الابداعية في المجتمع العربي يتشابك مع قضايا اقتصادية واجتماعية وثقافية عديدة، ويطرح في العمل السياسي أو في أي نشاط للمجتمع المدني.

اجتماعية الابداع

من البديهي أن تُبرز أي دراسة سوسيولوجية للابداع الجوانب الاجتماعية للعملية الابداعية، باعتبار ان الخلق والتلقي والتأثير ظواهر اجتماعية مشروطة بالبناء الاجتماعي في ثباته وحركته. فالمبدع ـ في النهاية ـ نتاج ظرف اجتماعي يمكّن الشخصية من اظهار تفردها ونبوغها ومن التعبير عن حاجات ذاتية ومجتمعية معينة. والتعريف المبسط للابداع يرى أنه: «نشاط هادف يؤدي إلى اكتشاف (أو خلق، إختراع) شيء جديد، لم يكن معروفا من قبل، أو إستيعاب الثروة الثقافية المتوفرة إستيعابا فعالا يستجيب لمتطلبات العصر. إن الشرط الضروري للابداع هو اهتمام الشخصية العميق بعصرها والقدرة على استشفاف مشكلاتها الملحة في سياق الحالات والاوضاع الملموسة (الاجتماعية والمهنية والحياتية العملية). إن الفعل الابداعي الموجه لحل مهمات مطروحة موضوعيا وقيمه اجتماعيا، انما يتحقق، في صورة عملية تحقيق للذات، تستجيب للتطلبات الداخلية العميقة»[2]، والابداع يعني إدراك شيء جديد عن العالم الخارجي وعن الذات وبالتالي لا يقوم على حالة الفرد السلبية الانفعالية المستجيبة لنداء غامض ولكنها شكل من الفاعلية العملية الهادفة. وتقتضي دراسة الابداعية في مجالاتها المختلفة

تناولها كظاهرة ثقافية ـ اجتماعية موضوعية تنزع عنها تفسيرات الغموض والاسطورية التي امتدت من النظريات المثالية الخاصة بالالهام والعبقرية المجنحة حتى نظريات التحليل النفسي المعاصرة.

يرى التفسير النفسي الفردي عند فرويد ان المبدع انسان محبط يحقق ما عجز عن انجازه في الواقع الذاتي أو العام من خلال الحلم أو الخيال وفي احسن الاحوال الفن. ويرجع التحليل النفسي الابداع إلى العقبات أو الخيال الاوديبي أو احلام اليقظة العصابية. ولكن هذه النظريات تعجز عن اجابة السؤال: لماذا يجد البعض فقط القدرة على حل تأزمهم الاحباطي أو الانفصامي بطريقة ابداعية؟ أو لماذا لا يصير كل العصابيين مبدعين؟[3]، وتركز مدارس أخرى في علم النفس على الحدس (Intuition) ويقرب من مفهوم الالهام الفجائي أو الوحي أو الاشراق أي باختصار فعل أو ادراك لا شعوري أو غريزي. وتكمن اجتماعية الابداع في ضرورة تأكيد تفاعل الذاتي ـ الفردي وشبه الحدسي مع الواقعي الملموس. فالانسان يقوم بدور مزدوج أي فردي واجتماعي معا في عملية الابداع له طابع تناقضي ظاهريا ـ اندماج وتكيف ثم تجاوز وتغيير. ويعطي لنتون مثالا جيدا عن الاختراع والذي غالبا ما يحدث كاستجابة لحاجة الفرد الذاتية ولحاجة اعضاء مجتمعه لانه جزء منهم، رغم ان الذي يحثه على الاختراع أو الابتكار هو حاجاته الخاصة به. فلم يكن اول رجل كسا جسده بجلد أو اشعل النار قد قام بذلك مدفوعا باحساسه بحاجة مجتمعه إلى مثل هذه الاعمال المبتدعة وانما فعل ذلك لشعوره الشخصي بالبرد[4]. وينسحب الحديث على الحاجات غير المادية مثل الفن والأدب والفكر، فقد يكون الدافع ذاتيا في البداية ولكن العمل المبتدع يجد المتلقين والمستجيبين ويلبي حاجة ضرورية لديهم ويحظى بالتقدير في مجتمع معين وفي زمن محدد. هذا جانب من اجتماعية الابداع في عملياتها واسبابها ثم في نتائجها. والابداع يعتبر ناقصا بدون متلقّين فهو ليس مجرد عملية تتم بين ممتازين أو صفوة فقط، حتى مع اعتبار هؤلاء هم صناع الابداع فلابد ان يعطيه المتلقون القيمة الجمالية والاجتماعية أي الانتشار والقبول.

لابد من وقفة عند التفسير الحدسي أو اللاشعوري الذي يقلل من اجتماعية الابداع. فهذا التفسير كأنه يقول بأن الابداع «يسقط فجأة على المبدع» ولكن الحدث يسبقه انغماس في المشكلة أو الموضوع وهو ما يسميه البعض مرحلة الكمون بعد ان يكون المبدع قد عاش المشكلة وواصل الذهن مجهوده نحو الهدف بطريقة صامتة ولاشعورية ثم ينبثق الحل «فجأة» بعد هذه التهيئة[5]. وما يبدو كذلك هو نتيجة تفكير طويل وعميق يقوم به شخص شديد الحساسية تجاه ما يحيط به. فالابداعية عملية واعية تتطلب قدرات متعددة يتأتى بعضها بالتدريب والمران والمثابرة، ويشير جيلفورد إلى عدد من القدرات الضرورية في التفكير والفعل الابداعي التغييري من أهمها: الاصالة بمعنى البحث عن الجديد وتجنب الشائع، المرونة أي القدرة على التحكم والتغيير والمواجهة وتعديل الموقف

واعادة التنظيم، الطلاقة التي تعني انتاج اكبر عدد من الافكار الابداعية، الحساسية للمشكلات أي الاحساس بمظاهر النقص والقصور والضعف الكامنة في الاشياء وقدرة المبدع على اقتراح حلول ابداعية أو تقديم اعمال ابداعية تمثل حلوله، النفاذ ويسمى الاختراق أو الاستشفاق أي القدرة على النظر البعيد وتجاوز حدود الزمان والمكان والمظاهر السطحية للاشياء، ثم مواصلة الاتجاه بمعنى التركز على عمل ما لفترة طويلة[6].

تزداد في النظريات الحديثة قوة الاراء القائلة بأن المبدعين هم أكثر الافراد صحة نفسية وقدرة على التكيف مع المجتمع ولكن بصورة خلاقة ومبتكرة وليس مجرد تكيف القطيع والخضوع والنمطية. فلم يعد المبدع هو الشخص المتأزم أو المنفصل عن واقعه أو الشارد الساهم، بل هو القادر على تحقيق ذاته ليس على حساب الآخرين والمجتمع انما في تناسق متناغم لا يخل بأي منهما. ويرى أريك وفروم ان التوجه المنتج أو الابداعي «يقوم على أساس العلاقات التي يقيمها الانسان مع العالم الخارجي، واهم هذه العلاقات هي علاقة الحب، فالحب اتحاد مع شخص ما أو شيء خارج الذات، وهو خبرة تتضمن الانفصال والاتصال، العزلة والتكامل أيضا... ان الفرد هنا يكون مبدعا وليس مخربا، كما انه يدرك ذاته ويتقبلها بدلا من ان يساير الآخرين... انه يكون اكثر وعيا بذاته، كما انه يفكر وينشط ويشعر في ضوء حاجاته الخاصة وحاجات الآخرين أيضا»[7] ويتضح أن المبدع لابد ان يكون محققا لذاته اكثر من غيره ليس على مستوى ذاتي أناني بل في امتداده الانساني والاجتماعي. مما يعني من الجانب الآخر أن يساعد المجتمع في تحقيق الذات والصحة النفسية بأن يكون ديمقراطيا ومنفتحا ومتسامحا ولا يخاف التجديد ويقلل من المحرمات.

يرى البعض ان الصراع الذي تتعرض له الشخصية قد يكون سببا في العبقرية والابداع ولكن بنفس القدر قد يسبب الجنون والانحراف وسوء التكيف المرضي. ويعتمد بروز أحدهما على معطيات فردية واجتماعية، فاحتمال العبقرية والابداعية وارد لو كان عند الشخص ما يقوله أو يعطيه وفي نفس الوقت أتيح له أن يقول أو يعطى في حرية. فالصراع والتوتر يحدث لأن المبدع مختلف ومغاير ولا يستطيع مجاراة المجتمع دائما، وهنا يحدث ـ كما يقول سويف ـ صدع في «النحن» ولكن المبدع يعمل على اعادة التوازن «لنحن» جديدة يحقق فيها استقرار «الانا» والابداع يتم بهذه الحركة نحو الآخر الذي يقبل المبدع ويرتضيه المبدع أيضا[8]. ويقول يونج Jung في نفس المعنى بأن «سبب الابداع الفني الممتاز هو تقليل اللاشعور الجمعي في فترات الازمات الاجتماعية مما يقلل من اتزان الحياة النفسية لدى الشاعر ويدفعه إلى محاولة الحصول على اتزان جديد»[9] والابداع ـ كما أسلفنا ـ موجود بين كل الافراد وفي كل المجتمعات منذ ان تأنسن بالعمل واللغة، ولكن يبرز في ظروف مساعدة لان العوامل النفسية وحدها غير كافية لتحقيق

الابداع، «فعليها أولا ان تكون موجودة ومتوجهة بنفس الاتجاه لدى عدد كاف من الافراد، حتى يتسنى للمبدع ان يضمن وجود الجمهور المتجاوب مع الابداع»[10].

يصل الابداع درجة الحاجة النفسية عند الافراد بقصد التغلب على الملل وضرورة التجريب والاستكشاف، ومستوى الحتمية الاجتماعية في المجتمع بهدف التجديد والتغيير لكي لا يتجمد أو يندثر. ومع ذلك نجد بعض الظروف والأوضاع التي تغمر أو تحرف هذه الحاجة النفسية الفطرية وتعرقل تلك الضرورة الاجتماعية للتجديد والتغيير. وتتحول الحاجات النفسية للابداع والخلق إلى عقد وامراض عصابية تجعل من المواطنين مجرد اشباح سلبية أو جماعات مهووسة وعدوانية. كذلك تضع المجتمع خارج التاريخ وينزل بوضع افراده المادي والروحي إلى احط الدرجات من المتطلبات الانسانية الضرورية.

يستخدم مفهوم التخلف في هذا السياق كمصطلح أشمل من مجرد التشوه الاقتصادي والتنظيمي أو ضعف الانتاجية أو التبعية للخارج أو تفكك البنى الاقتصادية ـ الاجتماعية التقليدية وبروز الفئات الطفيلية. ولكن نضيف إلى كل ذلك مظاهر التخلف النفسية والاجتماعية والفكرية باعتبار التخلف آلية للقهر والتهميش والافقار والعجز والتسلط داخل المجتمع. فالتخلف عموما من خلال البنى والمؤسسات والذهنيات والاتجاهات التي ينتجها يعيق الشروط المحفزة للابداع. فالفقر مثلا ليس مجرد حرمان أو عجز عن الوصول إلى بعض السلع وخدمات الحاجات الاساسية كالصحة والسكن والطعام، بل يتعدى ذلك إلى عزل الفقراء في الريف وكادحي المدن عن امكانيات التمتع بالابداع أو ممارسته لان مصيدة الفقر أو حلقته المفرغة تمنعهم باشكال متعددة عن الوصول إلى مصادر ووسائل الابداع. فالفقر المادي يتسبب في الضعف الجسماني لنقص الطعام وسهولة التعرض للامراض والاوبئة وعدم القدرة على الوقاية في وقت مناسب، كما يتسبب في العزلة. فالامية منتشرة لحاجة الاسر للاطفال كأيدي عاملة وعدم القدرة على رفع تكاليف التعليم رغم مجانيته المعلنة، كذلك الحرمان من وسائل الاتصالات والاعلام مثل اقتناء راديو، أو من وسائل المواصلات كشراء دراجة أو سيارة. يضاف إلى ذلك القلق وعدم الاستقرار بسبب الهشاشة والضعف الاقتصادي لعدم وجود ضمانات وتأمين المستقبل بوجود مدخرات لمقابلة طوارىء الحياة. ومن مظاهر التخلف ابعاد الفقراء والفئات المستضعفة عن عملية اتخاذ القرار السياسي والاقتصادي، وانعدام المشاركة الحقيقية في العمل السياسي والجهل بالحقوق كافة أي الاوضاع القانونية والاستفادة من التسهيلات والقروض والخدمات المجانية، وغيرها من الحقوق الانسانية مثل حق العمل والحركة والمعلومات.. الخ[11].

هناك جانب نفسي للتخلف معطب للانجاز الابداعي الفردي لان ابداعية المجتمع هي تراكم ابداعات فردية اعطاها المجتمع فرصة التفتح والتعبير كذلك قدر وقيم انتاجها

اجتماعيا. يسبب التخلف استلابا نفسيا على المستوى الذاتي، لان التخلف النفسي طريقة حياة تفقد الانسان قيمه كبشر وتجعله مجرد شيء أو وسيلة وليس قيمة في ذاته، وتقوم العلاقات على هذا التصور والذي يدعمه العديد من العقد والقيم والمعايير السلبية والخرافات، وينعكس في ممارسات وسلوكيات تؤكد الاستلاب الذاتي والعدوانية والخضوع معا. كما تعم في هذا الوضع الغيبية والاسطورية تجاه ظواهر الطبيعة والمجتمع. ومن الواضح إستحالة أو صعوبة أن ينمو الابداع وأن يعبر الانسان عن ذاته بطريقة ابداعية في مجال العلاقات أو الفكر ضمن هذه الاوضاع والمواقف الشاذة والتي يرى احد الباحثين أنها علاقة جامدة تذهب في اتجاه واحد هو التسلط ـ القهر، ولاستفحال هذه العلاقة وتعميمها على كل النشاطات ـ نجد ان ذهنية الانسان المتخلف «تتصف بالجمود والقطعية والحسية ويفتقر إلى التجريد والجدلية والمرونة» بالاضافة إلى انها انفعالية مفرطة يعوزها العقلانية والضبط المنطقي[12].

فالتخلف في هذا السياق يشمل الاوضاع البنائية التي تسبب الفقر والحرمان والقهر، بالاضافة لانتشار علاقات اجتماعية على صعيد السلطة السياسية والاسرة والمدرسة تعمل كآليات تثبيت للتخلف بحيث يتغلغل في شخصيات الافراد لينتج تخلفا مثاليا Ideal Type على مستوى المجتمع والفرد، وهنا معضلة الابداعية الحقيقية في الوطن العربي. والابداعية رغم أنها استعملت في الورقة وكأنها تُعنى أكثر بالآداب والفنون الا إن المقصود بالابداعية كاتجاهات وحالة عقلية ثم انجازات، فالنزوع أو المناخ حين يعم يشمل بالضرورة كل آفاق الحياة.

الابـداع والسلطـة المتخلفـة

يستعمل مفهوم السلطة في هذا المجال كمعنى شامل أكثر من مجرد السلطة السياسية بل يعني أي نظام للهيمنة أو لعلاقات القوى يعمل على فرض السيطرة. ترتبط العملية الابداعية بالحرية بينما السلطة حتى في اقل اشكالها صرامة وتحكماً هي حد وتقليل ـ أو كما تقول ـ تنظيم للحرية. وهذا تناقض كامن في علاقة السلطة والابداع فهي علاقة عكسية أي مع زيادة السلطة أو السلطات يقل الابداع بالضرورة. والمجتمع العربي يعيش تحت مظلة عدد من السلطات القمعية والمتخلفة مما انعكس سلبا على ازدهار الابداع وتسبب في تحوير وهدر وامكانات وطاقات كان من الممكن ان تكون مبدعة وخلاقة ومبتكرة. ولكن اصحاب هذه الطاقات والامكانات المضيعة أو المزيفة هم الآن ممثلو قوى تقف بشراسة ضد كل ما هو جديد. فالدولة من خلال شموليتها ومطلقيتها لا تسمح الا بصوتها أو شبيهة صوتها، والاحزاب هي تنظيمات لعبادة الفرد أو تقنين العلاقات العشائرية والشللية، والنقابات صارت جزءا من جهاز الدولة البيروقراطي. والسلطة الدينية توسّعَ مجالها ووضعت الفنون والعلوم والآداب والحياة الشخصية تحت

عمامتها الكبيرة. والسلطة الاسرية لم تتقلص لزيادة الاعتماد الاقتصادي بسبب المتطلبات الاستهلاكية والمادية المتزايدة ولم يعد الابناء قادرين في سن مبكرة على تحقيق حاجاتهم وطموحاتهم فقد زاد نفوذ الاسرة التي تقوم بمهام تمتد من نفقات التعليم الباهظة وحتى تأمين المنزل والاثاث بعد الزواج والاهتمام بالاحفاد، هذا هو السائد وسط الاسر المتوسطة والقادرة والتي يتوقع ان تكون مصدرا للمبدعين. وينطبق هذا التضخم السلطوي على كل البنى والمؤسسات الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي.

الابداع تجاوز وحركة بينما السلطة ثبات ونظام مؤسس. الابداع تساؤل ومحاولة تغيير ومغامرة في جديد لم يعرف ولم يأت بعد، لذلك طرد افلاطون الشعراء من جمهوريته خوفا على النظام. فالدولة تعمل على ترويض الابداع وبالتالي يموت عمليا كابداع لانه يفقد جوهر وجوده في ان يكون ذاته الحرة. كما ان العمل الابداعي قد يتعارض مع اخلاق ما سائدة وبالتالي قد يقاس بقيم خارجة عن منطقه الذاتي، وهذه من الاشكاليات الكبرى في الوطن العربي أي تحديد معايير للابداعية ليست من ضمن رؤيتها. فقد نواجه بعقبة حين يستوجب جمال وصدق عمل فني ما استعمال أو توظيف الجنس مثلا والذي يعتبر من التابوهات أو المحرمات الصارمة. كذلك مسألة الاولويات الحضارية والجدل المستمر حولها: التراث والمعاصرة، الاصل والعصر. يفترض في الابداع عدم وجود مرجعية خارجية أو قياس يحتكم اليه في تقييم نتاج الابداع. ولكن المجتمعات التقليدية تسمح فقط بما يتماشى مع رؤية المجتمع، لذلك يواجه الابداع عقبات كثيرة ويدخل في صراع يحتاج لروح فدائية لتفرض الجديد.

بسبب كل هذه السلطات والعقبات المضادة يتطلب الابداع قدرا من النظرة الانسانية Humanism تعيد للانسان وضعه كاعلى قيمة في الوجود وانه غاية في حد ذاته، وذلك حسب المذهب الانساني الذي وقف ضد المذاهب والعقائد التي تغرب الانسان وتقلل من حريته وحقه في التمتع بحياة سعيدة، وتعلي الانسانية من قيمة العقل. وهي فلسفة ترى باختصار ان خلاص الانسان يكون من خلال العمل والجهد الانساني فقط. ورغم ان هذه المدرسة الفكرية ترجع إلى عصر النهضة الاوربية في القرن السادس عشر والسابع عشر، الا ان الوطن العربي في نهاية القرن العشرين يحتاج للانسانية كشرط أولي للابداع.

الابـداع والسـلطـة السيـاسيـة:

غلب على الدولة في الوطن العربي طوال تاريخها الموقف المعادي للابداع لانه يعني بالضرورة الاختلاف والتنوع والتعدد. والدولة العربية حتى اليوم تتعامل مع مواقف الاختلاف على انها ردة، وخروج عن الاجماع، وفتنة، وفساد في الارض، وخيانة شعوبية، وطابور خامس... الخ وغيرها من ذخيرة الوصم والتدنيس التي يتعامل بها

القاموس السياسي للسلطة في مواجهة أي معارضة واختلاف. وهذه المبالغة في الاوصاف والنعوت تبرر القسوة والغلو في العقوبة والقمع، لان «المعارض» يختلف في توصيفه عن المفسد في الارض أو الذي يحارب الله ورسوله أو الخائن. لذلك هذا الشحن الايديولوجي والانفعالي في التعامل مع المعارضين أو المخالفين يعطي الدولة سندا من الجمهور ويبرر تجاوزات قمعها. ورغم ان الدولة العربية لم تستند على شرعية ديمقراطية تحدد الاختيار وتداول السلطة، الا انها كانت غير محددة في قمعها. ويرى بعض الباحثين: «ان ضعف الدولة، بسبب انعدام الشرعية، وهو ضعف يواكبه بالضرورة تضاعف القمع»[13].

اخذت الدولة في الوطن العربي على الدوام دور الشرطي في اشكال مختلفة ولكنها تركزت في حفظ الامن وجباية الضرائب، ولم تضف لذلك دور المعلم أو المربي الذي يشجع الآداب والفنون والعلوم الا بمقدار ما يكون في ذلك ترسيخا لهيمنة السلطة وتقوية لسطوتها.

لجأت الدولة العربية إلى التسلط والقهر باستمرار وكان السيف والسوط في اغلب الاحيان هو المنطق الوحيد، واستعملت احيانا السيف والذهب معا للوصول إلى نتيجة واحدة هي تأنيس أو تأليف المبدعين لكي يكونوا جزءا من جوقة تبرير وتأييد السلطة. ولان السلطة تملك اجهزة الاعلام ومؤسسات الثقافة والفنون يضاف إلى ذلك ضعف المجتمع المدني، فقد استطاعت السلطة ان تفرض «ابداعا» ركيكا، وقامت بعملية تزييف الوعي بكل اشكاله بما فيه الوعي الجمالي والوعي الاخلاقي هذا بالاضافة اصلا للوعي السياسي والطبقي المزيف من البداية. فقد تمكن الكثيرون من العاطلين من المواهب والمتوسطو القدرات (Mediocre) (المديكريون) من الانتشار وتثبيت قيمهم الجمالية والابداعية الهابطة في وجدان قطاعات كبيرة. ويعبر احد الكتاب عن هذا الخلط والتغبيش بحرارة واشفاق صادق.

«وهكذا اصبح كل متعلم مثقفا، وكل من يدندن لحنا مطربا، وكل من يرصف بيتين من «الكلام الموزون المقفى» شاعرا، وكل من يتهجى الابجدية كاتبا، وكل من يحفظ عنوانا وشعارين سياسيين وايديولوجيين مفكرا، وكل من يعرف آيتين مثقفا اسلاميا»[14].

دور السلطة السياسية في الدولة في توجيه الابداع هي من اخطر المعوقات ان لم يكن سبب التردي الابداعي والجمود الذي تشهده المجتمعات العربية. فالدولة تقوم بدور منظم ومتأسس في تعويق وتخريب الابداع وذلك بعدم تشجيع المبدعين الحقيقيين وفي نفس الوقت تعلى وتنشر «الابداع المضاد» لانه مع عنف الدولة الداخلي وبالذات تجاه المبدعين ـ المخالفين ومع التضخم السرطاني لاجهزة الامن وللبيروقراطية يتم افساد العديد من المبدعين. ومثل هذه الانظمة ترهق المواطنين بواسطة الانهاك الروحي والنفسي والمعيشي والاخلاقي الذي تمارسه، وبالتالي تغيب المتلقين الواعين والمتعطشين

للثقافة والابداع وفي حالات كثيرة يتماهى المواطنون مع الحاكم والسلطة ويتبنون مصالح وغايات متناقضة مع مصالحهم الحقيقية. ومن خلال الزمن والتركيز اذهان ووجدان الجماهير بغرس قيم وممارسات القمع والجلافة يقتل كل حس ابداعي أو جمالي أو نقدي لدى المواطنين. فقد كنت استعجب حين يلبي الناس نداءات اجهزة الاعلام لحضور عمليات بتر الاطراف كتطبيق للشريعة الاسلامية حسب قوانين سبتمبر 1983 في السودان، كذلك حين هللت جموع من البشر لاعدام المفكر محمود محمد طه في يناير 1985 وكانت تهتف في ساحة سجن كوبر حين نفذ الحكم: الله اكبر! ويعطي هادي العلوي تفسيرا لهذه العملية التي تمارسها السلطة السياسية:

«اشتراك الجماهير في تنفيذ العقوبات يؤدي إلى تعميم وظيفة الجلاد بجعلها منسكا شعبيا متلبسا بالايمان ويقوم الجمهور هنا بدور المطبع الذي ينفي الشذوذ عن هذه الوظيفة بل والارتقاء بها إلى مستوى اعلى تكون فيه وسيلة لنشدان الثوب»[15].

ومن اسباب تعقيد وتدهور وضعية الابداع في الوطن العربي انه قد لازم الهيمنة المطلقة للسلطة السياسية في مجال الثقافة والابداعية عموما، ضعف متزايد للمجتمع المدني بل يتزايد الحاق بعناصر من المفكرين والمنظمين والنقابيين بجهاز الدولة. فلقد عجز الكثير من مجموعات المثقفين والمبدعين عن فرض سلطة ابداعية موازنة للسلطة السياسية التقليدية والتي تمسك بكل أدوات وأجهزة الثقافة والاعلام، وانعدمت المنابر المستقلة القادرة على الاستمرار بدون رعاية الدولة أو ان تصبح جزءا منها مع الوقت. وكثيرا ما ينتهي المبدعون والمثقفون إلى الاندماج في السلطة بدعاوي وتبريرات عديدة مثل الاصلاح من الداخل، أو الامر الواقع واحيانا وصف السلطة التقدمية أو الوطنية تبرئة للضمير عند التعامل معها. ورغم الاعجاب الرومانسي الفارغ بالشعب فقد عجز المثقفون والمبدعون العرب تماما عن التواصل مع هذا الكائن الضبابي وازدادت العزلة أو الفجوة بين الشعب ومبدعيه وبالتالي لم ينشأ مجتمع مدني يوقف شراسة الدولة واستقرارها بالمواطنين لانهم يتحركون كارقام مفردة. وارتكب المثقفون خيانتهم التاريخية بتدعيم تلك الدولة ايجابا أو صمتا. واصبح الافق قاتما حسب الدور الجديد للمثقفين والمبدعين ويصف احد الكتاب الوضع القائم:

«وحصل بذلك ما يشبه الانقطاع بين القطاع الاوسع مع المثقفين وبين المجتمع وعوض ان تكون تجربة الثقافة وبحثها عن خصوصيتها جزءا من بحث المجتمع عن لغته، تحولت إلى ما يشبه الارهاب، ودعت إلى الخضوع للسلطة وفقدت بذلك العلاقة بين الادبية والجماهير وتحول المثقف إلى حاجب بين السلطة والناس ينقل للناس رأي السلطة ويحجب عنهم معرفتها على حقيقتها»[16].

من جهة اخرى لا نجد للابداعية السياسية وجوداً أي من خلال الابتكار في اشكال تنظيم وتعبئة الجماهير في النقابات والاحزاب والاتحادات المهنية والتطوعية. لا يعود ذلك

الى دور الدولة فقط ، بل الى القائمين بمهمة خلق اشكال جديدة للعمل السياسي لانهم يخشون المغامرة والتخلي عن ثقل التقاليد والتاريخ. فهناك احزاب حديثة في طرح شعارات معاصرة وتبني ايديولوجيات حديثة ولكن قادة وافراد تلك الاحزاب يمارسون كل ذلك بطرق وعقليات عتيقة وتقليدية. فعلى سبيل المثال لاحظت ان مفهوما مثل النقد الذاتي داخل هذه الاحزاب يصطدم بالقيم الذكورية والابوية والانانية. فقد تربينا على عدم الاعتراف بالخطأ وقد يكون من العيب أن يقف رجل امام زملائه ويعدد اخطاءه. كذلك قيمة الانجاز لا تقف امام قيم الشلليه والعشائرية وعلاقات القرابة والاستلطاف داخل الاجهزة الحزبية او النقابية لذلك تجيء هذه التنظيمات كنسخ من السلطة السياسية القائمة ولكنها تجلس فقط على الرصيف الاخر المقابل. لذلك المعارضة بحكم تكوينها وسلوكها مهيأة لكي تقمع عندما تصل السلطة لانها في اصلها وجزئياتها والياتها غير ديمقراطية كما ان المثقفين رغم اصواتهم العالية المطالبة بالديمقراطية والداعية لحقوق الانسان ، يمارسون دكتاتورية خفية ضد بعضهم البعض بالعزل والابعاد واشانه السمعة والمنافسة الجامحة.

هذه مناخات لا يمكن للابداع ان ينمو ويزدهر فيها فالسلطة السياسية والعلاقات السياسية هي تجسيد للقوة داخل المجتمع وصراعاتها وما ينجم عن ذلك من اتخاذ القرار وادارة الصراع وتوزيع النفوذ وبالتالي توجيه المجتمع . ومع انعدام الحرية وعدم المشاركة واستمرار تهميش الجماهير والتي غابت كتنظيمات وقوى ضاغطة واتجه الجميع نحو الخلاص الفردي ، بسبب كل هذا تضيق مجالات الابداع لان سلطة الدولة لا تجد من يحدّها وتدخل في كل مساسات حياة المواطنين خاصة أولئك الذين تتوقع الخطر الحقيقي او الوهمي منهم. فالجماهير لابد ان تبدع اشكال المواجهة او المواقف الجماعية مقابل اجهزة السلطة ووسائلها.

سلطة التاريخ والتراث :

يعاني الابداع في الوطن العربي من ثقل الماضي وسلطة التاريخ على الحاضر والمستقبل ، لذلك يدور النقاش غير المنقطع عن علاقتنا بالماضي والذي اصبح يقرر شرعية أي ابداع او تجديد. فالتغيير كثيرا ما يعتبر انحرافا عن المألوف والسائد ، وهذا أهم سبب للوقوف ضد الابداع والجديد لانه يحكم عليه بمدى التزامه بالماضي او المعروف وفي هذا مصادرة لاي مشروع يحاول ان يفترع طريقه الخاص. قد تعتبر ظاهرة انسانية مسألة الركون الى الماضي لانه معلوم والانسان يخشى المجهول فهو يرتاح نفسيا لحضن الماضي مهما كانت سلبيات الماضي وصعابه. وتتحول هذه الظاهرة الانسانية الى وضع غير عادي حين يغلب الخوف من المستقبل اي درجة الفوبيا (Phobia) او السلوك المرضى. وتزخر الثقافة العربية والعقل الشعبي بالامثال والحكم والقصص التي تبرز

تقديس الماضي وتؤكد على قيمة الماضي المطلقة ولا تقف عند حد المطالبة بالاستفادة من التاريخ او تراكم التجارب في صنع المستقبل. ولكن ترى في الماضي والتاريخ او التراث النموذج الذي يجب ان يكون عليه المستقبل وهنا مقتل الابداع في اي مجتمع. فالابداع تجديد وتغيير وتوجه نحو الاحسن او في مداه يوتوبي نحو الكمال، وهذا هدف لا يوجد في الماضي بل يقع في المستقبل ولا يتحقق بالعود الابدي او بدائرية التاريخ ورجوعه الى عصر ذهبي ما. وهذه نظرة ـ مع تخلفها في التحليل والاستنتاج ـ متشابهة وغير مؤمنة بقدرات الانسان، حين نقارنها بنظرة يمثلها قول الشاعر ناظم حكمت بأن اجمل الاطفال اسم يولد بعد واجمل البحار لم نعبرها بعد واجمل الاشعار لم نقلها بعد. فمازال المستقبل مفعما بالكثير، بينما في النظرة الاخرى كل شيء قد انجز واكتمل في السابق وما علينا الا ان نجتر ونكرر وننقب الماضي.

الاشكالية الاهم في تاريخنا وتراثنا انه يكاد يكون دينيا تماما، وبالتالي يكتسب قدسية مطلقة تمكنه من التحكم في حركة أي ابداع يعمل خارج شروطه. وكان من نتائج هذا ان اخذت الرؤية الدينية حيزا كبيرا من تاريخنا وحاضرنا. فالمنتوج الفكري او الفني مثلا دار دائما حول الدين بصورة مباشرة او غير مباشرة فالتراث في اكثره تنويع على موضوع ديني: فقه او علم كلام او اخلاق او تشريع، ومن ناحية ثانية حتى الموضوعات غير الدينية لابد أن ترتكز على مرجعية دينية كما اسلفنا ـ تجيز قبولها وانتشارها ويقيم اي عمل ابداعي في الادب او الفن او الاجتماع او الفلسفة حسب معايير دينية صارمة في حالة خروجه عن المألوف والتقليدي، ولدينا سجل طويل يمتد ـ في التاريخ المعاصر ـ منذ العشرينات (كتابات طه حسين وعلي عبد الرازق وحتى اولاد حارتنا لنجيب محفوظ وفقه اللغة للويس عوض بالاضافة لالف ليلة وليلة، والفتوحات المكية لابن عربي) وذلك كاعادة نظرة استوجبها الزحف السلفي على الفكر. ومن الواضح أن التراث الديني يوجه الابداع من حيث الموضوعات والرؤية، وتنتشر نظرة مانوية اي ثنائية في تقييم الابداع وفق النور / الظلام أو الخير / الشر. ويعبر احد الكتاب الاسلاميين المجددين عن ذلك بقوله: «تبرز أهمية الفن الجميل في احد موقعين فهو اما داع الى الفضيلة واما داع الى الرذيلة. فاذا ما حددت الاخلاق مثله، وغذى الجمال وجيه، فينبغي أن يحدد هو وسائله وصورة الفنية للتأثير في الانفس»[17].

لا يكون الابداع خارج التاريخ او الواقع ولكنه في نفس الوقت ليس اسيره. من غير الممكن قطع الصلة بالتراث لان وجود المجتمعات عملية متصلة مستمرة تتفاعل وتتداخل فيها المراحل، وتتمثل كل مرحلة ما سبقها ويصبح جزءا منها. فالتراث اغناء للابداع حين يفهم جدليا أي ضمن علاقة التأثير وليس باتخاذ التراث نموذجا او مثالا او قياسا، ولكنه من ناحية اخرى يعتبر من الاسباب الرئيسية في تخلف وجمود الابداع. ويرى بعض المهتمين ببنية العقل العربي من النواحي المعرفية (الابستمولوجية) البحته

اكثر من التأثيرات الاجتماعية ـ التاريخية، ان ازمة الابداع سببها التراث حين يتحول الى سلطة النموذج او السلف مما يجعل زمن الفكر العربي ـ سواء اداة ام محتوى ـ زمنا ميتا، لان «النموذج / السلف هو الذي يغذى عوائق التقدم والابداع في الفكر العربي، فهو الذي يصدّه عن مواجهة الواقع ويدفع به الى التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، واخيرا وليس اخرا هو الذي يجعل الذاكرة وبالتالي العاطفة واللاعقل، تنوب فيه عن العقل»[18] وتبقى اشكالية التعامل مع الواقع والتراث من اهم القضايا التي تواجه المفكرين والسياسيين في الوطن العربي، وفي دراسة الابداع لابد لنا ان نحدد دور التراث في هذه العملية، وهنا ايضا تصطرع التيارات بمواقفها المختلفة من التراث مثل التيار الفلسفي، والاتجاه التغريبي والاتجاه النقدي، والتوفيقي وغيرها من التيارات الدينية. ولابد من وقفه لبحث المواقف المختلفة في علاقاتها مع عملية الابداع.

تنامي التيار السلفي في الوطن العربي خلال العقدين الماضيين ضمن ما يسمى الصحوة الاسلامية والحقبة النفطية، ومن المنطقي ان يعمل هذا التيار على تدين الابداع (Religionization) مع مراعاة ان هذا التيار لا يستعمل مصطلح الابداع الا بمعناه السلبي المحرف والذي يربطه بالبدعة والتي هي ضلالة. فالتيار لا يعمل على تشجيع الابداع ولكن يعمل على احتواء وتوظيف اي ابداع يأتي من خارجه بقصد تحقيق اهداف دينية. اما الذي يأتي من داخله فلا يتعدى سقف التأويل او اعادة تفسير النصوص بحيث لا تتعارض مع مستجدات العصر او تبرر مواقف الحركة. استطاع التيار السلفي تعطيل الابداع لاحتكاره موارد مادية وبشرية هائلة يوجه قدراتها الى مجالات خارج الواقع والحياة. فهو يمتلك الاموال الطائلة والمؤسسات الاقتصادية المؤثرة خاصة التي تقدم الاعانات والمعونات والاغاثة وتدعم المؤسسات التعليمية وتمول اجهزة الاعلام، ويروج جناحها الثقافي للفن الاسلامي والادب الاسلامي او الى علم اجتماع اسلامي او علم نفس اسلامي او حتى الطب الاسلامي. ومن ناحية اخرى فقد اممت العناصر والفئات الاكثر حيوية وذات قدرات ابداعية كامنة ويتم التعبير عنها بصورة مرضية ومتخلفة، اذ تسيطر الحركة السلفية الاسلامية على عقل وفعل مجموعات الشباب والطلاب والنساء والاتحادات المهنية للاطباء والمهندسين واساتذة الجامعات ونقابات الزراعيين والتجار وتكوين روابط الادباء والفنانين والمتخصصين في علوم ومهن معينة. رغم الانتشار الكمي واكتساح انتخابات هذه التجمعات او الوجود المكثف بينها، الا ان المردود الابداعي لهذه الفئات التي يفترض فيها ان تكون رصيدا او مخزونا للامكانيات الابداعية تناقص باضطراد منذ ان سيطرت عليها التيارات الدينية السلفية. هذا وضع خطير مضاد للابداع اذ يتم شل العصب المبدع، فمن بين هؤلاء يأتي المبدعون من منتجين ومتلقين ولكنهم يتحولون ببساطة الى دراويش ومهووسين سوداويين او على الاقل لا مبالين. ورغم ان الظاهرة الدينية السلفية نتيجة لعوامل اجتماعية ـ اقتصادية

وفكرية سادت المنطقة في السنوات الاخيرة، الا انها تتحول بدورها الى سبب هام في تعويق الابداع. فقد ارتفعت الايديولوجية الدينية الى مستوى الواقع في اذهان الكثيرين ضمن الشروط التاريخية الحالية.

تحاول التيارات الاكثر خوفا من اثر الاحتكاك بالثقافة الغربية ان تجد صيغة توفيقية بين حركة العصر المتسارعة وبين الماضوية النصية المتكلسة، لذلك تنقب في التراث عما ينفي الصراع او التناقض بين عقل الماضي والواقع الراهن بالذات في العالم المحيط بنا وضمن هذه المراجعة او التجديد تأتي محاولات اثبات ان الدين والابداع لا يتناقضان، وعلى وجه الخصوص كتابات الباحثين عن علاقة الدين والفنون باعتبارها أحسن تجسيد للابداع. وللمفارقة فان هذه المناقشات تضيف للابداع قيودا وشروطا ومواصفات جديدة تحد من انطلاقه بينما الشرط الوحيد للابداع هو المزيد من الحرية. وهذا مثال للتدليل على هذا الاتجاه والذي لا يسلم ايضا من النقد والاستنكار فقد حاول الشيخ يوسف القرضاوي تحديد بعض جوانب الحلال والحرام وتعرض لجوانب ابداعية كالموسيقى والرسم والنحت والسينما، محاولا أن يجد للممارسين رخصة او منفذا لا يحرم المبدعين من الانجاز ولكن يضبطهم ويوجههم ضمن مقاصد الشريعة على اساس ان الاصل الاباحة طالما لا يسبب ذلك ضررا وبالتالي يجد الابداع **نفسه يتحرك في اطار محكم** من النواهي[19] ويتصدى له اسلامي اخر وهو يمثل التيار السائد والمنتشر بين قواعد اوسع اذ يجد قبولا رسميا ويرضي العامة، ويرد بحسم:

«وصفه ـ اي القرضاوي ـ الغناء بأنه تستريح اليه النفوس وتطرب له القلوب وتنعم به الاذان وهو يريد بوصفه بهذه الاوصاف تحسينه للناس وترغيبهم في استماعه ـ فنقول له ليس الضابط في اباحة الشيء وحسنه مجرد كونه يحصل به راحة للنفوس وطرب للقلوب دون نظر الى ما يترتب عليه من المفاسد وما يجر من المضار واكثر النفوس تميل الى الباطل وتستريح اليه فنقول انه حلال. كلا، قال العلامة ابن القيم في مدارج السالكين (1–491) فان جهة كون الشيء مستلذا للحاسة ملائما لها لا يدل على اباحته»[20].

هذه النظرة تتعارض تماما دون اي مساومة مع الفن والابداع فهي تذهب اكثر من البحث عن قيود وحدود للفن الى وضع اطار ديني لمضمون واثر وهدف الفن يخالف ما هو متعارف عليه ـ كحد ادنى ـ بين علماء الجمال او في علم النفس. وقد يكون في التعريف التالي اضاءة هامة ضاعت على الكاتب وتياره بسبب الوثوقية الاخلاقية التي تثبت رؤيتهم للفن او الحياة:

«والفن هو فرح الوعي بذاته، وتذكره لنفسه. ليس للوعي من هدف في الفن الا الفن ذاته: اي الجمال. لذلك يسم الموقف الفني المرحلة الاخيرة من كل حضارة فتصبح المتعة قبل الحقيقة وقبل العقيدة مقياس كل شيء وغايته، ويصبح ابداع الدلالات الفنية وتجديدها هو حافز العمل والممارسة، وتصبح الحاجة رغبة، والسلطة شارة،

والالتزام تعبيرا. ويخلد المجتمع نفسه في الفن وبه. ويواكب نمو الحس الجمالي هذا نمو في الفردية على حساب التكتل الجمعي التماثلي، وفي التنوع اللانهائي على حساب الوحدة الكتمية والصلدة، وفي المشاعر الانسانية على حساب المشاعر القومية الجماعوية»[21].

قد نخلص الى ان اثر المؤسسات الدينية واضح على الفن في الحضارات البسيطة او غير المتقدمة بسبب فقدان او قلة تقسيم العمل الاجتماعي حيث تسيطر مؤسسة او نظام معين على البقية ويحاول ان يكيف الأنساق الاخرى ومنها الفن حسب حاجاته. وقد يكبح الدافع الجمالي البشري ـ ليس بالضرورة الديني او المتعالي ـ ولكنه يجد مخرجا ما مثلما حدث للمجتمع الاسلامي في شكل الفن الزخرفي او اللاتشكيلي لان الفن ـ كما يقول ريد ـ كالجريمة، سينكشف[22].

هناك جانب اخر يجعل من الصعب التوفيق بين التيارات الدينية السلفية والابداع، ان لم يجعله مستحيلا بسبب نظرتها للزمن والتاريخ وبالتالي المطلق والنسبي. ويقابل البعض بين الوحي والتاريخ او الالهي والانساني يرى الاسلاميون ان التاريخ ـ باجزائه الثلاثة ـ اكتمل في الدين او في القرآن «وما فرطنا في الكتاب من شيء». وتنعدم امكانية استحداث ما هو غير معلوم وهذا ضمناً يمكن ان يفسر باستحالة الابداع بمعنى ايجاد ما ليس بموجود قبلا او بمستهدف. يقول ادونيس عن فكرة الوحي وارتباطها بالزمن بأنها تعني «تأسيس للزمن والتاريخ في آن، او هو بداية الزمن والتاريخ. وهو لذلك ليس زمنا ماضيا، بل هو الزمان كله: الامس والآن والغد. والآن والغد لا يكشفان عما يتجاوز الوحي، بل انهما على العكس، يشهدان له، الان لحظة تذكير وكذلك الغد. فليس المستقبل بعد اكتشاف، بل بعد حفظ واستعادة وليس عمل تغيير بل عامل تدبير»[23] ويحاول بعض السلفيين المحدثين تجنب هذا المأزق والتوفيق بين الزمن الانساني التاريخي وزمن الوحي اللانهائي باستعمال مفاهيم تنفي شكليا تكرارية التاريخ ولكنها تعطي نفس المعنى مثل: التجدد الذاتي او الابداع الفكري الذاتي، وذلك لانها. ترتكز على ذات جوهرية تحققت في الماضي. وينجح هذا التيار على الصعيد الفكري فقط ولكنه عمليا وواقعيا يرجع سلفيا مثل غيره ويظهر ذلك في مواجهة القضايا والمواقف الفعلية.

الابداع ـ كما اسلفنا ـ اعلاء لقيمة وقدرات الانسان باعتباره غاية بينما الفكر الديني او الميثافيزيقي عموما يرى في الانسان مجرد اداة للعبادة ومسافر في هذه الدنيا الفانية الى دار البقاء والخلود. فالكنيسة في اوروبا العصور الوسطى اعتبرت الحياة ذاتها خطيئة لذلك لم تعبأ بمجد الحياة ولا بالعلم والفن والفكر والمال والجمال والقوة والسعادة والحرية، فمجد العالم زائل وكل هذا لا معنى له الا في العالم الاخر[24]. وقد كان عصر النهضة هو الثورة الانسانية التي جعلت الانسان مركزا للكون وان الحياة الدنيا تستحق ان تعاش. ونجد نفس الرؤى والمعاني عند السلفيين والتيارات الدينية عموما في العالم

الاسلامي منذ اكثر من اربعة عشر قرنا عدا استثناءات نجدها عند فئات مثل المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة والتي اهتمت بحقيقة الانسان ودافعت عنه وحاولت فتح آفاق التجديد والابداع امامه[25]. ورغم ان بعض المجددين داخل هذه التيارات الدينية يردّدون بأن الانسان خليفة الله على الارض وان مهمته عمارة الارض وتجديد الحياة الا ان الواقع وممارسة هذه الجماعات تختلف عن قولهم وخطابهم المعلن، يؤكد احد المحتكين بهذه التيارات:

«الانتساب للجماعات الدينية ضمور للنشاط الانساني في تصور ديني تقليدي. موقف مغترب (حسب فيورباخ) الموقف الصحيح هو الموقف من الحياة. فتوجيه نشاط الانسان نحو المقدس ضمور للنشاط وقصور له وانكماش عن الامتداد نحو العالم... وتخصيص الافعال في صورة طقوس وشعائر فيه ضمور للفعل العام في كل زمان ومكان[26].

ويتضح مما سبق قوة سلطة التاريخ والتراث او بتعبير أدق السلطة الدينية في وقف نمو الابداع والعمل بقصد او بدون قصد على تخلف الابداع خشية التأثير على العقيدة وتغيير نمط الحياة وطرق التفكير، وهذا هم يقلق اي دين او عقيدة او قمائية لا تعترف بالتنوع أو التعدد وهو شرط حاسم للابداع. يمكن ان نرجع اغلب معوقات الابداع الى المد الديني الحاضر وتغلغله في كل مجالات الحياة على اساس فكرة شموليته. فيدان مثل الفنون له لغته ورؤيته ومناهجه المختلفة تماما عن الدين، لذلك من الصعب المطابقة بين الدين والفن او الدين والثقافة. ولكن اغلب المتدينين يعجزون عن تحديد هذه العلاقة بدقة حيث يظهر الدمج او التداخل باستمرار. وينطبق التباس اليوت المسيحي على موقف الاسلاميين، فهو يقول بأن الثقافة والدين هما مظهران لشيء ومن الخطأ اعتبار الدين والثقافة شيئين منفصلين بينهما علاقة ولكنه يضيف انه من الخطأ ايضا المطابقة بينهما[27]. والشاهد هو ان الدين ـ ايا كان ـ بحكم طبيعة اسسه المعرفية والفكرية والشعورية، ووظيفته الفردية النفسية والاجتماعية التضامنية، شمولي ويخفي نسبيته وهذا وضع غير مساعد للابداع، كما ان التعددية ليس لها مكان الى جانب الديني الواحد المطلق.

التخلف المجتمعي والابداع

ينعكس التخلف المجتمعي (societal) كما يظهر في المؤسسات الاجتماعية والعلاقات المختلفة سلبا على الابداع وبالذات اثر الاسرة والمدرسة كنظم للتنشئة، والاوضاع العرقية والطبقية، ونمط الحياة اليومية. لا تريد الدراسة تتبع احصائيات التعليم او الدخول مثلا ولكنها تعتمد على مدلولات هذه الاحصائيات وتجلياتها كواقع يساعد أو يعرقل العملية الابداعية. كذلك لا تبحث عن الوظائف التقليدية للاسرة مثل الحماية ورعاية الاطفال القاصرين او التساند والتأمين الاجتماعي الذي تحققه الاسرة الصغيرة والممتدة في الوطن

العربي، ولكن دورها في تفتيح واطلاق قدرات وملكات ومواهب الاطفال كما تبحث في تكامل العلاقات الاجتماعية بين المجموعات المختلفة ثقافيا واقتصاديا وجغرافيا وفي قدرة هذه العلاقات على تحقيق المواطنة، الحقه القائمة على المساواة والعدالة. هذه المعطيات المجتمعية:

أ ـ دور الاسرة في الابداع:

يرى بعض الاجتماعيين صعوبة في الاتفاق حول دور الاسرة في الابداع لانها تعمل كوسيط بين الفرد والمجتمع، وتتأثر بالسياق الاجتماعي وتتلقى منه المضمون القيمي والمعياري والسلوكي والذي ينتج عن القاعدة الحضارية ـ الثقافية العامة ذات الطابع التاريخي المتراكم[28]. ولكن هذا لا ينفي ان الاسرة رغم انها جزء من النظام الاجتماعي الكلي الا انها الاكثر تأثيرا في تكوين الانسان العربي بسبب تقليدية المجتمع او تحديثية الظاهرية لان المؤسسات الاخرى ذات الصلة بالتنشئة الاجتماعية ما زال دورها هامشيا، وبالتالي تزداد تسلطية الاسرة العربية. ومن البديهي ان اي سياق اجتماعي او قاعدة حضارية ثقافية تكونه عوامل معينة تجعله يأخذ شكله الحالي، والاسرة تدخل في علاقة جدلية تؤثر وتتأثر فيها على التكوين المجتمعي.

رغم التسليم بوجود شروط نفسية واجتماعية تحدد العملية الابداعية مثل مستوى الذكاء والمزاج وتركيب الشخصية بالاضافة لدور الاسرة والمدرسة والرفاق والمؤسسات المماثلة والثقافية السائدة[29]. ولكن اغلب هذه الشروط يخضع لاثر الاسرة مباشرة او غير مباشرة فقد لا تكون عاملا حتميا في العملية الابداعية ولكنها بالتأكيد عظيمة الاثر. فالفرد العربي «المثالي» هو الخاضع والمتسق مع الجماعة أي المحافظ الذي لا يحاول الخروج والتمرد على ما هو سائد ومقبول وبالتالي يتجنب المغامرة والتجديد والابداع في التفكير والسلوك. كما ترافق الابداع صفات ضرورية في الشخصية يجملها احد الباحثين في: «الثقة في النفس، الاقدام والرغبة الخلق والاكتفاء الذاتي، الرغبة في المخاطرة والتحرر من الاساليب المعتادة للتفكير، الميل الى البحث عن الاتجاهات الجديدة، الاقدام نحو ما هو غير يقيني»[30] وفي نفس الوقت تعود الاسرة الاطفال على تلقي الحلول الجاهزة او المحفوظة، وتعتبر محاولة الطرق الجديدة لحل المشكلات غير مضمونة النجاح وبالذات في النظام التعليمي التنافسي القائم، بينما يتسم السلوك الابداعي بالتلقائية وغياب التهديد والاكراه نسبيا، ووجود «نسق مفتوح» خال من الاتباعية باشكالها المختلفة[31]. ولان العلاقة بين رب الاسرة والاطفال تقوم على الطاعة والخضوع والخوف فان كل الشروط السابقة لا يمكن ان تتحقق بسهولة في المجتمعات العربية بل تنتشر القسوة والعقوبة البدنية في التربية كأحسن طريقة ناجعة في الضبط الاجتماعي للابناء.

يغلب على الاسرة العربية وقار مفتعل يمنع التعبير عن المشاعر ويدعو لاخفاء المشاعر

خشية الجسد كما ان الضحك والفرح والسرور ممارسات غير عادية وغير مرغوبة خاصة الافراط فيها. فكثيرا ما نقول عند الضحك او الفرح الشديد: اللهم اجعله، خيرا او نستغفر الله. ومن جهة ثانية يربط علماء الجمال بين الفن والحبور، ويؤكد برجسون على «ان الحبور ينبىء بأن الحياة نجحت وكسبت ارضا جديدة، وبأنها كسبت ارضا جديدة، وبانها احرزت نصرا وحيثما يوجد الحبور يوجد الخلق ويكون الحبور عميقا بمقدار ما يكون الخلق ثرا»[32].

ب ـ النظام التعليمي والابداع:

تعرض النظام التعليمي العربي لكثير من النقد من جهات عديدة من بينها تقدميون وسلفيون، مما يعني انه لا يرضى احدا او ان كل جانب يريد استغلاله او توظيفه حسب رؤيته. وفي كل الاحوال لم يعد التعليم يؤدي دورا في التنمية والتقدم وبناء الشخصية القومية فقد ورث اسوأ ما في النظام التعليمي الاستعماري والتقليدي واضاف اليه قيما سلبية اخرى مثل المنافسة المطلقة والتلقين وعلاقات الخضوع والقهر، بل قد اصبح التعليم تجارة واستثمار بالمعنى الانفتاحي في كثير من الاحيان.

قد نجازف بالقول ان الاطفال ينشأون اذكياء ومبدعين حتى سن المدرسة، ثم تأتي المدرسة لتقوم بعملية هدر لطاقات وقدرات الاطفال الكامنة للتعلم، وتؤثر عسكيا على تطور شخصياتهم. فنظام التلقين والحفظ وتكرار النموذج لا يسمح للطفل بأعمال خياله ثم عقله وهو لا يجرب بنفسه لانه يعطي معرفة معلبة جاهزة في الكتب المدرسية فقط. وتظهر مشكلة الطفل الاولى وهي الفصل منذ البداية بين التعلم والفهم[33]. وفي هذا المضمار يدور الصراع بين السلفيين والدينيين من جهة وبقية المربين المستنيرين والواقعين من الجهة الاخرى. فالمجموعة الاولى تؤكد على ضرورة الحفظ والتلقين وتعتبر محاولات تجديد اساليب التعليم مؤامرة صليبية تهدف الى عدم تمكين الاطفال من حفظ كتاب الله والاحاديث النبوية، وترى ضرورة تقوية الذاكرة الحافظة لدى الاطفال. وبالفعل زادت ساعات او حصص الحفظ «والتسميع» في الدين واللغة العربية، والرياضيات ـ ابتداء من حفظ جدول الضرب الى المعادلات الجبرية والنظريات الهندسية، بالاضافة للعلوم. يضاف الى المناهج وطرق التدريس: ماذا يُدرَّس اكثر؟ ويطالب اصحاب المعسكر الاولى بزيادة ما يسمونه «الجريمة الدينية» في المقررات وفي نفس الوقت نطالب باللحاق صناعيا وعلميا ببقية العالم بتدريس العلوم الحديثة. يستحيل تنفيذ المطلبين عمليا بسبب قدرات التلاميذ على الاستيعاب وحتى من ناحية الوقت المخصص فهناك ساعات مدرسية محددة فأي زيادة في مقررات معينة يكون على حساب مقررات أخرى ينتصر التيار السلفي المحافظ في مدارسنا ثم جامعاتنا حيث يعمل بتركيز شديد على مجالات التعليم والاعلام لتكوين جيش احتياطي للدولة الدينية لذلك لم تعد المدارس

والجامعات منابع للابداع والابتكار والتحديد بل بؤرا للتعصب والتخلف وضيق الافق. وهناك علاقة عكسية بين التوسع في التعليم بشكله ومضمونه الحاليين وبين الابداع. اذ يحصن مثل هذا التعليم الافراد ضد الثقافة والفكر والعلم لانه بعد منحهم الشهادات العالية يصعب ان نصفهم بنقص الثقافة او نطالبهم بتغيير طريقة تفكيرهم.

ينطبق هذا الجمود الفكري والاتباعية على اغلب المتعلمين حتى الذين تلقوا تعليمهم في الخارج وذلك بسبب التنشئة الأولى والنظرة السائدة للتعليم فرغم ان الطلاب العرب في اوربا يدرسون نفس المواد ويستعملون نفس المختبرات والمكتبات ـ وقد يتفوقون ـ ولكن ينقصهم ما اسماه احد الباحثين ـ الفعالية. ويقول هشام شرابي في هذه الظاهرة.

«عشرات الآلاف تلقوا تعليمهم في الخارج منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حائزين على شهادات عليا في الاداب والعلوم، ولكن من الممكن القول ان هؤلاء «المتعلمين» لم يغيروا اتجاهاتهم الفكرية واللغوية الاساسية، وانهم الى جانب تحصيلهم خبرة فنية او مهنية معينة، قد حافظوا دون تغيير على النظرة الى العالم ونمط التفكير الذين يتسم بهما المجتمع البطريركي»[34].

من المثالى ان نطالب بتغيير نظام التعليم مع بقاء البناء الاجتماعي على حالة، وفي نفس الوقت لا يمكن الانتظار حتى يتم التغيير الكلي والجذري لذلك لاي دعوة للابداع ان يواكبها تغيير ما في طرق ومضمون التعليم. فالابداع يتطلب نظرة جديدة للتعليم كعملية تعلم مستمرة بحيث لا يفصل بين الحقيقة والحياة اي يصبح نظريا او ايديولوجيا في بعض الاحيان. ونتفق مع غارودي في ان يعتني التعليم بقيم معينة اهمها: اقامة حوار حقيقي مع الحضارات بقصد نسبية كل حضارة، الكف عن فصل العلم عن الحكمة، واعطاء ممارسة الفنون وعلم الجمال دورا محركا ومنشطا في التعليم، اعادة ما كان للتربية والثقافة من نزوع الى السمو بالانسان والحرص على ان نجعل منه انسانا خلاقا بتهيئة الظروف المناسبة التي تتيح لكل طفل يحمل في نفسه عبقرية موزار ان يكون موزارا»[35] فالتعليم يشعر الانسان بانه خلاق ومبدع للعالم باستمرار، لذلك نفرق بين التعليم من اجل التدجين والتعليم من اجل التحرر اي نزع الغموض عن الحقيقة وتنمية الوعي، وهذا هو التعليم النقدي ـ حسب فريري ـ الذي يساعد في تكوين اتجاهات نقدية، لان الوعي الساذج هو الذي يجعل الناس ضحية سهلة للاعقلانية[36].

قضية التعليم ذات اهمية خاصة في التنمية عامة وفي الابداع بصورة خاصة فهي تستنزف اموال طائلة من الميزانية لا تعادل المردود. واصبح التعليم دائرة شيطانية نطالب بالمزيد من التعليم ولكننا نجني تخلفا متزايدا يتمثل في جيوش الخريجين العاطلين من المواهب والقرارات، حتى الهدف المتواضع ـ الذي كان يتفذه ـ وهو تخريج مجرد موظفين، عجز التعليم الحالي عن تخريج موظفين اكفاء يديرون الجهاز البيروقراطي بفعالية واقتدار.

جـ ـ الابداع والعلاقات الاجتماعية:

جانب العلاقات الاجتماعية متشعب وشامل لذلك نكتفي بناحيتين احدهما على المستوى الصغير (الميكرو) الاسرة والاخر على المستوى الكبير (الماكرو) الدولة او القطر. ونلاحظ في الحالتين ان المبدعين يظهرون في اوضاع غير عادية او غير سوية ـ حسب الاجماع القيمي القائم ـ مما يجعل الظن بوجود علاقة بين الابداع او العبقرية ومظاهر السلوك الشاذ وغير المقبول، ويتركز وجود القوى المبدعة بين المجموعات الهامشية والافراد المغتربين أو الخارجية بطريقة أو أخرى عن السلطات الاجتماعية والثقافية وغيرها.

يتطلب التفكير والسلوك الابداعي قدرا من الفردية وخصوصية في الحياة الشخصية، وهذا ما لا تسمح به علاقات الاسرة العربية الممتدة التسلطية او البطريركية ـ كما يدعوها البعض، اذ تتميز بالتسلطية بغض النظر عن مركزية السلطة فيها الاب او الجدة او كبار الاخوة. ومازالت زيجات الاقارب او مكان الاقامة تحدان من الحرية. وفي حالات «الحداثة» ايضا تستمر قوة علاقات المواجهة او العلاقات الشخصية والتي يتدخل الناس من خلالها في تفاصيل حيوات الاخرين ومتابعة سلوكهم وتعرفاتهم ـ تسود في الاسرة العربية علاقات القطيع او الحشد ويتبع ذلك المجاراة وارضاء الاخرين، ورغم التماسك والتضامن الظاهري للاسرة العربية الا انها تموج بصراعات وعداوات رهيبة وتسود بين الافراد مفاهيم مثل الحسد والغيرة والمنافسة والانتقام والحقد. ويعبر عن ذلك بامثال عن تلك المواقف مثل «الاقارب عقارب» وغيره. والتدخل في الامور الشخصية لا يهدف دائما الى المساعدة والاهتمام بمشكلات الاقارب او المعارف، فقد يكون لحب الاستطلاع او الشماته كما يقولون ولا يقف عدم الخصوصية والتفرد في مراقبة السلوك فقط ولكن ينعكس على مجمل الشخصية التي تميل غالبا الى جماعية ليست بالضرورة ايجابية وتهدف للتماسك. وهذه الية لسيادة وتعميق المألوف او النموذج المتفق عليه وبالتالي الاتباعية في كل مناحي الحياة والوجود.

من ناحية اخرى تنامت في السنوات الاخيرة اشكال للفردية الانانية والميكافيلية جاءت مع الانفتاح والنمو النفطي والاتجاهات الاستهلاكية والمظهرية والصراع حول العمل والدخول والمكسب. ولكنها فردية فجة لا تمكن من تحقيق الذات الحقيقية بل ذات مزيفة اساسها قيم هابطة، انتشرت فردية الغابة وليست فردية المجتمع الذي تتسع فتحه لجميع الطموحين والمنجزين والفاعلين. لذلك لم تسهم هذه الفردية في تدعيم السلوك او التفكير الابداعي لانها لم تقم على الانجاز والانتاج بل على «الفهلوة» والوصول الى اقصى النتائج بأقل المجهودات.

يلاحظ على مستوى القطر او الدولة في كثير من البلاد العربية وجود مجموعات اثنية او عرقية ـ ثقافية اكثر ابداعا او استعدادا للابداع من غيرها وهي في الغالب مجموعات

هامشية وأقل في مكانتها الاجتماعية بسبب أصولها او موقعها في الانتاج او الخريطة الاجتماعية وما ينتج عن ذلك من بعدها عن مركز اتخاذ القرار السياسي، وضعفها الاقتصادي وعدم تأثيرها ثقافيا. من الملاحظ ان هذه الجماعات ليست مقيدة بثقافة تقليدية تمنعا من التجريب والتجديد والابداع، فالمجموعات ذات الاصول العربية الاسلامية في السودان والتي تدعي العراقة وانتسابها الى العباس او الى الاشراف، تعتبر نفسها مكتفية ذاتيا ثقافيا لذلك لا تحتاج الى اضافات او احتكاكات مع ثقافات اخرى فهي ممتازة ومتميزة بحكم اصلها ولا تحتاج الى ما يثبت جدارتها. يضاف الى ذلك الطابع البدوي لهذه المجموعات والقبائل وبالذات نمط الحياة غير المستقر والاتجاهات السلبية نحو العمل اليدوي ـ وهذا مجال هام للابداع ـ اذ يقتصر ابداعها على الفصاحة او الانتاج اللفظي من شعر وامثال او سرعة بديهة او قدر على الوصف والتشبيه مثلا. يتضح جليا في حالة السودان ان الفئات المنحدرة مما يسمى الرقيق أو «العبيد» السابقين هي التي اعطت مبدعين اكثر، كما ان المجموعات غير العربية ـ الاسلامية او خارج الحزام البدوي في السودان الشمالي ـ الشرقي والغربي تتميز بقدرات ابداعية اكثر. يلاحظ ذلك في المساهمة في فرق الفنون الشعبية والحرف اليدوية. وعندما احجم ابناء الاسر الكبيرة والمعروفة عن الفن ـ بالذات الغناء والموسيقى ـ في بداية هذا القرن انفرد ابناء تلك الفئات الهامشية بهذا المجال واعطوا البلاد الحسن المبدعين. كذلك في مجالات عمل معينة مثل التمريض وخاصة بين النساء، كان الرواد من الاصول غير عربية نقية. وتجدهم في الميكانيكا اي صيانة السيارات او قيادتها، وفي الورش والجراجات وصناعة الاخشاب والجلود.... الخ. ومن ناحية الاخرى تكتظ مكاتب الحكومة والسوق بابناء المجموعات العربية بالذات في المناطق الحضرية، اما في الريف فقد امتلكوا الاراضي، ولكن المزارعين الفعليين من الاصول متواضعة. واحسن مثال مشروع الجزيرة حيث امتلك الحواشات (المزارع) افراد القبائل العربية بينما يقوم بعمليات النظافة والزراعة والحصاد عمال اجراء من قبائل غير عربية غالبيتها من غرب افريقيا مثل الفلاتة. كما ان اوائل الضباط والموظفين كان من المجموعات غير العربية لموقف العرب من التعليم الغربي مقابل التعليم الديني، وربط التعليم الحديث بالتبشير. اما المجموعات غير العربية فلم يكن لديها ما تفقده او تخشاه لذلك لم تحجم عن التعليم، وجاءت المجموعات العربية متأخرة بعد ان رأت الاخرين يجنون ثمار التعليم الحديث من وظائف وامتيازات وينطبق هذا الوضع بطريقة او اخرى على الاقليات في مجالات الثقافة والابداع واقتحمت مجالات وقضايا احجمت عنها المجموعات العتيقة والتي تمثل الاكثرية ويتضح ذلك باستعراض اسماء التنويريين ودعاة النهضة في الوطن العربي عدا المجددين الدينيين.

أزمــة الابــداع

يواجه الابداع في الوطن العربي أزمة حقيقية لاسباب ذاتية وموضوعية. فالثقافة العربية مثقلة بمعوقات تنبع من مضمون هذه الثقافة وقيمها السائدة. اما التحدي الاكبر فهو موضوعي بسبب العلاقة مع الآخر والذي يتقدم بمنواليات هندسية، واصبحت العلاقات مع الغرب قدرا اغريقيا جديدا للثقافة العربية. وكل هموم الوطن العربي هي حوار مع الآخر ـ الغرب قبل ان يكون مراجعة للذات، فقضايا مثل التراث والمعاصرة، الاصل والعصر، البحث عن الهوية، المشروع الحضاري، الغزو الثقافي، نقل التكنولوجيا، التعددية والديمقراطية، الصحوة، النهضة.. الخ هي تعبير مباشر أو مستتر عن هذه العلاقة المتأزمة. وهي تنعكس على العملية الابداعية بصور شتى: فقد نتساءل ما هو الاصيل، وما هو المقتبس في أي عمل ابداعي؟ ولماذا نبدع؟ هل بقصد اللحاق بالآخر الذي يمثل النموذج؟ هذه اشكالية تحتاج لمواجهة واعية للتطورات التي تجري حولنا. يرى بعض المفكرين ان العالم يعيش في مناخ حضارة كونية واحدة لها خصائص ـ اجملها بول ريكور في خمس هي: العلم، والتقنية، والعقلانية السياسية، والعقلانية الاقتصادية، عقلانية الطراز الحياتي. ويرى باستيد أنها أي هذه الحضارة الكونية تضم قيم الحضارات الخمس الكبرى، فمن الاوربية (الفكر)، والعربية (اللغة) والهندية (الحركة) والصينية ـ اليابانية (الاشارة) والافريقية (الايقاع). وتقاس الحداثة أو التطور لا حسب العراقة التاريخية لدى شعب ما بل حسب درجة حضوره الابداعي[37].

يلتبس الامر احيانا حين نعتبر الحداثة أو التحديث بمسيرته الحالية جزءا من العملية الابداعية، بينما هي مجرد نقل لنموذج من الخارج خاصة وقد جاءت الحداثة كرد فعل اولده أيضا الموقف من الغرب، ولم تأت نتيجة ضرورة ذاتية منبثقة من الواقع وتتميز بالتلقائية. وبدلا من ان تساعد الحداثة في تطور العملية الابداعية، تصبح هي نفسها اغترابا مثل اغتراب السلفيين في التاريخ. ويرجع ذلك ـ عند بعض المفكرين ـ إلى عجز الحداثة عن التوليف بين العناصر الوافدة والعناصر المحلية، وتصبح بالتالي متبعا للابداع والتجدد من الداخل[38]. والابداع تأسيس جديد لا يعني عدم التأثر ولكنه لا يتبع نموذجا ولا يقتفي الاثر ولا يقدس مثال سواء في ماضيه أو من الثقافات الاخرى، بل يحول المؤثرات إلى جزء من ذاته ويتمثلها بحيث لا يظهر تنافرها ولا تكون مثل زراعة اعضاء الجسم التي قد يلفظها بسبب عدم القدرة على التفاعل والاندماج.

اثرت ازمة التنمية على الابداع مباشرة وهذا امر طبيعي اذ رأى الكتاب ان التنمية والابداع مترادفان خاصة حين يتحدثون عن التكنولوجيا والعلم. يقول احد الباحثين: «بكلمة تنمية اعني الحضارة الديناميكية التي تشجع جميع الفنون بما فيها الفنون الانتاجية عن طريق تنظيم مجتمعي يرتاح اليه الشعب بكل مكوناته»[39] ويسمي احد المؤلفين التنمية وعملية تحديث العقل العربي «الثورة الابداعية» ويطالب بانفتاح الفكر

الديني ـ على وجه الخصوص ـ «لتفاعلات واجتهادات وتكيفات جديدة، أي انه يقتضي قدرة خارقة في الدين على التوفيق بين مقولتي العلوية والانسانية، ومقولتي الديمقراطية والتغيير، ومقولتي التقليد والابداع»[40] ولا تخلو توصيات ندوات ومؤتمرات التنمية من الدعوة إلى تشجيع الابتكار والتجديد والقدرات الكامنة على الخلق والاختراع. ففشل التنمية أضرّ بتطور عملية الابداع والتي كانت بدورها ستسهم في الاسراع بالتنمية ولكن السلطة السياسية استغلت ادوات التنمية وبالذات التكنولوجيا في «ابداع التخلف» وجعلتها وسائل لتكريس التخلف وتأبيده، ووظفتها في الاتجاه المضاد، والامثلة عديدة بالنسبة للتلفزيون والكمبيوتر والكاسيت.. الخ.

ازمة الابداع جزء من الازمة العامة ولابد من كسر الحلقة، ولكن الابداع محاط بسياج من المحرمات يصعب مواجهتها. فالابداع يرتبط مباشرة بقيم اساسية وطرق تفكير وسلوك ذات طابع حيوي ـ أو قل استراتيجي ـ في المجتمع العربي واي تغيير فيها يعني تغيير اسس هذا المجتمع. فالمغامرة في ميدان الابداع اكثر مجازفة والعواقب اكثر خطورة في حالة الفشل، لذلك تحتاج إلى جسارة اكبر. لذلك سنظل نحوم حول معركة الابداع بقيت ادواتنا الفكرية والعملية لمحاربة التخلف عامة قاصرة أو عاجزة. فهي ذات جهات متعددة من اهمها تغيير السلطة السياسية إلى نظام تعددي ديمقراطي، وتحويل الاقتصاد إلى مزيد من الانتاج الوفير وعدالة التوزيع والاعتماد اكثر على الذات وادخال المزيد من العلم والعقلانية وتكافؤ الفرص في التعليم، وتطوير نظام اعلامي يرتقي بالوعي وصادق ومعلم ويفيد الجميع خاصة الريفيين والفقراء والثقافات المتجاهلة، وتهيئة الظروف لعلاقات اجتماعية متضامنة ومتحررة ومتسامحة بعيدة عن التعصب وضيق الافق والاستقطاب الديني والطائفي والقبلي والعشائري، باختصار بعث حياة ومجتمع وثقافة ودولة جديدة.

الهوامش

1 ـ عبد الله عبد الدايم: **في سبيل ثقافة عربية ذاتية**. دار الآداب ـ بيروت 1983 ص 86. والجزء الاخير عن هربرت ريد: الفن والمجتمع ترجمة فارس متري ضاهر. دار العلم بيروت 1975، ص 142.

2 ـ **المعجم الفلسفي المختصر**. دار التقدم موسكو 1986 ص 6.

3 ـ Charles Rycroft: **A Critical Dictionary of Psychoanalysis**. Penguin, 1977, p. 25-6.
رفض فرويد في آخر أيامه فكرة ان التحليل النفسي قادر على المساهمة في علم الجمال أو الابداع.

4 ـ رالف لنتون: **الأصول الحضارية للشخصية**. ترجمة عبد الرحمن الليان دار اليقظة العربية. بيروت 1964، ص 47.

5 ـ مراد وهبه: **المعجم الفلسفي**. دار الثقافة الجديدة. القاهرة الطبعة الثالثة 1979، ص 1–2.

6 ـ شاكر عبد الحميد: **العملية الابداعية في فن التصوير**. سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1987، ص 4–86.

7 ـ المصدر السابق، ص 88.

8 ـ مصطفى سويف: **الأسس النفسية للابداع الفني ـ في الشعر خاصة**. دار المعارف بمصر. الطبعة الثانية. 1959 ص 124 و6–137.

9 ـ شاكر عبد الحميد: مصدر سابق ص 38.

10 ـ كلود ليفي شتراوس: **مقالات في الأناسة**. ترجمة حسن قبيسي. دار التنوير. بيروت، 1983، ص 200.

11 ـ Robert Chambers: **Rural Development. Putting the Last First.** Longman Group. 1987, pp. 111-3.

12 ـ مصطفى حجازي: **التخلف الاجتماعي ـ سيكولوجية الانسان المقهور** معهد الانماء العربي. بيروت. الطبعة الثانية 1983 ص 238.

13 ـ عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**. المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء 1981، ص 154.

14 ـ عمار بلحسن: **انتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟** دار الحداثة بيروت 1986، ص 5–186.

15 ـ هادي العلوي: **من تاريخ التعليب في الاسلام**.

16 ـ الياس خوري: **في كتاب الثقافة والديمقراطية. فيصل دراج وآخرون** بيروت 1981، ص 35.

17 ـ مالك بن نبي: **الثقافة**، ترجمة عمر كامل مقاوى وعبد الصبور شاهين دار الفكر، الطبعة الثالثة 1969، ص 191.

18 ـ محمد عابد الجابري: **اشكاليات الفكر العربي المعاصر**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص 56.

19 ـ يوسف القرضاوي: **الحلال والحرام في الاسلام**. المكتب الاسلامي 1980.

20 ـ صالح فوزان بن عبد الله آل فوزان: **الاعلام بنقد كتاب الحلال والحرام**، مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، الرياض الطبعة الثالثة 1397، ص 80.

21 ـ برهان غليون: **اغتيال العقل**، دار التنوير، بيروت 1987، ص 291.

22 ـ هربرت ريد، مصدر سابق، ص 85.

23 ـ ادونيس: **الثابت والمتحول بحث في الاتباع والابداع عند العرب ـ 1 ـ الاصول**. دار العودة، بيروت، الطبعة الاولى، 1974، ص 36.

24 ـ لويس عوض: **ثورة الفكر في عصر النهضة الاوربية**. القاهرة، 1987، ص 6.

25 ـ ماجد فخري: **دراسات في الفكر العربي**، دار النهار بيروت 1977، ص 296.

26 ـ حسن حنفي: **في فكرنا المعاصر**. دار التنوير بيروت 1981، ص 199.

27 ـ ت. س. اليوت: **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**. ترجمة شكري عياد المؤسسة المصرية العامة للترجمة والطباعة والنشر (ب. ت) ص 4–38.

28 ـ سعد الدين ابراهيم: «الاسرة والمجتمع والابداع في الوطن العربي» في مجلة **المستقبل العربي** عدد 77 يوليو 1985 ص 62.

29 ـ المصدر السابق، ص 64.

30 ـ عبد الحليم محمود السيد: **الاسرة وابداع الابناء**. دار المعارف القاهرة 1980، ص 10.

31 ـ المصدر السابق، ص 8، 12.

32 ـ دنى هويسمان: **علم الجمال**. دمشق (ب. ت) 138.

33 ـ هشام شرابي: **البنية البطريركية**. دار الطليعة، بيروت، 1987، ص 81.

34 ـ المصدر السابق، ص 110.

35 ـ روجيه غارودي: «التربية وأزمة القيم» **المجلة العربية للتربية**. العدد الثاني المجلد الثالث. سبتمبر 1983، ص 52–56 والجملة الاخيرة لماركس.

36 ـ Paulo Freire: **The Politics of Education. Culture, Power and Liberation** Mac Millan Publishers, London, 1985, pp. 104-5.

والفكرة في اغلب كتابات فريري.

37 ـ ادونيس: **فاتحة لنهايات القرن**. بيانات من اجل ثقافة عربية جديدة دار العودة، بيروت 1980 ص 2–333.

38 ـ برهان غليون، مصدر سابق، ص 279.

39 ـ جورج قرم: **التنمية المفقودة**، دار الطليعة، بيروت 1981، ص94.

40 ـ حسن صعب: **تحديث العقل العربي**، دار العلم للملايين، بيروت 1969، ص 85 و165.

إبداعية السوسيولوجي المنفي: محبوسة، افتراضية، وان كانت ملحة

دلال محيي الدين البزري

اذا كان السلام توقا ممكنا للبشرية، يمكن تحقيق بعضه او السكوت عن نسبيته او المساومة حول تقطعه، او التغاضي عن احتمالات خرقه... او حتى نقضه باشعال حرب من اجل ترسيخه، فانه ـ أي السلام ـ لم يعد امرا محتملا في وطننا العربي الراهن. فقد استوطنت فيه كافة انماط الحروب، تخمد طورا، تخفت اطوارا، لكنها مستعرة غالبا، تذهب بما تبقى من امانينا الى ابعد من الحدود المتعارف عليها.

متى بدأت كل هذه الحروب؟

كثيرون هم الذين انكبوا على رصد اصلها، حفروا في الذاكرة الجاهلية ثم في الفتن المذهبية الاسلامية، وفي التعاقب الدموي ـ غالبا ـ لرجالات السلطة الامويين والعباسيين، وفي «العسكريتاريا» العثمانية... الا اننا كسوسيولوجيين لسنا معنيين بالتاريخ الا بالقدر الذي يعيرنا بعض الوضوح لفهم الحاضر كما نعيشه. لذا سأتوقف قليلا امام مستويات وانماط مختلفة من الحروب الراهنة او ذات الذيول الراهنة، اظنها اودت بالمثقف اولا ثم بعالم الاجتماع ثانيا الى اطار هو غير الذي يعيشه بجسده: اي اطار المنفي.

احيل اولى هذه الانماط من الحروب الى الصدمة التي احدثتها الحملة البونابرتية الى الشرق، ما سبقها وما لحقها من تبعية ذات اوجه عديدة: لنتوقف امام الحضارية منها، وهي الاكثر فتك لانها ادت الى انفراط تماسكنا الثقافي الداخلي.. والذي يهمنا من هذا الانفراط الآن ـ قبل الشروع في تفاصيله لاحقا ـ انه ما زال جاريا، بل مشتّد الوطيس ومتكررا بصيغ ومفاهيم. متراجعة عما سبقها... ثم لا يرتسم في الافق المنظور احتمالا لخروجه من الحلقات المغلقة التي اوجد المعنيين به مباشرة او غير مباشرة.

حرب اخرى تسهل معاينتها، وان صعبت مواجهتها، هي حرب الاحكام الاعتباطية، او القمع غير المنظم، ضد المحيط البشري العربي: دون الدخول في ما

توصل اليه الباحثون العرب في تعيين الادوات والهياكل الحاكمة لها، نتوقف برهة امام نتائجها على مستوى الفرد العربي، ناهيك عن المثقف: «مطلوب (منه) النهوض بأعباء حياته اليومية دون الاضطلاع بالمقابل بمسؤوليات المدينة. له حساب امام الدولة وليس لها امامه أي حساب. انه مواطن بالكمون، لكنه محروم من المبادرة الفعلية المتعلقة بظروف عيشه، كما انه محروم من الحق بالتأثير على الخيارات السياسية الوطنية العامة»[1].

ان النمطين السالف ذكرهما من الحروب، اي تلك التي ما زال الغرب يحدثها بعد الصدمة الاولى به، او تلك التي تخوضها السلطات القائمة او المضادة ضد احتمالات اشراكها بالقرار السياسي، فضلا عما بلغته الحروب «الخارجية» الاخرى... ثم التفاعل بينها ومعها بمرور الزمن وتضافر عوامل موضوعية اضافية اضفيا على المشهد السياسي العربي سيماء الحرب الاهلية المعمّمة.

ليس المقصود هنا ممارسة «اسقاط لبناني» على بقية الوطن العربي، يبحث لخرابه عن معنى او يطمئن ذاته عن عجز مديد[2]... بل المقصود القول، بكل وضوح، بأن موضوعات الحرب الاهلية وصيرورتها فضلا عن اولياتها، لديها ما يستجيب لها على صعيد الوطن العربي بأسره، وان كانت اقل دموية... بقليل. فاذا تطلعنا الى هذه الحرب من زاوية معينة[3]، بوسعنا تقنينها الى شروحات اربعة هي الشرعية والهوية والمرجعية والعدالة: تلك هي بالضبط النقاط الساخنة التي يدور حولها الحوار / السجال بين حاملي «المشروعات» السياسية المختلفة في مختلف اقطار الوطن العربي، سواء عيناهم بالاسلاميين والعلمانيين للتبسيط الاجرائي، وهو حوار / سجال يتميز بأنه مكتوب... او التقطنا مختلف محركيها ضمن التوترات والتفاعلات الاجتماعية الباحثة عن معنى للاندماج المجتمعي غير ذاك السائد. واذا اضفنا الى تلك الشروحات كافة التقاطعات والتفرعات البالغة التعقيد الناجمة عن هذه الحرب وكذلك عملية التذرر المتواصل التي تتسبب بها، فلا نبالغ بالقول بأن الحرب الاهلية، بالشروحات والاوليات «اللبنانية»، تلوح في افق الوطن العربي. هذا ما دفع احد المثقفين المصريين العاملين على التخفيف من حدة السجال الديني / العلماني على القول:

«انحاز فريق منه لبعض مكونات ثقافته وانحاز غيره لبعضها الآخر... حتى ان ثقافتنا حبيسة حروبها الاهلية الداخلية»[4].

او هكذا يفهم مثقف مصري آخر وجها من اوجه الحرب الاهلية العربية المعممة:

«فزرع الفتن الدينية والطائفية، واشعال الحرائق والاحتكاكات العرقية، لم يعد قاصرا على لبنان، ولم يعد مطروحا في مصر وحدها، لكن الخطر المتمثل في محاولات البلقنة وتمزيق الامة العربية واضح للعيان»[5].

ماذا بوسع المثقف ـ والسوسيولوجي منه ـ ان يفعل وسط الطبول غير المجدية لحرب، «الخارجي» منها باهت ومترهل فيما «الداخلي» منها يتوهج شبابا بغير بيان؟ ماذا

بوسعه ان يعي وهو لا يعدو يعرف من يقاتل ومن يساند، او من يتهم ومن يغيث، او أي جرح يبلسم واية ميتة يواسي؟ ماذا بوسعه ان يفعل وقد صادر امراء الحروب خطاب السلام وحولوه الى اداة ضد دعاته؟ اي ماذا بوسع المثقف ـ والسوسيولوجي منه ـ ان يفعل في عالم يتناحر فيه ابناء جلدته او ـ بأقل تقدير ـ موضوع علمه حول شروحات لا يشعر بالاطمئنان الى أية واحدة منها؟[6] اللهم للاستئناس او الالتحاق الضروري بـ«جماعة»، او فقط للتماهي مع ما قد يتشبّه به لاحقا؟ ماذا عسى ان يفهمه عالم الاجتماع من عالم فقد شفافيته شيئا فشيئا وكثرت غشاوته وتقلصت امكانيات فهمه... عالم يسير نحو المجهول، ان لم يكن قد دخله، ولا بعد الا بالآخرة؟ ماذا عساه ان يفعل غير التداعي الى عالمه الداخلي، المهيأ سلفا لاحلامه وحنينه وتمرده غير المجدي؟

المنفي: في المعنى والدلالات

قد تلتبس حالات كثيرة مع المنفي لاقترابها منه إما من حيث الموقع تجاه الوطن / الأرض أو من حيث الموقع تجاه الوطن / الذات. فاللاجيء السياسي والمهَّجر والمهاجر والسجين والمُبعَد، جميعهم مقتلعين عن اوطانهم، لكن لكل واحد منهم تمايز عن المنفي الذي نحن بصدده. فاللاجيء السياسي ـ ان ثبت ـ ابن جماعة سياسية لن يلبث ان يستعيدها وان طُرد من ارضه. والمهَّجر هو ابن جماعة دينية او اثنية حرمته الجماعة الخصم من داره او وطنه، لكنه مع ذلك ـ او بسبب ذلك ـ سيبقى ابنا بارا لهذه الجماعة. والمهاجر ابن جماعة اقتصادية / تاريخية دُفعت جماعيا الى موطن آخر للرزق. والسجين هو من دخل الى اللاحرية واثقا ومعلما جماعته القديمة ومكتسبا احيانا جماعة جديدة. اما المبعد فجماعته اللاحقة والسابقة تنتظره. هؤلاء جميعا مقتلعون عن اوطان باقية، لهم بداخلها وخارجها من يخفف عنهم وطأة المنفى... وان اشتركوا مع المنفي الذي نحن بصدده بالتصّبر على حرقة الابتعاد عن الدار...

اما الصنف الثاني من المنفي فهو اقرب حالا الينا بالمعنى المجازي للكلمة: اصبح ممارسا للثقافة، وصار بذلك على درجة معينة من المنفى، ليس عن الوطن / الارض ـ الا في بعض الحالات القصوى ـ، بل عن الوطن / الذات. بيد انه يختلف عن المنفى بسبب الجانب الظاهري فيه، والذي يشكل له تعويضا عظيما عن منفاه الداخلي العميق. فالمثقف الى يعتقد نفسه عضويا او يصبو الى ذلك، والمثقف «بالسماع»[7] والمثقف «البدوي»[8]، والمثقف العبثي والمثقف صاحب المعتقد الايماني والمثقف الاحتفالي او الطقوسي، والمثقف الموظف او المرتزق او الطفيلي... جميعهم سعداء، كل لسبب يبتعد او يقترب قليلا عن الآخر: فمنهم من سعد بحرارة الجماعة البدوية ـ و إن كبرت ـ او وهج النجومية او بريق المال، ومنهم من سَعُد بملاذه الحسي او بما احيط به من آيات اللامتناهي والتبرّك، او بالاشتراك مع الآخرين في مؤسسة فكر او ممارسة الخ. المهم هنا ان السعادة

متشابكة الاسباب والنتائج، والاهم انها ليست اصيلة ولا متجذرة ولا راسخة. فحين يستعيد المثقف السعيد بعضا من نفسه الغارقة في صخب الشعائر والاكرامات، يعلم بأنه منفي ـ كلٌ على درجة ـ لكنه لا يبوح بذلك، حتى لنفسه ربما، لانه تمرّس على السكوت عما هو اقرب الى الحقيقة...

ليس من السهل التقاط «حالة» واحدة مما سبق وصفه ومحاولة تطبيقها على نموذج محدد. فالحالات هذه متداخلة الى حد بعيد، قد تتعايش الواحدة منها، ليس مع حالات من مجموعتها فحسب، بل ايضا مع حالات المجموعة الاخرى. ثم انه، كما سبق واشرنا، كلها تحتمل المنفي، ولكن كلٌ لسبب خاص او لاسباب متضافرة. هذا الكلام ينطبق ايضا على الحالة التي نحن بصددها، اي المثقف المنفي: انها حالة مثلى، بالمعنب الفيبري وليس الافلاطوني للكلمة، وهي ثانيا حالة ثقافية جماعية قصوى ودنيا في آن. اي انها نتيجة وسبب لصيرورة ثقافية اجتماعية، واعية او شبه واعية، تعبّر كافة العاملين في الثقافة بدرجات متفاوتة، تصيب تارة مستوى وتارة مستويات... لكنها بالتأكيد ليست خالصة، بل متعايشة ـ سلما او حربا او هدنة ـ مع ما تنسجم معها قليلا او تتناقض كثيرا من حالات.

بعد هذا سأحاول توضيح المقصود بالمنفى باضافة بعض الدلالات الثقافية التاريخية المحيطة به تمهيدا للاقتراب الى الكيفية التي يبدع فيها المنفي عندما يكون عالما للاجتماع.

المنفي ليس على ارضه ولا ارض غيره: يرفض الالتحاق بثقافة وتقاليد «ارض المرور» التي استقر فيها مؤقتا، لانه يأبى الا العودة الى ارضه نقيا منتصرا، وتأبى هي بالمقابل ان يندمج فيها. وبتشوقه الى ارضه الاصلية، يمر الزمن الذي يدوِّر البشر: فلا زمنه الاصلي ولا زمن «ارض المرور» يعرفانه، لان الاول مرّ بعيدا والثاني لم يأبه به.

المنفي بالأصل مهزوم موضوعيا وذاتيا: موضوعيا لاسباب خارجة عن عزيمته، طالته في رزقه ومصيره وهددت ـ وما زالت ـ ابسط مقومات كيانه. وذاتيا لان الماضي رحل عنه قبل ان يرحل هو عن مدينته: ومع ذلك فهو ما زال مسكونا بالامبرطورية العظيمة التي احتضنته بتوقدها الدافىء الاخاذ. لذا فان العصر الذهبي لا يبارح مخياله، يذهب اليه كلما ضوعفت مرارة الهزيمة ـ اي باستمرار ـ تعويضا عن التأجيل المتكرر للانتصار. وبين الانتصار المؤجّل لخيرامة ـ هنا فقط يصبح تمام الالتصاق بها ـ وبين ما ابتليت به، جُرّد المنفى من التاريخ واصبح على قائمة الشتات. وفي الشتات يضيع الخيال الخصب ويفسح مكانه للحنين الموجع: فالمشاهد التي تغذي الحنين متكررة وعابرة للازمان، تصلح لقصائد الاطلال الجاهلية اكثر مما تصلح للفعل السوسيولوجي المبدع الذي لا معنى له بلا ناس: اي صانعي الزمن الفعلي وتاليا النظريات. فسواء تبنينا اكثر الصيغ تسهيلا لعملية الابداع:

«تدشين قراءة جديدة اصيلة لموضوعات قديمة، ولكن متجددة»[9] او اخذنا

بأكثرها طموحا، أي:

«القدرة على التأليف المتجدد، اي القدرة على تركيب نظريات كلية عن امتنا ونظريات جزئية تتسق معها»[10].

مع ما بينهما من صيغ وسيطة، فان الموضوع والسند الرئيسيين للفعل السوسيولوجي هو المجتمع والناس، أي الاطار الذي لا معنى له لحالة المنفي بغير الابتعاد عنه.

الابداعية السوسيولوجية ضمن دوائر المنفى.

كيف يمكن وصف العالم الوجداني الداخلي للعالم السوسيولوجي المنفى؟ قبل الولوج اليه لابد لي من التذكير بما سبقني اليه العديدون في توصيف العلاقة الاشكالية التي تعتري السلطة بالمثقف من حيث الخارج، اي من حيث ما هو مرئي، تتيسر معاينته او تتعسر تبعا للشكل الذي ترتديه. اذكر فقط لان المبتغى في هذا القسم من الورقة هو الحديث عن السمة المركزية لهذه العلاقة، أي القمع، بصفتها سببا ونتيجة للصحراء الجافية الداخلية التي يتسّم بها وجدان المثقف عالم السوسيولوجيا. فهو استبْطَن القمع الى حد انه بات من صنعه وضد نفسه قبل ان يتوجه الى غيره. وبسبب استبطانه هذا، لم يَعُد قادرا على صياغة تمرده ـ ان شعر بحركته ولو الجنينية ـ بالمفاهيم اللازمة... الا بما تيسر وتاليا غير المفيد: بل ربما بسبب ما هو متيسر سيما في الآونة الاخيرة حيث اضحت الحرية مطلب الجلادين قبل الضحايا. فالحرية كرأس المال لا تتغذى الا بالتراكم، واية عملية عكسية، ان امتدت، تجعلنا كبعض ابطال ايتاتوف الذين سلخت الذاكرة من ادمغتهم الى حد باتوا لا يلبّون الا نداء جلاديهم[11].

ليته عالم داخلي يمشي، كما يصفه حسن حنفي، على وتيرة «الحوار السري»، عندما يقول:

«جميعنا باطنيون، ندرك ما وراء الالفاظ (...) الا اننا تركنا هذه الميزة وابقيناها كوسيلة للنجاح الاجتماعي ولبلوغ المقاصد الدستورية بالايحاء الى الرؤساء (...). فاذا اتينا للفكر العلني التزمنا الحرفية في القانون وفي الايمان، في الشريعة والدين. وكأن الحرفية ما هي الا مظهر يخفي الجوهر وهي الباطنية. ولما كان الحوار لا يحدث الا علنا فقد امتنع في الحرفية وتحول الى حوار سري وهمس في الاذن»[12].

اقول: ليته كذلك، يمنح القدرة على التعبير عن اللاحرية، فلا يؤخر رشدنا السوسيولوجي بحصرنا عند الدرجة الصفر للقمع: اي تعبير عن القمع تشكّل على الصورة الاولية التي اوجدته: اي الاعتباط.

هنا اود التوقف برهة عند هذا المفهوم: فما استُبْطِن في وجدان السوسيولوجي ليس منطقا قمعيا واحدا متماسكا، بل سلسلة متفاوتة الاوجه والانماط والمستويات من القمع، لها كل واحدة منطقها الخاص: هذا هو بالضبط ما اعنيه بالقمع الاعتباطي.

فلو كان هناك سلطة واحدة، تفرض قوانينها هي بنفسها وتشرع هي العقوبات لمن يخالفها الخ لعلمنا كيفية صياغة التحرر من وزرها، ان لم نقل احيانا صياغة نقيضها. اما ان لا يكون مصدر السلطة معروفا الا لمن يمارسها، وتتعدد قوانينها وقنواتها وتتعارض حججها وتأخذ مناحي متناقضة متخاصمة احيانا، فهذا لن يؤدي الا لفوضى قعية او قمع فوضوي لا فرق، لا يستُبطن معه الا تخبطا وتفككا مفهوميان، لا يفيدان الا في امر واحد: هو ان لا يُحفز السوسيولوجي للعملية الابداعية الا لأخذ الثأر من جلاديه عبر التماهي معهم إما بدافع سري للسلطة او بتحويل هذه العملية ـ الابداعية ـ الى ممارسة سلطوية... او الاثنين معا توفيرا للوقت. وفي هذه الحالة، نصبح اما نموذج آخر من النماذج الرائجة عندنا من دال يبحث عن مدلوله، اي امام شيء اسمه ابداع، لكنه في الواقع انصباب بالسلطة ووَلَهٌ بها. وبهذا يستمر الشبه بين بطل ايتماتوف فاقد الذاكرة والسوسيولوجي، الذي يرفض ـ من منقاه عن الذاكرة ـ الاستجابة لامه ـ او المجتمع ـ، لا بل هو مستعد لقتلها، ولا يعطي قلبه او اذنه الا لجلاديه، اي السلطة التي سلخته عن جماعته وعن نفسه.

يرتبط هذا الكلام جزئيا بموضوع آخر، هو ايضا سببا ونتيجة للمنفى السوسيولوجي: اعني به المرجعية النظرية. وغنى عن البيان ان الغرب هو مصدر مرجعيتنا النظرية: فسواء كان افتتاننا بالغرب معلنا او سريا، وسواء لفظناه سرا او علانية، الا انه ما زال، رغم ذيوع الصياغات اللفظية المناوئة له في الآونة الاخيرة، نقطة استدلالنا النظرية الوحيدة... حتى في الحالات التي نستلهم فيها منظرينا التاريخيين[13]. فقد استطاع الغرب بـ«نجاحاته» المبهرة ان يعمم على مستوى الكوكب الارضي كله كافة المفاهيم والشروحات والبنى النظرية الى خارج ارضه. وهو تعميم لا يحمل مضامين معرفية بقدر ما يعبر عن حالة «واقعية» فرضها اكراه حضاري لا حاجة للخوض في تفاصيله الآن. وما يعنى باحثنا السوسيولوجي هنا «العازم» على الابداع هو ان جلّ المراجع التي تمنحه ادوات التحقيق المعرفي الاولية او اطاره النظري العام او التفصيلي او الجهاز المفهومي اللازم الخ، وصله من الغرب بواسطة هذا الاكراه، وليس عبر التساؤل العلمي الطليق ولا الاستكشاف الفضولي او التحقّقْ النقدي.

كيف يتعامل باحثنا مع هذه المرجعية وماذا «يبدع» عمليا بواسطتها؟

ليست العلاقة بينه وبين الغرب وطيدة رغم وجوده المرجعي الصارخ في كتاباته. وهو كما سنرى ليس وجودا بقدر ما هو صورة عنه. لا يعرف باحثنا عن الغرب، بانتاجه الثقافي والنظري والايديولوجي الا لماما: ذلك لان ما يأتيه منه جزئي، معقّم، متأخر، مترجَم ـ ترجمة رديئة ـ، شحيح الخ. فجماعة الباحث، المفترض بها مؤازرته في عمله مثله بالضبط: تمارس المفارقة السوسيولوجية بانها تستورد عن الغرب نظرياته الجاهزة وتحاول تطبيقها في مجتمع مفترض، غير عابئة، لا بمعرفة المجتمع الذي انتج هذه النظرية

ولا بالمادة التي يشتغل عليها النظرية، اي مجتمعه، الا بواسطة هذه النظرية.

وبما ان الغرب ليس واحدا، بل هناك الالماني ايضا والاسباني والايطالي... فضلا عن الياباني، الغربي بنمط توسعه الرأسمالي، فان ما يصل الى باحثنا عبر الفرنسي والانكلو/ اميركي من «ثقافته الاجنبية» ليس سوى فتات عن واقع اشد تعقيدا واكثر تناقضا مما يتصوره هو. يعتقد مثلا بأن علمه قد تعلمن واذ به تحول الى «آلهة معلمنة»[14] وارتدى ثوب القدسية الديني:

«التشكيك (بالعلم) متقلص الى ابعد الحدود. والتشكيك موجه فقط ضد مفاهيم المعارضة وضد التفرعات الدنيا للافكار الرئيسية، ولكن لا يوجه على الاطلاق ضد الافكار الرئيسية نفسها. وان مهاجمة هذه الاخيرة يثير ردود فعل ليست اقل ضعفا من ردود الفعل التي يثيرها اختراق الطوطم في المجتمعات البدائية»[15].

يعتقد باحثنا ـ مثل آخر ـ بأن هذا العلم قد تحرر من اية سطوة واصبح طليقا، واذ به يعمل بالتنسيق مع الدولة القائمة[16] تماما كغيره من الاجهزة الحافظة للمصالح «العليا» والداخلة ضمن موازين القوى السائدة... على حساب الوعي.

هكذا فان ما يحفظه عن الغرب ليس منظومة من الافكار المتماسكة داخليا، الناجمة عن صراعات او هدنات يكتسب الكثير لو عرفها، بل مجموعة من الشعارات الموسعة حينا والمجتزاة احيانا، او قل صورة عنه، يبتعد عنها كثيرا يقترب منها اقل، يختبىء وراءها طورا، يحاول الانفصال عنها اطوارا.. لكنها تبقى الصورة، او شيء ماثل بقوة في عالم خياله.

لكن هذه الصورة، بما انها ليست من صنع «مبدعنا»، فقد استقرت في ذهنه مبجّلة بكل معاني الرهبة التي تحملها اشياء صنعها ـ او ابدعها ـ غيره. انها اشياء سحرية تحمل كل سمات السحر من اجلال وغموض وحقد دفين في آن[17]. فلا هي حررته ولا هو قادر على التخلي عنها. من هنا علاقته الملتبسة مع المرجعية الغربية والتي يصفها احد الكتاب بأنها:

«تفتح امامه آفاقا جديدة، وتكسر في الآن نفسه توقه الحميم. توصله بالعقلانية الحديثة، ولكنها تدفعه الى التنكر لحقائق تبقى حيوية بالنسبة اليه. تدخل الى عالمه رافعة التغيير، ولكن في اطار من الخضوع المتواصل[18].

وليكون هذا الاستشهاد مفيدا، علينا التنبه الى انه ينطبق على حالة موضوعية ثقافية جماعية. اما فيما يخص باحثنا فلا نرى انه يعيها تماما، والا لكان اتخذ احتياطاته من «المناهج» التي اعتمدها وحاول رسم حدودها حتى لو كانت «بديهية» كما يقول. بل ولكان قاس نسبية الامور وعلم بأنه ليس هناك قانونا واحدا ينطبق على كافة الظروف والازمان والاحوال وانه ليس هناك «هيئة» مفهومية واحدة يمكن اللجوء اليها بالثبات الذي يعتقده لازما... فهذا اضعف الايمان لدى من صمّم على الابداع السوسيولوجي.

بل انتصر للموقف النقيض وسار بالدرب الذي عزز منفاه ومنفى جماعته عن المجتمع وعن الاحتمالات النقدية لعقله. فمن ضمن تعاطيه مع آلة التفكير الغربية الجاهزة لم يفهم انها ليست سيارة ـ على ما يحتاجه من معرفة بها ـ بل نظرية سوسيولوجية: واية نظرية تعاني من في موطنها الاصلي قصورا، ليس لعدم اكتمالها فحسب ـ وهذا امر طبيعي في اية نظرية، فلسفية كانت ام سوسيولوجية ـ، بل للوقت الذي تحتاجه للتبلور قياسا الى عدم انضباط حركة المجتمع بدقة زمنية منتظمة: هي نظرية مفوّتة في مجتمعها، اي ان زمنها هو غير الزمن الذي تعاين به حركة الواقع. اما اذا اضفنا الى ذلك، البطء في عملية وصولها من مصدرها الى باحثنا، ناهيك عن «هضمها» بعد تعقيمها وترجمتها ونقل «قطع» منها الخ، ادركنا انها قد تلقى القبول لديه بعد عقدين او ثلاث، يكون الموطن الاصلي للنظريات قد انتج غيرها. هكذا يستخدم باحثنا النظرية وقد فوتت ثلاث مرات: المرة الاولى في مركز صياغتها والثانية في الوقت الذي احتاجته لبلوغها اليه والثالثة للهوة القائمة بين هذه النظرية والمجتمع العازم السوسيولوجي ان يبدع حوله.

وبرُسُوِّ هذه الآلة / النظرية، ترسو مجموعة من النماذج المثالية والوهمية يصعب على السوسيولوجي القيام بعمله بدون الاستناد اليها، ضمنا او علانية، بوعي او بغير وعي. وهو في الاصل حين يستخدم مفهوما اقرب الى السوية، لا يختزل تراكما تاريخيا ادى الى ما بلغه المفهوم في الزمن الذي يعنيه فحسب، بل ان هذا المفهوم يتضمن مفاهيم اخرى، فرعية حينا وغير مرئية احيانا، ثم احكاما قيمية مبطنة، قد لا يحسن الكاتب رسم حدودها دائما: لذا تنفلت منه مفاهيم حرة مستقلة عن المجتمع وعن وعيه، تخاض بها سجالات لا معنى لها لا في ذهنه ولا في ذهن خصومه «المنهجيين»، اما عن النماذج المثالية فلنتوقف امام المثل التالي: فقد استوطنت في عقله فكرة نمط التحديث القائم على انطلاقة رأس المال الغربي الحديث، وصار حكمه على اية ظاهرة، معاصرة كانت ام ذات جذور تاريخية، انها تترتب حسب التسلسل التطوري اياه: عبودية، اقطاع، رأس مال. وهذا الحكم قيمي اكثر مما هو معرفي، رغم النفي المتكرر لهذه الصفة في طول الادبيات السوسيولوجية وعرضها. قيمي لان مصدره النموذجي هو المرغوب، وكل ما عداه طور من اطوار التخلف المصاحبة لانماط الانتاج الاقطاعي، او بتقدير افضل الما قبل رأسمالي.

ويستتبع تبنّيه لهذا المفهوم احيانا تعيين مهمة القيام باصلاح ديني بروتستانتي شبيه بذاك الذي نهضت في كنفه الرأسمالية الغربية، وإلا بقي الدين والدولة عندنا ملتصقان وفوتنا على انفسنا فرصة فصلهما: وكأنهما ليسا كذلك الآن. ومن مستتبعاته ايضا ـ مثل آخر ـ ان تطوير المجتمعات التحديثي لا يأتي الا في سياق استبدال العائلة الممتدة بالعائلة النووية: ناسفا بذلك امكانيات تعاضد في المرحلة التي يعنيها عن مجتمعه، هو بأشد الحاجة اليها، بل غافلا بدء التطور الرأسمالي بمؤازرة العائلة الممتدة في موقع تحديثي

رأسمالي متقدم آخر هو اليابان[19].

عن المفاهيم الوهمية ـ مثلا ـ استخدامه لمفهوم الامة / الدولة الذي ترعرع اثناء مرحلة محددة من التاريخ الغربي وفي بقع اكثر تحديدا. وهذا المفهوم ليس مغايرا للواقع الذي يحاول الصاقه به فحسب، بل هو متفاوت ـ من حيث قوة الدولة او اطرها الاندماجية او اشكال رقابتها الخ ـ بين اصحاب «الثقافة» الفرنسية واصحاب «الثقافة» الانكلو / اميركية من ابناء الجماعة السوسيولوجية (فضلا عن الالمانية او الاسبانية لو وُجدوا). وحتى الجهود البحثية النقدية الجديدة التي حاولت ان تأخذ مسافة من هذا المفهوم، كانت تنطلق من فكرة ضمنية مفادها: وجود الدولة / الامة او ما يقاربها في التاريخ العربي الاسلامي او عدم وجودها قبل الاختراق الاستعماري... وكأنها بذلك تبحث عن شرعية مسبقة او نقيضها للمتابعة في امر الدولة / الامة[20].

مفهوم وهمي آخر، لكنه اتخذ مسار المرايا المعكوسة هذه المرة، اي انه صدر عن الغرب فيما يخصنا نحن: انه مفهوم الاستبداد الشرقي. قد يكون اصله استشراقا، الا ان نتيجته على صعيد باحثنا انه يراه لازمة تتحلق حولها المظاهر المجتمعية او السلطوية المناهضة للسلطة او الموالية لها، غافلا بذلك وضعية تحتاج هي ايضا الى امتحان وتفصيل: ومفادها ان القوانين الحاكمة عندنا اكثرها ضمني واقلها علني يوازن بينها وهمية قوانين الدولة وواقعية القوانين المجتمعية ذات التوازنات الهشة.، فيما القوانين الغربية اكثرها علني واقلها ضمني، يوازن بينها ترسخ قانون الدولة واحتمالات خرقه لدواعي «المصلحة العليا».

ماذا ينتج باحثنا السوسيولوجي والى ماذا يستند من انتاج رفاقه السوسيولوجيين بعد كل هذا؟

- في اسوأ الحالات: يفتتح موضوعه بـ«مقدمة نظرية»، يأخذ منها مسافة بعيدة او قريبة ازاء بعض المفاهيم، عبر توضيحها، برفض بعضها، الاقرار ببعضها الآخر، ثم يعرض للنظرية التي انحاز اليها وسبب هذا الانحياز. واذا كان من الذين يرتكزون في عملهم على قياسات او حسابات او استمارات، يعرض اطرها «النظرية» ـ حرفيا احيانا ـ، مثبّتا بذلك شرعيتها، واعدا بقدرتها على البوح التلقائي عن الحقيقة الخ (اعترف انني في هذا المجال لم افهم معظم ما كُتب). المهم هنا ان «المقدمة المنهجية» تعدك بأنك ستصل الى قمة الفهم للموضوع المقترَح. غير ان ما يليها هو ـ غالبا ـ عبارة عن مونوغرافيا مبعثرة، متكررة، متهافتة، مغلوطة... لهذا الموضوع... اذ ان «المقدمة» كالسيارة، تحتاج الى متمّمات لكي تنجز، والا فوجئت في طريقها الى القمة بالقبائل القاطعة للطرق، وبالتخطيط المنقوص واقعيا، وبالاشارات الضوئية الكاذبة وبعدم الالتزام بالقوانين المعلنة الخ. فلا تلبث ان تبلغ المطاف حتى تكون قد تعطّلت، بل

تكسرت، حاصدة في طريقها الابرياء، ومنهم العقل.

- اما في افضل الحالات: فيناقش باحثنا مختلف «المناهج» التي بلغته بخصوص موضوعه، يبرر تبنيه لتلك النظرية او ذاك المفهوم الرئيسي، او يحجب تارة اخرى انحيازه الضمني تجاه ذاك المنهج او تلك النظرية، زاعما انه محايد ولا يصبو الى غير الحقيقة. في الحالة الاولى، حيث الاعلان الصريح عن المنهج الملتزم به، لا مشكلة كبيرة لان النزاهة اوضحت المقاصد وقصرّت دروب كشف «الاحتيال المنهجي»: فنحن امام اسقاط آخر لا تختلف نتائجه كثيرا عن المونوغرافيا السالفة الذكر الا من حيث الاناقة المفهومية ووضوح ما هو مكتوب، فضلا عن بعض الثقوب النادرة المضيئة لجوانب معينة من الموضوع المطروح. اما في الحالة الثانية، اي الاعلان عن الحياد المنهجي، فبغض النظر عن دوافعه الفعلية، يحتمل موقفين، والاثنان ضمنيان: الاول فيه خليط عجيب من مركبات نظرية متفاوتة الانسجام مع بعضها بعض ومع موضوعها (وظيفية مع شيء من التطورية وآخر من الماركسية مثلا) ونتائجه بالغة الغرابة والعِسر على الفهم. اما الثاني، فدهاؤه اعظم لانه بمهارة الحرفيين النادرة يقنعك بنتائج يصفها بالـ«سوسيولوجية» لكنها في الواقع ايديولوجية ويحملك الى مواقف اقرب الى المواقف السياسية منها إلى المواقف المعرفية.

هذه الدائرة الاضافية المتسببة بمنفى الكاتب السوسيولوجي والناتجة عنه في آن ليست هي الاخيرة: فهي تطلق حركة ذهاب واياب مع دائرة القمع المستبْطَن من جهة ومع ما تبقى من دوائر من جهة اخرى... حركة تكاد تستقل عن كل الدوائر وعن وعي الكاتب نفسه، وكأنها القدر الذي سبقه الى منفاه.

فالمنفي صاحب هوية فضفاضة (الامبراطورية) وضيقة (الهزيمة)، اي انها معقدة ومتناقضة. هو نرجسي وغير نرجسي: يحفظ عن ذاته شظايا متطايرة ومتناثرة، منها ما هو موغل في التاريخ المجيد ومنها ما استقر عليه بؤسه اليومي وشقاؤه. فيما يحفظ عن الآخر مقاطع او أجزاء هي في الغالب صور قاهرة ومتلاءلئة في آن. وبتايلة الحائر هذا وتَيهانه بين عوالم كلها محفوفة بدوائر المنفى، يوّد يوما لو تسّكع على واحة يعطيها شيء من امكاناته الابداعية المحتملة وتبادله هي بمادة الابداع. ومن سيكون اجدر بهذا التسكع غير المجتمع، محيط الكاتب الطبيعي، حيث زاوية انسبائه والقطع الضائعة من ذاته، بل مبرر وجوده المهني؟ ثم كيف سيكون استقبال هذا المجتمع له بعد غيبة طويلة[21] تنّكر اثناءها السوسيولوجي بقناع الذات المنفية؟ لا املك اجابة مرضية على هذه التساؤلات: فقط اردت اثارتها استعداد المرحلة اظنها تلوح في الافق، واستشعرها بالحاجة الى كشف حساب بين السوسيولوجيين العرب وموضوعهم.

اريد هنا انهاء هذا القسم من الورقة باضافة دائرة منفي تخص النساء فحسب:

فعالمة السوسيولوجيا، رغم مشاطرة زميلها العالم هموم المنفى عن الحروب ورغم ترحالها معه في ارض التيه الواسعة، الا انها خارجة عن جماعة الشتات بشتات مضاعف. لا اقصد هنا العزل الذي يمارسه السوسيولوجيين (وغيرهم من الجماعات العلمية) تجاه مشاركة النساء في نشاطات او هيئات او مشاريع او اعمال جماعية معينة الخ: وهو عزل تلقائي يكاد يكون «منطقيا» لو اخذت مضامين المنفى السالفة الذكر بالاعتبار، وتتحمل النساء جزء من مسؤوليته بسبب عدم مقاومتهن له اللهم ضمن الحدود غير الوفيرة التي يتيحها المنفى. بل اقصد مستويات اخرى، منها الافتقاد للسلالة البحثية النسائية، وطبيعة التنشئة الباعثة الى كل شيء غير الابداع والعودة شبه المنتظمة عما كان يمكن ان يشكل نواة ابداعية جنينية وسط النساء الخ. سأتوقف عند واحدة من هذه المستويات، اعتقدها تعني مباشرة البحث السوسيولوجي: فعلى الرغم من الظهور المكثف للنساء في الشارع العربي، وهو على العموم يشبه مشاركة الكومبارس في الافلام الصامتة ويحسب مداه بالقدرة الشرائية فحسب... على الرغم من ذلك اذن، فإن السوسيولوجيات ما زلن يعشن اوضاعا اشبه بالحريمية: وبموجب هذه الاوضاع تحظر عليهن مناطق محددة، سواء في الجغرافيا او في الموضوعات، هي غالبا سند لبحثهن او مادته الوحيدة. وذلك ليس باسم قانون عرفي او مكتوب، بل بموجب ما هو اشد وطأة منه، اي القانون الذي يقوم على الردع من الشبهة الاخلاقية. ربّ قائل هنا بأن الاوضاع الحريمية هذه تُدخلنا الى عوالم محظورة هي الاخرى على الرجال: نعم، ولكن هل يمكن لهذه العوالم ان تثمر دراستها غير موضوعات حريمية؟ هل يمكن لهذه العوالم ان تنتج غير انكفاء الى معرفة انثروبولوجية، وصفية، تدقيقية، مجتزأة لا تملك صلاحية ربطها ببقية العوالم؟ وبما ان الجواب هو طبعا النفي، فاننا نجد معظم عالمات السوسيولوجيا ـ وغير السوسولوجيا ـ منفيات الى موضوعات «نسائية»: في افضل الاحوال ـ وهي نادرة ـ تحاول هذه الموضوعات التطفل على المجتمع بتركيب علاقة وثيقة به تكسبها شرعية سوسيولوجية. ويكون هذا الربط عادة عبارة عن تقليد حرْفي لعمليات مماثلة، لا تغني معرفة الا بالتكرار... اما في الحالات الاسوأ ـ وهي الغالبة ـ تنتج عالمة السوسيولوجيا موضوعات هي اقرب الى المونوغرافيا الرديئة: المحتجزة، المكررة، المنفصلة عن مركباتها الحيوية والغارقة احيانا في تفاصيل فوضوية ومهلهلة. فتجد عشرات العناوين من نوع «اثر ظاهرة كذا على المرأة» او «المرأة في مجال كذا» او «في قانون كذا» او «في المرحلة كذا» الخ. ليصبح وضع المرأة قضية مثل القضايا التي يزخر بها عالمنا العربي: اي انها خاسرة وامر انتصارها لا يتحقق الا بالخطب. لذا علينا الاستعاضة عن عجزنا ازاءها باعطاء اصحاب القضية الكلام ضمن الحدود المرسومة... لعلّنا بذلك نتحايل معهم على بؤسهم وعجزهم عن الابداع.

هل تخضع الابداعية السوسيولوجية لقوانين السوق الرأسمالي؟ ومنها انه مقابل

العرض الابداعي السوسيولوجي الشحيح، هناك عزوف مجتمعي عن الاقبال عليه بمعنى تقديم الحافز والمادة في آن؟ اظن بأن الاجابة على هذا التساؤل تحتمل السلب والايجاب معا: فاذا اخذنا بكلام غرامشي القائل بأن هناك ابداع:

«بالقدر الذي يتناسب مع الضرورات التاريخية والموضوعية»[22].

وقعت التبعات على المجتمع الغارق في انفتاحيته واقتصاده الريعي وتصاعد نزعته الاستهلاكية، واضحت بذلك البطالة المقنعة سمة طبيعية لعالمه السوسيولوجي: يحضر، يداوم، يواظب، يسجّل الخ ولكنه لا ينتج. اما اذا اخذنا بالمقابل بنفس كلام غرامشي، القائل بمسؤولية المثقف ودوره، بدى لنا المجتمع صاحب شخصية ـ رغم الانفتاح ـ وفيه اعتماد على الذات ـ رغم التريع ـ وهو ينتج ـ رغم الاستهلاك ـ. اي انه لا يحتاج الا لمّن يجس نبضه ويلتقط همساته المخنوقة ويُعْلي حزنه الى مصاف التاريخ.

والسوسيولوجي بالمقابل، لو استجاب لكل هذا، لخرج من منفاه الى رحاب المجتمع متحررا من السلطات التي نفته، فهانت بذلك الحروب وهزائمها ووضح القمع واستعيد ابناء الشتات الى جذورهم... وارتسمت معالم الشخصية الابداعية.

هل هي وصفة جاهزة ـ كغيرها ـ تستعيد عصرا ذهبيا مفقودا؟ كلا. هي فقط دعوة لقلب الاولويات في مقولات «مد الجسور مع السلطة» الذائعة، ومحاولة تقويمها بالتوجه الى المجتمع اولا. اما بعد ذلك، فما تبقى لنا من طاقة ابداعية نكرسه لبناء الجسور مع السلطة. اذ ان المشاريع الابداعية يبطل مفعولها عندما يصطف حامليها وراء الطابور الطويل لطالبي السلطة: فهو طابور يبدد الوقت والوعي. وان كان يوصل، فإلى انغلاق ضمن دائرة السلطة الجهنمية المنفية اصلا عن اوطانها وجسدها ناهيك عن قلبها وعقلها.

■ ■ ■

الهوامش

1 ـ .MAHMOUD HUSSEIN: Versant sud de la liberté, Paris, La découverte, 1989, p. 63

2 ـ وذلك على الرغم مما اوجدته هذه الحرب من ذرائع ووسائل للتشديد في حرب القمع ضد المحيط البشري العربي. على الأقل من زاويتين: الاولى شعارها «فشل الديموقراطية في الوطن العربي بسبب ما احدثته من خراب في لبنان». اما الثانية فصدرها حرمان الوطن العربي من ملجأ / منبر للحرية، على الأقل من الناحية الإعلامية، بانهيار لبنان.

3 ـ أقول ذلك لان المداخل الى الحرب الأهلية اللبنانية عديدة ومتشعبة، وحتى الآن يبدو ان واحدة منها لها الصلاحية المطلقة.

4 ـ أحمد كمال ابو المجد: حوار... لا مواجهة، (كتاب العربي، الكويت، 1985، ص 23).

5 ـ صلاح الدين حافظ: «الفيروس اللبناني... والفتنة الطائفية في مصر»، جريدة الحياة، عدد 7/9971 أيار 1990.

6 ـ رب معترض هنا باسم «العلموية» بان عالم الإجتماع لا يحتاج الى «موقف». دون الدخول في تفاصيل النقاش المتعلق بهذا الموضوع، أظن بأن الموقف الأبعد من الاوهام العلمية او الوجودية هو ذاك الذي يقف على مسافة وسط بين الإلتزام التفصيلي، الذي يقارب التحيز الحزبي والسياسي، وعدم الإلتزام المطلق الذي لا معنى له حتى في ضمير ووعي الباحث، خصوصا إذا كان من أبناء العالم الثالث.

7 ـ علي فهمي: «المثقف بالسماع في مصر»، منشور في الانتلجنسا العربية (الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ، ص 453).

8 ـ سعد الدين ابراهيم: «بين صانعي القرارات والمفكرين العرب»، المصدر السابق، ص 209.

9 ـ محمد عابد الجابري: اشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت، مركز داسات الوحدة العربية، 1979، ص 53).

10 ـ عادل حسين: «المحددات التاريخية والاجتماعية للديموقراطية»، في أزمة الديموقراطية في الوطن العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، ص 199).

11 ـ .Tchinguiz Aitmatov: Une journée plus longue qu'un siècle, Paris, Messidor, 1985

12 ـ حسن حنفي: «الجذور التاريخية لازمة الحرية والديموقراطية في الوطن العربي»، منشور في الديموقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص 180.

13 ـ إذ أننا لم نكتشف ـ مثلا ـ المنظّر السوسيولوجي العربي الوحيد ربما، ابن خلدون، الا بعدما نبشه العرب وروّج لكتاباته.

14 ـ .Bernard Lacoix: «Ordre politique et ordre social», in Traité de sciences politique, Paris, PUF, 1985, p. 501

15 ـ .Paul Feyerabend: Contre la méthode, Paris, Seuil, 1979, p. 336

16 ـ المصدر السابق، ص 339.

17 ـ .Djalal Al Ahmed Gharbazadegul: L'occidentalité, Paris, Harmattan, 1988, p. 95

18 ـ Mahmoud Hussein : مصدر مذكور، ص 64.

19 ـ بل يذهب احد السوسيولوجيين الامريكيين الى ان التصنيع في اليابان عزز التضامن داخل العائلة الممتدة بدل أن يضعفها: لانها كانت تشكل السد المنيع الذي يحتمي خلفه العامل المصروف عن العمل، ذكره Raymond Boudon: La place du désordre, paris, PUF, 1984, p. 90.

20 ـ انظر ايليا حريق: «نشوء نظام الدولة في الوطن العربي» وكذلك بهجت قرني: «وافدة متغربة ولكنها باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية»، منشور في الأمة العربية والدولة في الوطن العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص 27 ص 72).

21 ـ عن عوامل التباعد انظر الطاهر لبيب «العالم والمثقف والانتلجنسي» منشور في الانتلجنسيا... ص 19 و20.

22 ـ .Gramsci: Gramsci dans le texte, Paris, Ed. sociales, p. 167. 1975

المحور الثاني

إبداع المقاومة

سالم ساري
الابداعية الجمعية: دراسة في الانتفاضة الفلسطينية

رسلان شرف الدين
الابداع الشعبي بين المقلاع الفلسطيني والصاروخ الاسرائيلي: الانتفاضة العربية الفلسطينية مثالا

انطوان نصري مسرة
الحروب في لبنان (75–1990) كمختبر بحثي في علم الاجتماع العربي والمقارن دراسة حالة في الأبداعية

الابداعية الجمعية:
دراسة في الانتفاضة الفلسطينية

د. سالم ساري
قسم الاجتماع ـ جامعة الكويت

خلاصة Abstract:

هذه دراسة في اشكاليتين مركزيتين:

اشكالية **التغيير** واشكالية **الابداع**.

ورغم أن الربط بين الاشكاليتين مازال مفقودا أو على الأقل مبهما تنظيرا وبحثا عند الاجتماعيين، فقد جعلت الانتفاضة ذلك الربط ممكنا اليوم بل حقيقة واقعة نظريا وعمليا معا في جزء من المجتمع العربي.

تجادل الدراسة ان الانتفاضة الشعبية الفلسطينية عملية ابداع جمعي غير مسبوقة في الفكر والممارسة: بكل معانيها ودلالاتها في التعبير، بكل آليلاتها وأساليبها في التغيير، وبكل انجازاتها وفعاليتها في التأثير.

فتسعى الدراسة الى تحليل العملية الابداعية التي بواسطتها انتج الوعي الجمعي الانتفاضة الفلسطينية ثم أصبح نتاجا أمينا لها، ويعاد تشكيله بها من جديد بعلاقة جدلية دائمة التفاعل والتأثير المتبادل المستمر. وتتجه الدراسة، بذلك، الى تتبع مراحل تطور الوعي الجمعي من خلال واقع مجتمعي قائم نقيض له تماما، ورصد الآليات الابداعية الجمعية، مع تفسير اتجاهات الفعل الجمعي في تغيير ذلك الواقع المفروض الى واقع بديل وتجاوزه الى مستقبل ممكن. ثم تقييم الانجازات الابداعية التي تتجسد اليوم في حقائق جديدة مغايرة على الأرض العربية تتلون بها ملامح المتجتمع الفلسطيني الجديد.

ويتضمن لتحليل، بذلك، أربعة عناصر متفاعلة متجددة للعملية الابداعية الجمعية. ابداع **الفكرة**، ابداع **الفعل**، ابداع **الآلية**، ابداع **القيمة**، تمر في مراحل **التشكل**، **التطور**، **الممارسة**، **والانجاز**.

وباستشراف المستقبل، تحدد الدراسة الظروف والأسباب والدوافع التي تحتم استمرار الانتفاضة، وان تظل انجازاتها مفتوحة النهايات لحين حسم الصراع لصالحها.

وأخيرا، تسجل الدراسة ان الانتفاضة وهي تخلق أشكالا أخرى من الوعي والتحدي، الفكري والبحثي، تقتضي من الباحثين العرب ليس مجرد تعديل أو تطوير مفاهيمهم الاجتماعية المتجمدة (حول الابداع، مثلا) وانما تحريرها أيضا.

المقدمة:

هذه دراسة في اشكاليتين مركزيتين في العلوم الاجتماعية وعند افراد المجتمع العاديين:

اشكالية **التغيير** واشكالية **الابداع**.

وقد جعلت الانتفاضة الفلسطينية الربط بين الاثنين ممكنا، نظريا، بل حقيقة واقعة مستمرة، عملي، الآن في جزء من المجتمع العربي.

ولكن يبدو أن مثل هذا الربط مازال مفقودا، أو على الأقل مبهما، تنظيرا وبحثا، عند الاجتماعيين العرب.

ففي محاولتهم لفهم مصادر ومجريات التغيير في مجتمعاتهم، يميل كثير من الاجتماعيين العرب ـ مدفوعين عادة بتمسك شديد بمسلمات نظرية جامدة والتزام باجراءات منهجية أكثر جمودا ـ النظر الى المجتمع العربي كمجتمع «متخلف»، «تابع» في كل شيء. غير قادر غير راغب في صنع أي شيء جدي بنفسه. فيظهر المجتمع العربي في نظرياتهم وبحوثهم اما في حالة تغير تدريجي بطيء ومملّ (المجتمعات العربية الشرقية والمغاربية التقليدية، مثلا)، واما في حالة تغير سريع مفاجيء وخطير «المجتمعات العربية الخليجية، مثلا). وتحدد عندهم مسارات التغيير وآلياته أما بالسير على خطى المجتمعات الغربية الصناعيةالمتقدمة واتباع أساليبها في التغيير، واما باتباع الحكمة التقليدية التي تترك الأمور للزمن ليغير كل شيء فيتغيرون معه.

ولكنهم لا يفقدون، في كل الحالات، رغبتهم في الوصف والتبرير، وربما بأقل قدرة على الفهم والتفسير.

واذا ما استهوى الاجتماعيون العرب الحديث عن «ابداع» من أي نوع ـ تقني، فني، أدبي، سياسي، اجتماعي ـ باعتباره ميدانا اضافيا لهم، فانهم نادرا ما يعنون به شيئا آخر غير **ابداع خاص** بصورة أو بأخرى: ابداع ينتجه فرد فريد عبقري موهوب، رجل ولا كل الرجال، قائد «كارزمي»، صفوة رائدة، أو عقول قليلة نادرة (ربما لأن ذلك شملهم كأفراد عباقرة وصفوات ثقافية فكرية مميزة ويتضمن الاعتراف بمواهبهم البحثية المدهشة، ويؤكد تميز اكتشافاتهم التخصصية المثيرة)! وكأن نتائج بحوثهم في علم الاجتماع المعرفي والسياسي لا تحرك عندهم الا ميلا للاعتقاد بأن تاريخ العلم كله هو تاريخ ابداع فردي أو ابداع صفوات مميزة، وكأن «النظريات الكبرى والأفكار الفعالة والاكتشافات العظيمة هي على الدوام نتاجا لروح فردية ولشخص واحد. وأن ما

يسمى بالابداع الجمعي ما هو الا انتاج أفراد قليلين إن لم يكن نتاجا لشخصية واحدة فريدة يصطبغ الجميع بصبغتها»![1].

أهداف البحث، مبرراته ومجراه:

تجادل هذه الدراسة ان الانتفاضة الشعبية الفلسطينية عملية ابداع جمعي غير مسبوقة في الفكر والممارسة: بكل معانيها ودلالاتها في التعبير، بكل آلياتها وأساليبها في التغيير، وبكل انجازاتها وفعاليتها في التأثير.

فتسعى الدراسة الى تحليل العملية الابداعية التي بواسطتها انتج الوعي الجمعي الانتفاضة الفلسطينية ثم أصبح نتاجا أمينا لها، ويعاد تشكيله بها من جديد بعلاقة جدلية دائمة التفاعل والتأثير المتبادل المستمر.

وتتجه الدراسة، بذلك، الى تتبع مراحل تطور الوعي الجمعي من خلال واقع مجتمعي قائم نقيض له تماما. ورصد الآليات الابداعية الجمعية وتفسير اتجاهات الفعل الجمعي في تغيير ذلك الواقع المفروض الى واقع بديل وتجاوزه الى مستقبل ممكن. ثم تسير الى تقييم الانجازات الابداعية التي تتجسد اليوم في حقائق جديدة مغايرة على الأرض العربية تتلون بها ملامح المجتمع الفلسطيني الجديد.

ويتضمن التحليل، بهذا كله، أربعة عناصر متفاعلة للعملية الابداعية الجمعية:

ابداع **الفكرة**، ابداع **الفعل**، ابداع **الآلية**، وابداع **القيمة**. تمر في مراحل **التشكل، التطور، الممارسة، والانجاز.**

والبحث، بهذا كله، عمل نقدي أساسا يقوم على تحليل الانتفاضة / الفعل الاجتماعي التغييري المبدع، مصدر الحركة والدينامية ومصدر الحقائق جميعا، من خلال تراكمات **الماضي** ووقائع **الحاضر** وامكانيات **المستقبل**. ولا يتجه البحث في ذلك اتجاها وصفيا خالصا وانما سعى الى فهم مكونات الواقع الاجتماعي التاريخي من الداخل. وهذا مدخل منهجي أولي لفهم دوافع ومعاني واتجاهات الفعل الاجتماعي للذات الجمعية الفاعلة كوحدة تحليلية أساسية **للبحث** ووحدة رئيسية **للمجتمع** موضوع الدراسة. وهو أيضا مدخل يحتمه طبيعة واتجاه الفعل الاجتماعي ذاته لأن «الواقع الاجتماعي ليس حصرا **داخل** العناصر الذين يعيشونه. ولا هو فقط **خارج** عنهم. انه معاش في بعده **المستقبلي** أيضا. وباعتبار الوضع، من قبل الأشخاص المعنيين الذين تفرض عليهم أساليب القسر والحد في الوقت ذاته، من الخارج».[2].

وعلاقة **الباحث** الذي يسعى الى فهم الواقع المعاش من الداخل تماما كعلاقة **الفاعل** الداخلي نفسه: لا يعني ادراك الفاعل للواقع الذي يعيشه ان معرفته به كلية مطلقة أو حقيقة مكتملة. لأن الكل يظل نوعا من الخصوصية التي تتحدى كل الخصوصيات الممكنة للتصور من المعرفة المكتسبة مهما تبدو راسخة ثابتة أو تامة في

ظاهرها. فكل ما يستطيع الباحث عمله اذن هو محاولته بناء الواقع ونقل معانيه والوقوف على شحوليته بواسطة **المفاهيم**؛ مع الاعتراف بأن هناك مسافة، تظل تطول أو تقصر بين المفاهيم المنقولة عن الواقع والواقع المعاش نفسه[3].

وهكذا تظل محاولة الباحث الاحاطة بتفاصيل الواقع المجتمعي كما يراه اصحابه المشاركون المباشرون مرهونة بمدى اقترانها بالتفسير السببي، أي بقدرتها على تفسير التعقيدات والتجسيدات الخارجية لذلك الواقع ضمن حدود موضوعية قابلة للمراقبة، واستيعاب تشابكاته وتفاعلاته وامتداداته ضمن حدود قابلة للفهم.

ولحسن حظ الباحث، رغم عيشه في الخارج، انه ليس غريبا تماما عن الموضوعات البشرية صاحبة الفعل التي يتحدث عنها. ولا جاهلا تماما بطبائع الأحوال في المجتمع الفلسطيني موضوع الدراسة. فله من رصيد التجربة المبكرة في الداخل الفلسطيني ما يجعل فهم مجريات الحياة اليومية في ممكنة.

ومادام هدف هذه الدراسة هو الفهم والتفسير، وليس التوثيق والوصف والتقرير، فانها ستستهم كثيرا **بنوعية** الانتاج الابداعي ومضمونه وأساليبه وليس حجمه وكمياته وعدده.

وغني عن القول، انه عندما تكرس هذه الدراسة نفسها لاكتشاف وتقييم عملية ابداع جمعي فعلي ومارس عمليا على الأرض، فانها لا تدعي لنفسها، بالطبع، ابداعا بحثيا فرديا فيما تفعل. وانما تزعم، ببساطة، انها تنطلق من اخلاص للموضوع العريض الأصلي للعلوم الاجتماعية ـ الانسان والمجتمع. ويحركها التزام بالهدف المعلن للاجتماعيين العرب ـ الالتصاق بالواقع المجتمعي كما يعيشه أصحابه من الناس العاديين بأفكارهم وأفعالهم وطموحاتهم. فيحاول البحث، بعد ذلك وليس قبله، تطوير بعض المفاهيم التحليلية التقليدية في علم الاجتماع المعرفي والسياسي حول الابداع على ضوء الممارسة المجتمعية **الفعلية** التي تعطي لأي تحليل سوسيولوجي معناه ومحتواه الاجتماعي، كما تعطيه صفته العلمية ومشروعيته المجتمعية معا.

ويدرك الباحث، بلا شك، ان ميدان الانتفاضة حقا مقصور الآن على أصحابه الفاعلين الحقيقيين الصانعين بجدارة لأحداثه وحقائقه الجديدة المبدعة دون سعيهم للحصول من وراء ذلك على شهادات بطولة أو براءات اختراع / ابداع لما يفعلون ممن لم يعودوا يملكون حق اصدارها. وفي ميدان صعب الوصول اليه كهذا؛ حيث تشتد أحداثه وتتعقد، ويعز وقت أصحابه ويغلو، وحيث يكاد يكون لامزاج ولا استعداد فيه لبحث باحث خارجي، تسقط تلقائيا جملة من المفاهيم النظرية المعهودة وعددا من طرق البحث والأساليب المألوفة التي يلجأ اليها كثير من الباحثين عادة في ظروف مماثلة[4].

ان الموضوع / الانتفاضة، فوق كل شيء، هو «شيء منا أو نحن شيء منه». ونحن

رضينا أم أبينا مندمجون فيه، ملتزمون به». وأقصى ما يطمح اليه باحث في بحث كهذا ان يكون اندماجه، بكلمات الجابري حول الموضوعية في مناسبة أخرى واعيا «لا اندماجا مشيئا لفكر معطلا للعقل»[5] فان يكون الباحث داخليا في الموضوع لا يقلل من موضوعيته في شيء. ولا يكفي، في المقابل أن يكون الباحث «خارجيا» لكي يكون موضوعيا مستقلا في تعريفاته وتصوراته وأحكامه. فليست الموضوعية العلمية ببساطة مجرد عزل المؤثرات والامتناع عن اتخاذ موقف أو التوقف عن اصدار حكم. انما الموضوعية الوحيدة الممكنة في العلوم الاجتماعية والانسانية هي واحدة أمينة لمعناها الحقيقي ـ **الالتزام الواعي بنزاهة الموضوع** المحكوم عليه، القريب من أصله ومادته، الحريص على وحدة أحداثه وتكاملها[6].

أولاً: واقع المحتمل القائم قبل الانتفاضة

يسود الاجماع في المؤسسة الأمنية / العسكرية الاسرائيلية وعند الجمهور ذي الوعي السياسي حول ضرورة منع تحويل الضفة الغربية ثانية الى مصدر تهديد عسكري لصميم وجود «اسرائيل».

ويصر هذا الاجماع على رفض أية تسوية تحتم العودة الى الوضع الراهن الهش الذي كان قائما قبل الاحتلال الأخير عام 1967[7]. ويقتضي موت الوضع الراهن القديم حفظ الأسباب والمقومات لبقاء وضع راهن جديد يكون قويا محيطا وشاملا ليس **داخل** الأرض العربية المحتلة فحسب وانما **خارجها** أيضا في جميع الدول العربية والشرق ـ أوسطية المجاورة. ولتحقيق هذا الهدف تحولت اسرائيل كلها عمليا، كما يلاحظ هوروفينس، الى «دولة وضع راهن جديد» لا يتوقف نجاح سياساتها الأمنية العسكرية ومشاريعها السياسية الاقتصادية على «**قدرتها الفعلية** فحسب وانما على مدى **تصور العرب** لهذه القدرة»[8].

ومن أجل خلق وتثبيت وضع راهن جديد وبناء مصداقية جديدة، أقامت اسرائيل سلسلة جديدة من الوقائع المفروضة تنفي بها، تدريجيا، وجود جملة الحقائق الفلسطينية التاريخية؛ بحيث يحاصر الوضع الراهن الجديد، بثقله وضغوطاته وشموليته، **الأرض والانسان المجتمع**، وبحيث لا يكتفي المحتل باحتلالها المادي فقط وانما احتلالها النفسي الاجتماعي السياسي الاقتصادي الثقافي أيضا. ويتمكن من السيطرة به على الظروف والمتغيرات والمستجدات ويتحكم من خلاله بالاسباب والدوافع والمعاني.

عمدت اسرائيل الى صياغة الواقع القائم، نظريا، بمنهجية وتماسك بحيث لا يترك شيئا لصدفة. وتم تطبيقه، عمليا، بصورة بالغة التعقيد والشمولية. تغرق تفاصيله كل شيء تقريبا:

الأرض والمستوطنات، الحدود والاندماجات، الصادرات والواردات، الحقوق

والواجبات، العمليات والاتجاهات، وحتى المفهومات والمصطلحات.

وواقع قائم كهذا، بصورة مجسدة ملموسة، لا يحتاج الى جهد كبير لوصف عمومياته وجزئياته أو سياساته وانما الى وعي كبير لاكتشاف أهدافه الجزئية والكلية، الأولية والنهائية.

بؤرة هذا الوضع الراهن كله هي **الأرض** الفلسطينية كلها. هي الميدان الحقيقي للصراع. وهي ذاتها هدف المشروع الصهيوني ومرتكز تطبيق سياساته جميعا. بالسيطرة على الأرض يمكن بناء المستوطنات وتثبيت الحدود وتأمين الوجود العسكري والأمني والاداري والقانوني للمحتل. ومن أجل السيطرة على الأرض باشرت اسرائيل بتنفيذ سياساتها المعروفة بسياسة «الضم والقضم» و«المصادرة والتهويد». ومادة هذه السياسية الصهيونية الممتدة وهدفها هو استملاك الأرض، اقامة المستعمرات والتوسع فيها، تحديد استعمالاتها الحالية والمستقبلية، وضع المخططات والري والتحريج والطرق وشبكات الخدمات. ثم مصادرة الأرض والسيطرة على مصادر المياه والطاقة والمواد الأولية فيها.

وفي استيلائها على الأرض الفلسطينية وتغيير شكلها وحجمها وتبديل لونها وطعمها، تتبع اسرائيل اليوم طرقا متغيرة تتدرج من الاستيلاء المباشر والمطلق الى الاستيلاء المؤقت والمراوغ تحت غطاء أمني عسكري أو اداري سياسي. ووضع القيود لاستخدامها حتى من طرف أصحابها المالكين الشرعيين. ومن هذه الطرق، مثلا، المصادرة بالجملة، وضع اليد، اعلانها أراضي دولة، مناطق مقفلة، أملاك غائب، أرض موات مهجورة... الخ[9].

فحتى عام 1947، كان اليهود يملكون، بطريقة أو بأخرى، أقل من 10٪ من أراضي فلسطين الواقعة تحت الانتداب البريطاني، بينما أصبح مجمل ما يمتلكه المحتل منها اليوم، بطريقة أو بأخرى أيضا، أكثر من 85٪ تاركا النسبة المتبقية للفلسطينيين، مؤقتا، بانكماش دائم وتهديد مستمر بالاستيلاء عليها كلية[10].

ومن أجل احتلال المجتمع، عمدت اسرائيل، منذ البداية، الى ربط **الاقتصاد** الفلسطيني بالكامل بعجلة الاقتصاد الاسرائيلي وذلك بعدة طرق منها تحجيم القطاع الصناعي والابقاء عليه كمؤسسات محلية صغيرة مبعثرة وبدائية الانتاج، تظل تعاني من أزمات تمويلية خانقة ولا يمكن ان تصمد أمام المنافسة المحلية والخارجية. كما عمدت الى ضرب الاقتصاد الزراعي التقليدي للفلاح الفلسطيني بأن جعلت الأرض الفلسطينية تنكمش تدريجيا تحت أقدامه وتجف أمام ناظريه، فتعذبه ـ وهو الأشد ارتباطا أزليا بها ـ مادام لا يستطيع أن يفعل شيئا تجاهها، وتضييق التعامل معه زراعة وانتاجا بحيث تحوله تدريجيا الى مقدم سلع وخدمات بأقل تكلفة لمشروعات الانتاج الاسرائيلي. ومن حصار الطرق الاقتصادية المتبعة، تحديد فرص العمل للأيدي العاملة الفلسطينية وابقاء فترة

عملها موسمية متقطعة وبظروف عمل متدنية وابتزازية الى حد كبير. كما عملت على حفظ مخزون عمالة عربية من هذا النوع جاهزة رخيصة التكلفة وتخضعها لاذلال واستغلال كبيرين مما جعل العمال العرب المضطرين الى بيع قوة عملهم لأعدائهم، تحت قيود وحصار الأزمة الاقتصادية الدائمة، آلات غريبة مستلبة كليا عن انتاجها في المجتمع الاسرائيلي. كما تحرص على حفظ الظروف والأسباب الاقتصادية القسرية الضاغطة قائمة بحيث لا تجر اليها العمال العرب العاطلين عن العمل فقط وانما جماعات متزايدة من الزراع والحرفيين والصناعيين المعطلين عنه أيضا. وفي الوقت الذي يتلقى فيه الاقتصاد الاسرائيلي تدفقات هائلة من أوجه الدعم الخارجية الرافدة لاستمراره، اتجهت اسرائيل الى تجميد القروض الاستثمارية والعقارية الخارجية والداخلية وشجعت بدلا من ذلك أنماطا من جشع الامتلاك والاستهلاك، وتنمية فئات انفتاحية من التجار والسماسرة ووكلاء الشركات الاسرائيلية تعتبرها مستفيدة من الوضع القائم أو على الأقل محيدة مصلحيا من خوض الصراع معه[11]. كما جربت اسرائيل ابقاء سلسة العلاقات الطبقية التقليدية قائمة، ما دامت تخدم اغراضها. بل عملت على تعميق الفوارق والاختلافات بين الشرائح الاجتماعية المختلفة، وتأجيج عداوات جديدة وحساسيات تقليدية بين المخيم والمدن، البدو والحضر، الزراع والحرفيين مثلا. وحرصت على عدم المساس بمجموعة القيم والعادات الاجتماعية المعززة لوجودها، ولو بصورة غير مباشرة، كتلك التي تحجب المرأة عن المشاركة والتأثير، والتي تركز على العرض وليس الأرض، البيت وليس العمل، الخضوع وليس التمرد. ولم تمس اسرائيل أيضا مجموعة القيم والتقاليد العائلية المتصلة بالسلطة الأبوية المطلقة للوالدين على أبنائهم وممارسة ضبط عليهم يمنعهم من «التمرد والانحراف» عن الواقع القائم والاختلاف من الخط المجتمعي العام الساكن.

وعمدت اسرائيل الى تخريب مؤسسي مبرمج للمناهج والمؤسسات التعليمية التربوية الفلسطينية لتشويه الذات الوطنية الثقافية الحية القادرة على التحدي الحضاري والفكري. وتمتد أوجه هذا التخريب الى الحذف والاضافة لتشويه المحتوى والى الرقابة والقيود على الحريات الأكاديمية والبحث العلمي وحتى تجويع الأساتذة والطلبة النشطين ثم ابعادهم[12].

وفي حين لا تضيع اسرائيل وقتا في غير العمل على اضافات ملموسة للواقع القائم، فانها تزج بالفلسطينيين في تناقضات ايدلوجية وحزبية وخلافات مذهبية وعرقية وتيارات دينية وعلمانية وسياسات واقعية وراديكالية.. الخ. وقد استنزفت فعلا كثيرا من الوقت والجهد الفلسطيني الواحد في متاهات النزاع بين أصحاب هذه التيارات والاتجاهات (كالنزاع، مثلا، بين المنادين بالبدء بتحرير فلسطين أو البدء بتغيير النفوس أولا، اختصار الوقت أو اطالة الانتظار، جزء من فلسطين أو حتى شبر منها أو كلها دون التفريط بأي شبر، التحدث الى الاسرائيليين المعتدلين أو مقاطعتهم جميعا.. الخ).

ومن أجل احداث تغييرات هيكلية جوهرية في الأرض والانسان والمجتمع معا لاكمال احتلال هذه الأركان الثلاث بصورة تبدو مقبولة مبررة «قانونية» (ولو شكليا على الأقل في نظر العالم الخارجي)، صاغت الدولة المحتلة قانونا عنصريا مزدوجا مضللا وتنفذه تنفيذا مزدوجا أيضا: قانون مدني بتنفيذ قضائي للاسرائيليين والمستوطنين، وآخر عسكري بتنفيذ عسكري واداري للفلسطينيين بحيث يخضع الفلسطيني خضوعا تاما للسلطات العسكرية ويكون مطالبا دائما بالحصول على اذن مسبق من الحاكم العسكري لعمل أي شيء: ابتداء من البناء وزراعة الحبوب واستخدام المياه وممارسة المهن أو التنقل والاقامة والقدوم للضفة أو الخروج منها.

وتغطي اسرائيل عنصريتها «القانونية»، وتحجب فظائع ممارساتها عادة بمصطلحات كثيرة تتقنها جيدا. وتتفنن في استخدامها وتلوينها كمبررات «المصلحة العامة «مقتضيات الأمن» مواجهة الارهاب، «الردع الفعال» «تنفيذ الأوامر الادارية».. الخ[13].

وبهذه التغييرات المادية والقانونية والادارية على أساس سلطة الأمر الواقع باتت اسرائيل تنتظر النتائج النهائية لتحويل الميزان الديموغرافي لمصلحة المهاجرين والمستوطنين القدامى والجدد، الذي من شأنه أن يجعل الضم القانوني ممكنا وشرعيا وربعا مرغوبا في من كل الأطراف. كانت اسرائيل تثق كثيرا بصلابة الوضع الراهن وتماسك الأمر الواقع وان الأمور كلها تسير باتجاه الضم والالحاق القانوني، بحيث اتت فترة كان فيها ما يسمى «بالحظ الأخضر» الفاعل وهميا بين الضفة الغربية وفلسطين المحتلة 1948 قد اختفى فعلا في نظر معظم الاسرائيليين لولا أن الانتفاضة قد ذكرتهم عمليا بذلك[14].

تمت صياغة الواقع الاسرائيلي لا ليكون شاملا ضاغطا أو ثقيلا جامدا دائما، وانما ليبدو **جذابا نافعا** أيضا **وثابتا نهائيا** في آن واحد. لكي يكون الاحتلال مقبولا فعالا يحرص صانعوه على ان يبدو في أعين الفلسطينيين «كارحم» احتلال يعرفه الفلسطينيون في تاريخهم وأكثره «ديموقراطية» و«ليبيرالية» وربما «أخلاقية»! (بصورة مضخمة خاصة أمام الزائرين كاحتلال رحيم فاتح للجسور وموسع للصدور!) من جهة، وبحيث يتأكد الفلسطينيون بالممارسة الفعلية، من جهة أخرى، **أنه غير قابل للتغيير أو التفتيت والتدمير.** انما هو **مطاوع فقط للمراجعة والاصلاح والتعديل.** ولكسر الجمود الذي كان يلف فلسطين المحتلة كلها، تسير اسرائيل في فرضه بالتناوب: كأمر واقع ممتد الى وقت غير محدد من جهة، واظهاره كوضع لا يستبعد، من جهة أخرى، امكانية طرح موسمي للحلول ومشاريع التسويات والاتفاقيات السلمية الغامضة (بواقعية سياسية أكثر غموضا وابهاما) تتم بناء عليه وتجرى في اطاره وتنفذ ضمن حدوده. تأخذ كحقيقة أولية مسلم بها، وكنقطة انطلاق أساسية بحيث يتم التأكد مسبقا بأن ليس من شأن أية نتائج لأية تسويات أن تلغيه أو تبطل مفعوله وانما تعززه وتثبته بصورة ملموسة، بل وتوسع عمليا من نطاقه في النهاية. وقد يضحي المحتل ببعض الأجزاء الداخلية الهامشية لهذا

الواقع القائم في سبيل تعديله بصورة ايجابية لصالحه وبمكاسب خارجية تتعدى اطار فلسطين نفسها الى الدول العربية المجاورة.

الواقع الاسرائيلي القائم، بهذه الصورة، مطروح أمام الانسان الفلسطيني لاستيعابه، التعايش معه والتكيف مع مقتضياته، ومفروض للتطابق مع خطه العام والاستجابة لتوقعاته. وليس مطروحا للرفض والانحراف عنه أو التمرد علي. كل ما هو متاح فيه اختلاف الفلسطينيين **حوله** وليس **عليه**.

يكلف خرقه، كسره، أو تغييره بالقوة أو حتى المحاولة الفكرية لاستجوابه وتقصيه، وتحديه ثمنا باهظا[15].

رغم أن واقع المحتل القائم استلابي بمحدداته وسياقاته للوجود والفعل والتطلعات الفلسطينية، فانه ماثل أمام الانسان الفلسطيني يوميا ليكون وجوده انعكاسا له، عقله واعيا به، وفعله نتاجا له. وواقع منتشر نفاذ ليكون مادة لأفكاره ولغة لمفاهيمه العقلية ومصطلحاته اليومية. يتغذى عليه، يستلهمه، ويسترشد به في اتجاهاته وتوجهاته بصورة مطابقة تجعل من الممكن تحديد انماط تفكيره والتنبؤ بسلوكه وأفعاله. وبحيث يكون الوصول الى صيغ نظرية بديلة أو اختيار أنماط أفعال مغايرة ضربا من المستحيل. واقع متشعب معقد محيط يضرب بجذوره في الماضي، يثبت أقدامه في الحاضر ويمتد بأذرعه الى المستقبل. يطرح نفسه بثبات أمام موضوعه ـ الانسان الفلسطيني ـ لا ليستدخله ويتمثله وينتجه فحسب، وانما لينقله ويقلده ويعيد انتاجه أيضا ـ فكرا وسلوكا، تجربة وتطلعات.

هذا بالضبط واقع مصاغ بصورة كلية لتشتيت الوعي الفلسطيني وتغييبه، ومتجه لتزييفه وتشويهه بصورة كلية موازية.

ثانياً الانتفاضة الشعبية الفلسطينية عملية ابداع جمعي

ليس الاحتلال الاسرائيلي لفلسطين العربية، بالطبع، أول احتلال تعرفه الشعوب، وربما لن يكون آخرها. وليس الفلسطينيون العرب أول الشعوب التي تثور على محتليها، وحتما لن يكونوا آخرها. لقد مارس المحتلون انماط متغيرة من الاستغلال والقهر والظلم والاضطهاد وعته الشعوب المقهورة، بدرجة أو بأخرى، وقررت فعل شيء تجاهه، خلال فترة أو أخرى من التاريخ. ولكن ليس كل المحتلين اسرائيليين ولا حتى قريبين من النمط الاسرائيلي في الاحتلال. الاحتلال الاسرائيلي مشروع صهيوني استيطاني متكامل، «وشكل خاص غريب مبتدع من الاحتلال»: [16] احتلال الأرض والفكر، الانسان والمجتمع، الوجود والمصير. المكان والزمان، الماضي والمستقبل. وضمن هذا المحتوى بالغ التعقيد، النظري والعملي معا، لا يمكن أن تكون الانتفاضة الفلسطينية

ـ كفكر وعمل ونتاج، الا نوعا خاصا من الابداع: في امكانيته أولاً، ثم في مضمونه ووسائله وقيمته.

أولاً: ابداع الفكرة:

لم يكن اختراق الدوائر المقفلة للواقع الاسرائيلي القائم، والخروج من مأزقه، بتحديد إلى واقع بديل وتجاوزه إلى مستقبل ممكن، ليتولد الا بالفكر أولاً لا بالواقع. لم تكن البداية ممكنة الا بنوع من الحلم المجتمعي، او، بتعبير ارونسن، «**من الآمال** لا من التجارب»[17]. فكثيرا ما كانت التجارب السابقة نمطية متكررة ومحبطة للغاية.

ويمكن ملاحظة أن الوعي الجمعي الفلسطيني قد تطور في سياق هذا الواقع القائم وليس خارجا عنه. كانت مادته مستمدة منه ولكنها ليست صورة له. أصبح العقل الفلسطيني واعيا بتناقضات الاحتلال وعيا حقيقيا لاوعيا زائفا حثيثا به ولكنه ليس متطابقا معه. وعيا لصيقا به ولكنه أكثر ما يكون ابتعادا عنه. لقد انتج واقع المحتل الاسرائيلي الوعي الفلسطيني حقا ولكن ذلك الوعي لم يعد انتاجه بأية صورة. انه وعي متطور بصورة ذاتية مستقلة، مرابط بموضوعه ولكنه نقيض ومضاد له في الاتجاه.

وليس معنى هذا أن أساسيات الصراع العربي ـ الصهيوني قد تغيرت بصورة تسمح لمثل ذاك الوعي بالظهور والتكون، وانها وعي الفلسطينيين بها هو الذي تغير. كما أن ثوابت الأمر الواقع لم تتطور بصورة تتيح لوعي مغاير بالتشكيل والاكتمال، وانما ادراك الفلسطينيين لتناقضاتها هو الذي تطور فعلا.

وكأي تجربة وعي حقيقي بالواقع المعاش، لم يكن الوعي الجمعي الفلسطيني بواقع المحتل القائم نهائيا، أو مكتملاً مرة واحدة. وانما تطور بالمرور في مراحل ثلاث:

1 ـ مرحلة **الجمود** / التصلب: لم يستطع العقل الجمعي في هذه المرحلة المبكرة من الاحاطة التامة بكل المعطيات والوقائع أو العلاقات بين الاحداث والمواقف والظواهر. وانما ظل يتعامل معها كأجزاء متناثرة وعناصر متفرقة لا رابط بينها. وهذه هي فترة سطوة الأمر الواقع الاسرائيلي على العقل الفلسطيني، وفترة نفاذ الأهداف الصهيونية اليه من خلال جمود العقل وتعطيله. أقصى ما انتجه العقل هنا ردود أفعال آنية يائسة مرتبكة.

2 ـ مرحلة **التكوين** / التشكل: أدرك العقل هنا العلاقات والارتباطات البارزة بين الظواهر والمواقف والاحداث المتناثرة. رؤية ضيقة محدودة ومجزأة للواقع القائم كواقع معطى بافرازات ومركبات من طبيعية متسلطة، وبحقائق غريبة.
ظل الانسان الفلسطيني في هذه الفترة مادة أو موضوع لحقائق الأمر الواقع تمارس تأثيرها عليه دون أن يكون طرفا مشاركا في صنعها. ظل هامشيا في

حضورها. تتجسد ممارساتها في حياته اليومية بصورة يقينية وتنعكس نتائجها على مستقبله بصورة مؤلمة ولكن وعيه بها لم يكن يؤهله الا لمطالب غاضبة واحتجاجات متشنجة وردود أفعال متقطعة.

3 ـ مرحلة **الاكتمال** / الصنع: مرحلة تطوير معرفة عميقة متعددة الجوانب بالذات والآخر، بالواقع المعاش بجزئياته وكلياته، بالماض والحاضر والمستقبل. استطاع العقل الجمعي أن يفهم العلاقات والارتباطات البارزة والمستمرة، والأهداف الواضحة المعلنة والخفية الكامنة. كما استطاع فك رموز المفهومات والايديولوجيات وتفسيرها معا في اطارها الكلي.

وهكذا أصبح باستطاعة العقل الفلسطيني الجمعي أن يدرك تدريجيا، خلال العشرين عاما السابقة على الانتفاضة، جملة معقدة مترابطة من الأهداف الأولية والوسيطة والنهائية للمحتل منها مثلا:

ـ التسليم بالأمر الواقع والاستسلام لثوابته: ادراك أن الاحتلال ليس حدثا مؤقتا عابرا أو ظاهرة بريئة في تاريخ المجتمع الفلسطيني وانما هو، بوصف أقرب إلى واقع الأمر، برنامج متصل الحلقات لانكار تاريخية الأرض والانسان والمجتمع، بأن حقائقه وسياساته القديمة / الجديدة (المستوطنات، التهجير، استقطاب الهجرة، الضم، التهويد.. الخ) تهدف إلى تفريغ الأرض من السكان وتفريغ السكان من الارادة بحيث تصبح الأرض والانسان والمجتمع جميعا أجزاء ضامرة مشوهة وعاجزة مرفوضة، أو لا وجود لها خارج وجود المحتل توحدا معه وذوبانا فيه أو امتدادا له. وتكييف الانسان الفلسطيني، بذلك للتعايش مع أنواع متعددة متداخلة من التبعية للدولة الصهيونية: تبعية فكرية تفقد الفلسطينيين حرية التفكير والاختيار. تبعية مسلكية تفقدهم حرية الممارسة والعمل المستقل. تبعية وجودية تفقدهم حرية تقرير المصير وصناعة المستقبل. وأمية نفسية تحرمهم متعة اكتشاف الذات والهوية والانتماء.

ويدرك هنا أن الصهيونية ليست مؤهلة ايديولوجيا أو مستعدة نفسيا لاستيعاب حتى مثل هذه التبعية عمليا وانما تعيد تجربتها معه كحركة استعمارية مقتلعة مهزومة في بلدانها الأصلية وتسعى إلى احلال الهزيمة بشعب آخر وعلى أرض أخرى. ويدرك أن طرف الصراع الآخر يرمي إلى تجميد الصراع معه بدفعه إلى الاعتراف بالهزيمة (التي ليس أقل أنواعها الهزيمة النفسية). وهو على وعي بأن الوجود الفلسطيني كله على الأرض الفلسطينية يصبح مهددا تدريجيا بالوجود الاسرائيلي المكثف عليها بحيث يبدو الوجود الأصيل غريبا مستهجنا وكأنه في النهاية، محض وهم: «أين هم الفلسطينيون؟ الكبار يموتون والصغار ينسون!!!» وجود بمحض الصدفة، وجود الغائب غير المرغوب بحضوره، وجودا مؤقتا وغير

مبرر[18]. ويدرك ان وجوده تحت الاحتلال، ولو على الأرض الفلسطينية لن يكون في أحسن الظروف، الا كالوجود العربي في فلسطين المحتلة عام 1948 داخل ما يسمى «بالخط الأخضر»، كالأرض الفلسطينية نفسها، شأنا اسرائيليا خالصا: يتم التعامل معهم كأقلية عرقية ثقافية وحتى أقلية قومية في ظل الدولة العبرية، كسكان محميين لا كمواطنين محليين، يمكنهم المطالبة بحقوق انسان ومن شأنهم أن يحصلوا على بعض منها اذا كانت وسائل التعبير سلمية[19] ومن شأن اسرائيل أن تمنحها، ولو بصورة شكلية متناوبة بين المنح والمنع، لتحسين صورة الوضع الراهن ولتزيين صورة الديمقراطية والليبرالية والتعددية في الداخل والخارج وبالتالي تخفيف تكلفة الاحتلال المادية والمعنوية.

اكتمل الوعي الفلسطيني بالتثبيت بأن قضيته ليس مجرد قضية **حدود** وانما هي بالضبط قضية **وجود**. لأن سؤال الوجود سؤالا كليا شاملا فقد انتهى الوعي الفلسطيني به بصورة كلية شاملة موازية. اذ تجاوز العقل الفلسطيني أخيرا مرحلة الجمود والتصلب وتغلب على عمى الألوان والجهل بالأشياء والخلط في المواقع.

استطاع العقل الفلسطيني أخيرا الخروج من حصار الواقع الراهن بتجاوزه ثلاثة دوائر مفرغة:

1 ـ **دائرة الثبات**: ثبات الأشياء مكانيا وزمانيا. سكون مكان واقع المحتل وزمانه. كل شيء يبدو وقد تجمد في مكانه وزمانه الأخير إلى الأبد. فلسطين كلها قد انكمشت إلى مجرد ضفة غربية محتلة والزمن الفلسطيني كله قد اختزل إلى عام 1967 ـ زمن الاحتلال الأخير. وآلاف القرى والمخيمات والمدن الفلسطينية قد تضاءلت إلى مجرد عاصمة مقدسة محتلة. وموجات الهجرة القديمة المتعاقبة التي لم تتوقف يوما تم تجاهلها جميعا ما عدا موجتها الأخيرة. ومئات المستوطنات التي أقيمت تم غض النظر عنها ما عدا المستوطنة الجديدة!

2 ـ **دائرة الارتباط**: ارتباط الذات بالآخر. الخاص بالعام، الداخل بالخارج، ارتباط الفلسطينيين باسرائيل. بالأمم المتحدة، بالمنظمة والعرب. ثم فك الارتباط (الفكري على الأقل) وبداية البحث عن الأشياء الغائبة.

3 ـ **دائرة الذات**: تحديد مواقع الأشياء والأحداث والموضوعات الزمانية والمكانية. اعادة فعالة لتنظيم عناصر المجال. ادراك الأشياء الغائبة / الحاضرة على نحو مختلف وكأنها تدرك لأول مرة[20] وضبط الاتجاهات والتحركات نحوها. المكان هو فلسطين كلها. لا مكان آخر غيرها. لا شيء أقل منها. لا مشهد عليها ولا ميدان نضالي خارجها. الغائب / الحاضر هو القوى الذاتية الخلاقة والارادة المجتمعية الفاعلة.

وبهذا يمكن القول بأن الذي أوجده العقل الفلسطيني لنفسه في النهاية كان مخرجا

ابداعيا من دوائر مقفلة مفرغة مصممة للدوران حولها وليس الخروج منها. كل دائرة من هذه الدوائر تصغر دون أن تتلاشى. يتبلور حجمها دون أن يتضخم. تتحد بوضوح لتكون خلفية للحركة لا بؤرة للفعل. وتنتهي كاطار مرجعي للفعل لا مركزا فعليا له. القوة الذاتية والارادة الجمعية هي البؤرة والمركز ومصدر الثقة الحقيقية ومنبع الفعل المبدع. لهذا أتت الانتفاضة كأرقى أشكال وعي الذات الفلسطينية. وأكمل الأشكال التعبيرية الثورية عن هذا الوعي في الوقت ذاته[21].

ثالثاً: ابداع الفعل

الانتفاضة مواجهة يومية شاملة للاحتلال بسلسلة أفعال جمعية أنتجها اكتمال الوعي الجمعي باكتشاف قواه الذاتية الخلاقة، وحركتها ارادة جميعة فاعلة وتنظيم بارع باستغلال القدرات المجتمعية الفعلية والممكنة، ويغذيها توجيه دائم بالنتائج المحددة بتغيير الواقع القائم بصورة جذرية وحسم الصراع لصالحها.

لم يكن فهم هذا الفعل الاجتماعي المبدع بأسبابه وأهدافه الحقيقية متوفرا، لسبب أو لآخر، في البدايات الأولى للانتفاضة لغير أصحابها الحقيقيين. وانما خضع الفعل والفاعل والحدث الاجتماعي كله للتحجيم والعزل والتشويه المتعمد في محاولة لطمس القصدية والعقلانية عن الفعل، ازاحة الجدية والأهلية عن الفاعل، وقطع الحدث الاجتماعي عن سياقه التاريخي ومحتواه الاجتماعي السياسي والاقتصادي معا.

لقد خصصت اسرائيل، تحت وطأة المفاجأة، مجموعة مألوفة من المسميات والمصطلحات التي لا تعدمها في مثل هذه المناسبات، وشجعت الاعتقاد بجملة متكررة من الأسباب والمبررات الشكلية بحيث يبدو معها الفعل والفاعل كأنهما قد انطلقا من نقطة ما خارج الوعي الفلسطيني، ووقعا في مكان آخر خارج حدود فلسطين كلها. وقد عمدت في ذلك إلى:

1 ـ تهميش الأسباب في محاولة لعدم الاعتراف بجذرية الانتفاض وذلك بالاسراع في وصفها بأنها، مثلا «خرق للنظام» «أعمال فوضى وشغب» تمرد مناطق «... هبة غاضبة محدودة» «حرب ملثمين»... الخ وذلك بالنظر إلى الفعل الجمعي الواعي الهادف باعتباره فعلا فرديا تلقائيا عابرا. لا يشكل الا مشكلة «انحرافية»، لبعض الأفراد، يغذيه خلافات داخلية بين الفلسطينيين أنفسهم، وربما عجلت به ظروف غير مريحة للعيش في المجتمع الاسرائيلي لبعض أقلياته العرقية. ويحمل مثل هذا التصوير أن الفعل الغاضب سرعان ما تنطفا: جذوته بزوال مبرراته ومعجلاته التي لا تتعدى المطالبة بتحسين ظروف الحياة المعيشية (من تعليم، صحة، زراعة، تجارة وادارة... الخ) وتعديل طفيف في سلوك وممارسات

الجيش والدولة في اسرائيل، وضمان مزيد من حقوق الانسان المدنية. ومن شأن هذا التقديم الشكلي أن يضمن تجريد الفعل من أسبابه الكلية ودوافعه الحقيقية[22]، وان تنتفي به سلسلة الجدليات السببية الفعلية بين الذاتي والموضوعي بين الداخل والخارج، بين الفعل ورد الفعل. كما يضمن تثبيت انقطاعات معرفية وزمنية تنفي تراكم التجربة النضالية تاريخيا وتفصل بين الانتفاضة وبين سلسلة من أشكال النضال المجتمعية الفاعلة طيلة الفترات التي عاشها الاحتلال على أرض فلسطين[23].

ومن شأن هذا كله، أن يظهر الفعل في الانتفاضة ليس كأكثر انتاجات الوعي والادارة الفلسطينية ابداعا وانما أكثرها تفاهة وهامشية وعبثا!

2 ـ تشيؤ الانسان: باستمرار للنظر اليه والتعامل معه كانسان / شيء عاجز مذعور مثقل بالهزائم التي ليس أقلها هزيمته أمام ذاته، ويرمي طرف الصراع الآخر هنا إلى اكتمال احتلال الانسان من الداخل شل عقله وارادته وقدرته على التحرك وفعل شيء ايجابي، تثبيت الخوف في النفوس والعقول والقلوب بصورة تمنع التفكير بأية مبادرة عملية بالفعل، بحيث يبدو أكثر انتاجات العقل والارادة الفلسطينية تميزا بطابعها الوطني كاكثرها افتقادا اليه. وكأن الفعل / الانتفاضة يمكن أن تكون انتاجا لأي مصدر خارجي ما عدا المصدر الفلسطيني الذي لا يحسن انتاج أي شيء!

ولعل تفحص ما يجري الآن بوضوح على الأرض الفلسطينية، بعد مرور حوالي ثلاث سنوات من عمر الانتفاضة، من شأنه أن يساعد اليوم على فهم أفضل لحقيقة الفعل الاجتماعي المبدع كفعل عقلاني. متطور متجدد، مرتبط بوسائله، موجه نحو نتائجه العملية، ومتميز بالتالي عن ردود الأفعال المألوفة بثلاثة مزايا أساسية على الأقل:

1 ـ **الشمولية** / التنظيم: في حين تكون ردود الأفعال اعتباطية مشوشة ومجزأة محدودة، فان الانتفاضة فعل منظم يجسد تجربة مجتمعية كلية ويستجيب بصورة ايجابية لتطلعات جمعية مشتركة بتغيير مجتمعي شامل.

2 ـ **الجذرية** / اللامهادنة: لا تأتي ردود الأفعال الا يائسة غامضة أو مبهمة محبطة. بينما الانتفاضة فعل متحرك من الانفعالات المتكررة والمواقف الخطابية المعهودة. يطرح القضية من أساسها ويعيد الصراع إلى عناصره الحقيقية. فعل مرتبط بأهدافه النهائية. لا يرضى بأنصاف الحلول ولا يتوقف عند انجازات شكلية ولا يتباهى بانتصارات صورية. وهو، فوق كل شيء، فعل مستقل يمتلك بدايته ونهايته، وغير قابل للارتهان بأيدي أحد غير أيادي أصحابه الحقيقيين وعقولهم.

3 ـ **الدينامية** / الحركة: لا يمكن ان تكون ردود الأفعال الا آنية متقطعة أو جامدة

متصلبة. اما الانتفاضة فهي فعل يومي متجدد بالممارسة ومتطور بالتجربة. متمركز حول تغيير الحاضر ومتوجه نحو صنع المستقبل في آن واحد.
هذا الفعل الجمعي الحقيقي الوحيد، الأصيل الفريد، طوال فترة الاحتلال يصبح موجها للأفعال ولردود الأفعال اللاحقة جميعا، مرتكزا للقوة والشرعية معا، ومصدرا للأحكام والحقائق كلها على أرض الصراع. ففي سجل الصراع العربي الصهيوني كثير من التجارب الجمعيّة يثبت بوضوح أن الأفعال الأصلية الجدية القليلة في تاريخ العرب الحديث إلى جانب الانتفاضة (مثلا، تأميم قناة السويس، بناء السد العالي، قرار العبور، انهيار اتفاق مايو 1983 بين لبنان واسرائيل، اندحار المارينز في لبنان، تطوير القوة القتالية والتقنية للعراق الجديد، الديمقراطية الاردنية.....) هي مصدر قوة واعتزاز وطني ومصدر الحقائق اللاحقة جميعا[24].

رابعاً: ابداع الآلية

تحركت الانتفاضة بكثير من الآليات التي كانت ساكنة معطلة أو معزولة محيدة. ثم تحركت هذه الآليات بها لى مرحلة الفاعلية والتجدد والاستمرار. بحيث استطاعت الانتفاضة وهي تمارس ذاتها الوطنية النضالية أن تعيد بناء هذه الذات باستمرار عن طريق تحويل كل تفاصيل الحياة اليومية لتناسبها وتخدم أهدافها[25].

آلية الانتفاضة المركزية هي **الشباب**. وهو الجيل الذي برز كقوة اجتماعية جديدة بذهنية متمردة ومفاهيم ومبادىء مغايرة. وبظهوره فقد أصحاب الخطوة التقليدية من الوجهاء والنافذين والأعيان نفوذهم تدريجيا. واستطاع الشباب الفلسطيني، بالانتفاضة، الانتقال تدريجيا من الهامشية الى مركز النضال، ومن التبعية في الدور الاجتماعي الى الاستقلالية فيه. فاحتل مكان الصدارة بوعي ومسؤولية ومارس مهامه بكفاءة وانضباط مثيرا للدهشة. والجديد في هذا أن الجيل الذي ولد وتربى في ظل الاحتلال واعدته ضغوطات الواقع الاسرائيلي القائم وسياساته للانحراف فيه، التعايش معه، أو الرحيل عنه والاستقرار في مكان آخر أكثر اتساعا وأمنا وأوفر حظا، علما، ورفاهية هو نفسه الذي أضحى واعيا بتناقضات ذلك الواقع والأشد اصرارا على تحديه وتجاوزه تغييره. هو الصادم الوحيد والمواجه العنيد الأكثر خبرة وجرأة في التصدي لممارسات العدو وأساليبه. هو الذي يبطل مفعوله ويتفوق عليها. هو معضلة المحتل وكابوس الجيش الاسرائيلي وهو الذي يجعل من الاثنين يوميا ميدانا للتحدي وموضعا للسخرية. عاش هذا الجيل معاناة تجربة الاحتلال فانضجته وأدرك المسؤولية الوطنية لا باعتباره طرفا في الهزيمة انما باعتباره يعيش نتائجها وآثارها الماثلة يوميا في تفاصيل حياته ومستقبله.

لم يكن نوع التعبير هو الذي يحتاج اليه الشباب هذه المرة في معركة المواجهة، وانما

أدوات التعبير **ومبررات** استخدامه.

فكان عليهم في البداية خوض المواجهة على الجبهة النفسية الشاقة ـ ذلك الجانب غير المرئي الذي يحكم السلوك والأفعال والتصرفات. اذ كيف يقنع الشباب غيرهم بامكانية هزيمة الجيش الاسرائيلي الذي هزم الجيوش العربية منفردة مجتمعة، عدة مرات، وعلى جبهات متعددة. بل كيف سيقنع الشباب نفسه بجدوى سلاحه الجديد ـ **الحجر** ـ في ظل سيادة عقلية تقليدية قدرية مقتنعة بالرضوخ لفكرة: الكف لا تقاوم مخرز»! وكيف يدفعون بجيل الهزائم الأكبر سنا المثقل بالتجارب المؤلمة والاحباطات المتراكمة حتى حول جدوى المشاركة وجديتها.

ان هذا الجيل الجديد، مكتشف اداة التعبير الأولية للانتفاضة، هو المبدع الحقيقي وليس الاداة نفسها بالقدر ذاته. فليس **الحجر**، رغم كل الوصف الرومانسي الذي أحيط به، الا أداة فظة عديمة الجدوى كسلاح في غير أيدي أصحابه المرنة، مجردة من زمانها ومكانها. والابداع هنا ان الشباب الفلسطيني قد حول الحجارة الساكنة في أرض فلسطين منذ ملايين السنين (منذ استخدمها لأول مرة أقدم انسان عرفه التاريخ في أريحا) الى آلية نشطة واستخدام فوري عصري ليجابه به أكثر الوسائل فورية ومعاصرة. انه هو الذي بعث المخزن الراكد الى الحياة من جديد لا ليثبت جديته كوسيلة حضارية فحسب وانما ليثبت جديته أيضا كوسيلة نضالية فعالة قابلة للتعميم في ظروف وأماكن مماثلة[26].

وبالانتفاضة تحولت **المرأة** الفلسطينية، كقوة معطلة، وموضوع مثقل بكثير من الارث الاجتماعي الجامد الى ذات فاعلة وآلية نشطة من آليات الانتفاضة. اذ وجدت المرأة في الانتفاضة فرصة تلقائية جدية لتغيير كثير من المفاهيم حول دورها ومكانتها وزواجها وعمليها وطموحاتها ـ تلك المفاهيم المتحنطة ربما منذ عصر ما قبل الصراع العربي ـ الاسرائيلي. وقد سعت المرأة الى تلك الطموحات بانجازات ميدانية ملموسة وبكثير من الكفاءة والأهلية. وترسخت لديها، من واقع ممارساتها النضالية، امكانية تعدد أدوارها وتحولها من الأدوار التقليدية البسيطة الى الأخرى الأكثر تعقيدا وجدية: من التحرك بين المناطق والمخيمات واعاقة تحرك الجنود الاسرائيليين الى التظاهر وحماية المتظاهرين ونقل الحجارة وتكسيرها والقائها. وانتقلت من مهمات التوعية وترشيد الاستهلاك والربط والاتصال وتوزيع المنشورات الى مهمة الاشتباك الفعلي مع جنود الاحتلال بكل جرأة واندفاع وصلابة[27]. ومن مساعداتها في الاسعاف والرعاية الصحية واعداد البحوث الاجتماعية عن الأسر الفلسطينية ونقل المواد القتالية الى القوات الضاربة الى ميدان التنظيم الشعبي نفسه بكل كفاءة وانضباط.

وقد أتاحت الانتفاضة، بدورها للمرأة، ميدانا رحبا للمشاركة ومجالا وطنيا ساميا يحررها من الخوف بكل أشكاله: الخوف من عدم جدوى مشاركتها كامرأة، والخوف

من زوجها وعلى أولادها واخوانها وعلى سمعتها وكرامتها. ومن المتوقع أن يتسع حجم مشاركة المرأة الفلسطينية لتكون عمليا أكثر آليات الانتفاضة استمرارا في التأثير والتأثر. اذ تثبت المرأة الفلسطينية، تماما كالأرض الفلسطينية، بانما أكثر الآليات عطاء وثباتا وأشدها استعصاء على الجندي الاسرائيلي واقلها استمالة لاغراءات هجر ساحة الصراع.

وقد وجدت الانتفاضة في **المخيم** الفلسطيني مخزنها من الذخيرة البشرية الأكبر حجما والأكثر تأثرا بواقع الاحتلال والأشد بالتالي استعداد تلقائيا للتضحية والمشاركة والصمود. وقد وجد المخيم بدوره في الانتفاضة معركته المنتظرة لاكتساب الاعتراف به كعمود فقري لا ينكسر في أي عمل وطني[28].

واذا كانت **القرى** الفلسطينية، تاريخيا، هوامش نائية منسية محدودة المشاركة والتأثير، ومحكومة بعلاقات قرابية جامدة تعزلها عن الانتشار والاتصال، فقد تحولت بالانتفاضة الى مراكز وطنية جديدة متجمعة متماسكة ومتصلة متنافسة على صنع احداث مميزة نادرة (مثل اعلان بعضها كمناطق محررة أو شبه محررة) لا تفرض بها نفسها كمواضع اهتمام على خريطة فلسطين الجديدة فحسب وانما على الخريطة السياسية ايضا لحسم الصراع العربي الاسرائيلي (قباطية، بيت ساحور، بيتا.. أمثلة جيدة هنا).

أما **المدن** الفلسطينية فقد ظلت قوى نشطة سياسيا ولكنها محيدة عمليا، بحكم بنيتها الطبقية ولكنها تحولت بالانتفاضة، ومن مرحلتها المبكرة، الى ميدان يومي للاحداث. وقد اعطاها الجانب الاقتصادي أهمية في الصراع (الاضراب التجاري، مثلا) لتعطي الانتفاضة عمقا مدينيا وامتدادا اضافيا ملموسا[29].

ويمكن ملاحظة ان **القيادة** الذاتية الجمعية للانتفاضة قد كانت قوة غائبة في البدايات الأولى. ولكنها أضحت بمرور شهور قليلة فقط آلية الانتفاضة المركزية الحاسمة. وقد مارست القيادة الموحدة للانتفاضة تنظيما بارعا لمنهج الحياة الفردية وتوجيه أكثر براعة لمجرى الحياة المجتمعية. كما استطاعت ممارسة سيطرة متزايدة على العالم الداخلي وضبط وتنظيم علاقاته مع العالم الخارجي والخروج من حصار المفاهيم الضربية حول أدوارها التقليدية.

وقد استطاعت قيادة الانتفاضة تحقيق فعالية التنظيم والمشاركة والتأثير بعد طرق ابداعية منها:

1 ـ الشمولية. فقد مارست القيادة الموحدة فضيلة التسامح مع جميع الاختلافات الدينية والمذهبية والعرقية والايدلوجية، فضمنت استقطاب جميع فئات الشعب الفلسطيني (طلاب، أساتذة، عمال، نقابيين، مهنيين، تجار، مزارعين، رجال أعمال.. مسلمين ومسيحيين، بدو وحضر، معتدلين وراديكاليين.. الخ) وتوحيدها في اعلان واضح لرفض سياسة الاحتلال.

وبخروجها عن نمطية الأفكار والمواقف المتعصبة، استطاعت تسييس الجماهير الفلسطينية المسيسة أساسا بالتجربة والممارسة، بتنمية قدراتها على استجواب المعلومات وسؤال الأسئلة المناسبة في الوقت المناسب، وتمييز الغث من السمين، والتعرف على بيانات الانتفاضة من مزاعم أعدائها. (لا ينام أحد في المخيمات الفلسطينية اليوم الا والمذياع على أذنيه ولا يصحو الا واذاعات وصحف العالم جميعا بين يديه ماعدا الاذاعات والصحف الاسرائيلية التي يحفظ أخبارها عن ظهر قلب). وبطابعها وتمثيلها الجمعي، حرصت القيادة على أن تعكس على الدوام قيما وطنية وقومية جديدة وتحقيق أهداف مجتمعية عريضة. وأدركت أنها تظل تمارس عملها مادامت راغبة / قادرة على استيعاب هذه الأهداف وترجمة نشاطات الناس وحماسهم الى واقع ملموس وتوجيهها الى مسارات مرغوبة.

2 ـ التشكل والتلون والتطور: فقد عمدت القيادة الموحدة الى التناوب في تشكيل، تطوير واستخدام آليات متاحة متعددة (كالحجر، الشباب، الطلاب، الأساتذة، التجار، العمال، الزراع، المدارس، والجامعات، المساجد، والسجون) في مظاهرات واضرابات وحرب شوارع وتنظيمات ولجان شعبية الخ. كما عمدت الى تغيير شكلها ولونها وحجمها بصيغ وأشكال متعددة بالتناوب فيما بين العفوية والتنظيم، السرية والعلانية، العمل العسكري والسياسي، التطبيع والعصيان، الركود والتهدئة، السكون والتصعيد، التوقف والتجدد بما يضمن جدية الفعل وجدته في آن واحد.. كما عمدت الى الدمج بين شكل النضال السلمي والعنيف، الديني والدنيوي، الوطني والقومي، الداخل والخارج. وقد اختارت أسلوب المواجهة المفتوح بصورة تجعلها أكثر استجابة للمستجدات ومواجهة المشكلات الطارئة والمفاجآت غير المتوقعة. وقد انتقلت من طور التجمعات والتظاهرات والاحتجاجات الى طور المواجهات المحدودة. وضمت جميع الفعاليات الدينية الأصولية جنبا لى جنب مع التيارات العلمانية واليسارية، المحافظة مع الليبرالية، والدخول في عملية تنسيق دائم مع منظمة التحرير دون أن تكون نسخة أخرى عنها، وانسجاما مع الأنظمة العربية الثورية دون أن تقع تحت وصايتها. وبادرت بخلق وبناء قيادات سرية بديلة تحفظ لها التجدد والاستمرار[30]. واحلال تعلمات القيادة الموحدة محل الوصايا العشائرية، والحلول التي تقترحها اللجان الشعبية محل حلول المخاتير التقليدية، وحاجات أبناء المخيمات والقرى محل رغبات أبناء العائلات ذات النفوذ التقليدي.

3 ـ بناء مؤسسات وطنية بديلة على أسس وممارسات نقيضة للمؤسسات الصهيونية، وذلك بتفكيك القائم منها تدريجيا وفك الارتباط معها ومع رموزها، وترسيخ فلسفة الاعتماد على الذات في كل شيء: التعليم، الاعلام، الزراعة، الصحة،

الأمن، الدفاع وحتى الصيانة والنظافة. وكونت لتلك المهمات لجان عمل شعبية فاعلة يتبلور عملها ويترسخ في نظم وأساليب بديلة بحيث يتعلم الشعب الاستغناء عن القيادة تدريجيا، والتخلص تدريجيا أيضا من قبضة آليات السياسة الاسرائيلية. وقد مارست القيادة الموحدة، بلجانها الشعبية المتعددة، عملها العسكري والسياسي والاداري والتنظيمي بادارة ومتابعة شؤون الحياة اليومية للمجتمع الفلسطيني الجديد بقدرة ووعي وانضباط راسخ جعلها تصمد في وجه المحاولات التي بذلتها اسرائيل لاختراقها أو تعطيلها[31].

4 ـ تطوير الأساليب الجمعية والبدائل والخيارات المتاحة للتعامل مع العدو: وهذه آلية غير مباشرة يسهم في تقديم جانب منها للانتفاضة العدو نفسه بردود أفعاله على الأفعال الفلسطينية، فتغذيها جدلية الفعل ورد الفعل، حيث يتجذر الفعل الفلسطيني ويتأصل بصورة حتمية في مواجهته لردود الأفعال الاسرائيلية عليه. فكلما تصعدت الانتفاضة كلما ازداد رد الفعل الاسرائيلي وحشية وعنفا وكلما ازداد الفعل الفلسطيني عنفا وايلاما للطرف الآخر. يستثير رد الفعل الاسرائيلي العنيف لدى الشعب الفلسطيني عنفا موازيا لا خضوعا واستكانة متوقعة. انها بالضبط «ديناميكية مسار القمع هي التي تقود الى تعقيد لا مناص منه في الانتفاضة»[32]. اذ تستدعي العقوبات الجماعية بالضرورة جماعية المشاركة: كلما استمرت وسائل القمع الاسرائيلي في تنوعها وعنفها كلما دفعت الى تأجيج البواعث والدوافع وعميق الأسباب والمبررات لتوسيع التحدي والمشاركة وترسيخ الصمود والاستمرار.

وهكذا تمنح سياسة الردع والقمع الاسرائيلي المنهجية المتجددة للانتفاضة تربة خصبة لاستنبات مشاعر عدائية جديدة، وفرصة مواتية للتفكير بايجاد البدائل والخيارات الممكنة لتحويل المواقف المؤلمة الى أخرى مريحة، تحول فيها حرارة الموقف الجمعي الى مناسبة وطنية لتأكيد الذات القومية والتضامن الاجتماعي. فنجد مثلا: أن رد الفعل الاسرائيلي باغلاق المدارس والجامعات يقابله فورا بديل فلسطيني بالتعليم الشعبي والخدمة المجتمعية العامة. ترحيل أساتذة الجامعات والمعلمين والمفكرين يقابله تعليم حر وجامعات مفتوحة موجهة الى الداخل (جامعة القدس المفتوحة / عمان مثلا) الترحيل والطرد والابعاد يتحول أصحابه الى مراكز اعلامية متنقلة وقنوات اتصال واعية متوجهة الى العالم الخارجي والرأي العام العالمي. سياسة التجويع وتضييق سبل الحياة ولقمة العيش يقابلها برامج التكافل الاجتماعي وأعمال لجان العمل التطوعي. التعسف في فرض الضرائب وجمعها يقابله تمرد وانضمام جماعات مؤثرة جديدة كانت تعتبر نفسها مستثناة من وطأة السياسة الاسرائيلية اعلان الضفة الغربية وغزة كلها منطقة عسكرية مقفلة تتحول الى فرصة للتحدي المباشر وجها لوجه واعلان العصيان المدني جزئيا أو

كليا. وحتى أشد وسائل القمع الاسرائيلي تطورا، تطور لها الجماهير الفلسطينية حلولا مبدعة ربما بأشد الوسائل بدائية وبساطة: «الحطة» الفلسطينية «وبصل» الأرض الفلسطينية مثلا أقنعة وأدوات تبطل، دون مختبرات، مفعول الغازات السامة والقنابل العنقودية والرصاص المطاطي.

ومثل هذه الأساليب المبتكرة ذاتيا تدفع الى استفزاز العدو وجنونه ان لم تدفعه الى استنفاذ أساليبه والتفكير الجدي بالاعتراف بهزيمته النفسية (مؤقتا على الأقل).

وقد استخلص أحد المحللين السياسيين الاسرائيليين انه «اذا ما واصلت اسرائيل معالجة الانتفاضة بأسلوب عسكري أمني فقط فسوف يستمر الوضع الغريب القائم. حيث قد يمكن النجاح في مهمة القمع ذاتها ولكن مع تسجيل فشل في انجاز الهدف العام[33].

خامساً: ابداع القيمة

الانجازات الابداعية للانتفاضة هي مجموعة متماسكة من الانتاجات الأصلية الجديدة متفاوتة القيمة المجتمعية والتأثير. وليست هذه الانجازات، بالطبع، منفصلة عن مبدعيها أو زمانها ومكانها. كما أنها ليست، الى الآن، مكتملة أو نهائية.

ولأن تأثيرات الانتفاضة لم تتوقف، وكثير من نتائج أفعالها لم يتضح بعد، فان محاولات تقييمها كثيرا ما تخضع للتهويل والتضخيم حينا أو للتهوين والتحجيم حينا آخر.

اذ يعتقد الرومانسيون «المهولون للنتائج أن الانتفاضة قد حققت نوعا من المعجزات ليس من شأنه أن يتحقق الا بنوع من الأنبياء أو على أيدي عمالقة جبارين. بينما لا يعتقد «الواقعيون» المهونون لنتائجها بأنها حققت، في أحسن الأحوال شيئا أكثر من تعميق أزمات العدو المتأزم أصلا ـ نفسيا وخلقيا وقانونيا ثم سياسيا واقتصاديا. حيث فضحت أساليبه الوحشية وانتهاكه لحقوق الانسان والحريات العامة[34]. اذ جردته من ديمقراطيته أمام الرأي العام العالمي ودفعته الى التفكير جديا، أكثر من أي وقت مضى، بالتسوية.

ولكن ما انجزته الانتفاضة على لأرض الواقع هو بالتأكيد أقل حجما من الادعاء الأول وابعد تأثيرا من التواضع الثاني. من الحق أن نقول انه ليس في فلسطين اليوم أنبياء جدد. ولم يعد فيها حتى انماطا أصلية من أنصاف هؤلاء. وانما هي مليئة بأناس عاديين هم أقرب الى الأرض منهم الى السماء. والحق أيضا أن ما حققته الانتفاضة يتعدى كثيرا حدود الانجازات الشكلية المؤقتة، وانجزت أكثر من اعادة فتح الملفات لصالحها (خاصة الملفات السياسية والادارية والانسانية) أو اعادة توجيه الاهتمامات المحلية والعالمية نحوها (اعادة فرض أولويتها في مؤتمرات القمة العربية وعلى جدول أعمال المؤتمرات العالمية لحقوق الانسان). ولا بد لأي مقوم موضوعي من الاعتراف بانجازاتها الحقيقية مجزأة أو متكاملة، مباشرة أو غير مباشرة، مرحليا أو استراتيجيا. حاضرا أو مستقبلا.

أهم ما يجب البدء بالاعتراف به هنا أن الانتفاضة عملية مجتمعية تغييرية أصلية **مستمرة**، **مازالت تفرز ضغوطا** وتحدث **تحولات نوعية** لا تطال الانسان والمجتمع **الاسرائيلي** فقط وانما باتجاه الانسان والمجتمع **الفلسطيني** بتأثر مقابل. وتمارس مثل هذا التأثير بصورة **يومية ممتدة**.

وأول ما يمكن ملاحظته أن الانتفاضة استطاعت، الى الآن، اعادة صياغة لأنواع قديمة متجددة من الصراع:

اذ استطاعت، لأول مرة في تاريخ الصراع العربي ـ الصهيوني، اعادة صياغة الصراع من مجرد صراع على **الحدود** الى صراع على **الوجود**، لتمس بذلك صميم الوجود الاسرائيلي نفسه على أرض الصراع كلها ونقلت صراع النفي والاثبات من اثبات الماضي **التاريخي** الى اثبات الحق المستقبلي في الوجود. وجعلت «التهديد يتطاول الى ما هو أكثر من مجرد مستقبل الأراضي المحتلة الى خطر على وجود السيادة اليهودية في فلسطين»[35].

لقد حاولت اسرائيل توسيع الأمر الواقع وتثبيته بحدود تتسع باستمرار من حدود الاحتلال الى حدود، مادية ومعنوية، اضافية تمتد الى أعماق البلدان العربية المجاورة في محاولات دائمة لتحويل الاهتمام عن صلب وجودها نفسه. فجاءت الانتفاضة، كحركة جمعية راديكالية واعية، لتقوم بتفكيك يومي لمقومات المركز وليس الحدود والامتدادات، وبضرب يومي مؤلم على الرأس وليس باتجاه الأطراف.

واستطاعت الانتفاضة نقل الصراع من صراع خارج الحدود الى صراع داخلها. ومن صراع بين دول متجاورة متخاصمة الى صراع داخل الدولة الواحدة نفسها. وقلصت بذلك ميدان الصراع الى عناصره الأساسية:

- صراع على **المكان**: على موطأ قدم في فلسطين. «هذا جزء من الصراع الطويل بين الصهيونيين والفلسطينيين في شأن رقعة الأرض نفسها، وهو صراع يدور منذ أكثر من مائة عام.. ومادام الفلسطينيون لا يدركون حدود قوتهم، فانني افترض أن هذا الصراع لن يتوقف[36]. وهذا صراع على هوية الأرض ونوعية الحياة فوقها وليس على السلام فيها (أصبح واضحا أن كل الأطراف تريد الأرض. فمن يريد السلام حقا؟).
- صراع على **الزمان** بتثبيت التاريخ وتحنيطه حينا لتشريع الأمر الواقع القديم وبتعجيله وتسريعه حينا آخر لتشكيل ملامح المستقبل الجديد.
- صراع على الانسان، على اعادة تطويع واقتلاع ارادته، وحصار آماله من جهة، وعلى انضاج فكره وتطوير مشاركته واستثمار روحه الجمعية من جهة أخرى. بالصراع على اعادة رده كانسان «محيد» من خوض الصراع من جهة، وعلى تحويله الى انسان «مجند» باستمرار لخوضه.

واستطاعت الانتفاضة نقل الصراع الى داخل المجتمع الاسرائيلي نفسه، لا بتفجير

الصراع الطبقي بين اليهود الغربيين والشرقيين. فذلك أمر لم تبدأه الانتفاضة ولن ينتهي بها. وانما ببدء صراع جديد بين المؤسسة العسكرية والسياسية، بين المصالح الضيقة للمتشبثين بالاحتلال وبين المصالح الأوسع للانسحاب بأقل قدر ممكن من الخسائر.

وحددت الانتفاضة، بشدة بالغة، من خيارات اسرائيل التقليدية كخيار استقطابها الهجرة اليهودية الى فلسطين وتكثيف الاستيطان في مواجهة ما تراه «كقنبلة ديموغرافية عربية». وأماتت بصورة عملية خططها وبرامجها المستجدة كخيار الوطن البديل للفلسطينيين (في الأردن) لتفجير ما تراه «كقنبلة سياسية عربية» محلية.

اذ أبرزت الانتفاضة **الهوية السياسية** واستقلال نسبي للقرار الفلسطيني[37] من الآن الى الأبد. ووضعت حدا نهائيا لسياسات الوصاية والتبعية والاحتواء، وأسقطت الرهان على التسوية، المنفردة والمجتمعة، ضمن الشروط الاسرائيلية وعلى نمط «اتفاقيات الكامب». وحولت التمثيل الفلسطيني ضمن وفود غير فلسطينية وبطرق غير مباشرة الى تمثيل وطني صريح. ونقلت الحديث من المؤتمرات أو من وراء حجاب الى التحدث في الساحات وبالمواجهات الميدانية، وفي الفعل لا بالقول ومن الدفاع عن النفس الى الهجوم، ومن تقبل الشروط الى رفضها. وجعلت من المشروعات والحلول السلمية المربحة مكلفة للغاية وصفقات التسوية السرية والعلنية تافهة للغاية فاقدة للونها وطعمها ومجردة من زمانها ومكانها. وذلك بتبلور قوى سياسية واجتماعية جديدة، وانضاج جيل أكثر راديكالية، وتحول الثقل السياسي والايدولوجي كله الى الداخل.

ان أعظم انجازات الانتفاضة / الفعل الجمعي المبدع انها لم تفقد اسرائيل قدرتها على **صنع** الأحداث فحسب وانما جردتها أيضا من قدرتها على **السيطرة** على الأحداث حين وقوعها. ان ردود الأفعال المتناثرة المشوشة اليائسة هي، منذ الانتفاضة فصاعدا، مهمة اسرائيل الصعبة المربكة. لقد حتمت على المحتل (الذي كان قبلها مبادرا) أن يظل حبيس زاوية الانتظار ليري ماذا سيفعل الطرف الفاعل المبادر الجديد ليرد بدوره على فعله. وليس من الصعب الاقرار بأن **تأثيرات الانتفاضة هي وحدها القادرة، ابتداء من الآن، على تفسير السلوك الفردي والجمعي، السياسي والاقتصادي في المجتمع الاسرائيلي.**

ومن أعمق انجازات الانتفاضة تأثيرا ما يأتي على الجانب النفسي غير المرئي. لقد استطاعت أخذ زمام **المبادرة النفسية** وأحدثت تبدلا خفيا للأدوار: اقتلعت الخوف، بأشكاله المتعددة، من نفس الانسان الفلسطيني وتنقله، يوميا بطرق متعددة، الى الطرف الآخر في الصراع. وحققت ذلك بفعالية ملموسة بحيث أصبح الخوف والقلق والاحباط مهمات جديدة مرتدة الى العدو تجبره على مراجعة حتى أقل خططه وبرامجه طموحا في غياب الفعل العربي الجدي. وللخوق الاسرائيلي، بصوره وأشكاله المتعددة، ما يبرره بالتأكيد: خوف من صنع حقائق جديدة على الأرض العربية بأفعال عربية

أصلية وتناميها لتقود الى اختراق أو تدمير سلسلة الحقائق الاسرائيلية التي كانت من قبل ثابتة في عقل الانسان العربي كأمر واقع أو قدر محتوم بثوابته ومسلماته. خوف من تزعزع ثوابت الصراع النفسية وتجاوز سياسة الأمر الواقع، بتقويض أسس قيامه وهدم دعائم استمراره. وخوفن الفكرة نفسها. من الحلم الفلسطيني الجمعي ذاته من أن يتنامى ويتسع ليراود مجتمعات عربية أخرى. خوف من موت الخوف في نفس الانسان العربي، بموت القديم المألوف وميلاد الجديد المرعب. خوف من موت جيل عربي مثقل بالهزائم التي ليس أقلها هزائمه النفسية، وميلاد جيل جديد قادر تماما على صنع القرار وتحديد الخيار. خوف من تبدد نزعات «العقلانية» وأصوات «الواقعية» ونغمات «الاعتدال» ليحل محلها «تطرف»، و«تشدد» و«تهور» عربي آخر لا يعرف أحد مداه ونتائجه[38]..

وتكمل الانتفاضة بذلك عملية الانسحاب النفسي الاسرائيلي. اذ أصبحت تسيطر على الاسرائيليين من جديد، «ذهنية الحصار» وتطاردهم أشباح التشتت رغم أنهم ما زالوا، الى الآن، على أرض واحدة (بما في ذلك ارتفاع معدلات الانتحار وموجات الجنون والمرض العقلي بين جنود الاحتلال) بينما اكتسب الفلسطينيون في المقابل ثقة بالنفس واعتزازا بالانتماء وسلطات خلقية جديدة[39] حصلتهم يحتلون الان الحيز الخلقي بين الشعوب العربية ويمثلون الضمير الحي للشعوب الديمقراطية وحركات التحرر العالمي.

نجحت الانتفاضة في بلورة قيم ودوافع جمعية وخلق أنماط حياتية جديدة. بحيث اننا نجد في فلسطين اليوم شعبا يتشكل وشعبا يتدهور، قيما تتبلور وأخرى تتحلل. مؤسسات تتكون وأخرى تتفكك.

لقد استعاد الفلسطينيون، بانتفاضتهم، كما يستخلص تقرير ـ راند ـ «أغلى ما يملكه الانسان ـ احترام الذات»[40]. كما استعادوا فيه الثقة بالقدرات الذاتية والاعتزاز بالعمل والتصميم على الانجاز فأعادوا تعريفهم لأنفسهم وللآخر. وأجبروا الآخر على اعادة تعريفه لنفسه على ضوء القيم النفسية الجديدة. ومن هذه القيم، مثلا، بروز معان جديدة وتبلور معان اضافية **للكرامة العربية لتدخل**، من جديد قاموس الحياة السياسية كما تدخل تفاصيل الحياة العملية وتمحو رواسب الاذلال السياسي والمعيشي؛ بأن تحل الارادة الجماعية محل الخنوع بالجملة، قبول التحدي محل التهافت على الاستسلام، والاصرار على التفوق بالقوة محل التلذذ بالضعف[41].

لقد أعادت «الروح الفلسطينية» الى أهلها. وتحولت فلسطين بها من أكثر الأماكن جمودا وتعاسة وعزلة تحت الاحتلال الى أكثرها اثارة وعطاء وتواصلا في ظلها. وتحول الشعب الفلسطيني بها من شعب منكوب مغلوب يستدر العطف والشفقة الى شعب حي مبدع يستحق الاحترام ويستحوذ على الاعجاب.

لقد أثبتت الانتفاضة أن من شأن الحلم المجتمعي المؤهل أن يفضي دائما الى حقائق نفسية اجتماعية سياسية ضخمة ضخامة الحلم نفسه ومستحيلة استحالته في فترة حصاره. ان الحلم الجمعي الواعي والارادي الهادف هو الحلم الوحيد المشروع والممكن. انه البداية الحالمة لكل الحقائق المجتمعية الصلبة[42]. وتتحول الانتفاضة في المجتمع الفلسطيني من نظر فكري تنظيمي الى نمط حياتي معيشي. وتتبلور من أيدولوجية جمعية الى ممارسة مجتمعية يومية شاملة فترسخ باستمرار. عليها يختلف الاشقاء، فيها يتقارب الأضداد.

وتعيد الانتفاضة تجربة توحيد فلسطين كلها على أساس نضالي بعد فترة انقطاع دامت أكثر من أربعين عاما. وهي عندما تتوجه الى عرب فلسطين المحتلة عام 1948 وتستثير مشاركتهم فانها تزيل عمليا خطوط اسرائيل الخضراء والحمراء وتبرهن على أن فلسطين كلا واحدا لا يقبل القسمة والتجزئة. كما أنها، من جهة أخرى، تجرب توحيد المجتمعات العربية فكرا وممارسة. اذ يلاحظ علماء السياسة أن الانتفاضة لا تعيد تشكيل علاقة الفلسطينيين بمحتليهم لصالح تحررهم واستقلالهم فحسب، وانما دخلت أيضا في صلب الصراع والحوار القائم الآن بين المجتمع المدني والدلالة في البلاد العربية، وتحريك المجتمع العربي نحو عقد اجتماعي جديد تؤخذ فيه الشعوب العربية مأخذا جديا[43].

استشراف مستقبل الانتفاضة

لا يبدو ان الانتفاضة قد أفرغت شحنتها جملة واحدة، أو تكاد، كغيرها من حركات النضال الشعبي المحلي والعالمي، أن تستريح وتقتسم الغنائم. ولا يبدو أنها على وشك الانتهاء نهاية سعيدة سعادة التوقعات العربية غير المؤهلة. كما أنه لا يمكن الرهان على أنها قد وصلت اليوم، رغم انجازاتها القيمة ما يصفه السياسيون النشطون عادة بمرحلة «العشرة امتار الأخيرة من السباق» في انتظار جني ثمار الصمود الذي يؤهلها للتسابق على الدخول في مبادرات أو مشاريع التسوية. فليست الانتفاضة / الثورة مبادرة سلمية منفردة أو مجتمعة. وليست تمهيدا لها. كما أنها ليست مشروعا توفيقيا من أي نوع. ولا تعد أحد للدخول اليه.

لقد استعملت الانتفاضة الى الان حقا وسائل جمعية متعددة التأثير والفعالية. وحققت انجازات متفاوتة الوضوح والقيمة. ولكن الحقيقة الأقوى هنا أن الانتفاضة لم تستنفذ (بل لم تستعمل) بعد كثير من وسائلها **الفعلية والممكنة**. وان تأثيراتها ووسائلها الجدية ما زالت غير مكتملة ولا يمكنها أن تضل الا **مفتوحة النهايات**. ويرى المحللون المتتبعون لمسيرتها أنها قد وصلت نقطة الرجوع. فهي تخوض ابتداء من الآن نضال قوميا متطورا وعميق الجذور، لن تتلاشى حرارة الايمان به في المدى الطويل[44]. ولا يمكنها أن تتوقف دون تغيير جذري في الواقع القائم[45]. مازالت جذور الصراع حية لم تجف

مصادرها ولم تخف حدة أشكالها. «فالأسباب والدوافع التي أدت الى انطلاقها كانت ومازالت قائمة كلها. بل أضيف اليها. في مجرى الأحداث، أسباب ودوافع جديدة تتعلق بالانجازات المتحققة أو بالسياسات الاسرائيلية المتبعة»[46] فالصراع التاريخي منذ قرن من الزمان، على الأقل، لا تسويه سنوات ثلاث هي كل عمرها الآن الذي لم يبلغ بعد حتى عمر الاحتلال الأخير ـ الشكل الأخير الذي تكون به الصراع الأخير. مازالت جدلية الاثبات والنفي قائمة. جدلية الفعل ورد الفعل مستمرة. ومازال الصراع على صنع المستقبل قائما. بل سيزداد كل منها حدة وامتدادا وتفاعلا. مازالت أطراف الصراع لم تلن وأشكاله لم تختزل. وتفاعلاته لم تنحسر. وانما جميعا تتصلب وتتعمق وتمتد بصورة جذرية فتتصلب الانتفاضة بها وتتعمق وتمتد بصورة جدلية موازية مستمرة.

وهكذا يمكن القول ان الانتفاضة، بمؤشرات كثيرة، قد بدأت الان الدخول في مراحلها الأكثر جدية والأعظم انجازا وحسما، وسوف تكون المرحلة القادمة بكل ما تعنيه من نتائج «أصعب منالا من الانجازات الباهرة التي حققتها في المرحلة الأولى وأقل جمالا أمام عدسات التصوير الأجنبية ولكنها في نهاية المطاف أكثر أهمية من الحجارة»[47].

وفي المرحلة القادمة لن يكون سؤال **الانتصار** مطروحا أمام الانتفاضة. فقد انتصر فعلا (بأكثر من مقياس وبأكثر من معنى. وفي أكثر من ميدان). ولم يعد حتى سؤال **الاستمرار** قائما أمامها بدية. (فذلك لظروف موضوعية وايدلوجية متصلة بطبيعة الصراع ودوافع أطرافه، أمر حتمي). انما يصبح السؤال الأهم من الآن فصاعدا: الاستمرار بأية حدة؟ بأي تكلفة؟ وفي أي اتجاه؟

لقد سارت الانتفاضة في سنواتها الثلاث نحو **التشكل والتبلور** ولا خيار أمامها الا السير بثبات من الآن فصاعدا نحو **التأصيل والتجذير** لقد اجتازت مرحلة اثبات الماضي. وتجاوزت مرحلة تغيير الحاضر ومازال الصراع على صنع الوجود المستقبلي قائما. لم يعد يعنيها التاريخ الطويل العتيد كله انما **جزأه المستقبلي العنيد فقط**:

لونه وطعمه ونوعية الحياة فيه. ولا يسوى أي من عناصر الزمن الثلاث الا بصلتها معا؛ بالحرص على أن لا يكون المستقبل صورة للماضي تماما، ولن يتكرر فيه الحاضر أبدا.

لم تدخل الانتفاضة الصراع ببديل مكتمل جاهز للاحتلال الصهيوني ولكنها تطور يوميا مثل هذا البديل من خلال تطور تجربتها الجمعية ومن واقع الممارسة الفعلية.

لم يترك العدو، بصورة قسرية، لأي فلسطيني فرصة أن يظل حياديا خارج الصراع. تجعله الانتفاضة بفعلها واسرائيل بردود فعلها انه لم يقدر / يرغب في أن يكون «ذاتا» فاعلة كغيره في دينامية الانتفاضة فانه لم يعد بوسعه عمليا أن يكون «موضوعا» لممارسات الاحتلال وسياساته المستقبلية. ان لم يشارك بالمواطنة فهو مشارك ـ شاء أم أبى،

بالتورط. ان لم يأخذ موضعا ودورا في الصراع فهو منساق اليه لمجرد وجوده على أرض الصراع. ومن المتوقع، بناء على هذا، أن يتحول أفراد المجتمع الفلسطيني في الداخل والخارج ثم أفراد المجتمع العربي تدريجيا من **شركاء** الى **أصلاء** في الانتفاضة. كما انه من المتوقع أن تضطر اسرائيل للبحث عن مخارج خارجية للهروب من مأزقها الداخلي، بالخروج قليلا الى برودة العالم الخارجي اتقاء من حرارة الغليان الداخلي، من كابوس الانتفاضة الخانق الذي يبدو واضحا لا نهاية له هذه المرة الى خط المواجهة الطويل المألوف مع الدول العربية المجاورة. ولكن كل ما تستطيع اسرائيل عمله هذه المرة هو اطالة فترة احتضار الاحتلال وزيادة تكلفة تسوية الحقبة القادمة وليس حسم الصراع الدائر حول وجود الاحتلال نفسه.

الابداعية الجمعية: النموذج وتطوير المفاهيم

حاول التحليل أن يبين أن الانتفاضة الفلسطينية عملية ابداع جمعي مستقل دينامي متجدد، متعددة الصيغ ومتفاوت المستويات:

أولاً: ابداع **الفكرة**: انتاج وعي جمعي حقيقي مرتبط بموضوعه بعمق، رؤية كلية وتصور شمولي أتاح سيطرة فكرية على الواقع القائم واعادة تنظيم علاقاته.
ابداع في اكتشاف القوى الذاتية الخلاقة التي كانت امكانية الوصول اليها متعذرة غائبة أو حاضرة مغيبة ضمن حصار كليات الواقع القائم.

ثانياً: ابداع **الفعل**: الوصول الى قرار جمعي مباشر ومنظم، واختيار مبادر وايجابي يستجيب استجابة متحدية لواقع مجتمعي قائم. فعل تغييري مؤثر مرتبط بوسائله وموجه نحو نتائجه العملية ومتطور بتطور تفاعلاته الممتدة.
ابداع القرار باتخاذه كنمط مواجهة جدية من بين البدائل المتاحة (الاستسلام، السلبية، البلادة واللامبالاة. التكيف والتعايش، المناورات الشكلية والمبادرات السلمية الموسمية والاحتجاجات الصورية... الخ).

ثالثاً: ابداع **الآلية**: استثمار القوى والقدرات الذاتية الفعلية والممكنة، وتطويرها بصورة خلاقة ومستقلة. البدء باستعمال طازج لتقنية موغلة في البدائية. تحريك مخزون طبيعي وفير ساكن، واختيار وسائل مشحونة بالرموز غير قابلة للنفاذ أو المصادرة. والارتكاز الى قوى اجتماعية جديدة بذهنية مقاومة ومفاهيم ومبادىء وقيم مغايرة غير راغبة بالتوقف أو التراجع، وانما تتعمق وتتصلب بالممارسة.

رابعاً: ابداع **القيمة**: توجيه الفعل المؤثر نحو انجازات ذات قيمة مجتمعية حالية ومستقبلية صنع حقائق مادية صلبة واحداث تحولات معنوية جديدة مهما بدت الآن غير مكتملة التشكل أو غير مباشرة التأثير ـ تتشكل بها ملامح

المجتمع الجديد المتغير.

ان تحليل الانتفاضة الفلسطينية كنموذج ابداع جمعي على أرض الواقع المجتمعي العربي يقتضي من الاجتماعيين العرب **اعادة صياغة مفاهيمهم** النظرية والمنهجية حول الابداع. اذ أن رؤية الباحثين للابداع محددا بدوافع وعمليات نفسية ضيقة ومقيدا برواسب ومصادر بيولوجية وراثية ثابتة من شأنه أن يطمس كثيرا من المفاهيم السوسيولوجية ذات الصلة ويضيع جملة من الاهتمامات المجتمعية العامة التي تعطي لأي ابداع مصدره ومحتواه الحقيقي وتكسبه معنى وقية ومشروعية. وهكذا فان:

1 ـ الحديث عن ابداع عالمي عائم يضيع فكرة الزمان والمكان ويضيع بالتالي عنصري الهوية التاريخية والهوية المجتمعية.
فليس الابداع حقيقة (موضوعية) نهائية مطلقة وانما هو نتاج لظروف وعوامل وتراكمات مجتمعية تاريخية معينة في فترة زمنية معينة وفي لحظة تاريخية معينة.

2 ـ الحديث عن ابداع لأجل الابداع، بلا هدف عام أو انتماء يضيع أهمية القيمة المجتمعية لأي مشروع ابداعي.
تظل أي محاولة ابداع محاولة ذاتية صرفة لا تنال معنى ومشروعية ما لم تتحدد فائدتها بصلتها بالموضوع الاجتماعي.

3 ـ الحديث عن ابداع خاص وبالحكمة التقليدية يتجاهل أهمية مفاهيم «العامة» «الغالبية العظمى» من الناس و«العادية» في علم الاجتماع ويضيع بالتالي موضوع وهدف علم الاجتماع نفسه. لأنه يضع «الكل» دائما في وضع التابع المستفيد من «الجزء» ويهمل ابداع الموضوعات البشرية العريضة من الناس العاديين، يجردهم من أدوارهم ويحرمهم من تطلعاتهم في التغيير الجمعي.

4 ـ الحديث عن الابداع كشيء خاص، مذهل صارخ أو غامض محير يستعصي على التحليل السوسيولوجي قد يكون أمرا مضللا لا يعكس بالضرورة حقيقة الابداع بقدر ما يعكس تحيز المفاهيم التي تستثني ابداعات كلية الأجناس وطبقات وشرائح وفئات عرقية مهنية ثقافية وعمرية معينة. اذ لا تتيح المفاهيم المنحازة معياريا الاعتراف بابداعات قطاعات عريضة من أفراد الحلقات الأضعف في التراتبية الاجتماعية الجامدة ـ السود، الفقراء، النساء، الأطفال، كبار السن... الخ. التي قد ترتأى حلولا جمعية مبدعة وأفعالا جدية لمآزقها وتورطاتها العامة.

5 ـ الحديث عن نوع خاص من الابداع الجمعي كتحقيق انتاج جديد يتم في **اطار الجماعة ولمصلحة المجتمع** يجب أن لا يكون بديلا للاعتراف بابداع **الجماعة نفسها** والمجتمع كله اذا ما تم التوصل اليه بطريقة أصيلة مستقلة وذي قيمة مجتمعية حتى لو لم يكن جديدا تماما على العلم والمجتمع[48].

6 ـ الحديث عن ابداع موضوعي بمواصفات ومقاييس محددة، وتقييمه ضمن نموذج

فني / معياري ثابت، وطرحه للأفراد كمثال يحتذى به، يقتضي ـ صراحة او ضمنا ـ توافقا مع النموذج الثابت وتطابقا مع أصحابه المبدعين. ومن شأن هذا النموذج أن يساعد على تعزيز السواء واستشارة التماثل والالتزام بالخط العام ولكن ليس من شأنه أن يكون متسامحا مع الاختلافات، مشجعا للانحرافات أو داعما للتمرد التي تتضمن جميعا، بحس أو بآخر، معنى ابداعيا بتجاوز النموذج الساكن. بل أن وجود مثل هذا النموذج المقفل نقيض لوجود الابداع نفسه لأنه لا يتيح مجالا للحركة والتنوع والتجدد.

ليس الابداع فكرة مجزأة، أو حدثا منعزلا، أو انتاجا لمرة واحدة والى الأبد. كما أنه ليس حدثا مقلدا أو انتاجا متكررا أو ممارسة نمطية من أي نوع. انما هو انتاج تعددي متنوع، مغاير متجدد.

7 ـ قصر الحديث عن الابداع على «صيغة الماضي» الذي لا يصنعه الا أفذاذ سابقون هم الآن في ذمة التراث المجيد (قادة، فاتحون، فلاسفة، مفكرون، علماء، مخترعون...) واحاطته ومبدعيه بهالة من الاحترام والتقديس ليس الا تقديسا للماضي العتيد في أذهان أفراد المجتمع وليس للحدث / الانتاج العنيد نفسه. ومن شأن تثبيت العقل بانجازات الماضي أن يجعل سلطة الماضي تمتد، بتعسف كبير، لتشكيل معالم الحاضر، وتتدخل بثقلها لتحديد ملامح المستقبل أيضا.

8 ـ الحديث عن ابداع ذي بعد واحد وبسببية آلية هو تفسير فظ لظاهرة دينامية دائمة التحول، وتحليل مبسط يتجاهل مبدأ الجدلية كضرورة نظرية منهجية معا، التفاعل الدائم بين الأفعال والظواهر والتأثير المتبادل المستمر بين الأسباب والنتائج.

ان الانتفاضة وهي تخلق أشكالا أخرى من الوعي والتحدي الفكري والبحثي، تحتم على الاجتماعيين العرب ادراك **قصور** موضوعاتهم واشكاليات بحوثهم التقليدية، ومدى استجابتها للناس العاديين في تجاربهم الجمعية وصراعهم مع مصادر مآزقهم ومحاولاتهم الجمعية لتغييرها وأفعالهم نحو تشكيل مستقبلهم المجتمعي.

كما تقتضي الانتفاضة من الاجتماعيين العرب ليس مجرد **تعديل وتطوير** مفاهيمهم الاجتماعية المتجمدة (حول الابداع مثلا)، وانما **تحرير** علومهم القائمة أيضا، والمتجمدة منذ قرنين من الزمان على الأقل، والتي كانت قد نشأت وتطورت خارج أرضية التحرك الشعبي العربي الفعال[49].

الهوامش

1 ـ لمثل هذه الخلاصات في علم النفس وعلم الاجتماع، انظر، الكسندرو روشكا، **الابداع العام والخاص**، ترجمة غسان أبوفخر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد 144، ديسمبر (1989 : 127).

2 ـ غي روشيه، **مدخل الى علم الاجتماع العام: الفعل الاجتماعي**، ترجمة مصطفى دندشلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983 : 38).

3 ـ جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت (1986 : 7).

4 ـ لقد اسقطت ظروف الميدان وأحداثه اليومية من منع تجول ومداهمات الجيش والتفتيش والمراقبة ومصادرة الاستمارات الخ. عددا من طرق البحث وأساليبه الممكنة مثل الملاحظة بالمعايشة، استطلاع الرأي العام الداخلي، المقابلات، الاستبانات، أو اختبارات نفسية جماعية.. الخ. انظر في مثل تلك الصعوبات، كل من بحث.

ـ توفيق أبوبكر، **الحوار الاستراتيجي الشامل: رموز الجيل الجديد في الأرض المحتلة يتحدثون**، مطبعة القبس، الكويت (1988).

ـ اتحاد لجان العمل النسائي الفلسطيني في المناطق المحتلة الانتفاضة والطفل الفلسطيني **مجلة الفكر الديمقراطي**، العدد 9/15 (1989 : 283 ـ 246).

ـ سيبلي منصور، **«جيل الانتفاضة»، مؤسسة الدرات الفلسطينية والجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، بيروت (1990)**.

5 ـ محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (1988 : 14).

6 ـ صلاح قنصوة، **الموضوعية في العلوم الانسانية**: عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت (1984 : 66).

7 ـ دان هوروفيتس، «الثابت والمتغير في النظرية الأمنية الاسرائيلية»، في كتاب **الثابت والمتغير في الاستراتيجية الاسرائيلية**، ترجمة، دار المنار للطباعة والنشر، بيروت (1986 : 54).

8 ـ المرجع السابق (1986 : 47).

9 ـ انظر رجا شحادة، **قانون المحتل: اسرائيل والضفة الغربية**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية وجامعة الكويت، بيروت (1990 : 67–29).

ـ ميرون بنفسيتي، **الضفة الغربية وقطاع غزة**: بيانات وحقائق أساسية، ترجمة ياسين جابر، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان / الأردن (1987 : 99).

10 ـ بنفسيتي، المرجع السابق، (1990 : 69–68).

11 ـ انظر: حوار عامر التميمي مع أساتذة الاقتصاد الفلسطيني في جامعات الأرض المحتلة، ديوانية الوطن، صحيفة **الوطن**، الكويت، العدد 5441 في 9 ابريل (1990).

12 ـ انظر: عبد اللطيف عقل، «اثر سياسات وممارسات الاحتلال الاسرائيلي على التربية والتعليم الفلسطيني في الأرض المحتلة»، ورقة مقدمة لندوة التعليم في الأراضي المحتلة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، **وجامعة القدس** المفتوحة عمان (1989).

13 ـ من هذه الممارسات الاسرائيلية التي يحميها قانون المحتل مثلا: الاعتقال الاداري، الاقامة الجبرية، منع التجول، الابعاد، هدم البيوت، تخريب الممتلكات، العقوبات الجماعية، اغلاق المدارس والجامعات، اعلان مناطق كاملة مناطق مقفلة، المداهمات، اعلان التفتيش والتوقيف وانتزاع الاعتراف بالاكراه وتعذيب المساجين جسديا ونفسيا. ومن هذه أيضا الممارسات الأكثر وحشية وعنفا وكلها مازالت «قانونية» الاستعمال على نطاق واسع: استخدام القنابل العنقودية، الرصاص المطاطي، الغازات السامة، وحتى الابادة الجماعية وسلسلة المجازر التي يقترفها أفراد الجيش الاسرائيلي تحت شعار «الجنون القانوني»!!

انظر في ذلك بالتفصيل:

شحادة، مرجع سابق (1990 : 235–197).

14 ـ المرجع السابق (1990 : 198).

15 ـ في استطلاع للرأي أجرته صحيفة ـ الفجر ـ المقدسية بالتعاون مع مؤسسات اعلامية دولية على حوالي 1100 شخص من شرائح اجتماعية مختلفة في الداخل الفلسطيني، أفاد أكثر من 93٪ منهم أنهم قد دفعوا بصورة أو بأخرى، ثمنا باهظا لمقاومتهم الاحتلال ـ بما في ذلك المقاومة الفكرية.
ـ أبوبكر، مرجع سابق (1988 : 29).

16 ـ عقل، مرجع سابق (1989 : 90).

17 ـ جيفري أرونسون، **سياسة الأمر الواقع في الضفة الغربية**: اسرائيل والفلسطينيون من حرب 1967 الى الانتفاضة، مؤسسة الدراسات الفلسطينية وجامعة البحرين، بيروت (1990 : 182).

18 ـ أنظر: عبد الوهاب المسيري ـ **الايدلوجية الصهيونية**: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، ط 2، سلسلة عالم المعرفة، الكويت (1988 : 185–157).

19 ـ انظر: عزيز حيدر، أشكال التعبير السياسي بين الفلسطينيين العرب في اسرائيل، **مجلة العلوم الاجتماعية**، جامعة الكويت، (1990 : 49–7).

20 ـ عزت قرني، شروط الابداع في الفكر العربي الجديد، ص.ص 145–129 **في محاضرات وندوات الموسم الثقافي لكلية الآداب**، جامعة الكويت (1989 : 138).

21 ـ عقل مرجع سابق، (1989 : 91).

22 ـ في أسباب الانتفاضة، أنظر:
ـ شفيق الغبرا، «الانتفاضة الفلسطينية: أسبابها، آلية استمرارها، وأهدافها» في مجلة **المستقبل العربي**، (1988 : 68–62).
وفي تفاصيل الأحداث الممهدة للانتفاضة أنظر: جيفري أرونسون، مرجع سابق، (1990 : 322–315).

23 ـ في أشكال المواجهات السابقة المحدودة والانتفاضات الصغيرة، أنظر: خالد عايد، «**الانتفاضة الثورية في فلسطين**: الابعاد الداخلية»، دار الشروق / الأردن (1988 : 18–16).
ـ وللمقارنة مع ثورة 1936 انظر:
ـ محمد خالد الأزهري، «ثورة 1936 وانتفاضة 1987» في مجلة **شؤون فلسطينية**، عدد أتوبر (1989 : 23–3).

24 ـ انظر: سالم ساري، «العرب بين الفعل ورد الفعل»، **مجلة عرب**، الكويت / الأردن العدد الخامس (1990 : 45).

25 ـ عقل، مرجع سابق (1989 : 90).

26 ـ بعد أن أبدع الشباب في اختيار الحجر آلية مبكرة للانتفاضة، «أصبح الختيار»، كما يروي أحد المبعدين، «هو الذي يدفع ابنه للمشاركة وصارت الأم تضع لابنها الحجارة في حقيبة المدرسة بدلا من قطعة الحلوى. بل أن أحد الآباء قد قال بصراحة أنه لا يعطي لابنه مصروفا يوميا الا اذا قام برشق الجنود الاسرائيليين بالحجارة».
انظر: **شؤون فلسطينية**، عدد أتوبر (1989 : 112).

27 ـ يصف أحد المبعدين الفلسطينيين دور المرأة المتغير بالانتفاضة بما يلي: «كسرت المرأة حاجز الخوف والخجل تجاه نفسها. ولم تعد تقبل حياة البيت بل تشارك كالرجل تماما.. حتى المرأة المحجبة تخرج اليوم مع ابنها أو أخيها لرمي الحجارة. اليوم تمسك المرأة برقبة الجندي وبسلاحه تضربه وتواجه ضرباته بشجاعة...».
انظر: **شؤون فلسطينية**، عدد اكتوبر (1989 : 112–111).

28 ـ أنظر: تقرير اتحاد لجان العمل النسائي الفلسطيني في المناطق المحتلة، **مجلة الفكر الديموقراطي**، العدد 10–9 (1989 : 283–246).

29 ـ انظر: سليم تماري، «دور التجار وأصحاب الحوانيت في الانتفاضة»، **مجلة الفكر الديموقراطي**، العدد 10–9 (1989 : 92–90).

30 ـ يقول أحد القياديين المبعدين:
«هناك تنظيم للقيادة. أنا مثلا في القيادة الموحدة جهزت طابورا خلفي ليحل محلي اذا اعتقلت. كل واحد منا

ترك خلفه عددا من القادة ليحل محله بمجرد اعتقاله ويمارس عمله ذاته». انظر:
شؤون فلسطينية، عدد اكتوبر (1989 : 106–105).

31 ـ انظر: ارونسون، مرجع سابق (1990 : 341).

32 ـ صحيفة يديعون احرنوت في 27/8/89 مقتبسة من شؤون فلسطينية، عدد اكتوبر (1989 : 137).

33 ـ صحيفة يديعون احرنوت في 12/9/1989، مقتبسة في **شؤون فلسطينية** عدد اكتوبر (1989 : 139).

34 ـ يقول كارتر في مقابلة أجرتها معه شبكة تلفزيون أمريكية ان «انتهاك حقوق الانسان في الأراضي المحتلة لم يتأتى نتيجة للانتفاضة الفلسطينية انما على العكس من ذلك تماما. فان الانتفاضة كانت نتيجة لانتهاك حقوق الانسان في الأراضي المحتلة على مدى 22 عاما متصلة. وان هذه الانتهاكات قد شملت كل شيء تقريبا بدءا من حق الانتخاب الى حق الاجتماع والتنقل والاقامة وفتح المدارس وحتى جمع القمامة «وغرس الأشجار وتسويق المنتجات».
انظر: صحيفة **الانباء الكويتية** في 22 مارس 1990.

35 ـ انظر: ارونسون، مرجع سابق (1990 : 336).
وانظر كذلك، عايد (1988 : 88).

36 ـ دان شمرون، رئيس الاركان الاسرائيلي، في حديث لصحيفة دافار الاسرائيلية في 22/5/89 مقتبسة في **مجلة الدراسات الفلسطينية**، شتاء، (1990 : 702).

37 ـ انظر: عبد الله بلقزيز، «الانتفاضة الفلسطينية والواقعية السياسية»، **الفكر الديمقراطي**، العدد 9/10 (1989 : 45–34).

38 ـ سالم ساري، «عرب بين افعل ورد الفعل»، مجلة عرب، العدد الخامس، مايو (1990 : 45 : 44).

39 ـ تقرير رائدة مجلة الدراسات الفلسطينية (1990 : 298).

40 ـ تقرير رائدة في مجلة الدراسات الفلسطينية (1990 : 298).

41 ـ ساري، المرجع السابق، (1990 : 45).

42 ـ سالم ساري، «العرب بين الواقعية واستشراق المستقبل»، **مجلة عرب**، الكويت / الأردن، العدد الرابع، ابريل (1990 : 39).

43 ـ انظر: شفيق الغبرا، «الانتفاضة الفلسطينية: اسبابها، آلية استمرارها، وأهدافها»، **المستقبل العربي**، صيف (1988 : 74).

44 ـ انظر تقرير رائد في مجلة الدراسات الفلسطينية (1990 : 386).

45 ـ صحيفة علي همشار الاسرائيلية في 7/8/89 مقتبسة في مجلة الدراسات الفلسطينية، شتاء (1990 : 208).

46 ـ عايد، مرجع سابق (1988 : 45).

47 ـ تقرير رائد، مرجع سابق (1990 : 301).

48 ـ انظر: روشكا، مرجع سابق (1989 : 19).

49 ـ انظر: انور عبد الملك **تغيير العالم**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر، (1985 : 53–11).

رسلان شرف الدين

الابداع الشعبي بين المقلاع الفلسطيني والصاروخ الاسرائيلي:
الانتفاضة العربية الفلسطينية مثالا

د. رسلان شرف الدين

مقدّمة:

الانتفاضة الفلسطينية لحظة تاريخية نادرة. والنموذج الذي انتجه المنتفضون الفلسطينيون جديد ينضاف للتراث التحرري العالمي. انّها ظاهرة لا سابق لها تحمل كل عناصر الابداع: الجدة والأصالة والخصوصية والعالمية. ظاهرة ممتلئة بتعدد الأبعاد الأدراكية والمعرفية. متشابكة العناصر ومتقاطعة الفضاءآت.

وضمن الحقل السيوسيولوجي الذي نراها عبره هي:

«حرب استنزاف» «وتفوق غير متجانس» «وتحتجز اسرائيل»، وهي «حرب استنزاف غير تقليدية» «وحرب التاءآت الثلاث: تقدم، تراجع، تعادل» «والحرب المفاجأة» «ولعلها الحرب المقبلة» «والكابوس الحقيقي على اسرائيل» «وشرك الجيش الاسرائيلي» «والسلاح الذي سيهزم اسرائيل»... الخ. تحمل، هذه الأوصاف المأخوذة من عناوين الصحف الاسرائيلية في كل واحد منها جزءا من الحقيقة.

سيجد، اذن علماء الانسانيات في العالم العربي والعالم في ظاهرة «الانتفاضة» ما يزودهم بنموذج جديد فريد لحركات التحرر الوطني الحق لم يألفوه من قبل. إنّها فرصة للراغبين في البحث عن تأسيس ملاح علوم انسانية عربية مستقلة لها القدرة على فهم وتفسير واقعنا من أجل البحث المساهم في دفع مسار تحرر الأمة وتنميتها قدما.

فمن حيث هي موضوع دراسة للعلوم الاجتماعية يمكن أن يتناولها أكثر من فرع:

فهي تندرج ضمن سوسيولوجيا حركات التحرر الوطني والامبريالية، وضمن علم اجتماع التغير الاجتماعي، وبواسطة علم اجتماع الثقافة، وباستعمال علم الاجتماع السياسي، كما يمكن ان تدرس من جانب علم اجتماع الأديان وعلم اجتماع الاستيطان والهجرة والتهجير... الخ.

أمّا نحن، فسوف ننظر اليها عبر علم اجتماع حركات التحرر الوطني والامبريالية،

آخذين جانبا واحدا هو ابداعيتها لوسائل التحرر بالمعنى الشامل: ابداع الأدوات والأسلحة، والتنظيم الاجتماعي، وتغير الأدوار الاجتماعية، وخلق وسائل التعبئة، وانتاج أشكال الاكتفاء الذاتي... وربط هذه كلها وتسخيرها لهدف واحد واضح لجميع المشاركين: تحرر الشعب الفلسطيني وتقرير مصيره.

وذكرنا «للمقلاع» الفلسطيني، والصاروخ الاسرائيلي، ليس من قبيل التصوير الخيالي. انه الواقع الأغرب من الخيال.

لا أريد أن أدخل في تعاريف الابداع والابداعية. ففي هذا القطاع من حقل دراستنا **يتجلى الابداع في انتاج المدارك الذهنية والنماذج العقلية والأدوات القتالية التي تبطل ما يقابلها لدى العدو وتجعله غير قادر على الاستمرار في الصراع.**

فباستخدام الطرف الضعيف لاسلحة بسيطة يتوافر مخزونها في كل مكان يعجز سلاح القوي عن قهر أو تدمير أسلحة الضعيف: كالحجارة والزجاجات الحارقة والهتاف الجماعي والتكبير من مآذن المساجد ودق نواقيس الكنائس... الخ.

الابداع هو أن يقتل الضعيفُ القويَ «رعبا» ويفقد «القوي» كل قدرة على «تخويف» الضعيف، هو أن ينهي «العصر الحجري الفلسطيني» «العصر النووي الاسرائيلي» وأن يفشل المقلاع فعالية الصاروخ.

وبما أن الصراع هو بين مجتمعين الآن، أحدهما قوي والآخر ضعيف، تتجلى قوة الضعيف في خلقه تنظيمات وتشكيلات اجتماعية وسياسية جديدة تبطل فعالية المؤسسات الأدارية والأمنية والعسكرية للطرف القوي وتجعلها خارج المعركة.

معلوم أن الصراع الحضاري والحروب والمعارك العسكرية وتقنياتها، تخضع لمفاهيم ونظريات ومدارك معينة تنبع من نماذج معرفية معينة. في هذه الحالة يتجلى الابداع في القدرة على الغاء هذه النماذج بتقديم أسس ادراكية جديدة للانسان وسلوكه تؤدي الى الغاء ما لدى العدو وعدم صلاحية قواعد قيمة الادراكية والنظرية.

نعتقد أن الانتفاضة الفلسطينية تتفاعل ذاتيا وعربيا على أرضية من السهل الممتنع الموصوف أعلاه. وهي ذات دلالة ليس بالنسبة للفلسطينيين والعرب، بل هي مشروع حضاري للعرب والعالم الثالث على وجه الخصوص.

سنعالج موضوعنا بالتسلسل التالي:

أوّلا سنبدأ بالتعرف على الأسلحة التي أنتجها المنتفضون والتقنيات العسكرية التي اتبعوها. ثمّ نستقري ثانية، الأشكال السياسية والتنظيمات الاجتماعية التي أفرزها النضال اليومي لتحييد مؤسسات العدو العسكرية والأمنية.

وبما أن الانتفاضة تتصف بدينامية ذاتية، فهي تبدع آليات استمرارها اجتماعيا. سننظر بالجديد الحادث داخل مجتمع الانتفاضة وتغييره للأدوار والمواقع الاجتماعية، للقيادات والنساء والأطفال... أي التغير الاجتماعي المستحدث.

وفي النهاية سننظر الى نموذج الاكتفاء الذاتي الجديد الذي أنتجه المجتمع الفلسطيني للدفاع واعادة انتاج الذات الحرة.

آ ـ تقنيات وأسلحة قديمة ـ جديدة تبدعها الانتفاضة الشعبية:

لا شك أن كل الشعوب التي ثارت ضد أعدائها ومغتصبيها قد أنتجت تقنيات قتالية تتناسب وظروفها، وتتكيف مع شروط معاركها والمعطيات القائمة في علاقاتها مع الظالمين حقوقها (فيتنام، الجزائر... الخ). وكان لكل ثورة سماتها الخاصة وخصائص وطنية ـ ثقافية أفرزت أساليب معينة.

كذلك حال الانتفاضة الفلسطينية. فهي تتميز كليا عما سبقها من ثورات تحرر وطني (امتلاك العسكر، والعصابات المسلحة والفرق والكتائب القتالية المدرّبة والاعتصام في الجبال... الخ). لقد تركت كل ذلك واتخذت اسلوبا يجعل العدو غير قادر على استخدام قواته المسلحة والمدججة بكل أنواع التقنيات الحديثة، الاّ ضمن حدود ضيقة وسقف محدد. فبدلت وظيفة الجيش الاسرائيلي فأبطلب بذلك ذراع الصّهيونية المقاتل.

أخذت الانتفاضة من العصيان المدني شعبيته وشموليته، ومن حرب العصابات مرونتها وحركيتها، ومن قتال المدن القدرة على اثارة العدو وانهاكه والتملص من قبضته ـ حال السمك في الماء ـ وأخذت من المقاومة المسلحة عنادها واصرارها والاكتفاء الذاتي والقدرة على الديمومة.

انّ اسلوب الانتفاضة والوسائل البسيطة التي تستخدمها المقاومة من العصي والحجارة والأيدي والمقاليع والاطارات المحترقة «قد فرضت على الجيش الاسرائيلي نمط عمل عسكري معين وأخرجته من آلته الحربية الضخمة: الطيران والدبابات والمدفعية... للمرة الأولى يعجز الجيش الاسرائيلي عن التفكير في حسم هذه الحرب بسرعة... «ويتابع المعلق قائلا»... انّهم (المنتفضون) ينظمون صفوفهم بسرعة كبيرة ويقذفون الحجارة وينسحبون بسرعة فائقة... ويتجلى العمل المتقن في اقامة الحواجز وسط الطريق، وفي نفس الوقت يسيرون دورياتهم... وعندهم نظام اتصال متطور يعتمد على الصفير والاشارات الضوئية وتتوزع الاضطرابات كل مساء في احدى القرى... هذه حرب استنزاف تختلف عن الحروب التي عرفناها في الماضي»[1].

اتّضح للجيش الاسرائيلي بأنه لا يواجه مشكلة عسكرية كلاسيكية وعليه حلها ووضع الخطط لمواجهتها كاحتلال موقع أو تدمير تشكيلات للعدو. لقد طرحت الانتفاضة على الجيش الاسرائيلي «مجابهة غير مألوفة ويفرض عليه اتساع النطاق الجغرافي للانتفاضة نشر قواته في كل مدينة وقرية وحي فلسطيني»[2]. أي مواجهة (400) بؤرة انتفاضية في فلسطين المحتلة. انّها حرب مختلفة لم يعرفها الجيش الاسرائيلي

من قبل.

وبما ان المنتفضين لا يملكون صواريخ ولا دبابات وأسلحتهم مقلاع وحجر وسكين ونار تستند لارادة لا تلين، يصبح القمر التجسسي والصاروخ البالستي غير فعّال في مقاومة الانتفاضة. فالمنتفضون لا يخشون الصواريخ، وهذه الأسلحة الاسرائيلية موجهة نحو الأشقاء العرب والمسلمين قاطبة.

تجلت عبقرية المنتفضين باعادتهم تشكيل عناصر الثقافة الوطنية مستخرجين منها معطى جديدا كليا بالنظر لترتيب استعمالات تلك العناصر وبالعلاقة مع ثقافة العدو وما يملكه من عناصر هو الآخر.

1 ـ الحجر:

أصبح الحجر رمزا للانتفاضة الشعبية الفلسطينية وعرفت به «ثورة الحجارة». والحجر أو استعمالاته ليست شيئا جديدا مبتدعا. وعظمة الحجر تكمن في من يقذفه وطبيعة المعركة والأرض وامكانات الجماهير وادراك طبيعة العدو ونقاط قوته وضعفه.

وللحجر صفات لا تتوفر في غيره: انه غير محرم، ولا يتطلب استعماله ترخيصا مسبقا من مؤسسات الأمن، وهو موجود في كل مكان ولا يتطلب استعماله دورات تدريبية ويمكن استخدامه مرات عديدة و«يضمن القرار لصاحبه ويسبب الأذى ولكنه غير مدمر»[3] يستقر الحجر في آخر مطافه على الأرض التي جاء منها، والأرض فلسطينية وهي أحد الأهداف الرئيسية في الصراع الدائر عليها، علينا عندئذ ان نتخيل رمزية الحجر حينما يضرب الاسرائيلي.

هذا الواقع دفع بعالم نفساني اسرائيلي كبير للتصريح بقوله: «... عندنا أشخاص كثيرون، بمن فيهم رجال سلطة، يعتبرون أنفسهم ضحايا. انّهم يجيزون لأنفسهم التصدي ـ وهم مزودون بأسلحة أميركية حديثة ـ لطفل عربي يمسك بحجر ويشعرون بأن هذا الطفل يشكل تهديدا فعليا... وهذا أمر لا مثيل له في التاريخ... العَلَمْ والحجر لهما قوة سحرية»[4]. خاصة اذا كان الذي يقذفه على استعداد أيضا للتضحية بحياته وأصبحت استعمالاته فعّالة ضد قوات العدو وآلياته بعد أن أصبح ذا وظائف كثيرة أثناء المصادمات والمظاهرات.

استعمل الحجر منذ اللحظة الأولى لتفجر الانتفاضة كسلاح شعبي واسع الاستعمال من قبل مختلف فئات وأجيال الشعب رجالا ونساءا فتيانا وشيوخا. وعرفت قوات الاحتلال أن الحجر أداة أساسية تستعمله الانتفاضة بنجاعة كبيرة.

احتل الحجر المركز الرئيسي، عدديا، في قائمة الاحصائيات الاسرائيلية عن الأوضاع الأمنية في الأراضي المحتلة. فقد اعترفت اسرائيل مثلا، بوقوع (7967) عملية رشق حجارة مسجلة ضمن وثائق الادارة الاسرائيلية خلال التسعة أشهر الأولى للانتفاضة[5].

2 ـ حرب النار

يقوم الاستيطان تعريفا على التوسع في الأرض والمزيد منها ومنذ البدء والصراع معه لم يكن متوقفا على النزاع حول الأرض فقط، وانما ابتداءا وما زال، صراعا عاما حضاريا يشمل الثقافة والهوية والتاريخ والأرض. أقام المستوطنات والمدن والمزارع والغابات على أراضي مثيلاتها الفلسطينية.

للمزارع والغابات معنى خاص لدى اليهود. وهناك تقليد يهودي يقوم على أن يزرع كل من يزور اسرائيل منهم شجرة. وزراعة الغابات تعبر عن «العمل العبري» بديلا لصورة «اليهودي المرابي». و«ظلت عملية تشجير الأرض موضع اهتمام الاسرائيليين... كما تزرع كل سنة اربع ملايين غرسه»[6].

هذا «التشجير» له مدلولات نفسية خاصة بحيث أصبحت الغابات والأشجار رمزا للاستعمار الاستيطاني الذي ابتلع الأرض. وفجأة تندلع النار الفلسطينية لتظهر أرضها ملتهمة رموز وأساطير الصهيونية القشرية. فاشتعل أكثر من (400) حريق «أتت على أكثر من مئة ألف دونم من الأرض المزروعة»[7] والنار الآكلة للغابات الصهيونية لا يتوقف أثرها على موقع اشتعالها بل تكنس أمامها المستوطنات وتدمر بياراتها المنغرسة في الجسد الفلسطيني. والنار وحربها واستعمالاتها عند العرب لا تعد، هي دواء تقليدي عربي لأي مرض عضال حيث «آخر الدواء الكي» عند العربي. وكثيرا ما يستعمل فلاحونا «الكي بالنار» لتطهير جرح أو علاج داء خبيث حل بالجسم ولم تنفع معه أدوية أخرى.

ابتدع المنتفضون أسلوب «حرب النار»، وقاموا بحرق المرافق والمنشآت والمصانع وركزوا على الغابات والمزارع والمراعي. واعتبر هذا الاسلوب ـ الابداع، على أنه مرحلة نوعية جديدة ـ بدءا من جوان / حزيران / 1988 في فعاليات الانتفاضة. على الرغم من أن هذه الطريقة كانت مستعملة، بقدر ضئيل، قبل ذلك التاريخ.

وقد أشارت الاحصائيات الاسرائيلية الى وقوع (338) حادث حريق متعمدا خلال الفترة من أفريل الى جوان 1988. وأن نسبة 24٪ من عدد الحرائق التي وقعت في أفريل، نفذها الفلسطينيون لأسباب وطنية، وأن هذه النسبة قد ارتفعت للأسباب نفسها في ماي 1988 فوصلت الى 51٪ من عدد الحرائق. ويعود سبب تحديد بداية جوان 1988 كموعد لممارسة هذا الابتكار «بسبب وقوع (88) حريقا في النصف الأول من هذا الشهر فقط، والحرائق التي حدثت في النصف الثاني منه قد شملت غابات وأراض زراعية»[8].

وأشارت الصحف الاسرائيلية، في نهاية شهر جوان ـ حزيران 1988 الى احتراق مساحة (130) ألف دونم من الغابات الطبيعية والمراعي، وأن المساحة التي أحرقت تبلغ 1٪ من مساحة البلاد. وقد وقع، حسب تلك الاحصائيات (400) حادث حريق في

الأسابيع الثلاثة الأولى من شهر جوان 1988. وكانت النقطة الابرز على جدول أعمال جلسة مجلس الوزراء الاسرائيلي المنعقد يوم 1988/6/12 «حرب النار» «المرحلة الجديدة» في تصعيد الانتفاضة الشعبية. وقدم وزير الشرطة، حايم بار ـ ليف عرضا «لموجة الحرائق التي اجتاحت البلاد مؤخرا، والتي تشير المعلومات المتوفرة لدى الشرطة أن غالبيتها نتجت عن عمليات اضرام نار نفذها شبان مرسلون من قبل بالغين...»[9] حسب تصريح بارليف لراديو اسرائيل.

تحولت فلسطين عام 1948 وفلسطين 1967 الى ساحة واحدة موحدة بالنار المشتعلة حيث جعلت «النار» كل الشعب الفلسطيني مقابل كل المستوطنين: اندلعت النيران «في غابات الكرمل في حيفا ومنطقة أدولام في الجنوب وفي قطاع غزة وتلال الجليل. وتقول التقارير أن أكثر من نصف مساحة الغابات والاحراش في منطقة الجولان قد تحولت الى رماد. وفي منطقة ملاصقة لمنزل رئيس الوزراء الأسبق، مناحيم بيغين في القدس، شبت النار في غابتين صغيرتين الاسبوع الماضي»[10].

«حرب النار» أسلوب قتالي سهل ممتنع. وابدع المنتفضون في شنها. «انهم يقومون بأخذ حمام المزارع الاسرائيلية ويزودنه بمواد مشتعلة تثير الحرائق ويطلقونه ليعود، كما تملي عليه غريزته، الى منطقة سكناه، وفي الطريق يشعل الحرائق»[11].

أمام هذا الاختراع القديم ـ الجديد، أعيد الاسرائيليون الى عصر النار بعد أن مروا رجوعا بالعصري الحجري. فامكانياتهم غير كافية لاطفاء الحرائق العديدة في وقت واحد وأماكن متباعدة. «اننا لم نواجه هذه الكارثة من قبل» حسب بار ـ ليف.

3 ـ المصيدة:

التقنية المخترعة، المصيدة، طريقة قديمة ـ جديدة في الصيد، وتعرفها معظم شعوب العالم، الاّ ان جدتها في استعمالها لصيد آليات العدوان لأغراض عسكرية بدلا من صيد الثعالب والحيوانات البرية المؤذية للانسان وزراعاته.

المصيدة العسكرية الفلسطينية عبارة عن حفرة واسعة قليلا وعميقة كثيرا، تحفر في الليل في مساحة ما من ثلث الشارع الذي يعتقد بأن الدوريات الاسرائيلية ستمر منه. ثم تموه بشكل دقيق بعد تغطيتها بالقصب والقش... الخ. وفي الثلثين المتبقيين من الطريق، تقام الحواجز بحيث يصبح المرور من الثلث المحفور المموه اجباريا. وفي القرب من المصيدة تكمن مجموعة من القوات الضاربة بانتظار الصيد، وحينما تقع الآلية في الحفرة ينهالون عليها بالزجاجات الحارقة والحجارة والكراة الحديدة فتحترق السيارة ويصاب من فيها.

4 ـ سلاح العوائق المتعددة:

بما أن الانتفاضة أصبحت عادة يومية لحياة شعب بأكمله، يغدو ابتداع المعطيات

الجديدة حالة منطقية نفسية تمارسها عقلية جماعية جماهيرية، ويصبح ابتكار أساليب المقاومة وأشكال الكفاح هو الشرط الرئيسي لفعاليات جديدة.

تفتق ذهن المنتفضين عن امكانية استخدام المسامير ضد حركة السيارات الاسرائيلية ليلا. وأظهر بهذا السلاح نجاعة لا بأس بها. وتستعمل المسامير بأساليب متعددة منها: غرسها في الطرقات بعد نزع طبعاتها أو من خلال زرعها في حبات البطاطا ونشرها في الطرق، أو دق المسامير الكبيرة في قطع خشبية وتوزيعها على مسافاة متفاوتة في الطريق أو وضعها في قطع أنابيب الري البلاستكية.

وطور المنتفضون استعمال المسامير خاصة في الليل، حينما تم دمج المسامير والاطارات المشتعلة والزيت. وآلية عمل هذا الجمع الثلاثي تقوم على وضع اطار مشتعل بعد المنعطفات الخطيرة على الطرق، وبعد عدة أمتار وحول الاطار تسكب كمية كبيرة من الزيت وتزرع المسامير في المسافة الواقعة بين الاطار المشتعل وبقع الزيت.

عندما تمر السيارة العسكرية الاسرائيلية بعد المنعطف يفاجئها الاطار المشتعل، فيحاول السائق تفاديه بالتوجه تلقائيا نحو منطقة الزيت دون أن يعرف فتصعد اطارات سيارته فوق المسامير بشكل قسري حيث يمنعه انزلاق اطارات سيارته بسبب وجود الزيت من المناورة. فتتعطل السيارة فورا ويقوم الكمين من القوات الضاربة القريب من موقع العملية بالاغارة على السيارة بالزجاجات الحارقة. وبدأ استخدام هذا السلاح مع شهر ماي / أيار 1988[12].

ب ـ الابداع في الأشكال التنظيمية:

أبدعت الثورات تنظيماتها السياسية المقاتلة. في أغلب الثورات التحررية قام بها حزب أو جبهة وطنية تحت هيمنة حزب أو عدة أحزاب، وبأشكال منوعة.

الاّ ان السمة البارزة للانتفاضة الفلسطينية أن جميع السكان يشترك فيها، ويعتبر الجميع أن التصدي للعدو عمل يومي كالدراسة وكالأكل وكاللعب أيضا. شعب بأكمله قد تحول الى ممارسة الثورة، وغاب ـ تماما ـ أي انفصال بين القيادة والقاعدة أو بين التنظيمات ومجمل الشعب «بينما يقر العدو بوجود تنظيم قيادي دقيق ومحكم لهذه الانتفاضة، فانّه مضطر للاعتراف بأن هذا التنظيم يبدع كل يوم أشكالا من التنظيمات التي تجمع كل الناس، بحيث لم يعد فلسطيني خارج الاطار التنظيمي للانتفاضة على نحو غير مسبوق في تاريخ الثورات»[13].

حينما تحل سلطات الاحتلال تنظيما يبرز آخر تحت اسم آخر وتتشكل على الفور لجان جديدة. عندما حلّت «لجان الشبيبة» مثلا تشكلت حالا «اللجان الشعبية»، فأمرت السلطات بحلها هي الأخرى فانقلبت هذه للعمل السري. والجديد أن الانتفاضة تولد قياداتها اليومية مع وجود قيادتها الميدانية (القيادة الوطنية الموحدة)، ولانتماء لمنظمة

التحرير الفلسطينية جعلها قادرة على تعويض القيادات التي تكشف أو تسجن أو تستشهد، باختيار قيادات أخرى طالما أن الولاء لفلسطين ولمنظمة التحرير الفلسطينية قبل أي انتماء آخر.

ولاحظ بعض الدارسين «للانتفاضة»، ومنهم من شارك في قيادتها، أن الابداع التنظيمي لها قد اتصف بسمات مميزة افشلت كافة المحاولات الاسرائيلية لضرب هيا كلها وقياداتها برغم البطش والسجن والشهداء والجرحى بأعداد كبيرة.

انّ الاشكال التنظيمية بعلاقة عضوية مع الفكر الجماعي للشعب ومشاريعه، وهي الأطر المنهجية والتعبير عن علاقاته ومؤسساته المستقبلية، وكأن هذه الأشكال الجنين الحامل لملامح تنظيمه لنفسه مستقبلا. ولا غرابة أن يبدع فيها كما أبدع وسائل مقاومته الأخرى. فالاشكال التنظيمية وسائل ادارته لنفسه ولصراعه مع عدوه. واتصفت تشكيلات تنظيم الانتفاضة بسمات متعددة نلاحظ منها ما يلي:

(ـ) اللامركزية:

يمتاز تنظيم الانتفاضة بعلاقات رخوة بين كافة الحلقات والأطر. واذا انقطع جزء منها عن المركز (حصار، اعتقال... الخ) تستطيع كل حلقة أو بؤرة أن تقوم بمهام القيادة في موقعها. وقد وصف الاسرائيليون هذه الظاهرة بـ«المبادرة المحلية» وبكونها أعمالا يقوم بها أفراد لا ينتمون الى جماعة منظمة قاصدين بذلك الاقلال من ابعادها الوطنية وعلاقاتها بمنظمة التحرير الفلسطينية. بينما تعتبر القيادة الوطنية الموحدة هذا الوضع حالة قوة.

(ـ) الانتشارية:

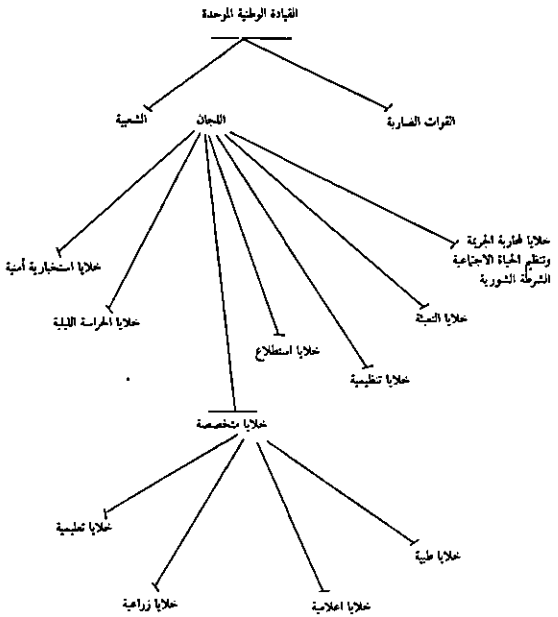
اتصفت تنظيمات الانتفاضة بتوزع القيادة على آلاف الأشخاص. هناك المئات الموزعين على الاندية والجمعيات الثقافية والخيرية والمهنية. وتعني انتشار الكوادر القائدة أفقيا حيث يجري التعامل معها مباشرة وميدانيا. ومما يعزز المرونة والوعي الشعبي بالهدف العام اذ الأعمال وردود الفعل لها مقياس واحد، الولاء لفلسطين، عندئذ أمكن تعويض القيادات دون كبير عناء.

(ـ) القيادة الجماعية:

تختلف «القيادة الوطنية الموحدة»، أعلى مركز في ادارة الصراع مع العدو في داخل فلسطين، عن القيادات التي عرفناها حتى اليوم لحركات التحرر الوطني. معلوم أن حركات التحرر خلال الخمسين عاما الماضية، من آسيا الى افريقيا الى اميريكا اللاتينية، كانت تمتلك قيادة علنية أو سرية معروفة الاسماء يترأسها زعيم أو قائد (الجزائر، فيتنام، كوبا، الهند... الخ).

في فلسطين نحن أمام قيادة مجهولة الاسماء تماما، تتحدى الأطر والمفاهيم المتعارف عليها: فلا هي قيادة ـ نخبه، ولا هي قيادة كارزمية، ولا هي قيادة سلالية، أو طليعة طبقية. فهي، بآليات عملها، وعلاقاتها بجماهيرها وعلاقاتها بمنظمة التحرير الفلسطينية، تجمع شيئا من كل المفاهيم السابقة، وتتسع بشكل يجعل طبيعتها لا يمكن استغراقها في أي من المفاهيم السابقة والمعروفة. انّها نموذج جديد جبهوي، وحزبي، وجماهيري وكارزمي ونضالي وتاريخي في نفس الوقت.

فيما يلي صورة عن علاقات تنظيم الانتفاضة:



ـ آليات عمل الهياكل التنظيمية:

1 ـ القيادة:

من النظرة الأولى على المخطط التنظيمي أعلاه، ندرك شمولية وخصوصية المهام. فشمولية «اللجان الشعبية تغطي كافة مناحي الحياة» الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأمنية. واختصاصاتها تعالج كيفية زراعة البطاطا في البيوت. يظهر عبرها المجتمع الفلسطيني في طريقه لاقامة دولته. وتنظيمه هذا ليس الاّ بناها التحتيه وركائزها التي بدأت تقوض، شيئا فشيئا ركائز الاحتلال الصهيوني: الدولة الفلسطينية تتشكل عبر النضال.

برغم صعوبة التعرف على دقائق آلية عمل القيادة الوطنية الموحدة، الاّ أن بعض من شاركوا فيها وطردوا خارج فلسطين قد وصفوا شيئا من ذلك[14].

تكونت القيادة الوطنية الموحدة بعد حوارات بين التنظيمات التابعة لفصائل منظمة التحرير الفلسطينية، وبين هذا وقيادات التيار الديني الاسلامي دون أن ينضم الاسلاميون للقيادة. بعد أربعة أشهر من قيام الانتفاضة دخل الحزب الشيوعي الفلسطيني للقيادة الموحدة. رغم التنسيق العالي والتعاون الشامل بين القيادة الموحدة والتيار الاسلامي، الاّ أن هذا التيار لم يدخل للقيادة بعد، دون أن يؤثر ذلك على النشاط المشترك لكافة القوى من الاسلاميين الى الشيوعيين.

القيادة الوطنية الموحدة (ق.و.م) تضمّ اذن ممثلين لفصائل (م.ت.ف). يعقد اعضاؤها اجتماعا لصياغة بيان ما مثلا، تناقش أفكاره وخطوطه بكل ديمقراطية. بعد ذلك يعرض كل ممثل مخطط عمل تنظيمه للمرحلة القادمة. يتمّ، بعد ذلك، تنسيق مضمون البيان مع قيادة. (م.ت.ف) في الخارج. ونجاح هذه القيادة، آت، بالاضافة لأسباب أخرى، من التزامها بمنظمة التحرير الفلسطينية تمثيلا وموقفا. واشراك عناصر غير متجانسة شكل جديد من العمل الوطني لا تعرفه الساحات العربية.

كما يلاحظ مكونات القيادة تنظيمات منفصلة موحدة، تعددية ووحدانية، روافد عديدة لنهر عريض اسمه الشعب الفلسطيني حيث يسير بثبات نحو هدف محدد واضح للجميع : التحرير.

2 ـ اللجان الشعبية :

ابدعت الانتفاضة شكلها النضالي الرئيسي : «اللجان الشعبية». انّها صلة الوصل بين الجماهير والقيادة، والقيادة والجماهير، توصل البيانات والأوامر والتوجهات والمناشير والمعلقات مكتوبة أو شفويا : انّها السلطة في الموقع : الحي والقرية والمدينة. تتكون اللجنة الواحدة من 5–7 أشخاص[16].

تعتبر مهام اللجان الشعبية رئيسية لاستمرار وتصعيد الانتفاضة فهي تترجم برنامج القيادة الموحدة الى خطوات تتلاءم وخصوصية ظروفها وتتصرف بما يتناسب مع المتغيرات الحاصلة في منطقتها (خاصة أثناء الحصار أو منع التجول، أو عندما يعلن المكان منطقة محررة.

وتعتني اللجان الشعبية بكافة نواحي حياة الجماهير الشعبية. فهي تشرف على لجان متخصصة، (لجان حراسة، لجان تموينية وصحية وزراعية... الخ). وهي تقوم أيضا بمسؤوليات الادارة والتنظيم للمجتمع الفلسطيني، توزع المؤن الغذائية في المناطق المحاصرة وتحضر للاضرابات والاعتصامات وتطبع وتوزع النداءات المركزية الصادرة عن القيادة الوطنية الموحدة.

يصف نائب رئيس هيئة الأركان العامة الاسرائيلية اللواء يهود براك قيادة الانتفاضة فيقول :

«... انتفاضة واسعة وعنيفة تقودها نواة من النشطاء الذين يتمتعون بتأييد وتعاون الجماهير»، وأضاف براك «من المحتمل أن يكون هناك بضع مئات، وربما ألفان أو ثلاثة آلاف من النشطاء يشكلون هذه الزعامة ويقومون بالتحريض وقيادة الاضطرابات»[16] مكرّر.

بدأت اللجان الشعبية «بقضم الحكم العسكري الاسرائيلي»، خاصة بعد استقالة الموظفين الفلسطينيين لدى أجهزة الادارة الاسرائيلية (شرطة، أمن، موظفي بلديات، جباة ضرائب... الخ) الى أن وصل الأمر لاعلان «مناطق محجرة». هذا الوضع الدائر بين اللجان الشعبية وسلطات الاحتلال سماه أحد الصحفيين الاسرائيليين «بتقشير البصلة ونزع طبقاتها واحدة بعد الأخرى حيث الطبقة الثانية أشد حساسية من التي قبلها.

وظاهرة المناطق المحررة شكل آخر جديد. وامتلات الصحف الاسرائيلية بعنوان مثل: «دولة بيت ساحور المستقلة»، «وجمهورية قبايا المستقلة» و«فلسطين المحررة ـ مخيم جباليا»... الخ. هذه الظاهرة نموذج جديد في الثورات العالمية وتحمل في طياتها مشروع مجتمع جديد.

3 ـ اللجان الضاربة:

«اللجان الضاربة» جهاز سري محكم التنظيم، خلاياه صغيرة الحجم قليلة العدد. فهي «فرق خاصة» تبتكر الاساليب المتطورة في المواجهات اليومية مع قوات الاحتلال. وبرزت هذه اللجان للوجود حينما وقعت على بيان مشترك، لأول مرة، مع القيادة الوطنية الموحدة. وتعتبر أهم لجنة بين تنظيمات الانتفاضة. ويذكر أن من بين اعضائها أصحاب «سوابق عدلية»، استعادوا، بانتمائهم لها، اعتبارهم الاجتماعي. وقد كان هؤلاء من «القبضايات» ومروعي الاحياء والمخيمات وهم اليوم نواة صلبة في المواجهات مع جيش العدو[17]:

الاّ ان العمود الفقري لهذه اللجان يتألف من المساجين الذين أفرج عنهم، أو من خيرة أعضاء اللجان الشعبية...

انّ تحويل هامشيين مطلوبين للعدالة ومعادين لنظام المجتمع الفلسطيني الى مناضلين من أجل حريته وبناة لمستقبله تعتبر بحق أحدى ابداعات الانتفاضة.

لقد لوحظ شبه لهذه الظاهرة في ثورة الجزائر حيث وظفت قيادة جبهة التحرير نشاط «القبضايات» وقطاع الطرق ضمن نشاط الثورة.

تقوم اللجان الضاربة بنصب المصائد، واشعال الحرائق، وقيادة المظاهرات ورأس الحربة في المصادمات.

جـ ـ ابداعات الانتفاضة اجتماعيا:

لعل ما أحدثته الانتفاضة داخل المجتمع الفلسطيني أهم ابداعاتها على الاطلاق. فالتحول أصاب الانسان الفلسطيني كفرد وكمؤسسات في المجتمع وعلاقاتها. فأعيد تشكل كافة جوانب المجتمع وفئاته: الاطفال والنساء والعائلة والقيادة، وأقيمت علاقات جديدة واخُترعت أدوار تبدلت مراكز ووظائف في التشكيلات الاجتماعية. كما تغيرت وظائف مؤسسات (كالسجون) وتقدمت مكانات (جيل الشباب) وألغيت أخرى عبر انتفاضة الابداع.

انها ثورة اجتماعية حقيقة وأصيلة يقوم المجتمع بأكمله فيها باعادة تكييف ذاته وفقا لمسار تحقق أهدافه التي صاغها مبدعا الأدوار الضرورية ومطورا باستمرار لأدواته ومؤسساته وقياداته، ضمن علاقات معقدة، متقاطعة ومتناقضة اسرائيليا وعربيا ودوليا.

وبما أنالصراع أخذ شكل صراع بين مجتمعين، أدرك المجتمع الفلسطيني أن النصر سيكون حليف الاكثر تماسكا وايمانا وابداعا، حليف الصابر في مسابقة عض الاصابع بالنواجذ. الكل يقاوم الكل. انها، بالنسبة للمجتمع الفلسطيني، اعادة انتاج الذات والوعي الجماعي بطريقة مبدعة في تطبيقاتها العملية والنظرية. ويبدو أن الفلسطينيين قد كسبوا الجولة الأولى من وجهها البسيكولوجي، واعترف العديد من علماء النفس الاسرائيليين بذلك[18].

«اننا نفتقر لادراك الاحتلال، واننا، إلى حد معين نحن الذين نقع تحت الاحتلال الحقيقي لا الفلسطينيين... كلما تمادينا في كوننا محتلين أصبحنا أسرى الاحتلال. ان الاستنتاج تشاؤمي جدا»[19]. سألخص فيما يلي ميزات الانتفاضة كما ذكرتها احدى الصحف الاسرائيلية:

1 ـ تكشف الجماهير عن قدر نادر من الانضباط. انه جمهور منظم ذي وعي وطني متطور إلى حد يبعث على الدهشة.

2 ـ تنفذ النشاطات بصورة بالغة الدقة والاحكام. وهناك دمج مدروس بين أشكال العصيان وتوزيع ذكي لفئات السكان ووعي تام بأهمية التلفزيون ووسائل الاعلام.

3 ـ أكثر الابداعات اثارة للاهتمام، من الناحية الاجتماعية، هو نقل القيادة إلى الجيل الشاب، بل ربما إلى الجيل الشاب جدا.

4 ـ والصفة الأخيرة، هي ما تسميه الصحافة «محلية النشاط»، أي الدينامية الذاتية للانتفاضة وتكاملها مع الخارج.

فالتنظيم والانضباط ودقة العمل وقيادة الجيل الشاب ومعرفة استغلال وسائل الاعلام والدينامية الذاتية مميزات النشاط الانتفاضي[20].

سنعرض لبعض الحالات التي غيرت فيها الانتفاضة دور مؤسسات، ومؤسسات

أخرى ولّدت الانتفاضة (كالسجون) وغيرت أدوار أجيال وفئات (كالنساء) (والأطفال)، بشكل تجلى فيه تناقض مبدع وابداع متناقض بعلاقة ديالكتيكية بين انتفاضة الابداع وابداع «الانتفاضة».

أ ـ السجون

السجون مؤسسة لها دور محدد تقوم به، وظيفتها التأهيل والعقاب في المجتمعات «العادية». فالسجن مكان لاعادة «تربية» اناس «غير عاديين» يهددون الحريات الخاصة أو العامة. أما أن يصبح السجن هو «البقعة الجغرافية الوحيدة المحررة من فلسطين» فذلك احدى ابداعات الفلسطينيين.

للسجون في اسرائيل مهام اضافية تميزها عن مثيلاتها في العالم: فهي هنا تهدف إلى قتل القيم النضالية للفلسطيني وتدمير ارادة التحدي فيه وخنق النفس النضالي في روحه. تعمل سجون اسرائيل على زرع اليأس والاحباط والندم. فلسفتها ترتكز على تكسير الشخصية الفلسطينة واذلالها وغرس الخنوع فيها وتدمير الفلسطيني كانسان، تهدف لتدمير الذات الفلسطينية الفردية والجماعية عبر ممارسات نفسية وجسدية ارهابية مدروسة لهذه الأغراض.

لنستمع كيف حول الفلسطينيون هذه المؤسسة الاسرائيلية إلى مدرسة ثورية من أحد قادة الانتفاضة الذين عايشوا كل ذلك:

«أتقن المناضلون في ادارة صراع الارادات في هذه المناطق المحررة (السجون) مما أدى إلى تحويل المعتقلات إلى مدارس ثورية حقيقة تخرّج قيادات شابة وذلك عبر أشكال مقاومة أهمّها:

ـ المنهجية التنظيمية.. حيث تتحول إلى سلوك يمارسه المعتقل في كافة مجالات حياته من أصغر جزئياتها (بدءا من تشكيل لجنة لتوزيع الشاي على كل المعتقلين بالتساوي وفي فترة محددة من البرنامج اليومي) إلى الجلسات الفكرية (التنظيمية الاعتقالية والأمنية والانسانية)، إلى ادارة الصراع المباشر الأكثر احتداما مع شرطة السجن... ويقسم اليوم بكامل ساعاته وفقا لبرنامج يشمل كل المعتقل بدءا من الصباح وحتى الخلود للنوم... من ذلك ساعات صمت وهدوء مخصصة للدراسة وأوقات للحوارات الفكرية المفتوحة والديمقراطية التي تناقش قصة أو مسرحية أو كتاب أو قضية ساخنة أو حدثا فلسطينيا أو عربيا أو عالميا»[21].

اذا علمنا أن عدد الفلسطينيين الذين اعتقلوا، بمدد مختلفة منذ عام / 1967 / وحتى عام 1987 / يزيد على (400) ألف انسان، وأنه نادرا مانجدعائلة فلسطينية لم يعتقل أحد أفرادها، ندرك حجم التأثير الهائل الذي لعبته مؤسسة السجون الاسرائيلية في المجتمع الفلسطيني. فهذه المؤسسة عملت على اعادة تربية وتأهيل المجتمع الفلسطيني

إلى نقيض الوظيفة والاغراض التي أرادها منها المجتمع الصهيوني، وبالتالي ساهمت كمؤسسة بدور في وصولنا إلى ظاهرة «الانتفاضة» اليوم.

حينما كان الفلسطيني يخرج «من البقعة المحررة من فلسطين» يدخل إلى معتقل آخر كبير اسمه الاحتلال الاسرائيلي لفلسطين. فيستمر في فعالياته التي تدرب عليها في السجن. بحيث أن المعتقلين والسجناء قد أصبحوا القادة والكوادر والمنظمين لمسيرة مقاومة الشعب الفلسطيني. لقد ولدت المعتقلات، في الوعي الجماعي الفلسطيني، نشاطا خلاقا ونموذجا أخلاقيا طهريا فدائيا يمارس كل يوم.

نحن أمام نموذج فريد في تبادل الوظائف بين المجتمع والمؤسسات، بحيث قام السجن بتأهيل المجتمع وتحرره وأنسنته. انه دور لا مثيل له في تاريخ المجتمعات البشرية.

ب ـ النساء حبالى بالنصر

«في كل ثورة، المرأة هي دائما العنصر الأكثر جذرية. وفي الثورة الفلسطينية يبدو ذلك في غاية الوضوح». جان جانيه / مجلة الكرمل / عدد / 24 /.

اشتهرت المرأة الفلسطنية بأنها امرأة «ولود»، اذ أن المعدل الوسطي للعائلة الفلسطينية في الأراضي المحتلة يقدر بـ(6) أشخاص. فالمرأة الفلسطينية «حبلى بالكوارث» على الصهيونية وتعد من أكثر نساء العالم انجابا. وهذا لا يعود، كما يتبادر للذهن، إلى تخلف الشعب الفلسطيني. بل معلوم الآن، وعبر عديد الاحصائيات، بأن عدد الطلبة وخريجي الجامعات والفنيين والمثقفين الفلسطينيين من أعلى النسب في الشرق الأوسط. وتوجد (7) جامعات عربية في فلسطين المحتلة وحدها.

ينجب الفلسطينيون، رغم ظروفهم الاقتصادية الصعبة، غريزيا أو وعيا منهم بأن الغزوة الصهيونية استيطانية بشرية. والمرأة، مع احتفاظها بدور الأمومة، دخلت السجون والمعتقلات واستشهدت وجرحت كالرجل، بل بزته في بعض الحالات خلال الانتفاضة.

تشترك الفلسطينية اليوم بكافة النشاطات المقاومة دون استثناء. فهي في خط المقاومة الأول (قرية قباطيا) حيث شوهدت الفتاة ملثمة بالكوفية تحمل حجرا بيد وفي اليد الأخرى زجاجة حارقة تواجه الجنود المدججين بالسلاح.

ذكرت صحيفة(معاريف)لمراسلها بار ـ يوسف تقول:

«روى لي ضابط كبير يخدم في المناطق (المحتلة) أن الرجال يعاملونه باحترام في كل مرة يدخل فيها قرية: «نعم سيدي، كما تريد سيدي»، أما النساء فيقطعن الحديث ويدعونه قائلات: «ضع سلاحك ولتواجه متساوين»[22].

وأصبحت المرأة تقوم بأعمال لا يستطيعها الرجال، كتخليص الأطفال من أيدي الجنود. تقول «زهرية»: «هذا خير ما نقوم به. عندما يأخذ الجنود أحد الأولاد نصرخ

في وجوههم، هذا ابني ارتكوه. وهو في الحقيقة ليس ابني. كثيرات منا يقمن بهذا العمل»[23].

ثم تلك الزوجة التي خبأت «شابا» من جنود الاحتلال مع ابنتها(الصبية) على نفس السرير بحجة أنه زوجها[24].

معلوم بأن المجتمع الفلسطيني من أكثر المجتمعات العربية الاسلامية محافظة. لكن الانتفاضة قد بدلت ذلك، وخاصة مكانة المرأة.فأصبحت تجالس الرجال في المآكل والمجالس، وتشارك في الأحاديث والمناقشات العامة والخاصة. هذه الحالات التي كانت محظورة عليهن تماما قبل الانتفاضة.

يقول محنايمي: «لا يتردد سكان المناطق (المحتلة) في اشراك نسائهم، ولم تعد الفلسطينية التي تشهر سكين المطبخ في وجه جندي اسرائيلي ظاهرة نادرة»[25].

أما المرأة الفلسطينية والعمل فيلاحظ تبدل هام في هذا المجال. تقول احدى الفلسطينيات بأنها لم تخرج للعمل خارج البيت طوال حياتها. وبعد اعتقال زوجها وأولادها الثلاثة، لم يبق أمامها الا البحث عن مورد رزق لبقية الأطفال الأربعة رغم كبر سنها. وتضيف «صرنا ننسج الملابس ونحيك الصوف في البيت والحمد لله حققنا اكتفاء ذاتيا...»[26].

جـ ـ دور الأموات (من الشهداء)

ابتدع المنتفضون دورا للشهداء. الأموات يثوّرون الأحياء. والاحياء يستميتون من أجل نفس الأهداف. علاقة تخلق الحرية.

«الجنازة» لحظة مثالية للمسلم، وللانسان (أملحدا كان أو مؤمنا). تتوزع فيها أفكاره بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، بين البقاء والفناء، بين الحياة الدنيا والآخرة. «الجنازة» لحظة «محاسبة» ذاتية أو الهية، كل حسب اعتقاده، تمتلىء خلالها النفس بالقيم المثالية مهما كان المذهب الفلسفي الذي ينتمي الفرد اليه. أماالمسلم المؤمن فتلك أكثر اللحظات محاسبة للذات، خاصة اذا كان الميت شهيدا، والشهداء أحياء.

وتفطّن شباب الانتفاضة لهذه الظاهرةالانسانية، وجعلوها مثالا يحتذى في خدمة شعبهم وكرامته واستنهاضه. بعض الاسرائيليين فهم الرمز وابداعيته فقال أحدهم: «لقد خلقوا» جنائز بهدف التحريض. «فالجنازة تحشد الكثير من الأشخاص... والجنازة مكان جيد للانطلاق إلى نشاط جماهيري». «كان هناك سرقة جثث وليس واضحا لدينا حتى الآن من دفن وأين؟»[27] كان الشباب يأخذون الجثث على نقالات إلى داخل مخيم جباليا مثلا، «ويركضون بها بين الأزقة ويجرّون الآلاف إلى الشوارع.

ولم يقتصر النشاط على تشييع جثث حقيقية. بل عمد المنتفضون إلى ممارسة تشييع جنازات رمزية.

ان عملا كهذا، يكثف، في لحظة، كل عناصر النشاط الابداعي: الاصالة والجدة، الذاتية والعمومية، الفردية والانسانية، البساطة والفلسفة.

د ـ دور الشباب

سجلت الثورات الشعبية اشتراكا كبيرا للشباب وصغار السن فيها. الا أن الانتفاضة الفلسطينية فاقت غيرها بذلك ليصبح اسمها «ثورة أطفال الحجارة» لدى الرأي العام العالمي. واستقطبت الظاهرة اهتمام الباحثين.

الجديد هنا هو أن «جيل الشباب» والأطفال قد أخذوا مقدمة التصدي ـ الأطفال هم من الفئة العمرية (7–13) عاما ـ. وتبرز خاصية الانتفاضة بنقلها القيادة إلى «الجيل الشباب» «بل ربما الجيل الشاب جدا»[28] كما تذكر بعض الصحف الاسرائيلية.

لقد رأينا وسمعنا عن «أطفال الـ «آر. بي. جي» أثناء الغزو الاسرائيلي للبنان وما سببوه من خسائر للعدو.

لقد ساهم أطفال فلسطين في كل معارك شعبهم إلى جانب آبائهم وامهاتهم. وحدث، نتيجة لذلك تحوّل نوعي في وعي الطفل الفلسطيني بعد أن استوعب، في لا وعيه، مهمة شعبه التاريخية فأصبح الاطفال كفاءات حقيقة تنمّ عن ثقة عظيمة بالنفس ومعنويات حديدية وتفاؤل لا حد له بالنصر.

أطفال فلسطين «كبروا قبل الأوان» عبر معاناتهم ومشاركتهم في الثورة الفلسطينية منذ بدايتها.

«انهم ظاهرة اجتماعية تعكس تطلعات أهلهم ومجتمعهم ككل دون أن يطلب منهم بأن يخرجوا لالقاء الحجارة بشكل مباشر»[29].

اليكم هذا الحوار بين صحيفة عربية وطفل فلسطيني ابن سبع سنوات في قطاع غزة:

«ـ ليش بتطبش (ترمي) اليهود بالحجارة؟
ـ بدّي أحررها.
ـ تحرّر أيش؟
ـ أحرّر جباليا (مخيم في قطاع غزة).
ـ جباليا بس؟
ـ وغزة كمان.
ـ طيّب والمجدل؟ (مدينة في فلسطين المحتلة عام 1948).
ـ والمجدل... أحررها علشان ستي (جدّتي).
ـ والقدس؟
ـ والقدس علشان سيدي»[30].

ويعلق د. محجوب على ذلك قائلا «لا يبقى سوى الطلب من هذا الشبل أن يحرر فلسطين (علشان العرب) وسيحررها».

تكتب صحيفة هآرتس تقول: «في نهاية المطاف فان زعامة جديدة، شابة، نشيطة، غير مبالية بالأطر القديمة قد تبلورت وتمت هذه الأيام، وهي قيادات شابة ومثقفة...»[31].

ويعترف «رابين»، وزير الحرب الاسرائيلي، «بأن جيلا جديدا من القادة الفلسطينيين بات موجودا، وقد يترتب علينا التعاطي مع هؤلاء...»[32].

ان القيادة التقليدية (داخل الأراضي المحتلة)، والتي عرفت باسم الشخصيات المعتدلة، قد تم تنصيبها كقيادة في الداخل من جهات في منظمة التحرير الفلسطينية، وتارة من قبل اسرائيل أو الولايات المتحدة الأمريكية أو بعض الدول الأوربية.

الاّ أن الجيل الجديد لا يتحدى القديم، ويقوم ابداعه في توظيفه لامكانات الأجيال الوسطى والقديمة وتجنيدها من أجل وحدة الشعب، «ويبقى النضال اليومي والاضرابات في يد الشباب فهم يقررون متى تغلق الطريق ومتى يمنع العمال عن العمل ويوزعون المنشورات ويقررون متى تغلق المحلات التجارية ومتى تفتح ولا يستشيرون القيادة التقليدية في ذلك، بل وفقا لتوجيهات القيادة الوطنية الموحدة»[33].

يذكر (أحمد الديك) بأن «غالبية أعضاء (ق.و.م) هم من أبناء الجيل الذي نشأ وترعرع في ظل الاحتلال، فمن حيث الأعمارهم شباب صغار، ومن حيث المنبت الاجتماعي جاؤوا من الأحياء والمخيمات الشعبية ووصلوا لقيادة الجماهير عبر نضال ومعاناة في السجون والمعتقلات والشوارع»[34].

هـ ـ الانتفاضة وابداع النماذج:

بكونها ظاهرة شاملة أنتجت الانتفاضة الفلسطينية نماذج جديدة في مجالات عديدة: نموذج تحرري وآخر تنموي يصلحان مثالا للأمة العربية والشعوب العالم الثالث:

1 ـ في النزاع العربي ـ الاسرائيلي:

عانى الفكر العربي ولا يزال، منذ نشوب الصراع العربي ـ الاسرائيلي، من قتال دموي حاد بين ايديولوجيتين اثنتين:

أحدهما فكري مؤسسي، يرى ضرورة التفوق التكنولوجي العسكري المنظم على العدو ـ ما يسمى بالتوازن الاستراتيجي ـ.

وثانيهما يرى أن دحر العدو يتم بتعبئة طاقات الجماهير العربية واطلاق حرياتها وسيادة اختياراتها وممارستها للديمقراطية والتنمية المستقلة وتعبئتها في مواجهة العدو، مواجهة

تبطل فعل أسلحته الحديثة وتخرجها من المعركة وتجعلها صفائح صدئة.

انتصر الفكر المؤسسي وساد، بحيث أدّى الى تهميش الجماهير العربية وأقصاها عن النشاط الفعال في معركتها المصيرية. وأدى هذا الواقع العربي الى انعزال قطاعات واسعة من الشعب ادارت ظهرها عن المعركة ممّا يشكل قطيعة بين السلطات وشعوبها. وقامت النخب الحاكمة، اعتمادا على بعض القوى العظمى، باستيراد التقنية العسكرية والفنية فأوقعها ذلك في التبعية وفي سباق تسلح غير متكافىء أبدا، وجرها لتكريس قواها باتجاه سحق شعوبها وضرب البؤر العاملة وفقا للمنظور الأستراتيجي الثاني.

جاءت الانتفاضة لتضع حدا للنزاع العربي ـ العربي، مرجّحة اسلوب الخط الجماهيري، ومبرهنة على أن الأسلوب الشعبي الانتفاضي، فكرا وممارسة، هو الأصح في مقاومة العدو. فهذه آلته «الجهنمية» وتكنولوجيته عاجزة عن التصدي لشعب الانتفاضة، وجيشه «المدجج»، غير قادرة على اسكاتها.

2 ـ في النموذج التنموي:

قدمت الانتفاضة تجاوزا عمليا ونظريا لنظرية الاقتصاد السياسي. وأبرزت بوضوح أن الاقتصاد جزء من الثقافة. «أو ليس الاقتصاد وجها من أوجه الثقافة»[35].

مشكلة التنمية في العالم العربي تنازعها مذهبان: «الاشتراكي». «والليبرالي». واذا كنا لا نريد أن ندخل في تفاصيل ومقارنات، الاّ أنّنا نؤكد مسلمة متفق عليها، وهي أن المذهبين كليهما، قد توجها نحو التصنيع، بل التصنيع الثقيل «جدّا» المستورد، وعلى حساب اهمال الزراعة. فأصبحت الشعوب العربية، آكلة الخبز والكسكسي تستوردهما من الخارج، بعد أن كانت تصدر المواد الغذائية، وفشل التصنيع بفشل الزراعة.

جاءت الانتفاضة الفلسطينية لتقدم لنا نموذجا تنمويا يمكن أن نلخص أسسه الأولية بما يلي[36].

- نظام يعتمد التقشف القائم على الانضباط الذاتي. اذ أن هذا الانضباط يوسع رقعة الحرية والكرامة حينما يتحرر الانسان من سلع كثيرة تقيده وتربطه.
- مفهوم التعاون، بحيث يصبح التكافل الاجتماعي هو السائد بدلا من مفهوم التنافس والصراع.
- «العودة للأرض» والطبيعة، وللطرق التقليدية بعد تطويرها وتثويرها في مجال الزراعة. يستعمل عالم الاجتماع الاميريكي «بيتر برجر» اصطلاح «الرجوع عن التحديث: DEMODERNISATION». ويصنف ظواهر سياسة ـ اجتماعية كاحزاب الخضر في المجتمعات الأوروبية ضمن هذا المفهوم.

فالانسان محور التنمية في هذا الفكر. وبالتالي فان مشكلة المشروع التنموي المستقل، لا تعالج على مستوى الاقتصاد وحده. ولكي يتجاوز الحوافز الاقتصادية، لا

بدّ أن ينظر لحاجاته المادية، بمفهوم لا اقتصادي. هذا التجاوز يتطلب من الفرد والجماعة أن تؤمن برؤوية جديدة للانسان والمجتمع والطبيعة والكون، بحيث ينتقل الى مستوى من الأريحية والكرم تجعل الحوافز الاقتصادية ثانوية. هذه القيم (الممارسة الآن في مجتمع الانتفاضة) تنقض المذاهب الاقتصادية الحديثة (الليبرالية والأشتراكية).

يقول أحد الباحثين من منتدى الفكر العربي «لقد اعتدنا في السابق، على السخرية من فكرة المقاطعة، حيث كنا نعتقد أنه ليس بمقدور أحد أن يعود القهقري في العالم الحديث، ولكن عندما **يكون لدى المرء هذا القدر من الحوافز السياسية، فانّه لن يحتاج الى النظر الى الأمور من منظار اقتصادي كلاسيكي** بما يتضمن من رؤوية مادية للانسان كمجموعة احتياجات مادية»[36].

ويحدد خبير اقتصادي فلسطيني في الأرض المحتلة خطة المنتفضين على الشكل التالي: «ان الأمر يتطلب منا خفض مستويات معيشتنا بما يتناسب مع قاعدتنا الاقتصادية»[37].

ويصف آخر الوضع الاقتصادي في الأرض المحتلة قبل الانتفاضة بأنه كان سيئا للغاية «فقد كنا نشتري الحمص الاسرائيلي الجاهز مع أنه أحد أكلاتنا الوطنية»[38].

أ ـ في مجال الزراعة:

قام المنتفضون «بعودة للأرض» كثيفة ومدروسة. وأخذوا بتطوير أساليب الزراعة المحلية التقليدية. واستعملوا كل قطعة أرض بما فيها فناآت المنازل. وتقوم «اللجان الشعبية» بتوزيع منشورات على المزارعين تشرح فيها كيفية اعداد الأرض، وطرق انتاج كل نوع من الخضراوات. وقد عمّم بيان «القيادة الوطنية الموحدة» رقم (24)، تجربة «بيت ساحور» في مجال الزراعة وتربية الدواجن والأرانب وزرع الاشتال والبذور وأزمان غرسها وكلفتها بالتدقيق[39]. وتطالب المناشير المزراعية الفلسطينيين بتخطيط محاصيلهم وفقا لاحتياجاتهم وتخزينها. ويتقيد الفلسطينيون بهذه التعليمات.

وضعت قيادة الانتفاضة تصورا مبدئيا مستلهما من تجربة (بيت ساحور):

- وضع نواة لخلق اقتصاد وطني مستقل غير تابع للاقتصاد الاسرائيلي ومعتمد على ذاته.
- ضرب اقتصاد العدو قدر الامكان، من خلال العزوف عن التعامل معه ومقاطعة منتجاته استنادا على[40]:
- مقاطعة البضائع الاسرائيلية
- العودة للاقتصاد الأسري (العائلي)
- تشكيل لجان زراعية
- تشكيل لجان تموينية تكون مهمتها تزويد المحاصرين والعائلات المحتاجة بما يكفيها

من المؤن وتوزيع ما هو موجود بالتساوي على الجميع.
- مبدأ التكافل الاجتماعي والتعاون.

ويشير أحد التقارير الى «أن حالة التكافل والتضامن الاجتماعيين تعم الأراضي المحتلة عام 1948 وعام 1967، وقد شملت أفراد الأسرة الواحدة أيضا، فمطالب الأبناء من الأهل ومطالب الأهل من الابناء تبدلت بشكل سريع فزالت القيم والمطالب التقليدية وحلت محلها مفاهيم وقيم تتناسب مع جدة الوضع»[41].

لقد تخلت الأسر عن روح الجشع والانانية. فحينما تصل المواد التموينية بواسطة اللجان الشعبية، لا تأخذ الأسر الاّ احتياجاتها الفعلية.

يرى د. سويلم، وهو اقتصادي فلسطيني من القدس، بأن معضلة الاقتصاد الوطني الفلسطيني تتمثل في تحطيم وحدة الانتاج الاسري (العائلي)، الذي يمثل نمط انتاج منطقة البحر الابيض المتوسط، دون العمل على توفير نمط اقتصادي جديد يحل محله. لذا يدعو د. سويلم الى تجذير هذا الاقتصاد (الاسري) والعودة الى منابعه. وكلما تقدم اسلوب الاعتماد على الذات، وتحقق الاكتفاء الذاتي، كلما حققت مقاطعة الاقتصاد الاسرائيلي أهدافها[42]. هناك تقنيين لاستهلاك كل شيء، بما فيها الكهرباء والماء، وتقنيين في شراء الملابس، حتى أنه برزت ظاهرة تداول الملابس بين الأهل والجيران والتخلي عن الكماليات. وألغيت حفلات الأعراس ومظاهر البذخ... كما أن الأسر أعادت بناء الطوابين والصاجات لاستعمالها في اعداد الخبز المحلي.

وأخذ المتنفضون يعدّلون من أنماط استهلاكهم. وأصبحت الأسر تعيش على العدس والارز تطبخ طعامها على مواقد الحطب «وعندما أمر أمام محل جزارة هذه الأيام أشيح بوجهي عنه». فالنظام الاقتصادي الجديد «يبنى على المبادلة والتعاون والغيرية للأكثر حرمانا» كما يجيب الحاج عثمان. وهو مفهوم «النخوة التي تدعو اليه العروبة»[43].

أمّا حال قطاع الخدمات «فربّ ضارة نافعة»، «اهمال الحكومة الاسرائيلية لهذا القطاع في الاراضي المحتلة قد انقلب لصالح الفلسطينيين، حيث تحصل معظم القرى على الماء من آبار محلية كما لم يتم ربطها بشبكة الكهرباء الاسرائيلية. وكما تبين من خلال الحصار الذي كانت تضربه القوات الاسرائيلية حول القرى المحررة، فان بعض القرى تستطيع أن تتحمل فترات طويلة من العزلة تقريبا»[44].

خاتمة:

تطرح ابداعات الانتفاضة على العلوم الانسانية (علم السياسة والاجتماع والاقتصاد...) العربية والعالمية، مفاهيم جديدة تدفع بها لاعادة النظر بعديد المسلمات والفرضيات.

لقد خرجت ظاهرة الانتفاضة عما ألفته هذه العلوم من مبادىء وتصورات،

وقدمت نماذج غير مألوفة وألغت مفاهيم راسخة.

على المستوى السياسي ـ العسكري، برهنت الانتفاضة على أن هزيمة العدو لا تقاس بكميات الاسلحة وحداثة الآليات والصواريخ، أو بالتوازنات التقنية العسكرية معه، بل بتعبئة الجماهير الحرة المؤمنة بما تعمل. فقلبت الانتفاضة المفاهيم الاستراتيجية الكلاسيكية السائدة في الفكر العربي المهيمن.

وفي الاجتماع البشري، أبدعت الانتفاضة أدوارا وطورت وظائف وغيرت أوضاعا اجتماعية بشكل فاجأ العقل العربي الخامد والمتأزم. فاذا بالشباب والنساء والشيوخ يتبادلون الوظائف والأدوار ويعملون بتناسق وتكامل وينسجون علاقات اجتماعية جديدة توظف كلها من أجل هدف واحد واضح: الاستقلال. وتبدلت وظائف المؤسسات «الاصلاحية» لتصبح بؤرة الثورة ورافعة التغير الاجتماعي. انتفض المجتمع فجدد نفسه ضمن استمرارية تاريخية وعبر ثقافته الوطنية بعيدا عن المقولات الكلاسيكية المعروفة كمفاهيم «التغير» «والتقدم».

وقدمت الانتفاضة نموذجا أصيلا للتنمية يعتمد على تطوير نمط انتاج تقليدي وطني، بحيث يتحدى المذاهب الاقتصادية المهيمنة وبشكل يشطب (البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي) ويحرج انصارهما الكثير في بلاد العرب والعالم الثالث، ويضرب، بأنفة وكبرياء، بقروضهما عرض الحائط. فالعودة «لزراعة الأرض» والتكافل الاجتماعي والتضامن المستند للتقشف، مبادىء وقيم تلغي القوانين الاقتصادية (الليبرالية والاشتراكية) وتناقض أسسها الفلسفية القائمة على مبادىء «اللذة والمنفعة» أو على «الصراع الطبقي». هذا النموذج يفتح سبيلا نحو الاستقلال ويقدم مشروعا متكاملا للحرية.

■ ■ ■

ـ الصحف الاسرائيلية:
عل همشمار
دافار
كوتيرت راشيت
يديعوت احرونوت
معاريف

ـ الصحف العربية:
القبس، والقبس الدولي
الشرق الاوسط

ـ المجلات:
مجلة الكرمل
المنابر ـ بيروت
LES TEMPS MODERNES فرنسا

ـ الكتب:
ـ احمد الديك: **سوسيولوجيا الانتفاضة** 1990 تونس م.ت.ف.
ـ د. محجوب عمر: **الانتفاضة، تراث وحاضر ومستقبل ظافر**. دار البيادر القاهرة 1989.
ـ غسان المصري: **الانتفاضة بين الجذر والافاق** م.ت.ف تونس 1990.
ـ د. عبد الوهاب المسيري: **الانتفاضة الفلسطينية**. الاعلام الموحد (م.ت.ف) 1988
ـ كتاب «فلسطين الثورة» **أحداث** 12 (م.ت.ف).

الهوامش

1 ـ **عل همشمار**: 1988/3/4. تل أبيب.
2 ـ عل همشمار: 1988/2/19.
3 ـ عبد الوهاب المسيري: **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية**: نشر منظمة التحرير الفلسطينية / الاعلام الموحد 1988 تونس / ص 85.
4 ـ **ملحق دافار** مقابلة مع يهويكيم شتاين 1988/8/12 ص 6–7.
5 ـ كتاب «فلسطين الثورة». **أحداث** 1989/12 ص 408.

6 ـ دير شبيغل ترجمة **القبس الدولي** 1988/6/27.
7 ـ **القبس** 1988/7/9.
8 ـ **كوتيرت راشيت** 1988/6/16.
9 ـ أحداث **فلسطين الثورة** ص 404.
10 ـ دير شبغل **القبس الدولي** مصدر سابق.
11 ـ المسيري ـ عبد الوهاب مصدر سابق ص 108.
12 ـ أحداث «**الثورة الفلسطينية** 12 ص 406.
13 ـ د. محجوب عمر. **الانتفاضة، تراث وحاضر ومستقبل ظافر**. دار البيادر ـ القاهرة ـ ص 382.
14 ـ أحمد الديك: **سيوسيولوجيا الانتفاضة**. منظمة التحرير الفلسطينية. الاعلام الموحد. كانون ثاني 1990 ص 111 جانفيه.
15 ـ المصدر السابق: ص 111.
16 ـ أنظر تفصيلات أكثر دقة: أحمد الديك: المصدر السابق. ص 114–115.
16 ـ مكرر: **هارتس** 1988/12/17.
17 ـ مجلة المنابر ـ عدد 1989/25. ص 21.
18 ـ انظر: **صحيفة دافار** 1988/8/12. **وهارتس** 1987/12/8 وغيرها العديد.
19 ـ المصدر السابق.
20 ـ **عل همشمار**. 1988/2/28.
21 ـ أحمد الديك ـ مصدر سابق... ص 58–59.
22 ـ **معاريف** 1988/8/26.
23 ـ أحمد الديك: مصدر سابق. ص 131.
24 ـ أحمد الديك: مصدر سابق: ص 131.
25 ـ **يديعوت أحرونوت** 1987/12/14.
26 ـ أحمد الديك مصدر سابق. ص 125.
27 ـ **عل همشمار** 1987/12/22.
28 ـ **عل همشمار**: 1988/2/28.
29 ـ مجلة الحرية: 1989/1/10.
30 ـ د. عمر محجوب: مصدر سابق. ص 119.
31 ـ هآرتس 1988/6/10.
32 ـ كتاب «**فلسطين الثورة**» عدد (3) ص 20.
33 ـ أحمد الديك: مصدر سابق ص 109.
34 ـ نفس المصدر.
35 ـ LES TEMPS MODERNES. N° 417. P. 1733: SERGE LATOUCHE «quelques Hypothèses HETERODOXES SUR LE SOUS-DEVELOPMENT».
36 ـ اعتمدنا على ما ذكره عبد الوهاب المسيري / مصدر سابق ص 93–94 في تلخيص النقاط المذكورة.
36 ـ المصدر السابق ص 93.
37 ـ **القبس**: 23 جوان حزيران 1988.
38 ـ **القبس**: 28 جوان حزيران 1988.
39 ـ كتاب **فلسطين الثورة** أحداث 9 ص 395.
40 ـ المصدر السابق. ص 415.
41 ـ نفس المصدر ص 420.
42 ـ نفس المصدر. ص 415.
43 ـ جريدة «**الشرق الأوسط**» 1988/7/1.
44 ـ **القبس** 1988/11/28. مأخوذ عن د. المسيري. ص 92.

انطوان نصري مسرة

الحروب في لبنان (75–1990) كمختبر بحثي في علم الاجتماع

العربي والمقارن دراسة حالة في الابداعية

انطوان نصري مسرة
أستاذ في الجامعة اللبنانية

يشكل لبنان، بصفته حالة عربية ودولية غنية ومؤلمة في آن، مختبرا بحثيا في ما يتعلق بأهم القضايا المعاصرة. انه في صلب ثلاث قضايا كبرى معاصرة: قضية انفلاش الأديان وفاعلية الحوار بينها، وقضية مرجوحية الأنظمة القائمة على المشاركة والائتلافية، وقضية مكانة الدول الصغرى، وخاصة الديمقراطية منها، في النظام الدولي.

ان الادراك ان لبنان، في ما يعانيه، يتخطى اطاره الجغرافي يشمل مختلف الباحثين في العالم الذين يجدون في الظاهرة اللبنانية ملخصا مكثفا لمشاكل معاصرة. لبنان مختبر بحثي مبدع ومؤلم معا لأن الحروب الدائرة فيه تتعدى الاطار اللبناني والاقليمي وتعبّر عن تحولات في أمور متعلقة بالعلاقات الدولية واحتواء النزاعات وادارة التنوع والعلاقة بين الدولة والمجتمع وانفلاش الأديان والروابط الاجتماعية والتربية. في افتتاحية بعنوان: «لبنان آخر؟» كتبت جريدة **لوموند**: ان للاتحاد السوفياتي اليوم نزاعه على النمط اللبناني مع حمولته من الكراهية والعنف وارتباطاته الدولية»[1]. ويقول بيار جويليه، المستشار السابق للرئيس جورج بومبيدو: «ان المساكنة Cohabitation تؤدي الى وضع على الطريقة اللبنانية ولكن دون السلاح»[2]. ودرج استعمال عبارة **لبننة** عند الكثير من الباحثين في الخارج بمعنيين متناقضين: الانسجام في المجتمع المتنوع او العنف الممتد دون القدرة على الاحتواء. لكنه بالرغم من غنى الواقع الاجتماعي، في ايجابياته وسلبياته، سادت واستمرت لمدة طويلة مقاربات تقليدية في الابحاث الاجتماعية اللبنانية، ميزتها تصريف مفهوم الطائفية على مختلف الموازين[3]، أو الانطلاق في جدلية طبقية (بورجوازية، صراع طبقا. تبعية...) دون تكييف هذه الجدلية مع الحالة اللبنانية، او الانطلاق من مواقف مسبقة في القومية والتقدمية والعصرنة، او تبسيط المسائل في لبنان بحصرها في تغيير داخلي ذات طابع محض قانوني.

الاختيار، كنهج علمي، والمعاناة النفسية هما حافزان للابداع في مختلف المجالات، على الأقل في مجال البحث الاجتماعي في مفاهيمه وقطاعاته البحثية واستنتاجاته. نعني بالابداع استخلاص المفاهيم البحثية الاستنتاجية، وتفسير الظواهر المستجدة ومعالجتها، واستكشاف مجالات وبرامج بحثية جديدة وتطبيقية ذات فائدة على مستوى علم الاجتماع العربي والدولي المقارن. توفرت في لبنان ظروف الابداع بفضل الحرية الفكرية السائدة والمؤسسات الجامعية والبحثية والعلاقة المعقدة ولا شك ولكن غير التسلطية بين المفكرين والحكم. لكن الايديولوجيات السائدة منذ الخمسينات في الوطن العربي (ولبنان مهد الايديولوجيات ولحدها) حالت دون التخلص من اطر ذهنية مسبقة. حملت المصاعب والآلام المشتركة طيلة خمس عشرة سنة (1975–1990) على مجابهة موضوعية اكثر منهجية للواقع المعاش بكل مرارة وعلى اغناء الدراسات المقارنة في ما يتعلق خصوصا بالنزاعات واحتوائها وادارة التنوع. وظهرت كذلك مجالات ابداع من قبل الافراد والجماعات في الحياة اليومية تعبّر عن قدرة فائقة في التكيف تجاه اقفال المعابر وانقطاع المياه والكهرباء والمحروقات والتواصل بين الناس والمناطق[4].

قد يرفض البعض مجرد البحث في الابداع لبنانيا، متأثرا بالصورة الذهنية السائدة في بعض الأوساط الدبلوماسية والاعلامية، وخلاصتها ان لبنان مرادف لحالة مستحيلة أو لحالة فاشلة غير معيارية. يخفي الانجراف النمطي الثابت هذا Stéréotype، خلف ستار من خطاب علمي خوفا من مجابهة وقائع معاصرة وشبه شاملة في طبيعتها، ولكن متفاوتة ولا شك في درجاتها ومستوياتها[5].

ان دراسة الابداعية من الناحية **النوعية** qualitatve وفي قطاع معرفي من **علم الاجتماع** اللبناني في بعده **المقارن** لا توفر نظرة مجملة لحالة الابداعية في لبنان. يقتضي في علم الاجتماعي العربي تحديد مجموعة **المؤشرات** والمعطيات **الكمية** quantitatives التي تسمح بتبيان وقياس حالة الامة من الناحية الابداعية (ملحق 1: بعض المؤشرات لتبيان وقياس الامة كميا في الابداع ـ 46 مؤشرا). ان نسبة انتاج الكتب هو مؤشر بين المؤشرات. بلغ عدد الكتب الصادرة بين 1979 و1987 في لبنان 3465 كتابا منها 1038 في العلوم الاجتماعية (سياسية، اقتصاد، تربية...) وهي اعلى نسبة (ملحق 2: انتاج الكتب وتوزيعها حسب الاختصاصات في لبنان 1979–1987). لكن المجال الاهم للدراسة المقارنة انطلاقا من الحالة اللبنانية هو الابداعية في الحرب (ملحق 3: بعض المؤشرات في الابداع في الحرب في لبنان لدراسة نوعية وكمية).

نتناول في دراستنا الابداع المعرفي في علم الاجتماع النظري والتطبيقي في لبنان، اي المجالات الجديدة التي قلّت دراستها والتي عالجها علماء الاجتماع اللبنانيون بهدف تجديد واغناء علم الاجتماع المقارن على المستويين العربي والدولي، وغالبا انطلاقا من غنى وكثافة التجربة اللبنانية.

ظـروف ومعـوقـات الابـداع في علـم الاجتمـاع في لبنـان

ان وضع لبنان الجغرافي وغنى تجربته التاريخية وتنوعه الاجتماعي وطبيعة نظامه السياسي وتعددية مؤسساته الجامعية والبحثية وتواصله مع محيطه العربي ومع الخارج هي ظروف ابداعية ملائمة. يضاف الى ذلك ان تاريخ لبنان هو مختصر او افراز من التاريخ العربي، خاصة في القضايا المتعلقة بالاديان والاقليات والحريات الدينية والسياسية والتيارات الفكرية. يقارن رئيس الوزراء السابق صائب سلام لبنان «بمستشفى توليد حيث النزاعات التي تحبل في الخارج تلد في لبنان»[6].

اما المعوقات تجاه الابداع فهي مشتركة، ولكن بتفاوت، بين لبنان وباقي الدول العربية:

1 ـ **الاغتراب الثقافي**. تلقن اللبنانيون في الجامعات في لبنان والخارج نماذج في العصرنة اعتبروها معيارية بينما هي نسبية وتنحصر انطباقيتها على بعض البلدان الاوروبية (اهمها فرنسا وبريطانيا) وعلى الولايات المتحدة الاميركية. ان تجربة وسط اوروبا Europe Centrale هي اقرب الى الواقع العربي، خصوصا في ما يتعلق بالتراث التاريخي العثماني وتعددية الاديان والتنظيم السياسي. من المفيد دراسة علم اجتماع المعرفة العربي ومرجعياته من خلال مصادر التخرج الجامعية للمفكرين العرب. عندما نرى، على سبيل المثال، ان الباحثين السودانيين تخرجوا من جامعات بريطانية حيث تعلموا انماطا في الحكم (ما يسمى نموذج وستمنستر Westminster) لا نستغرب وجود قلة من المبدعين فهم الذين وجدوا في التعددية السودانية مجالا لا لنقل نماذج بل لخلق نماذج قد تصلح لما لا يقل عن نصف سكان العالم اليوم الذين يعانون من مشاكل مشابهة[7]. لا يعني ذلك ان استعمارا ثقافيا مخططا مورس ويمارس على النخبة العربية، بل يعني ان كثيرا من المفاهيم تعود الى الاعتقاد ان بعض البلدان النامية هي مصدر الحضارة. قد تكون الانماط الفكرية المقتبسة عن الجامعات الاميركية في العلوم الانسانية الاكثر بعدا عن فهم وتفهم (بالمعنى الذي يستعمله ماكس فيبر Max Weber) لواقع التنوع الذي تعيشه بعض المجتمعات العربية او قطاعات منها[8]. ان الفكر الاميركي متأثر بايديولوجية خاصة في الدمج والصهر Melting - pot تجعل الباحثين الاميركيين او المتخرجين من جامعات اميركية يتطرقون الى مسائل التعدد من منطلق تشائمي. ابرز الباحثين في الجامعات الاميركية المتخصصين في المجتمعات المتعددة هم من الهولنديين أو السويسريين او الالمان او الكنديين او الافارقة[9]. لم يَنْمُ علم الاجتماع ويخرج عن مركزيته الاوروبية والغربية Européanocentrisme Occidentalocentrisme الا بفضل الانتروبولوجيا التي اهتمت بالدراسة المقارنة للجنس البشري وخاصة في المجتمعات البدائية.

يفترض تدريس افضل لعلم الاجتماع لا فقط البحث في البيئة والنظم والمحتوى بل تعمقا في القيم والمقاييس التي تتحكم باساتذة علم الاجتماع وتؤثر على توجهات

ومحتويات البحث والتعليم. ان تخرج النخبة المثقفة من جامعات في الولايات المتحدة الاميركية وبريطانيا وفرنسا او انسياقهم في اتباع نماذج عصرية في العصرنة هما ذا تأثير بالغ على العديد من المفاهيم التي هي غير مطلقة ومعيارية بالنسبة الى الكثير من الشعوب وخصوصا الى المجتمعات العربية. ان البحث في المقاييس هو بحث في ما ينقله الفكر الاجتماعي العربي المعاصر من نماذج تؤثر على اطر البحث والتدريس وعلى تفسير الواقع وعلى السلوك الاجتماعي. ليس هذا التأثر نتيجة استعمار ثقافي، حسبما يرد بعض الاحيان، بل بالاحرى نتيجة انتشار واقدمية المعرفة الاجتماعية بشأن النظم الانكلو ـ ساكسونية والفرنسية النابعة اصلا من ايديولوجية الثورة الفرنسية. لم يسع الانتداب الفرنسي او البريطاني في العديد من الدول العربية، بعد انهيار الامبراطورية العثمانية الى فرض نماذجه بهدف انسلاب ثقافي. يحمل غالبا الكسل الفكري على الاقتباس. تظهر العودة الى الكتاب الفرنسيين والاوروبيين عامة الذين كتبوا عن لبنان ان هؤلاء الكتاب ابرزوا خصائص المجتمع اللبناني بدقة وأصالة وحذروا من الانجراف في مقارنات غربية سهلة.

لن نبحث في الجذور النفسية لمركب الاقتباس عند اللبنانيين والذي أدى الى ظهور قطاعات في الانتاج البحثي مثالي او عقائدي الطابع تحكمه مفاهيم وفرضيات تدحضها الدراسة الميدانية. ينتج عن ذلك طلاق بين المعرفة والواقع. ان بيك الهرمل وخوري الضيعة في لبنان هما احيانا اقرب الى تفهم المجتمع اللبناني من انتاج ثقافي تلوّث بنماذج ومقاييس مستوردة.

الاغتراب هو الحالة النفسية ـ الاجتماعية التي تجعل الفرد غريبا وبعيدا عن نواحي واقعه الاجتماعي. يستخدم الاصطلاح في خمسة معاني: 1) انعدام القوة Powerlessness او ادراك الفرد ان ليست لديه القدرة على التأثير في المواقف، 2) فقدان المعنى Meaninglessness او عجز الفرد عن الوصول الى قرار او معرفة ما ينبغي ان يفعله او ما يجب ان يعتقده موجها لسلوكه، 3) فقدان المعايير Normlessness او لجوء الفرد الى استخدام اساليب غير مشروعة وغير مواقف عليها اجتماعيا لتحقيق اهدافه، 4) العزلة Isoation او انفصال الفرد عن الواقع المعاش وتبني مبادىء ومفهومات مخالفة مما يجعله غير قادر على مجاراة الاوضاع القائمة، 5) غربة الذات Self-estrangement او ادراك الفرد انه اصبح مغتربا حتى عن ذاته[10].

الاغتراب الابرز الذي يهمنا في هذه الدراسة هو، في لبنان وفي الوطن العربي عامة، اغتراب العزلة اي تبني مبادىء ومفهومات غريبة عن المجتمع. لكن مختلف مراحل الحروب في لبنان منذ 1975م والاوضاع السائدة في الوطن العربي عامة جعلت اللبناني والعربي عموما يعاني من مختلف اشكال الاغتراب الذي يعيق الابداع. يشعر اللبناني بعجز لدرجة اليأس على التأثير في المواقف وبعجز على معرفة ما يجب ان يفعله. ان

اهتم بالداخل قيل له ان الازمة في الخارج، واذا ما اهتم بالخارج أعيد الى الداخل. واضطربت ايضا المعايير والقيم بسبب ضعف دولة القانون، ونمت الغربة عن الذات بسبب التغيرات الحاصلة في المجتمع والمجال الحيوي نتيجة الحرب. لكن اغتراب العزلة تراجع بفضل كثافة التجربة وبرزت خلال السنوات الأخيرة دراسات في لبنان رائدة على المستوى العربي والمقارن[11].

ان الاعلام في لبنان والوطن العربي عامة، بسبب ارتباطه بالسلطة او بشبكة علاقات مع الطبقة السياسية او مع مصالح تجارية واعلانية، قد يكون نظام اغتراب متكامل لا يقرب المواطن من واقعه الاجتماعي وذاته. بعض المظاهر الاجتماعية في لبنان منذ 1989 تعبّر عن بروز مجتمع مدني يسعى ـ وقد لا ينجح ويأس ـ في الاتكال على ذاته[12].

2 ـ **التدريس التلقيني والتنشئة العائلية**. ان التدريس التقليني وجمود البرامج التربوية وانماط الاسئلة والتقييم في الامتحانات وحصر البرامج بالدروس الصفيّة دون النشاطات الفنية والاعمال الابداعية وحصر الادب بالوجدانيات دون الشؤون الاجتماعية والاقتصادية من منظور كبار الادباء، والتنشئة العائلية والبيئية والمدرسية كلها امور لا تشجع على المبادرة والاتكال على الذات بل تنمي عقدة النقص تجاه الانجازات الخارجية والتكرار وتقييم الارتجال والتنميق الكلامي والخطابي[13]. تتطلب تربية عربية متجددة تكييف المبادىء والمناهج مع الاحتياجات والبنيات الذهنية[14]. يفسر التوجه الوصفي والتقليني في تعليم الادب العربي عدم صدور روايات وقصص حياتية معاشة وسيرات حياتية في لبنان كالتي صدرت في الغرب خلال احداث اليمة وهي اليوم من التراث الادبي العالمي[15].

بالرغم من الانشاء النسبي للتعليم في الوطن العربي فان نوعية ما يُلقن ويُدرس لم يحرر المواطن من التواكل والتلقي والخنوع. يعود ذلك الى طرق التدريس والتقييم حيث الحفظ هو مصدر المعرفة والتلميذ في وضعية المستهلك. يضاف الى ذلك غياب محيط ثقافي يحفز على المبادرة والخلق، الامر الذي يترتب عليه فصل بين ما يكتسب في المدرسة والواقع اليومي المعاش.

افقار المجتمع اللبناني هو عائق تجاه الابداع في ما يتعلق بقدرة شراء الوسائل التثقيفية والمراجع والتقنيات. وتدني المستويات التعليمية في المدارس والجامعات بسبب هجرة عدد من الاختصاصيين وصعوبات متابعة التخصص ونشر الانتاج العملي هي عوائق اخرى. لكنه لا يمكن اعتبار الصعوبات كعائق مطلق. الابداع الخلاق هو بطبيعته ثمرة جهد وتغلب على المصاعب.

ان علم الاجتماع بفضل مقارباته الميدانية للمجتمع قادر على مجابهة الاغتراب الثقافي شرط تخلصه من الايديولوجية (ومعاهد العلوم الاجتماعية العربية كانت وما يزال بعضها

مراكز نشاط عقائدي بارز) واعتماده مناهج ملتصقة بحالات محددة ومصغرة ومعاشة يؤدي تراكمها الى استخلاص قواعد عامة. ان الطالب الذي يعيش الحالة اللبنانية ميدانيا هو اكثر قدرة على الابداع من المستشرق المخضرم الذي لم يزر لبنان ولم يتعرف على واقعه منذ سنوات. تحجب خطوط التماس حقيقة ما يجري عند الآخر. التقييم المنهجي Epistémologique للمقاربات في علم الاجتماع هو الواقع نفسه كمعيار على قدرة مختلف المقاربات في التفسير وفي المعالجة.

مجالات الابداع في علم الاجتماع المقارن انطلاقا من الحالة اللبنانية

المجالات البحثية حيث الحالة اللبنانية تغني علم الاجتماع العربي والمقارن عديدة. نستخلص من هذه المجالات الأمور المتعلّقة بالنزاعات واحتوائها والعنف وسيكولوجية الاقليات والعلاقة بين الدولة والأنظمة التحتية والمجتمع المدني والعلاقة بين الدين والسياسة والتربية والتمدن. يبرز الابداع البحثي اللبناني في ندوات ومؤتمرات عربية ودولية عقدت منذ 1980 ومتعلقة باحتواء النزاعات وبالتعددية[16]. يستخلص من الحالة اللبنانية قواعد تتعلق بالوضع النزاعي الموضوعي والحرمان النسبي وأهمية الادراك في نشوء النزاعات وأشكال العنف وآلية الحرب ومفهوم الحرب الأهلية.

1 ـ مفاهيم جديدة ومعاصرة في علم النزاعات. ان الباحثين في الشؤون اللبنانية الذين يطبقون العلوم الانسانية بما فيها علم قانوني شكلي، لدراسة النزاعات، يحكمون **روابط سببية** بين الثغرات الداخلية في المجتمع اللبناني (طائفية)، جمود، تفاوت اجتماعي ـ اقتصادي، تنظيم المجال الجغرافي...) ونشوء النزاعات. يتمظهر الافتقار الى البعد السياسي في التحليل في التعميمات المطلقة حول «الاسباب» و«النتائج» و«وضوح» الفرضيات. انها مقاربة اختصارية لجدلة الداخل والخارج في النظام الدولي المعاصر حيث يقتضي اعادة النظر في مفهوم الحرب الاهلية بالذات. يستطيع النظام الدولي المعاصر خلق **وضع نزاعي موضوعي** في اية منطقة من العالم بصب أموال وأسلحة بكميات تتعدى مناعة النظام الداخلي مهما كانت قوته. ان لعملية كهذه حظوظا في النجاح اذا كان النظام الاقليمي مزعزعا. لقد انصب احيانا علم النزاعات دون البحث الميداني في نشوئها، وذلك دون توافر سببية داخلية اجتماعية بمعنى الرابط الحتمي الضروري والكافي والبسيط بين العلة والمعلول. يمكن تواجد عاملين نزاعيين متجانبين لا يحدث الانفجار بينهما الا بفعل قلب موازين القوى. يرتبط التحول هذا في النظام الدولي المعاصر بصب كميات ضخمة من الاموال والاسلحة في البلد الموجود ضمن نظام اقليمي مشرذم. في أزمنة مختلفة تتدخل قوى خارجية لتحقيق انتصار لصالح

احدى الميليشيات فترتفع عندئذ المراهنة والمزايدة تجاه ميليشيات اخرى تكبت مخاوفها وهزيمتها. يأتي بعدئذ دور المكبوت لتحقيق انتصار بالنيابة، يرفع بعده مراهنته ويقلب الادوار الى ان تتدخل قوة اخرى تسلبه انتصاره الزائف. تستمر على هذا الشكل لعبة شبه ميكانيكية. يقتضي تاليا البحث في توليد النزاعات بفعل قلب موازين القوى بخلق وضع نزاعي موضوعي لا استنادا الى اسباب ومسببات ترضي المنطق. يثبت **العنف المتوازن** Violence régulée والأشكال المختلفة للمقاومة المدنية والاصرار على وضع الحواجز للفصل بين الناس ولقطع العلاقات قسريا بينهم ان الشروط الداخلية غير كافية لتوليد نزاع بضخامة **الحروب الداخلية** الدائرة في لبنان. ان ظاهرة الحواجز والمعابر **وخطوط التماس** في سرى لانكا شبيهة بالوضع اللبناني.

ما هي وسائل تغذية النزاعات الموضوعية؟ يمكن استخلاص ثلاث وسائل: الحواجز الجغرافية ورعاية الميليشيات والتحوير الاعلامي.

ان الحواجز الفاصلة هي بذاتها عنصر موضوعي مولّد للنزاعات. ان الرابط بين الدولة والمدينة في لبنان هو الابرز حيث الدولة هي على الطريق الذي يؤدي الى المدينة. يمكن التمييز بين عدة مراحل في حرب بيروت: الحرب في المدينة المسرح (1975)–1982) والحرب من اجل المدينة حيث سعت قوى الأمر الواقع الى الاستيلاء على المدينة (1982–1985) والحرب ضد المدينة حيث سعت هذه القوى الى تحقيق التجانس القسرى والى قتل المدينة (منذ 1986) من خلال الغاء السوق التجارية («البلد») كمكان التقاء وتبادل. تهرب المدينة كلما تسلطت مراقبتها. ليست اهمية **المركز التجاري** اللبناني شكلية بل حيوية. ينمو العنف بعد الغاء هذا المركز في ساحة معدة ومقفلة ومراقبة لاجل توليد العنف ومراقبة تطوره[17]. يمكن التمييز بين اربعة اشكال من العنف: عنف القناصين الذين ينشرون الرعب، وعنف الخطف مع مغزى لكل شكل من اشكاله على اسس طائفية او دولية خارج الحدود اللبنانية، وعنف القصف، واخيرا عنف السيارات المفخخة[18].

ان الوسيلة الثانية لتغذية النزاعات هي رعاية المليشيات. ما هي العلاقة بين الميليشيات وحاميها وما هي درجة الارتباط بالحماة الخارجيين؟ وما هي المكانة الفعلية لقوى الامر الواقع داخل جماعتها؟ والا تفتقر القيادات، باستثناء التي لها منظور الدولة، الى حرية القرار؟

الوسيلة الثانية لتغذية المسرح النزاعي الموضوعي هي التحوير الاعلامي[19]. لقد نمت الآلية الاعلامية لقوى الامر الواقع بتواطوء مع الاجهزة الاعلامية الدولية الباحثة عن اخبار مشوقة وسهلة المنال. تشكل هذه الآلية وسيلة لانتاج صور ذهنية معلبة عن النزاع، كما تريد ابرازه قوى الامر الواقع. تظهر اجهزة الاعلام العالمية مظاهر العنف المثيرة ولا تظهر كيف يدافع الشعب عن نفسه ويعيش[20].

تحمل مختلف وسائل بناء مسرح اقليمي ودولي للعنف، دون سببية داخلية مباشرة وبسيطة، على اعادة النظر في مفهوم الحرب الاهلية. ان الحروب الداخلية المعاصرة هي الشكل الحديث للحرب العالمية البديلة عن الحرب الشاملة والذرية الباهظة الكلفة، بالنسبة الى القوى الكبرى الحريصة على نموها ورفاهيتها. ان خطوط التماس بين المناطق هي اكثر من حواجز في نزاع داخلي. انها الوسيلة الاستراتيجية في حرب عالمية معاصرة وبالواسطة اذ يشعل خطوط التماس ويبردها عملاء مرتبطون باسياد خارجيين. يستعمل هؤلاء الاسياد خطوط التماس وسيلة للتدخل وللضغط ويديرون بذلك الصراع ويضبطونه ويحولون بعض الاحيان دون انفلاشه خارج الحدود المرسومة[21]. يقول الرئيس سليم الحص: «علمتنا تجربة الازمة ولم تعلمهم ان في لبنان خطوطا حمراء اذا تنطح فريق لاختراق احدها انقلب الخط الاحمر خط تماس»[22]. تتحول القوى المحلية، بفعل اندفاع قومي مشروع او بفعل الشهوة الانسانية الى الربح او السلطة او بفعل ارتهان للخارج بسبب حتميات ظرفية للدفاع عن النفس الى وسيلة وظيفية في عدم الاستقرار المحلي والاقليمي بانتظار نضوج النزاع او وصوله الى درجة الخطورة القصوى فيتدخل عندئذ الزوجان الجهنميان العظيمان لاقتسام النفوذ. واستخدمت ساحة النزاع اللبنانية كمختبر لتجارب اسلحة جديدة ولحرب المدن والشوارع ولبناء اقتصاد مواز Economic parallèle وتنظيم ادارات مدنية ترعاها القوى المسلحة.

2 ـ السيكولوجية الاجتماعية للجماعات الاقلية. تغني الحالة اللبنانية الدراسات المقارنة، خصوصا في ما يتعلق بادراك التباينات والحرمان النسبي. تثبت الحالة اللبنانية ان التفاوت الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لا يولد بحد ذاته النزاعات اذا لم يرتبط بالادراك النفسي للتفاوت. تعيش مجتمعات عديدة في تباين بالغ في المستوى الاقتصادي وتعدد في الاثنيات واللغات بينما هذه المجتمعات هي في حالة استقرار. ينمو الادراك Perception للتباينات وتسييسها عندما تشعر احدى الجماعات بالحرمان النسبي Relative deprivation اي شعور الاشخاص بحرمانهم من حقوق يتمتع بها اشخاص آخرون في المجتمع. تعتمد درجة الشعور والاحساس بالحرمان (او الغبن، بالمفهوم اللبناني) على نوعية وطبيعة الجماعات او الاشخاص الذين يقارنون انفسهم بهم. يمكن تاليا طرح مطالب دون ارتباط حتمي بالواقع الاجتماعي والاقتصادي بل كنتيجة عوامل نفسية في ادراك بعض الفئات لمستوى فئات اخرى. خلافا لما نشر من تفسيرات ايديولوجية، ان الانماء الاقتصادي والاجتماعي لبعض الفئات في لبنان منذ الانتداب الفرنسي، وخصوصا منذ عهد الرئيس فؤاد شهاب، هو الذي ولّد المطالبة بمزيد من المساواة[23].

3 ـ ادارة التنوع. تظهر قراءة الصحافة العالمية اليوم مدى انتشار مشاكل الوحدة والتنوع والتوفيق بينهما بالنسبة لما لا يقل عن نصف سكان العالم. حالت ظواهر الكسل

الفكري والاقتباس وخجل المثقفين من الانقسامات الاجتماعية وهي ظواهر سادت البحث الاجتماعي في لبنان وفي الوطن العربي عموما طيلة اكثر من نصف قرن دون مساهمة الفكر الاجتماعي اللبناني في اغناء النظريات المعاصرة في البناء القومي والانصهار والتسوية والمواثيق. ان لبنان في هذا المجال اغنى عراقة من دول وسط اوروبا في المواثيق والتسوية والحريات الدينية والثقافية والائتلاف والمشاركة. كلما ابتعدت الدراسات عن التعميمات المبسطة وتركزت على حالات ومونوغرافيات محددة كلما كانت غنية ومعيارية. يسمح تراكم الحالات البحثية المحددة ببناء النظريات العامة والمقارنة. تظهر الحالة اللبنانية ان الخيارات لاحتواء النزاعات المتعلقة بالاقليات هي ثلاثة: تغيير الجغرافيا بالتقسيم او التقاسم او تعديل الحدود، او تغيير البشر بالانصهار القسري او الابادة او الهجرة والتهجير وهندسة الشعوب، او تغيير المؤسسات بجعلها اكثر ديمقراطية.

ان الخيار اللبناني التاريخي، المختبر منذ اكثر من خمسة قرون، هو الثالث. يراد من طرح قضية اقليات مستعصية في لبنان ضرب التجربة اللبنانية هذه. تطرح اشكالية المشاركة والتسوية في المجتمع المتنوع البنية التساؤل المعاصر التالي حسب جان لوكا: «ان السؤال الذي يستحيل الاجابة عليه علميا بشكل مقبول هو التالي: ضمن اي شروط وبأي ثمن يمكن ان يتغلب الادراك العقلاني للواقع على التوجه السلطوي والتبسيطي الذي يوفر ادراكا للواقع اكثر قابلية للغرائز»[24].

ان مقاربة مسألة الاقليات في لبنان متأثرة، عند مختلف الاتجاهات والطوائف وحتى عند الفئات الاكثر تقدمية، بانحراف الفكر القومي (والصهيونية شكل من اشكاله القصوى) الذي يسعى الى معالجة مسألة الاقليات الثقافية بالتجانس القسري او باقتطاع مساحات جغرافية لها تحقق فيها احلامها في التجانس الشامل او في احتواء النزاع من طرف واحد. يخالف هذا التوجه السياق التاريخي اللبناني والعربي عموما.

يفني الابداع اللبناني البحث المقارن في خمسة أمور:

أ ـ مفهوم الطائفية. تأثر الفكر العربي بثلاث نظريات: نظرية الطائفية ـ الاستعمار الخارجي، ونظرية الطوائف ـ الطبقات، ونظرية الطوائف كظاهرة ظرفية تتخطاها العصرنة. لا يعتمد هذا التنظير ـ او الفرضيات ـ التحليل التجريبي ومقارنة النظرية مع الواقع ولا يعتمد تحديدا لمصطلع الطائفية[25].

ب ـ العضويات المتداخلة. تغني الحالة اللبنانية الابحاث الدولية المقارنة في مجال البحث في العلاقة **داخل** الطوائف **وبين** الطوائف وفي قياس درجات التنوع والتواصل والوظيفة الممكنة لبعض مؤسسات الطوائف في الانماء والتغيير الاجتماعي وتخفيف او زيادة التباينات الاجتماعية.

تتقاطع الانقسامات في لبنان على خطوط لا تنحصر في الطائفة، اي ان تنوع

المجتمع اللبناني غير مغلق. المجتمع المتنوع المغلق هو حيث يلد الانسان ويتعلم ويسكن ويعاشر ويعمل وينتمي الى جمعيات ويلهو ويصلي ويدفن في بيئة جماعته. مجتمعات اخرى ـ والمجتمع اللبناني منها ـ متداخلة العضويات اي ان غالبية المواطنين هم اعضاء في عدة مؤسسات وجمعيات ولهم مصالح في عدة هيئات ومناطق فيميلون بالتالي الى الاعتدال للتوفيق بين تعددية انتماءاتهم. ان شدة التداخل تحوّل الفرز القسري للطوائف الى صراعات داخلها، اذ تبرز التناقضات داخل كل طائفة عندما تنغلق على نفسها فيفضّل الفرد انتماءاته المصلحية الاوسع عدا تعرض كل طائفة الى صراعات نفوذ داخلها.

جـ ـ «هندسة الشعوب». ان العنف الممتد والمتمادى في لبنان هو مختبر واختبار لسياق وفاعلية اخطر ظاهرة في المنطقة وهي، حسب المفاهيم الصهيونية، هندسة الشعوب People engeneering. يقول لويس ويرث Louis Wirth في توصياته في آخر الحرب العالمية الثانية: «من الحكمة في السلام المقبل ان تعترف التسويات بأهمية وضع الحدود القومية لتوزيع التجمعات الاتنية، وان تكون مستعدة لنقل الشعوب الى الدول الاكثر ملائمة لمزاجها ان اقتضى ذلك خرق الحدود الاتنية». وليعطي قيمة لهذه الحجة يشير الى «السابقة القيمة لتبادل الشعوب التركية والبلغارية واليونانية بعد الحرب اليونانية التركية (1919–1923) التي كانت نتائجها مرضية تماما. على ضوء هذه الاحداث لا يمكن ان تعتبر مشكلة الاقليات وكأنها مشكلة لا تحل»[26]. لكن مسألة البلقان تظهر ان البلقنة لم تحل مسألة الاقليات في بلاد البلقان لان لكل بلد من هذه البلاد اليوم اقلياته في البلد المجاور[27]. ويظهر في الدراسات التاريخية الحديثة ان الامبراطورية النمساوية المجرية «لم تنفجر بسبب اقلياتها بل فُجّرتْ، نتيجة صراع اقليمي ودولي[28]. ينطبق على الواقع الراهن في لبنان وفي بعض المجتمعات محتوى قصة الروائي الياباني انيوي هيزاشي Inoue Hisashi، مؤلف قصة بيعت في اليابان باكثر من مليون نسخة في سنة واحدة عنوانها: «كيركيريجين» (شعب كيريكري) وهي قصة فكاهية ومأساوية معا تسرد اخبار قرية انفصلت عن الدولة اليابانية. انها قصة المجند الزائف والانفصال الاستقلالي الزائل. لكن مفهوم «هندسة الشعوب»[29] يشكل احتمالية وخطرا داهما على المنطقة العربية. ان لبنان هو مسرح اختباري لهذه الهندسة، كما ان المنطقة العربية مسرح لمشروع استيطاني صهيوني مستمر.

د ـ الفاعلية المقارنة لمختلف اشكال الفدرالية والادارة الذاتية واللامركزية. ان التجربة التاريخية اللبنانية مفيدة في حال الخروج عن التحليلات القانونية والدستورية الشكلية واعتماذ البحث الاجتماعي الميداني والمصغر Micro-analyse حول فاعلية مختلف السبل في

الادارة الذاتية. ان التجربة اللبنانية، في حال معالجتها اجتماعيا على مستوى القرى والبلديات والاحياء، لا تقل استنتاجية عن الدراسات القيّمة والتفصيلة التي شملت وسط اوروبا بعد انهيار الامبراطورية النمساوية ـ المجرية[30].

هـ ـ التاريخ المقارن في البناء القومي وعلم النفس التاريخي Psychologie historique. تفتقر الدراسات المقارنة الى ابحاث حول سياق البناء القومي تتخطى ـ كما حصل في مؤتمر سنة 1970 للاونيسكو[31] ـ المقارنة التقليدية. ان المؤرخين اللبنانيين الذين ينطلقون من مفهوم بناء قومي بواسطة مركز يمتد بالقوة الى الاطراف على نمط الوحدة الايطالية او المانيا بسمارك يركزون ابحاثهم على المركز، اي على جزء من لبنان الصغير، متجاهلين وظيفة المناطق الاخرى كالبقاع والشمال والجنوب وبيروت في سياق الوحدة والتوحيد. يؤدي التأريخ اللبناني استنادا الى نمط البناء القومي لبعض المجتمعات الغربية الى استمرارية الاطر الذهنية غير الجامعة التي هي عوامل تفكك. ولا يمكن تجاهل النشوء الاقتصادي للبنان كمركز جامع. يفترض التأريخ المتجدد للبنان دراسة سياسات التسوية التفاوضية وديناميةالمحلي والوطني، والداخل والخارج، والمركز والاطراف[32].

وليس التأريخ علما مجردا في المجتمع المتنوع. فيه من علم النفس الاجتماعي اكثر مما فيه من التنقيب عن الماضي. قد يتحول التاريخ في المجتمعات المتنوعة البنية الى وسيلة للتعبئة من اجل تكرار النزاعات لا من أجل تخطيها[33]. ان التأريخية Historicisme وسيلة للتعبئة تحت ستار البحث التاريخي[34]. ما الذي يجب دراسته في تاريخ لبنان ولماذا وكيف ومن اجل اية استمرارية؟ والى اية درجة توفر الدراسات التاريخية اللبنانية اطارا نظريا وعمليا بالنسبة للابحاث المقارنة المعاصرة في العلوم الانسانية؟ ان المؤرخين الذين يستلهمون نماذجهم من بعض المجتمعات الغربية الكبرى لا يتوصلون الى اجوبة بشأن المسائل التاريخية اللبنانية الاساسية. هل يمكن على سبيل المثال البحث في عهد المتصرفية دون الارتكاز على نظرية التوازن في الحكم وبمعزل عن النظريات الحديثة حول المشاركة السياسية؟ يؤدي البحث التاريخي الذي يفتقر الى ابعاد اقتصادية واجتماعية ونفسية الى الدوران في حلقة مفرغة لا تفسّر الواقع اللبناني ولا تُغني قطاعا بحثيا واسعا وجديدا في الدراسات المقارنة.

4 ـ علم الاجتماع التربوي في المجتمع المتنوع. ان الابداع في هذا المجال واسع انطلاقا من الحالة اللبنانية. تَحث الاوضاع اللبنانية على البحث الجدى والمستمر في تربية معاصرة تجاري التحولات وتتجسد في الزمان والمكان. ان ينظم بحث جماعي حول الشباب اللبناني في مختلف المناطق اللبنانية، وما يفترض هذا الوضع من تغيير في التربية المعيوشة، لدليل على الابداع في بلد ممزق في جغرافيته وبنيته ولم يفقد الصمود والامل. ان البرنامج في اطار خطة سداسية (1988–1993) غارق في ساحة الواقع وهواجس

المستقبل، والمقاربات متعددة الجوانب والمناهج منوعة ومتكاملة من اجل تحديد وضع عام متعدد الابعاد ونقل المعارف والخبرات والقيم انطلاقا من دراسة سلوك ومواقف الشباب اللبناني اليوم[35].

يستخلص من الاختبار اللبناني ان تسييس التربية، بهدف تحقيق انصهار ارادي مخطط، يزيد من الانقسامات بينما الحد من النزاعات في الشأن التربوي يزيد المجتمع انصهارا. لا تحتكر المدرسة وسائل التنشئة والانصهار بل تنافسها العائلة وجماعة الرفاق والبيئة. يوفر لبنان الرهان على عجز المدرسة في تحويل المواقف السياسية التي تحددها عوامل تنشئة اخرى. ان دراسة الجماعات الاقلوية كالتلامذة المسلمين في المدارس المسيحية او التلامذة المسيحيين في المدارس الاسلامية تعطي نتائج هامة. وفي كل الحالات يتخذ التلامذة مواقف تنسجم مع المواقف العامة لابناء طائفتهم ومستقلة عن المدرسة التي درسوا فيها[36].

5 ـ دينامية الدولة والمجتمع. توفر الحالة اللبنانية اطارا لدراسة وظيفة الدولة في مجتمع قائم على التوازن، ودينامية العلاقة بين الدولة والمجتمع، وسياق انهيار الدولة والانظمة الديمقراطية في العالم[37]. تكمن الاشكالية في كون الدولة اقوى من المجتمع في العالم العربي بينما المجتمع هو اقوى من الدولة في لبنان. يؤول المنحى الديمقراطي الى الاعتبار ان الدولة القوية في جوار عربي متضامن هي التي تحتوي مشاكل المجتمع لا الدولة التي تنصب في كل مكان المشانق. تطرح اشكالية الدولة انطلاقا من التجربة اللبنانية عدة مسائل اهمها: مفهوم الدولة في نظام قائم على المشاركة في الحكم[38]، ودور الادارة كوسيلة انصهار، وبناء الوحدة على اساس الترابط المصلحي بين المواطنين ودور الانظمة التحتية في المجتمع Sous-systèmes، اي الهيئات الوسطية بين المواطن والدولة كالجمعيات والنقابات ومؤسسات الطوائف والبنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. يظهر من الحالة اللبنانية ان بعض الهيئات الوسطية ادركت مجالات وحدود وظيفتها فكانت وسيلة للانماء الذاتي وللتفاعل وانحرفت هيئات اخرى عن هذه الحدود فأصبحت منافسة للدولة ومحتكرة لولاء المواطنين. تَعْلم قوى الامر الواقع انها اذا استولت على السلطة لتندمج تماما مع الدولة فانها تصبح مرغمة على احاطة نفسها بجهاز قمع لفرض نفسها لانها عاجزة عن تحقيق انجازات لارساء شرعيتها. ان الامر الواقع يجنبها التعرض للمحاسبة ويسمح لها بالاستفادة من الدولة ككبش محرقة. لكن هل تستطيع قوى الامر الواقع الانتقال من تقسيم مصطنع الى تقسيم قانوني؟ اذا ربحت قوى الامر الواقع فهي لا تعلم ماذا تفعل بانتصارها. لذا فهي تفضل ادارة الحاضر. ان الدولة اللبنانية هي «عفة الطوائف»، حسب تعبير أحمد بيضون[39]. رغم كثافة الاسلحة فان المواطنين احتفظوا بتقاليد الحياة المدنية. انهم لا يتقيدون بقانون السير لكن المراقبة الاجتماعية ظلت قائمة على اسس طوعية. يمكن التمييز بين اربعة انواع من المواطنين في

ايديولوجيات الحرب: اللبناني الصميم، واللبناني المستزلم، واللبناني المنبوذ، والغريب. تفترض سيكولوجية المساواة، بغية توطيد سلوك تعاوني، نظرة شمولية وانمائية للنظام دون ان تتولى احدى الفئات حق المقسم الاكبر Big-sharer بالنسبة الى فئات اخرى. ان مجرد ادراك نظام مساواة بمثابة تنازل يُعبر عن نظرة مجزأة وتسلطية للمجتمع السياسي. تطرح الحالة اللبنانية مسائل متعلقة بدكتاتورية النخبة ودكتاتورية الاحزاب Elitocratie, Partitocratie وامكانية بروز نخبة جديدة تختلف عن الاباء المؤسسين.

تحمل الحالة اللبنانية على القيام بابحاث مقارنة حول اشكالية الدولة على ثلاث مستويات: المستوى التربوي والمستوى المؤسسي والمستوى الاجتماعي. على المستوى التربوي كيف يتعلم اللبناني في عائلته ومدرسته النظام والسلطة؟ ان الفئات التي تفتقر الى ادراك واضح للسلطة تسعى الى احتكار الدولة، واذا لم تفلح فانها تسعى الى سلب مواردها. اما على المستوى المؤسسي فان الدولة في المجتمع المتنوع هي الجسر الذي تعبر منه كل العائلات الروحية وكل المواطنين دون استثناء. لذا ان النظام اللبناني هو بحاجة الى فلسفة ترسم حدود العائلات الروحية بالنسبة الى الدولة. وعلى المستوى الاجتماعي من اهم وظائف الدولة في المجتمع المتنوع تحقيق التوازن الاجتماعي ـ الاقتصادي. وفي مجالات بحثية اخرى مقارنة تحمل الحالة اللبنانية على التعمق في نظرية **الدولة الرهينة** في النظام الدولي المعاصر وسياق **دبلوماسية الرهائن** في العلاقات الدولية المعاصرة.

6 ـ خصائص المجتمع المدني. ان تخطي الدراسة التقليدية للطائفية في لبنان من اجل البحث في بنية المجتمع المدني يغني الابحاث المقارنة. ان استحالة تحقيق «وحدة المسيحيين» و«وحدة الصف الاسلامي» على الرغم من الجهود والضغوط طيلة خمس عشرة سنة، واستحالة فرز الطوائف فرزا محكما هو دليل تشابك النسيج الاجتماعي. لم ينجح اي فريق في جعل الطائفة الحقيقية الاجتماعية المطلقة. تبين جردة محاسبية ضخامة عدد الضحايا في النزاعات **داخل الطوائف**. لذا يقتضي مستقبلا عدم حصر الدراسة في الشؤون بين الطوائف. يوجد عدة تيارات داخل كل فئة بسبب صلابة نسيج العلاقات في المجتمع المدني. لكن ما هي احتمالية انفصام العلاقات بفعل الزمن؟ وما هي شروط تدعيم وتنظيم المجتمع المدني؟ ان الباحثين والعاملين الاجتماعيين في لبنان مدعوين لوضع خطط وبرامج مبدعة لصيانة مجتمع مدني مهدد باضطراب القيم وانتشار الهجرة والتَدَني في مستويات التعليم والانفتاح والتواصل. تطرح المسألة بحدة ربما اقل في غيرها من المجتمعات العربية. ان ازمة المجال الجغرافي، التي تشمل كل المنطقة هي معاشة في هذه المنطقة وداخل لبنان بشكل حاد وغريب معا تراه اسرائيل طبيعيا.

7 ـ البحث عن علمانية منفتحة في الانسجام بين الدين والسياسة. ان الباحثين العرب في قضية العلاقة بين الدين والسياسة هم اسرى اما نموذج يسمونه اوروبيا في

الفصل بين الدين والدولة، او نموذج ديني معاكس يعتبرنه اسلاميا. النموذج الاول ليس اوروبيا بل على الاصح فرنسيا نابعا من ايديولوجية الثورة الفرنسية او من تفسير مجتزأ لقول المسيح: «اعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله». اما النموذج الثاني فلم يُدرس بواقعية، لا في التاريخ العربي ولا في الممارسة السياسية. التجربة المعاشة وخصوصا الدراسة المقارنة لحالات محددة ولفعالية مختلف السبل، هي التي تسمح باستخلاص نموذج يخرج التنظير العربي المعاصر من بعض العقم والاغتراب ويغني الدراسات المقارنة على المستوى الدولي.

8 ـ نظرية التغيير بين الرجعية والتقدمية. تفتقر الدراسات العربية الى بناء نظري وتطبيقي حول سبل التغيير مبنية على حالات تاريخية وميدانية في مجالات علم الاجتماع السياسي والاقتصادي والتربوي والثقافي. يعيق الابداع العربي في هذا المجال توجهان سائدان في الوطن العربي. 1) نظرية التجميد Blocage تعتبر انه لا يمكن التغيير دون المس بالامور الاساسية. تبين الممارسة الميدانية على عكس هذا التوجه امكانية اصلاح الامور الفرعية دون التطرق الى الامور الجوهرية وامكانية اصلاح الامور الجوهرية بفضل اصلاحات جزئية مرحلية وتدريجية خصوصا وان لكل منظومة سياقها الخاص. ان الاعتبار ان التغيير في الاوضاع الاجتماعية ينعكس حتما على البنيات السياسية يخفي المشكلة الاساسية: لماذا لا تبرز القوى الاقتصادية والاجتماعية في النظام اللبناني؟ تستطيع الفعاليات السياسية ممارسة دكتاتورية قيادات تحول دون بروز القوى الاجتماعية رغم ضخامة الازمة الاجتماعية والاقتصادية. يفترض بروز هذه القوى تغييرا في البنيات السياسية بفضل نظام انتقاء النخبة يغيّر الوسائل التحتية التي تؤثر على التحالفات وعلى السلوك السياسي والتعبئة. اثبتت المقاربة التقليدية للمجتمع اللبناني، حسب مفهوم الطبقات والبورجوازية، عقمها. 2) نظرية الاستئصال ترى ان التغيير يتم بالاستئصال، اي باقتلاع الواقع لانه «مرضى» اجتماعي. ان وظيفة كل علم دراسة امراض لا الانطلاق من نظرة مثالية للجسم الاجتماعي. المعالجة الاجتماعية هي بالاستئصال او بالمداواة التدريجية في حال الامراض المزمنة او بالتكيف مع المرض. ان الافتقار اللبناني والعربي عموما الى ابحاث رائدة في شؤون التغيير يفتح مجالا واسعا للايديولوجيات النزاعية ويُنمي الاغتراب عن الواقع والعجز امام العوائق والمستجدات.

خاتمة

انّ حالة الابداعية في لبنان وفي ظروف الحرب هي بحاجة الى تحليل وتوثيق اشمل مع دراسة المحفزات والمعوقات حسب مختلف المراحل. انه موضوع بحث جماعي وملف يقوم به باشرافنا طلاب كلية الاعلام والتوثيق (الفرع الثاني) في الجامعة اللبنانية وتأجل

انجازه (الذي كان محددا في حزيران 1990) الى كانون الأول / ديسمبر 1990. يركز الملف على الابداعية في لبنان في التكيف مع الظروف في مجالات الحياة اليومية والطب والنشاط المهني والاعمال المصرفية والمواصلات والتكنولوجيا والانتاج الادبي والفني. لم تستأثر هذه الناحية باهتمام معرفي وتوثيقي مُنظم في لبنان بالرغم من انها نموذجية على المستوى المقارن في مجال التعرف على الابداعية في ظروف استثنائية صعبة. ان الابداعية هذه دليل على القدرة البشرية في النهوض كما تثبته التجربة اليابانية والالمانية بعد الحرب العالمية الثانية. ويؤدي التركيز على الابداعية في الحرب الى انماء الثقة بالذات بدلا من عقدة النقص والاتكالية. لكن السؤال الذي تطرحه التجربة اللبنانية هو التالي: ما هو الحد الذي يصبح فيه التكيف خطرا على البنيان السياسي والاجتماعي والنفسي؟[40] ان شدة التكيف تجعل من الحرب الدائرة في لبنان حربا متمادية قد لا تنتهي مما يؤدي الى التحول من ابداعية خلاقة الى يأس شامل.

في مجال الابداعية المعرفية في علم الاجتماع المقارن، عاش اللبنانيون اكثر من اي شعب في التاريخ المعاصر انحطاط النظام الدولي وانبعاث الطغيان وتقهقر الديمقراطيات مع بروز الكلمة والمعرفة لطمس الحقائق. حملت الحروب الدائرة في لبنان منذ 1975 بفضل صدمتها النفسية على توجهات فكرية ايديولوجية وعقائدية واغترابية سائدة على استكشاف ابعاد بحثية اصيلة في الواقع المجتمعي ولكن جديدة معرفياً مما سمح لعلم الاجتماع اللبناني بان يجارى الابحاث الدولية والمقارنة في اهم القضايا المعاصرة وبالنسبة الى ما لا يقل عن نصف سكان العالم اليوم.

ما هو مستقبل الابداع العربي؟ يقتضي التركيز على شرطين: الاصالة والبرمجة التطبيقية.

ان الاصالة العربية، التي تندرج بين الاصولية والتقدمية والتي تفترض اعتماد سياق ذاتي في التطور هي مصدر ابداع. كان يقول الكاتب الفرنسي اندره جيد André Gide انه كلما كان الادب قوميا كلما عبّر عن الانسانية جمعاء[41]. الأديبان جورج شحادة (لبنان) ونجيب محفوظ (مصر) هما اثبات على ذلك. تتحقق الاصالة المبدعة في علم الاجتماع العربي بنبذ الكتابات الاجتماعية الايديولوجية الطابع التي لا ترتكز على حالات ومونوغرافيات وتحقيقات وتحليل محتوى وملاحظة ميدانية. تُبنى النظريات الرائدة من خلال حالات متراكمة. التحديد الاولي للعلم هو تفسير الواقع ومعالجته.

اما بشأن البرمجة فتظهر الحالة اللبنانية الطلاق في العالم المعاصر بين المعرفة والتطبيق. اكثر الابحاث العربية ابداعا هي التي تُقنّن وتُنظّم بنية العقل العربي عموما الذي يسترسل في الخطاب ويكتفي ويرضى به ولا يبحث في التطبيق ومتابعة آلية التنفيذ. تُعلق اجمل التصاميم والخرائط والخطط على جدران المكاتب وينظر اليها الجميع باعجاب ولا احد يطرح مجرد تساؤل عن التنفيذ. هل المشاريع خطوط فنية جمالية ونوع من الزخرفة العربية؟

كي تكون المعرفة العربية مبدعة في ساحة الواقع من المفيد عدم حصر الرسائل والاطروحات والدراسات الجامعية بمعالجة «مواضيع» بحثية بل السماح بصياغة برامج اجتماعية او دراسة برنامج قيد التنفيذ. ان الطلاق بين المعرفة وتطبيقها وبين الباحثين والمستهلكين يُبين عقم البحث ويولّد الادراك الاقوى في الاغتراب. ما فائدة الابداعية في العالم المعاصر؟ ان انتشار «البربرية» الجديدة في المجتمعات المسماة نامية وبمظاهر اعلانية تخفي بشاعتها في العالم المعاصر[42] وذلك بالرغم من التطور (او بسببه؟) الذي توصلت اليه العلوم الانسانية هو الدليل على ان العالم المعاصر يحتاج الى دمج اكبر بين المعرفة والعمل الاجتماعي الذي يحسن حياة البشر والى اختصار الهوة بين سمو المعرفة والانحطاط القيمي والعلائقي الذي تعيشه البشرية. ان البرامج الابداعية بالنسبة الى المجتمع العربي هي التي، نظريا وتطبيقيا تعيد تأهيل الانسان بعد ان مزقته الانقسامات وانهيار الايديولوجيات وانتشار التعصب وتراجع العقائد والانجراف في سلوك ومفاهيم في العصرنة تخدم المجتمع الاستهلاكي.

ملحق 1 ـ بعض المؤشرات لتبيان وقياس حالة الأمة كمياً في الابداع (46 مؤشرا)

أولاً: الميزانية العامة

1 ـ نسبة الميزانية المخصصة للبحث العلمي والجوائز والمكآفات العلمية والادبية والفنية والنشاطات غير المرتبطة بالخدمات الادارية العامة.
2 ـ نسبة الميزانية المخصصة للتربية المستمرة.
3 ـ نسبة الميزانية المخصصة للنشاطات الترفيهية.
4 ـ نسبة الميزانية المخصصة للبلديات وللمبادرات المحلية.

ثانياً: الانماء الثقافي

5 ـ نسبة الوقت الذي يخصصه الافراد في حياتهم للمطالعة والاستماع إلى الموسيقى والمسرح والسينما وزيادة المتاحف والاماكن الاثرية والتلفزيون.
6 ـ نسبة الوقت المخصص للخلق (أدب، موسيقى، رسم، فولكلور...).
7 ـ نسبة الوقت المخصص في غواية الاعمال اليدوية في «الترقيع» في المنزل Bricolage.
8 ـ نسبة الوقت المخصص للجمعيات والنوادي والنقابات والاحزاب السياسية.
9 ـ نسبة الوقت المخصص لتزيين المنزل ولتحسين المجال الحياتي.
10 ـ انتاج الكتب والافلام والمسارح.
11 ـ حجم تسجيل براءات الاختراع.
12 ـ حجم المؤتمرات والندوات والمعارض الوطنية.

13 ـ حجم مشاركة الباحثين في مؤتمرات علمية في الخارج.

ثالثاً: التربية

14 ـ حجم النشاطات اللاصفيّة في التربية ما قبل الجامعية.
15 ـ حجم الاعمال التطبيقية والشخصية التي يقوم بها التلامذة والطلاب.
16 ـ مشاركة التلامذة والطلاب في نشاطات خارج المدرسة.
17 ـ نسبة الفروض في الانشاء والتأليف والتعبير الشخصي.
18 ـ معدل التلامذة لكل استاذ.
19 ـ مساهمة التلامذة في المنزل في الاعمال المنزلية والعائلية.
20 ـ وسائل التعبير الذاتية داخل المدرسة (مجلة مدرسية، مسرح مدرسي...)
21 ـ توفرالمكتبات في المؤسسات التعليمية والجامعية.
22 ـ حجم انتاج الكتب المخصصة للاطفال والشبان.

رابعاً: الانفتاح على العالم الخارجي

23 ـ حجم التبادل التجاري.
24 ـ حجم شراء براءت اختراع.
25 ـ نسبة الاجانب بين السكان.
26 ـ حجم الكادرات العليا بين السكان الاجانب العاملين في البلد.
27 ـ نسبة العمال الاجانب الذين يحملون اجازة عمل.
28 ـ الحجم السنوي لموجات الهجرة.
29 ـ نسبة الزواج المختلط.
30 ـ حجم المراسلات مع الخارج.
31 ـ كثافة التبادل بين الشباب بين 15 و25 سنة داخل البلد ومع الخارج.
32 ـ حجم التبادل السياحي.
33 ـ حجم التبادل الثقافي (ترجمات، تصوير كتب، افلام، مسرحيات وطنية واجنبية، حفلات موسيقية، اسطوانات، صحف اجنبية مباعة...).

خامساً: التكيف مع التغيير

34 ـ تطور انشاء مؤسسات تجارية وزوال مؤسسات اخرى.
35 ـ حجم الانتقال بين الريف والمدينة.
36 ـ نسبة الحركية المهنية بين السكان العاملين.
37 ـ نسبة الحركية الجغرافية بين السكان.
38 ـ نسبة الاشخاص الذين استفادوا من اجازات سنوية امضوها خارج مكان السكن المعتاد.

سادساً: استعمال الموارد

39 ـ حجم الانفاق للتغذية واللباس والامور الحياتية المباشرة في ميزانية الاسرة.

40 ـ نسبة العائلات التي تخصص وقتا للعطلة السنوية لاكثر من اسبوعين خارج منطقة سكنها.

سابعاً: تحسين البيئة والمجال الحيوي

41 ـ نسبة المساحات الخضراء في المدن.

42 ـ نسبة المساحات الخضراء لكل شخص بالامتار المربعة.

43 ـ نسبة المساحة لكل شخص في مجاله السكني بالامتار المربعة.

ثامناً: استعمال الوقت

44 ـ توزيع الوقت في الحياة الفردية بالسنوات (وقت التدريب والتأهيل المدرسي والمهني، وقت العمل المهني والمنزلي، وقت الفراغ للراحة والطعام والنوم والتسلية والنمو الذاتي...).

45 ـ توزيع الوقت في اليوم الواحد (وقت العمل المهني والمنزلي والترفيه).

تاسعاً: الاعلام

46 ـ نسبة المساحة المخصصة في الصحافة اليومية والاسبوعية للتحقيقات (ريبورتاجات) الحيّة الميدانية.

ملحق رقم 2 ـ انتاج الكتب وتوزيعها حسب الاختصاصات في لبنان (1979–1987)

السنة	عموميات	فلسفة	دين	علوم اجتماعية	لغات	علوم طبيعية	علوم تطبيقية	فنون	أدب	تاريخ وترجمة	أولاد وشبان	المجموع
1979	2	5	13	62	—	—	—	3	43	18	—	146
1980	23	54	52	187	16	20	12	10	213	74	—	661
1981	23	85	46	189	22	17	15	14	221	95	58	785
1982	11	45	29	94	16	12	8	9	134	55	39	452
1983	16	28	22	57	3	3	15	1	64	23	23	255
1984	14	39	40	101	18	11	10	5	66	28	6	338
1985	3	12	66	167	9	15	17	3	47	23	7	369
1986	12	21	19	110	5	27	18	6	53	21	—	292
1987	2	12	9	71	—	4	22	15	22	10	—	167
المجموع	**106**	**301**	**296**	**1038**	**89**	**109**	**117**	**66**	**863**	**347**	**133**	**3465**

المصدر:

Samia Younan, Histoire de L'édition du Livre au Liban au XXe siècle, Thèse, Université Charles de Gaulle, Lille II, nov. 1989, 438 + XXXV p., p. 373.

ملحق 3 ـ بعض المؤشرات في الابداع في الحرب في لبنان لدراسة نوعية وكمية

1 ـ في التجارة

1 ـ انشاء فروع في مختلف المناطق للمؤسسات التجارية والمصرفية...[1].
2 ـ تحويل العملات.
3 ـ البيع على الطرقات في صناديق السيارات.

2 ـ في الحياة اليومية

4 ـ ابتكار وسائل انارة البطاريات.
5 ـ ابتكار تقنيات لنقل المياه.
6 ـ اعتماد شبكات طرق جديدة.
7 ـ العودة إلى الزراعة.
8 ـ فتح آبار ارتوازية.
9 ـ ترتيب الملاجىء

3 ـ في التربية

10 ـ تنظيم الوقت الدراسي حسب اوقات عدم القصف.
11 ـ الفروض والدروس المنزلية ومدارس المناطق.

4 ـ في التواصل

12 ـ الاتصالات البريدية واللاسلكية الخاصة.

5 ـ في الحياة الطبية

13 ـ اكتشاف وسائل جراحية بالنسبة للمصابين بشظايا قذائف[2].

6 ـ في الحياة السياسية

14 ـ ابتكار بدائل قانونية ودستورية لمجابهة المقاطعة[3].

7 ـ «ابداعية» تدميرية في آلية وفنون الحرب

15 ـ دبلوماسية الرهائن في العلاقات الدولية.
16 ـ اقتصاد موازي ونظام ازدواجية ضريبية للقوى المسلحة.
17 ـ الشعب الرهينة

18 ـ الموظفون الرهينة (كوسيلة ضغط).
19 ـ لعبة الغالب والمغلوب في الحرب الداخلية.
20 ـ «هندسة الشعوب».

1 ـ Clement Henri Moore, «Le système bancaire libanais. Les substituts financiers d'un ordre politique», **Maghreb-Machrek,** n° 99, janv.-mars 1983, pp. 30-46.

2 ـ Nabih N. Naaman, **Pratique médico-chirurgicale durant la guerre au Liban,** Thèse Médecine, Université de Nancy, 1976, 130 p.

3 ـ Antoine N. Messarra, «Le citoyen libanais et l'Etat. Une tradition fort tenace de constitutionnalisme menacée», **Maghreb-Machrek,** n° 125, juil.-sept. 1989, pp. 82-99.

حـواشـي:

1 ـ «Un nouveau Liban?, Le Monde, 16 janv. 1990.

2 ـ Pierre Juillet, Le Monde, 23-24 fév. 1986, p. 6.

3 ـ في افتتاحية له سنة 1945 سخر الرئيس شارل حلو من هذا المنحى:

«Je supprime le confessionnalisme, tu supprimes le confessionalisme, il supprime le confessionalisme nous supprimerons le confessionalisme...» (Charles Hélou), Le Jour, 18 août 1945.

4 ـ Marie Raad, «La démarcation, un espace de rencontre», **ap.** Louise-Marie Chidiac, Abdo Kahi, Antoine N. Messarra (éd.), **La génération de la relève** (Une pédagogie nouvelle pour la jeunesse libanaise de notre temps), Beyrouth, Publications des Saints-Coeurs, 1989, XX + 456 p., pp. 199-204.

- **Liban. Les défis du quotidien, Maghreb-Machrek,** n° spécial, nn° 125, juill. - août 1989, 127 p. (G. Salamé, K. Hamdane, B. Labaki, K. Abou-Rjaili, A. Baydoun, A. Messarra, N. Beyhum, A. al-Amine).

ـ حليم عبد الله، **ما لم يكتب بعد عن الحرب في لبنان**، بيروت 1980، 170 ص.

ـ وكتاب بالالمانية والانكليزية قيد الطبع للدكتور تيودور هنف بعنوان: **العيش المشترك في الحرب**. Theodor Hanf حول سلوك المواطنين خلال النكبات وللمقارنة:

Robert Jungk, **Vivre à Hiroshima**, Paris, Arthaud, 1960, 328 p.

5 ـ كموجز لمظاهر الانحطاط ـ وبمظاهر براقة ـ في العالم المعاصر، كتاب الفيلسوف الفرنسي:

Michel Henri, **La barbarie**, Paris, Poche-Biblio n° 4085, 1989.

6 ـ **الحوادث**، عدد 1134، 1978/7/28.

7 ـ نذكر على سبيل المثال مؤلفات محمد عمر بشير وعبد الله علي الدايم وعشاري احمد محمود:

- Mohamed Omar Beshir, The Southern Sudan. From Conflict to Peace, London, C. Hurst and Co, 1975, 188 p; The Southern Sudan. Background to Conflict, London, C. Hurst and Co, 1967, 192 p.

ـ عبد الله الدايم «الافرو عربية او تحالف المارين» **المستقبل العربي**، عدد 119 1989/1 ص 110–119.

ـ عشاري احمد محمود «اوضاع اللغات الاقلية ومستقبلها في السودان» ندوة الجمعية العربية للعلوم السياسية الخرطوم 2/28 ـ 1990/3/1، 21 ص.

8 ـ ان العناوين التالية بشأن لبنان هي معبّرة عن هذه الايديولوجية:

- Michael Hudson, The Precarious Republic, New York, Random House, 1968, 364 p.

- Leila Meo, Lebanon: Improbable Nation, Bloomington, Indiana University Press, 1965.

- Michael Suleiman, Political Parties in Lebanon. The Challenge of a Fragmented Political Culture, New York, Cornell University Press, 1967, 326 p.

- David Gilmour, Lebanon: The Fractured Country, N.Y., St. Martin's Press and Oxford, 1983, 199 p.

- David C. Gordon, Lebanon: The Fragmented Nation, London, Stanford, Hoover Institution Press, Croom Helm, 1980, 297 p.

- Enver M. Khoury, The Crisis in the Lebanese System. Confessionalism and Chaos, Washington D.C., American Entreprise Institute, 1976, 92 p.

9 – Arend Lijphart, Democracy in Plural Societies. A comparative Exploration, New Haven and London, Yale University Press, 1977, 248 p. The Politics of Accommodation. Pluralism and Democracy in the Netherlands, Berkeley, University of California Press, 1968, 231 p.

10 – L. Seeman, «On the Meaning of Alienation», American Sociological Review, XXIV, Dec. 1959.

11 – Antoine N. Messarra, Conflit et Concordance au Liban (1975-1989). Bibliographie sélectionnée, Francfort, Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung, 1989, 334 p.

12 – J. Bourre, La génération Aoun, Paris, Laffont, 1990.

13 – هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت الدار المتحدة للنشر 1975، 140 ص.

- Mounir Chamoun, Psychologie de l'ethnotype libanais», Travaux et Jours, n° 30, janv.-mars 1969, pp. 71-80.

- Paul Grieger, «Caractérologie du peuple libanais», Action, juin 1955, pp. 298-308.

– محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1990.

14 – انه هدف من اهداف خطة الست سنوات حول الشباب اللبناني (1988–1993):

La génération de la relève, op. cit.

15 – نذكر من القصص الواقعية المعاشة:

- Christine Arnothy, J'ai quinze ans et je ne veux pas mourir, Paris, Fayard, 1955 (Livre de Poche n° 2375).

- Virgil Georghiu, De la 25e heure à l'heure éternelle, Paris, Plon, 1967 (Livre de Poche n° 3263).

16 – صدر بعضها في المؤلفات التالية:

– صبحي القبي (تحرير) ندوة التعددية في الدول العربية (عمان، 25 – 1986/10/27)، الافق العربي عدد خاص عدد 9 شباط 1987 470 ص.

– سعد الدين ابراهيم (تحرير وتقديم) التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي (ندوة عمان 26–1989/3/28) عمان منتدى الفكر العربي 1989م 360 ص.

– الاقليات في الوطن العربي ندوة الجمعية العربية للعلوم السياسية الخرطوم، 2/28 – 1988/3/1 صدرت بعض وثائقها في المستقبل العربي عدد 119 1989/1 ص 36–119 وفي المجلة العربية للعلوم السياسية العدد 3–4 1989 ص 101–140 و254–249.

- Theodor Hanf, Antoine N. Messarra, Hinrich R. Reinstrom (éd.), La société de concordance. Approche comparative (Symposium international organisé par le Goethe-Institut sur «La régulation démocratique des conflits dans les sociétés plurales»), Beyrouth, Université Libanaise, 1986, 168 p.

- Theodor Hanf (ed.) Education in Culturally Segmented States. Issues, Policies, Perspectives (Conference at Metzéral, France, 26-30 March 1983), in Zeitschrift für erziehungs-und sozialwissenschaftliche Forschung, Jahrgang, 1984, Heft 2, pp. 239-300.

- Le droit à la différence pour plus de justice et de liberté (Colloque à l'Ordre des Avocats de Paris, 31-5 2-6-1985), Beyrouth-Paris, Ceroc, 1987, 218 p.

- Theodor Hanf (dir.), Violence and Conflict Management in Divided Societies (Workshop 20-25 March 1983, European consortium for Political Research), Fribourgen - Brisgau, Unpublished.

- Thomas Fleiner - Gerster and Silvan Hutter (eds.), **Federalism and Decentralization. Fèdéralism et décentralisation**, Suisse, Editions Universitaires Fribourg, 1987, p., pp. 447 - 480.

- Nadim Shehadi annd Dana Haffar Mills (eds.), **Lebanon. A History of Conflict and Consensus**, London, I.B. Tauris, Centre for Lebanese Studies, 1988, 337 p.

- Louise-Marie Chidiac, Abdo Kahi, Antoine N. Messarra (éd.), **La génération de la relève** (Séminaire 9-11 déc. 1988, Beyrouth), op. cit.

ـ الحق في الذاكرة (وقائع الندوة الدولية للمؤسسة اللبنانية للسلم الاهلي الدائم، ايانابا ـ قبرص 8–1987/7/12) بيروت المؤسسة اللبنانية للسلم الاهلي الدائم 1988 360 ص.

17 ـ Nabil Beyhum, «Espace urbain, espaces politiques: ville, Etat et communautés à Beyrouth vers 1975. Eléments pour une problèmatique», in **Lebanon. A History of Conflict**, op. cit., pp. 275-304.

ـ وضاح شراره **المدينة الموقوفة** بيروت 1985.

18 ـ Joseph Maila, «Liban: Violence et précarité», **Etudes**, fév. 1985, pp. 149-157.

- Georges Corm, «Myths and Realities of the Lebanese Conflict», in **Lebanon. A History of Conflict**, op. cit., pp. 258-274.

حول نظرية النزاعات والعنف بشكل عام:

- Julien Freund, **Sociologie du conflit**, Paris, PUF, 1983, 382 p.

- Coll., **La violence et ses causes**, Paris, Unesco, «Actuel», 1980, 287 p.

19 ـ اهم الدراسات الحديثة في الموضوع:

Ramonet, de Brie, Decornoy (dir.), **La communication victime des marchands**, Paris, Ed. Le Monde Diplomatique, «Manière de voir», n° 3, 1988, 98 p.

20 ـ يُبين ذلك الفيلم السينمائي وموضوعه الحرب في لبنان:

Volker Schlondorff, **Le faussaire**, 1984.

21 ـ حول النزاع المراقب:

Melhem Chaoul, «Le dispositif de guerre au Liban: Fonction de réduction», in **Le droit à la mémoire** (الحق في الذاكرة)، op. cit., pp. 39-58.

22 ـ رسالة بمناسبة عيد العمال الصحف اللبنانية في 1990/5/1.

23 ـ بطرس لبكي «موازين القوى بين الطوائف وتكون الصراعات الداخلية في لبنان» **الواقع** عدد 5–6 1983 ص 215–244.

ـ انطوان نصرى مسرّه «معضلة المساواة والمشاركة في انظمة الحكم العربية. الحالة اللبنانية» **المستقبل العربي** عدد 119 1/1989 ص 60–89.

ومقاربة حديثة في الموضوع:

- J. Kellerhals, J. Coenen-Huther, M. Modac, **Figures de l'équité. La construction des normes de justice dans les groupes**, Paris, P.U.F., «Le sociologue», 1988, 225 p.

24 ـ Jean Leca, Correspondance avec l'auteur, 16 juillet 1986.

25 ـ انطوان مسرّه «الطائفية» في كتاب: الطاهر لبيب (تحرير) **قاموس علم الاجتماع** قيد الاعداد 1990.

26 ـ Louis Wirth, «The Problem of Minority Groups», ap. Ralph Linton (ed.), **The Science of Man in the World Crisis**, New York, Columbia University Press, 1945, p. 372.

- Norman J.G. Pounds, «History and Geography: A Perspective on Partition», **Journal of International Affairs**, 18, n° 2, 1964, p. 172.

ونقد لهذه المقاربة: ارنت ليبهارت **الديمقراطية في المجتمع المتعدد دراسة مقارنة** ترجمة افلين ابو مترى مسرّه، بيروت، المكتبة الشرقية، 1984، 320 ص.

ـ سليم الحص، «التعددية والعددية بين التعايش والعيش المشترك»، **السفير**، 7–1986/11/9.

27 ـ انطوان نصرى مسرّه، «المسألة اللبنانية. دراسة حالة في احتمالية البلقنة»، في كتاب: صبحي العتيبي (تحرير)، المرجع المذكور، ص 95–156.

28 – François Fejto, **Requiem pour un Empire défunt (Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie)**, Paris, Lieu Commun, 1988, 438 p.

29 – موشي شامير، «يوجد حل»: تقسيم لبنان»، في **معاريف** (اسرائيل) ترجمة **السفير**، 1983/10/24. ويتحدث موشي ارنز عن «هندسة اسرائيلية للبنان» في Wall Street Journal في 1982/6/11. وحول النظرة الاسرائيلية الى لبنان:

- Meir Zamir, «Politics and Violence in Lebanon», **The Jerusalem Quarterly**, n° 25, 1982, 26 p.

30 – Otto Bauer, **La question des nationalités et la social-démocratie**, Paris, Etudes et Documentation Internationales (EDI), 1987, 2 vol., 334 + 594 p.

31 – **L'édification nationale dans diverses régions**, n° spécial de la **Revue internationale des sciences sociales**, Unesco, XXIII, 3, 1971, pp. 365-481.

32 – Yves Meny (dir.), **Centres et périphéries: Le partage du pouvoir**, Paris, Economica, 1983, 228 p.

33 – يمكن ذكر حالتي يوغوسلافيا وايرلندا وسويسرا:

- Paul Yankovitch, «Les Serbes orthodoxes ont commémoré les massacres de Jasenovac», **Le Monde**, 4 sept. 1984; «Après le scandale provoqué par un historien non conformiste», **Le Monde**, 5 déc. 1985; «Yougoslavie: Nationalisme, sport et histoire», **Le Monde**, 3-4 nov. 1985; «De récentes publications relancent le débat sur les guerres de religion sous l'occupation nazie», **Le Monde**, 3-4 août 1986.

- Francis Cornu, «Incidents lors des parades orangistes. La poudrière de l'Ulster», **Le Monde**, 15 juil. 1986; **Le Monde**, 10, 11-12, 13 août 1985; **Le Monde**, 17-18 nov. 1985.

- Antoine Messarra, «L'enseignement de l'histoire dans les sociétés plurales: L'exemple de la Suisse», **Le Bulletin Pédagogique**, n° 3, nov. 1984, pp. 17-40.

34 – Ahmad Baydoun, **Identité confessionelle et temps social chez les historiens libanais contemporains**, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1984, 586 p.

- Kamal Salibi, **A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered**, London, I.B. Tauris, 1988.

35 – **La génération de la relève**, op. cit.

36 – Theodor Hanf (dir.), **Education...**, **op. cit.**

– عدنان الامين، «اصلاح التعليم في لبنان: اوهام الحرب والسلام الوهمي» (مداخلة في ندوة للاونسكو في باريس، 11–1990/4/13) الديار (بيروت) 1990/5/16.

37 – Richard Rose and Guy Peters, **Can Government go Bankrupt?**, Basic Books, 1978.

- Juan Linz, **The Breakdown of Democratic Regimes**, The Johns Hopkins University Press, 1978.

- J.-F. Revel, **Comment les démocraties finissent**, Paris, Grasset, 1983.

38 – Kenneth McRae (ed.), **Consociational Democracy. Political Accommodation in Segmented Societies**, Toronto, The Canadian Publishers, 1974, 311 p.

- Gerhard Lehmbruch, **Proporzdemokratie. Politisches System und Politische Kultur in der Schweiz und in Osterreich**, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, 58 p.

39 – Ahmad Baydoun, **op. cit.**

40 – عرض موجز للدراسات النفسية بشأن القدرة على التكيف وقياسها وخصوصا مفهوم «intervalle d'adaptation» (D.E. Berlyne, Canada): Alvin Toffer, **Le choc du futur**, Paris, Denoël, 1971, pp. 353-376.

41 – André Gide, **Journal (1889-1939)**, Paris, Pleiade, 1941, 1356 p.: «C'est en se nationalisant qu'une littérature témoigne le plus de l'humain».

42 – Michel Henri, **op. cit.**

المحور الثالث

مجالات الابداع

عبد الصمد الديالمي
الابداع أمكنة للنسائية العربية

محمد حافظ دياب
السيرة الشعبية ـ ابداعية الاداء

عبد العزيز الوارتي
وقت الفراغ والابداع الاجتماعي الثقافي في المجتمع العربي الحديث

الابداع أمكنة للنسائية العربية

عبد الصمد الديالمي

تمهيدات:

كان ابو نواس لواطيا، وولاّدة لم تتزوج، في حين ابتعدت رابعة العدوية، شأنها شأن البسطامي، عن كل نشاط جنسي. نفس الشيء نلاحظه عند فلوبير Floubert الذي كانت له نزعات اخصائية. اما بتهوفين فكان يعاني من الصمم وكريكو Greco من نقص في النظر...

ان التشخيص الدقيق للمبدعين يكشف لا محالة عن تميز المبدع بشيء خاص يسميه دوفينيو Duvignaud العلامة الجدالية Signe polémique وهي علامة ظاهرة او باطنة، جسيمة او نفسية، تجعل المبدع يعيش مأساة وجودية، غير قابلة للتجاوز في اليومي، وبفضل اليومي. مأساة تتمظهر في استحالة تواصل عادي مع الاخرين، اذ يتحتم على الشخصية الموقّعة (من طرف تلك العلامة) ان تقمص تدريجيا تلك العلامة، ان تتوحد بها، اي ان تتحول الى سلوك لا نمطي يهمشها في وحدة عميقة، وفي شعور عميق بالتميز والاختلاف... اشياء تجعل الشخصية الموقعة لا تستطيع التواصل مع الآخرين الا بعد جهد عنيف ضد الذات، جهد عسير يشبه المخاض. مخاض ينتج عنه شيء يسمى ابداعا، يسعى من خلاله المبدع الى تبليغ شيء، الى فتح حوار، الى تجاوز الهوة الفاصلة. هوة قاتلة، لكن شرط حياة الابداع، فهي / هو نمط حياة، طريق في المعرفة، للمعرفة. عبر بناء مملكة كلمات او مملكة صور، او من خلال تشييد مملكة اصوات او مملكة اشكال، يحاول المبدع اعادة بناء العالم، ويحاول اعادة بناء الذات بالخصوص، حتى تتصالح الذات مع العالم وحتى تتصالح الذات مع نفسها بالاساس.

يذهب توماس مان Mann الى ان نيتشه Nietzache بحث عمدا عن مومس زهرية حتى تعديه وحتى يخصص حياته كلها للجنون والابداع. اليس مثل هذا البحث دليلا مسبقا على عدم اندماج الشخصية، على انفصام / انفجار يجعل العلاقة مع العالم غير

عادية، غير سوية (لغة الطب النفسي الترويضي والانتاجي والمحافظ). ان الطرف العلائقي الاخر، الذات، محاورة العالم، غير مكتملة، مشتتة، في بحث عن اندماجها. تفكك اساس ازمة عميقة تجعل العلاقة اللذية / التوحدية (مع الاخر) علاقة شبه مستحيلة، صعبة.... نزوع نحو المطلق، نحو سيادة رمزية، سيادة الإبداع، نحو لذة الكتابة، لذة بديلة، موظفة لنفس الطاقة. عجزا اساسي عن التوحد، اما مع العشيق (ة) واما مع الجنين (الانجاب / الامومة). عجز مزدوج يتحول الى معراج يتم بالتوحد مع الله: سبحاني سبحاني، ما اعظم شأني (البسطامي).

يتحول القلم / الريشة الى قضيب مجازي يبعث اللذة، ويتحول الابداع الى انجاب رمزي. فيحقق الرجل انوثته في الابداع ومن خلاله، وتحقق المرأة ذكورتها حين تكتب بالمعنى السيميائي الواسع) بقضيب رمزي توقع به ذاتها فيؤسسها طرفا مشاركا في السلطة. نفي للجنس واحتفاظ به في آن واحد، تعال بالمرأة والرجل معا نحو هوية مزدوجة، اصلية، وحدة لا تعرف الاختلاف الا كوجه للتكامل، نقطة لا تعرف التعارضات (فوق / اسفل، يمين / يسار، مركز / محيط)....

تحويل الجنون الى مفهوم سوسيولوجي يضعنا امام مفهوم الانوميا (Anomie, surbhein) اي فقدان التوازن ونهاية نظام. بعد حرب او بعد ثورة، بعد استعمار او خلال منفى، يتم انهيار عالم وتظهر ضرورة ابداع اطر جديدة، معرفية وجمالية، قادرة على احتواء الواقع الجديد. فمن الاجوبة على سؤال «ما الحداثة الجنسية؟»، الاعتراف بحق المرأة في الابداع (كذلك). سؤال وجواب ينتجان عن انتقال بارد من الفيودالية الى الرأسمالية، او عن صدمة استعمارية، او عن ثورة ساخنة ضد مختلف انماط الانتاج الاستغلالية، البطريركية منها على الخصوص. عودة المكبوت بفضل الحداثة، بفضل العقل، عودة النسوي المؤسس، «براديغم» (Paradigne) كل ابداع، عودة شرعية الى ساحة الوعي الجمعي.

كيف ابعدت المرأة عن الابداع، والابداع فعل انثوي بالاساس؟ انه تاريخ البطريركية الذي جعل من ثنائية الابداع / الانجاب تقابلا يعكس حدودا جنسية ايديو ـ طبيعية، ما فوق التاريخ. استعادة حق طبيعي اذن ان صح القول، حق يمكن النسائوية (الدفاع عن قضية المرأة) من العثور على امكنة اخرى، اضافية، في الابداع. النسائية دليل على انوميا، على تفكك، انها مؤشر على رؤيا جديدة للعالم. تصبح النسائوية اليوم محركا قويا في فعل رد الاعتبار الى المرأة، اما عن طريق اكتشاف مبدعات سكت عنهن تاريخ الانجاب، واما عن طريق تحفيز النساء على ابداع ملتزم بقضية المرأة. تنتظم النسائية من اجل مقاسمة سلطة الابداع، فتبدأ بتفجير مفهوم الابداع نفسه، وذلك من خلال رفض مفهوم الادب مثلا. مكان الابداع / الادب،

يتم تفضيل الكتابة، ارادة في التحرر في تمأسس الادب ومن ذكورية النقد. المهم ان تكتب المرأة، ان تقول معاناتها، ان تعبر عن ألمها. المهم ان تكون كتابتها صرخة وادانة، تغييرا للكلمات من اجل تغيير الاشياء. ورغم ان ادورنو Adorno يذهب الى القول بان المعارضة هي ما يميز العمل الابداعي، يبدو ان النسائوية باعتبارها حركة اجتماعية طليعية ومتقدمة، لا تكفي لاسدال طابع العبقرية والاكتمال على الكتابة النسوية. والواقع ان هذا المطلب يتموقع خارج همومها.

يتم انتظام النسائية بالتدريج، حسب التطور الا متكافىء للاقطار العربية، داخل الوطن العربي. في مطلع القرن العشرين، كتبت ملك حفنى ناصف (1886–1918) قصيدة تطالب فيها بالمساواة بين الرجل والمرأة (مجلة، المؤيد)، واخرجت لبيبة هاشم مجلة «فتاة الشرق» (1906)، وفاطمة اليوسف مجلة «روز اليوسف». علامات رائدة في مسيرة نسوية كاتبة écrivante

ان تدويل الكتابة النسائوية (النسوية والرجالية) من الشروط التي تخلق حقلا نسائويا يوحد بين كل نساء العالم. وبديهي ان ظواهر الطبع والنشر والترجمة والتوزيع تلعب دورا في ذلك التدويل، اي في خلق وعي نسائوي يخترق الفوارق والحدود في مختلف صورها واشكالها.

كيف يمكن فعل سوسيولوجيا الكتابة النسائوية العربية؟ هل تتلاءم منهجية «العينة» ومفهوم الابداع؟ هل يمكن لحقل الابداع، حقل نخبة / اقلية (احصائية) ان يخضع لفعل التعيين échantielonage الناجع في حالة الاعداد الكبيرة؟ هل يمكن انتقاء مبدعات او ابداعات تمثيلية؟ هل يمكن القيام «بتعيين» مع غياب تشخيص احصائي لحقل الابداع النسائوي؟ صعب جدا، في ظل هذا القلق المنهجي، ان نحدد مقاييس موضوعية تحتفظ بالبعض، وتقصي البعض الاخر، دون تعسف.

تفاديا لهذه الصعوبات، قررنا تخصيص هذه الورقة لدراسة رواية الدكتورة نوال السعداوي «امرأة عند نقطة الصفر» دون ان يحيل هذا الاختيار على ادنى فكرة من التمثيلية. وقع اختيار هذه الرواية بالنظر الى الاعتبارات التالية:

1 ـ يمكن اعتبار الدكتور نوال السعدواي من النساء العربيات القلائل اللواتي جعلن من ميداني البحث والابداع معا امكنة للنسائوية

2 ـ تحمل رواية «امرأة عند نقطة الصفر» قوة تنديدية نسائوية واضحة، تتكلم لغة الكل، في متناول الكل.

3 ـ تدل ترجمة الرواية الى الفرنسية من طرف نسائويات عربيات، ان حمولة الرواية اكثر قابلية للتدويل، تخترق الحدود العربية الغربية.

كيف سنقارب الرواية؟ ما هي الخطوات السوسيولوجية الخاصة بالادب؟ كيف يمكن تحويل نص ابداعي / ادبي الى موضوع سوسيولوجي؟.

رواية «امرأة عند نقطة الصفر» ـ ككل رواية ـ حادث ادبي شامل لا يهم الكاتب وحده، وانما يلزم مؤسسات اجتماعية من جهة، وافرادا في تجربة قرائية من جهة ثانية. بناءا على ذلك، يتوجب التمييز في سوسيولوجيا الرواية بين:

1 ـ سوسيولوجيا الرواية ككتاب، اي كبضاعة مسلعة تتموقع في سلك الانتاج والاستهلاك والتوزيع.

2 ـ سوسيولوجيا الرواية كنص يعمل على اللغة وباللغة، يفعل فعله على الفكر انطلاقا من الفكر. نص ملتزم بقضية اجتماعية، قضية المرأة. يهتم الفعل السوسيولوجي في هذا المستوى بالنص الحامل لرسالة والمعبر عن اسلوبية، المجلى لرؤيا عالم نسائوية. لكن السؤال الخصوصي المتلق بهذا النص يكمن في معرفة فيما اذا استطاع ان يكون مبدعا في اقتراح حل جديد جرىء واصيل، في سياق عربي اسلامي لم يبلغ بعد مرحلة نقد العقل السلالي.

3 ـ سوسيولوجيا الرواية كقراءة تحاول تحديد نسبة قراءة الكتاب، وضبط هوية القراء السوسيولوجية، وتشخيص نمط / انماط تلقي النص / الرسالة. ان «قراءة القراءة» تعلم الاعتراف بالاختلاف وبعدم قابلية احتكار حقيقة النص من طرف قراءة واحدة. فالقراءة متغير تابع، يختلف باختلاف المحددات السوسيولوجية الاساسية (السن، الجنس، الاصل الاجتماعي، المستوى الثقافي، الانتماء الطبقي...».

نشير في نهاية هذه التمهيدات الى ان فعلنا السوسيولوجي المتعلق «بامرأة عند نقطة الصفر» يتموقع في فاس، باعتبار هذه المدينة ـ ككل المدن العربية ـ سوقا ثقافية، مادية ورمزية. والسبب في هذه المحدودية يعود الى ظروف الفعل السوسيولوجي العربي التي تجعل منه فعلا حرفيا، يقوم قبل كل شيء على ايمان عالم الاجتماع برسالته، وعلى تشبثه بضرورة علم الاجتماع. شرط استمراره. شرط حياته.

جزئية الموضوع، جزئية المكان، حدود لا تمنع هذه الورقة من ان تكون نموذجا لمقاربة سوسيولوجية مفتقدة في العالم العربي ـ الاسلامي.

I سوسيولوجيا الرواية / الكتاب

قامت «دار الاداب» بنشر رواية «امرأة عند نقطة الصفر» سنة 1977 لاول مرة، حسب ما تشير اليه دار النشر الفرنسية «النساء» (Femnes). وقد ترجم الكتاب الى

الفرنسية سنة 1981 من طرف **آسية جبار آسية الطرابلسي** تحت عنوان «فردوس، صوت في الجحيم»، ونشر في دار «النساء». وقد نالت الرواية (الترجمة)، الى جانب كتاب اخر لنوال السعداوي «La Face cachée d'eve» (المترجم عن الانجليزية والمنشور في دار النساء كذلك) جائزة الصداقة العربية الفرنسية.

من اجل تكوين فكرة عن الرواية ـ السلعة، اي عن نشرها وترجمتها واعادة نشرها (الطبعة المتداولة في فاس هي الطبعة الرابعة وترجع الى سنة 1985)، راسلنا «دار الاداب» (بيروت) و«دار النساء» (باريس) واضعين الاسئلة التالية:

1 ـ ما هو عدد النسخ من كتاب «امرأة عند نقطة الصفر/ «فردوس» التي وزعت في العالم العربي الاسلامي؟ وفي كل قطر عربي على حدة؟
2 ـ ما هي نسبة مبيعات الكتاب؟
3 ـ كيف ولماذا تم الاتفاق بين «دار الكتاب» ودار «النساء» على ترجمة الرواية؟
4 ـ هل تنوي الدار اعادة طبع الرواية؟

ورغم اننا ركزنا على النية العلمية المؤسسة لهذه الاسئلة، فاننا لم نتوصل بجواب لحد كتابة هذه السطور. عند مطالعتنا للكتاب، بالفرنسية لاول مرة شرعنا في البحث عن اصله العربي معتقدين ان عنوانه العربي هو «فردوس». وقد ترسخ هذا الاعتقاد عندما اكد لنا بعض الكتبيين والقراء وجوده العربي بهذا العنوان. لكن البعض الاخر زعم ان فردوس ما هو الا اسم البطلة، وانه لا وجود لرواية للسعداوي بهذا العنوان. ينبغي اذن ان نميز في نزولنا الى الميدان بين مرحلة اولى تم فيها البحث عن «فردوس» ومرحلة ثانية بحثنا فيها عن «امرأة عند نقطة الصفر».

توجهنا في البداية الى دور التوزيع، فكان جواب الدارين، سوشبريس Sochepress وسابرس Sapress سلبيا، بمعنى انه ليس لهما سابق معرفة بهذا الكتاب، وانهما لم يوزعا «فردوس» (العربية او الفرنسية) ولا «امرأة عند نقطة الصفر».

اما خزانات فاس، فلا تتوفر الا على نسختين: نسخة من «امرأة عند نقطة الصفر» في الخزانة البلدية (اقتنيت منذ سنة) ونسخة من «فردوس» صوت في الجحيم»، فرنسية، في خزانة المركز الثقافي الفرنسي (اقتنين في ابريل 1984). اما خزانات كلية الاداب، وكلية الشريعة والقرويين، فلا تتوفر على نسخة من هذه الرواية.

على صعيد المكتبات قمنا بمسح شامل لكل مكتبات فاس، وعددها سبعة عشر مكتبة، سبعة منها في المدينة القديمة (الطالعة)، وعشرة في المدينة الجديدة. ويمكن تلخيص هذا المسح في الجدولين التاليين:

1 ـ المدينة القديمة

المكتبة ـ العنوان	فردوس بالعربية	امرأة عند...	فردوس بالفرنسية
مكتبة العمراني	بيع 20 نسخة	4	لا أعرفه
مكتبة الامة	أعرفه. لم أبعه	أعرفه. لم أبعه	لا أعرفه
مكتبة القادري	لا أعرفه	لا أعرفه	لا أعرفه
مكتبة بن عبد الله	لا أعرفه	لا أعرفه	لا أعرفه
دون اسم	لا أعرفه	لا أعرفه	لا أعرفه
دون اسم	لا أعرفه	لا أعرفه	لا أعرفه
دون اسم	لا أعرفه	لا أعرفه	لا أعرفه

من هذه البيانات نستخلص:

. ان النسخة الفرنسية لم تتداول تجاريا في المدينة القديمة.

. ان مكتبة العمراني ومكتبة الامة تقران لوحدهما بوجود «فردوس» كرواية عربية لنوال السعداوي.

. ان مكتبة العمراني هي الوحيدة التي امدتنا بمعلومات حول مبيعاتها (20 نسخة من فردس، 4 نسخ من «امرأة..)

. ان 5 مكتبات (اي٪ 71,4 من مكتبات المدينة) لا تعرف هذه الرواية، لا في لغتها الاصلية، ولا في ترجمتها الفرنسية.

2 ـ المدينة الجديدة

المكتبة ـ العنوان	فردوس بالعربية	امرأة عند...	فردوس بالفرنسية
المركزية	لا أعرفه	4 نسخ	لا أعرفه
الشعبية	أعرفه	2 نسخ	2 نسخ
الجامعية	اعرفه. بعناه	5 نسخ	لا أعرفه
الفكر الرائد	لا أعرفه	لا أعرفه	لا أعرفه
دار الكتاب الجامعي	لا أعرفه	20 نسخة	لا أعرفه
البشير	لا أعرفه	2 نسخ	لا أعرفه
المناهل	لا أعرفه	10 نسخ	لا أعرفه
الجديدة	لا أعرفه	لا أعرفه	2 نسخ
المدارس	لا أعرفه	2 نسخ	لا أعرفه
دار الآفاق	لا أعرفه	لا أعرفه	لا أعرفه

من هذه البيانات نستخلص:

. ان مكتبة واحدة تقر بوجود «فردوس» بالعربية دون اعطاء معلومات حول عدد مبيعاتها.

.ان مكتبتين باعتا معا اربع نسخ من فردوس بالفرنسية.

. ان مبيعات «امرأة عند نقطة الصفر» تتحدد في 45 نسخة.

عند تجميع مبيعات مكتبات المدينة كلها نحصل على:

. بيع 20 نسخة من «فردوس» بالعربية.

. بيع 49 نسخة من «امرأة عند...».

. بيع 4 نسخ من «فردوس» بالعربية.

73 نسخة في المجموع، الا ان الاستاذ الهواري، صاحب مكتبة «دار الكتاب الجامعي» يقدر مبيعات الكتاب على صعيد فاس بمائتين نسخة (200)، خصوصا وان الكتاب متداول في المدينة منذ عشر سنوات (حسب رأيه). اما صاحب مكتبة «المناهل»

فيرى ان الكتاب كان له رواج في سنة 85/84 في حين يصرح عامل بمكتبة «المدارس» ان الكتاب نادر وانه يصعب العثور عليه.

وقد تفهم صاحب احدى المكتبات الرئيسية في المدينة الجديدة مقاصدنا العلمية فوضع (مشكورا) سجل مبيعاته العام تحت تصرفنا، الشيء الذي مكننا، انطلاقا من مكتبة، قياس مبيعات رواية «فردوس» / امرأة...» بالمقارنة مع مبيعات روايات السعداوي الاخرى، ومع مبيعات اعمالها النظرية.

1 ـ الاعمال الابداعية للسعداوي

العناوين / السنوات	83	84	85	86	87	88	89	المجموع
حنان قليل				1	1	1		3
الخيط وعين الحياة		2				2		4
كانت هي الاضعف	1	1				2		4
موت معالي الوزير	2					2		4
امرأتان في امرأة						2		2
اغنية الاطفال...						2		2
امرأة عند نقطة...						2		2
الغائب						2		2
موت الرجل الوحيد على الارض						2		2
المجموع	3	3		1	1	17		25

2 ـ الاعمال النظرية للسعداوي

العناوين / السنوات	83	84	85	86	87	88	89	المجموع
المرأة والجنس		3	2	2	2			9
الانثى هي الاصل	6			2				8
الرجل والجنس	3		3	2				8
المرأة والصراع النفسي	1			2				3
الوجه العاري..				2	1			3
المجموع	10	3	5	10	3			31

تمكّن المقارنة بين هذين الجدولين من استخراج الخلاصة التالية:

تخلف استهلاك الابداع (احصائيا) عن استهلاك العلم (النظري، النقدي). ذلك ان 5 عناوين نظرية للدكتورة السعداوي بيعت منها 31 نسخة (في مكتبة واحدة خلال سبع سنوات) مقابل بيع 25 نسخة من 9 عناوين ابداعية (روايات لنفس الباحثة). هل يدل ذلك التخلف على تقلص القراءة المجانية وعلى اندثار متعة القراءة؟ ان مبيعات نفس المكتبة تبين لنا ان دور النشر العلمية والنظرية تحقق نسبة مبيعات اكبر من تلك التي تحققها دور تنشر للابداع بالخصوص. لكن عاملا آخر ينبغي ان يؤخذ بعين الاعتبار هنا، مفاده ان القارىء المعرب له بصفة عامة قدرة شرائية اضعف من قدرة القارىء المفرنس.

واكيد ان هذا المؤشر الاقتصادي ينعكس على العلاقة مع القراءة، علاقة متوسّطة بلغة تتموقع في حقل ثقافي يدفع او لا يدفع الى القراءة المجانية الى القراءة كتجربة جمالية ولذية. فمقارنة بسيطة (لا تخلو من تعسف لانها لا تضبط كل المتغيرات) بين مبيعات السعداوي ومبيعات الطاهر بنجلون (دائما انطلاقا من نفس المكتبة) تبين نسبة استهلاك اكبر للنص الروائي المكتوب بالفرنسية

السنوات / الكاتب	السعداوي 9 عناوين	بنجلون 5 عناوين
83	3	12
84	3	3
85		3
86	1	2
87	1	4
88	17	7
89		7
المجموع	25	38

لا نعتقد ان تخلف استهلاك الابداع، بصفة عامة، والعربي بصفة خاصة، يرجع الى خصوصيات الكتّاب بقدر ما يرجع الى السياسة الثقافية العامة للبلاد، تلك السياسة التي لم تتخل قط عن الفرنكفونية. بمعنى ان السوق المغربية للكتاب ساحة سيطر عليها الكتاب الفرنسي منذ بداية الاستقلال. صحيح ان المكتبة التي تمدنا بارقام مبيعاتها ليست نموذجا تمثيليا، لكن بياناتها تؤكد الفرضية الفرنكفونية، وتؤشر على التبعية الثقافية التي يعاني منها العالم العربي.

السنوات مبيعات الكتاب	83	84	85	86	87	88	89
الكتاب العربي	2950	3453 +17٪	2514 -27٪	2156 -15٪	1950 -10٪	2973 +53٪	2224 -25٪
الكتاب الفرنسي	5912	5563 -6٪	4412 -20٪	4045 -8٪	4586 +13٪	3560 22٪	2079 -42٪

يتبين من هذه المعطيات أن:

1 ـ مبيعات الكتاب الفرنسي تتجاوز مبيعات الكتاب العربي بحوالي ٪30 في فترة 83-1989.

2 ـ مبيعات الكتاب العربي لا تتجاوز مبيعات الكتاب الفرنسي الا في سنة 1989 بنسبة ضعيفة ٪6,6.

3 ـ مبيعات الكتاب العربي (٪26-) والفرنسي (٪65-) عرفت تراجعا خطيرا (٪50-) في فترة 83-1989.

ويرجع تردي سوق الكتاب، حسب صاحب المكتبة، الى عوامل يمكن اجمالها في:

ـ انتشار تصوير الكتاب

ـ منافسة الخزانات

ـ تقلص القدرة الشرائية / تخفيض الدرهم

جدير بالملاحظة ان كل هذه العوامل لا تؤثر على تغيير السياسة الثقافية في اتجاه عربي وطني / قومي. ومن ثم، فان الاتجاه نحو الكتاب العربي ليس اختيارا ايديولوجيا واعيا بذاته، وناتجا عن سياسة ثقافية قومية شاملة بقدر ما هو ضرورة تفرضها اثمان السوق. والواقع ان تخفيض العملة الوطنية لا يقصد تشجيع صناعة الكتاب المحلية، والصناعات المحلية بصفة عامة انه قرار يتوخى اعادة التوازن المالي بالاساس، بغض النظر عن كل بعد وطني / قومي، وبعيدا عن كل هم ثقافي.

II سوسيولوجيا النص

يتموقع نص «امرأة عند نقطة الصفر» في الترسانة النسائوية للسعداوي، وبشكل طبيعي، في التراث النسائوي العربي الحديث. انه نص ينتقد بشدّة القمع الجنسي المسلط على المرأة. رواية خيالية ليست ببعيدة عن الواقع، تنتقد المجتمع العربي من

«الداخل» حسب تعبير آسية جبار في تقديمها للترجمة الفرنسية.

لا تبحث السعداوي في «امرأة عند نقطة الصفر» عن جمالية خاصة او فنية عالية. فالرواية عبارة عن سيرة حياة فتاة تحترم، على صعيد الحكي، خطا تسلسليا عاديا، يسهل التنبؤ بالاحداث، وبالنهاية. على هذا المستوى، لا يمكن القول ان السعدواي ابدعت جنسا ادبيا جديدا، او نمط حكي اصيل.

سيرة حياة فتاة قروية عانت من حرمان عاطفي والدي، ومن بتر بظرها (الخفاض) وهي لا تزال طفلة، بعد ان اكتشفت مع «محمدين» لعبة العريس والعروسة، لعبة شعرت اثناءها «بلذة شديدة تنبعث من مكان في لا اعرفه بالتحديد» (ص 18). احساس لذي فقدته فردوس بشكل لا رجعي بعد الخفاض، مع كل «عشاقها» (العم، الزوج، الزبناء، القواد). تحولت فردوس الى مومس رغم حبها للدراسة وتفوقها، رغم حصولها على شهادة ثانوية، تحولت الى مومس بفضل زواجها من شيخ مسن، شيخ دفعها للهروب والتشرد. تحولت الى مومس دون ان تعلم، دون ان تعرف انها تبيع اللذة مقابل مال، الشيء الذي جعلها تسأل زميلتها: «لماذا لا احس يا شريفة؟ اليست هناك لذة، ولو ضئيلة؟»[64]. ابصرت لاول مرة في حياتها حين وضع رجل في يدها ورقة عشر جنيهات، عندما كانت تهم بالانصراف، دون ان تطلب شيئا. «حركة يدى وهي تلامس الورقة المالية حطمت اللغز، مزقت الستار»[73]. تقرر فردوس تغيير حياتها حين اشعرها ضياء، احد الزبناء المثقفين، ان مهنتها غير محترمة. جرح حاولت ان تضمده طيلة ثلاث سنوات بصفتها سكرتيرة شريفة / محترمة في احدى الشركات. جرح كاد ان ينسى بفضل حب ابراهيم، الرجل الثوري في الشركة. عوض ذلك، تلقت صفعة محطمة وموقظة في الوقت ذاته حين خطب ابراهيم بنت رئيس مجلس الادارة. صدمة اشد واعمق لان فردوس اعطت كل ما عندها دون تحفظ. اليس الحب عطاءا كليا للذات؟ آثرت، اختارت فردوس العودة الى البغاء، عن اقتناع هذه المرة، عن علم. وظلت كذلك الى ان قتلت مرزوق القواد الذي اراد ان يحتويها. كانت نهايتا الاعدام، وكان بامكانها ان تطلب العفو. إلا انها فضلت ان تموت، دون ان تترك وراءها اعترافا بالجميل لاحد، تاركة فقط ادانة كلية للمجتمع.

ماذا تدين فردوس؟ تدين السلطات العليا للبلاد، تدين العائلة والاخلاق العائلية، تدين الاسلام (الذي يبيح ضرب الزوجة)، تدين الشرطة التي تمارس الجنس مع المومسات بالمجان، تدين الاطر العليا التي تستغل مواقعها في الشركات من اجل اغراء الفتيات السكرتيرات، تدين الثوريين الذين ينتظرون السلطة، تدين الامراء العرب الذين يبذرون اموال شعوبهم في الملذات والمجون... لا تتحول ادانة فردوس الى عدمية، انها ادانة تدافع عن القيم، عن الحقيقة، ادانة في فم فردوس، في فم مومس.

تستمد الرواية قوتها من هذه البساطة، من تلك التلقائية، ومن ذلك الانفجار

المطهر. دون اسلوبية خاصة، دون فنية متميزة، يتم تحرير اللغة من طابوات التقديس، فتقربنا من امرأة لا تعرف سوى الصراحة ولا تقول سوى الصدق. هم وحيد: وضع القارىء امام حقيقة عارية، مشروعة، عربية، يومية. امام امرأة، امام المرأة. انثى تجسد اقصى درجات ممكنة من الوعي، فيكون ذلك الوعي ميتا سياسيا، وكأنه وعي وحشي، غير قابل للاختزال او للاسكات.

من بين المواضيع السوسيولوجية التي يعالجها النص، موضوع الهجرة القروية. سيرورة ليست لها نفس النتائج الايجابية بالنسبة لفردوس، بالمقارنة مع مصير عمها. فاذا استطاع هذا الاخير تسلق السلم الاجتماعي بفضل ثقافته وزواجه (المصلحي)، وتحقيق تمدن قضى عن اصوله القروية، لم تعرف فردوس نفس «الارتقاء»، حيث ان هجرتها الى المدينة تحولت الى فشل.

يسمح هذا المستوى من المقاربة السوسيولوجية بابراز ثنائية البادية / المدينة، كأرضية تتم عبرها ادانة مختلف الشرائح الاجتماعية. فنسف الاب نسف للفلاحين، ونسف الام نسف لتبعية لمرأة القروية. ليس لهذه الاخيرة شخصية متميزة، ولو بسيطة، ولو متواضعة، مثل تلك التي تحققها في المدينة شخصيات نسوية مثل اقبال (الاستاذة) او شريفة (المومس) او فتحية (السكرتيرة). ان نقد الرجال ـ في هذا السياق ـ يحيل الى نقد الشرائح الاجتماعية التي يرمزون اليها: نقد البورجوازية الصغيرة (من خلال العم)، نقد الملاكين (من خلال الشيخ محمود)، نقد المثقفين من خلال ضياء (الذي يحتقر البغاء ويمارسه)، نقد الثوريين من خلال ابراهيم، الاطار الانتهازي الصغير، نقد الطبقة السياسية في شخص الامير العربي... شخصية العامل تسلم من هذا النقد، اذ لا وجود لعامل يتسلط على فردوس. ومن ثم، فان نقد الرجال، على مستوى هذا النص ـ لا يتم باسم نقد الذكورية بمعنى انه ليس نقدا نسائويا سلبيا من تأثير شيوعي (لا واع).

ابداعية «امرأة عند نقطة الصفر» تكمن في القدرة على خلق تركيبات جديدة انطلاقا من عناصر موجودة من قبل، مألوفة في بنيات معينة. هدف الجميع بين اللا متجانس هو العثور على حل ناجع واصيل لمشكل طارىء، «مشكل المرأة» في هذه الحالة. ان الالتقاء بين عنصرين ليست بينهما علاقة عادية (سببية، تجاورية، تشابهية / هيوم Hume) هو مما يحدد الابداعية في معناها الحديث. فكلمة bi - Sociation هو المفهوم الذي يستعمله كوستلر KOESTLER من اجل تأسيس الفعل الذي يربط بين اللامترابط. واكيد ان هذا المفهوم امتداد لمفهوم التداعي الحر، بحيث ان اللامترابط على مستوى الشعور مترابط في اعماق اللا شعور، لكن الترابط اللا شعوري يظل لا شعوريا بالنظر لعدم اخلاقيته وعدم اجتماعيته بشكل عام. ومن ثم، تتحدد الابداعية كتجاوز ـ عبر الخيال واللا شعور للمألوف والمتداول.

احداث يومية، قليلا ما تتحول الى مواضيع سوسيولوجية بالنظر الى استثنائيتها،

ترمز الى ابداعية حقيقية، عملية، يومية. من بينها، نسوق الامثلة التالية، وكلها مستقاة من ملاحظة المجتمع المغربي:

1 ـ في سنة 1987، استعمل المواطنون المغاربة «الكسكاس» كهوائي من اجل التقاط برامج تلفزيونية لقنوات اجنبية.

2 ـ يستقيظ الشاب العاطل مبكرا ليأخذ مكانة في طابور امام قنصلية اجنبية دون ان تكون له حاجة في تأشيرة (ولا حتى جواز سفر)، ثم يبيع «مكانه» المتقدم في الطابور الانسان وصل متأخر وليس له استعداد على الانتظار.

3 ـ يعقد شاب (حاصل على الاجازة في القانون) «حلقة» شعبية ويضع وسطها شهادته، ثم يبيع نصائح قانونية للمتفرجين مقابل 5 دراهم.

4 ـ تطلب سيدة من صانع الحلويات ان يحضر لها حلوة يكتب عليها «بصحتك الحنا يا سعيدة» (عوض عيد ميلاد سعيد يا فلانة).

5 ـ سائق حافلة نقل حضري يراود فتاتين وهو يسوق حافلته الفارغة معوضا «السيارة المستحيلة» بالحافلة العمومية (مثال على الخوصصة!).

6 ـ يتفق سكان عمارة على اقتناء فارز Décrdeur واحد يصلح لكل الشقق من اجل التقاط برامج 2M، القناة المغربية الخاصة، الغير المجانية.

على مستوى كل هذه الاحداث، يتم جمع بين عناصر لا متجانسة:

1 ـ الكسكاس ـ التلفزيون

2 ـ التأشيرة ـ بيع الدور

3 ـ الاجازة الجامعية ـ الحلقة

4 ـ حلوة (عيد الميلاد) ـ الحنا

5 ـ الحافلة العمومية ـ المراودة

6 ـ الفارز الفردي ـ الاستغلال الجماعي.

سلوكات فردية وجماعية، تدل على وجود ازمة وتفكك نظام، مما يدفع الفاعل الاجتماعي الى البحث عن حلول ترقيعية، مأساوية، لكن فيها ابداعية وخيال.

ان العناصر اللامتجانسة التي يتم الربط بينها في الفعل الابداعي تكون الفاعل الاجتماعي الى البحث عن حلول ترقيقية، مأساوية، لكن فيها ابداعية وخيال.

ان العناصر اللامتجانسة التي يتم الربط بينها في الفعل الابداعي تكون اما اصواتا او اشياء، اما افكارا اوكلمات. وتبدو لنا ان السعدواي ربطت كلمات / مفاهيم، بين افكار / مواقف، لم يتعود الوعي العربي على استهلاكها في نفس التركيبات والبنيات.

ثلاثة ترابطات اللامتجانس bi-sociations تميز «امرأة عند نقطة الصفر» وتجعل منها رواية تنتج رؤيا اداتية جريئة، دون اوهام، حول الجنس. «انهم ثوريون، نعم، لكن مثلنا نحن المومسات، والثورة عندهم كالجنس عندنا شيء يقدم ويمتهن» (97–98).

يكمن الترابط اللا متجانس الاول في الجمع بين البغاء والحرية. مفهومان متنافران في كل المنظومات المرجعية الكبيرة التي تتحكم في سير المجتمعات الانسانية. في لحظة اقتناعها بالبغاء، تقول فردوس: «استمتع بغربتي عن الناس وغربتهم عني، وغربة الارض والسماء والاشجار كمن تسير في عالم سحري لا تنتمي اليه ولا ينتمي اليها. تفعل ما تشاء ولا تفعل ما تشاء. حرية عدم الانتماء لاحد ولذة الانفصال عن الكون. تحس باستقلالها وبانها كائن مستقل، لا يحكمها رجل ولا تخضع لقانون زواج او حب. هي خارج الزمن وخارج القانون وخارج الكون...«97». كانت فردوس ترفض رجالا وتختار آخرين. صحيح ان مثل هذا الطرح يمكن ان ينسف انطلاقا من نقد الليبرالية، وانطلاقا من الرواية نفسها، حيث تكتشف فردوس، من خلال مرزوق القواد، ان عالم البغاء عالم تابع للرجل، عالم غير مستقل. لكن رغم هذا، يمكن الاحتفاظ بالربط اللامتجانس بين البغاء والحرية لاعتبارين اساسيين:

1 ـ اولهما ان البغاء جعل فردوس تكتشف وتصر على حرية جسدها: «كنت ارفض الذهاب الى اي واحد منهم (ولو باسم الوطن والوطنية). **ان جسدي ملكي انا**»[100] طرح غير قابل للتجاوز، لان بناء الحداثة الجنسية ليس احادي البعد. فحرية الجسد والاختيار من العناصر التي يجب الاحتفاظ بها في حداثة جنسية متعددة، غير اختزالية، وغير مختزلة.

2 ـ ثانيها ان البغاء ليس هدفا في ذاته، وانما اداة مهنية تستغلها المرأة من اجل تحقيق استقلال مادي حتى تستطيع تحقيق ذاتها في الاشياء «النبيلة» (مثل الثقافة، الفن، السياسة..).» مر من عمري ربع قرن وكنت في الخامسة والعشرين حين اصبح لي بيت نظيف، يطل على شارع نظيف، واصبح لي من يطبخ طعامي الذي اختاره، ومن ينظم لي مواعيد عملي في الاوقات التي احددها، وبالشروط التي افرضها، واصبح لي رصيد في البنك يزيد على الدوام، واصبح لي اوقات فراغ للراحة والتريض ومشاهدة السينما والمسرح وقراءة الصحف، ومناقشة امور السياسة مع اصدقائي القليلين المقربين...«78».

اعتباران يثوّران التصور السائد عن البغاء وينتجانه قيمة ايجابية مرتبطة بالحرية والاستقلال، وبتحقيق الذات.

يتمظهر الترابط اللامتجانس الثاني في التركيب بين المومس والشرف: «لم اشعر لحظة انني امرأة غير شريفة... في كل مرة اعطي جسدي اقبض الثمن غاليا، واستطيع بثروتي ان استأجر ما أشاء من الخدم ليغسلوا ملابسي وينظفوا احذيتي، واستطيع ان استأجر المحامي للدفاع عن شرفي.. وقد تبرعت يوما بجزء من مالي لاحد الجمعيات الخيرية، فنشرت الصحف صورتي واشادت بموقفي الوطني المشرف. واصبحن كلما اردت جرعة من الشرف او الشهرة، سحبت مبلغا من البنك»[101]. شعور داخلي

بالشرف من جهة وتعريف سوسيولوجي للشرف من جهة اخرى يحدده علاقة اجتماعية قبل كل شيء، في جدلية السيد والعبد، في منطق العطاء والعطاء المضاد. كيف يمكن حرمان مومس من الشرف والاعتراف لمحام يدافع عن شرف مومس؟ اليس الشرف مظهرا خارجيا في نظر الحس المشترك، وانطلاقا من المنطق العملي؟ «فانا امرأة اشبه كل النساء الشريفات من الطبقة العليا. شعر مصفف عند حلاق متخصص في شعور نساء الطبقة العليا. وشفتاي صبغتا بلون طبيعي شريف لا يكشف عن الخلاعة ولا يخيفها في الوقت نفسه»[107].

ثالث ترابط لا متجانس يقع بين المومس والاستشهاد. فقبول فردوس للموت، عوض ان تطلب العفو، اعدام لا ينصفها، يحولها الى رمز ويجعل منها شهيدة، تضحي من اجل الحقيقة، من اجل قولها: «قالوا» ماذا تقولين؟» قلت انتم المجرمون بما فيكم الاباء والاعمام والاخوال والازواج والقوادون والمحامون والاطباء والصحفيون وجميع الرجال من جميع المهن. وقالوا: انت امرأة خطيرة ومتوحشة. قلت لاني قلت الحقيقة، والحقيقة متوحشة وخطرة»[110] اننا هنا امام مومس واعية تمام الوعي، امام مومس تتهم وتدين مجتمعا ذكوريا تعوّد ربط الحقيقة بالرجل، والزيف بالمرأة. تنقلب الادوار وتصبح فردوس صوت الحقيقة: «الصدق كالموت يحتاج الى شجاعة هائلة. والصدق كالموت يقتل... ولان العالم كله يكذب، فقد كان على فردوس ان تدفع ثمن الصدق باهظا». [113-115].

ان تحويل البغاء الى قيمة ايجابية، مرتبطة بالحرية والشرف، لا ينتهي بنهاية فردوس، باعدامها. فاعدامها يضفي عليها بطولية اخرى، تتحول من خلالها الى شهيدة الحقيقة، الى رفض جذري لكل مساومة.

III سوسيولوجيا القراءة

من قرأ رواية «امرأة عند نقطة الصفر» في فاس؟ وكيف تلقاها القارىء؟ سؤلان محوريان في سوسيولوجيا القراءة ومرتبطان اذ يفترض التلقي ممارسة القراءة ويقود التلقي الى القراءة، فبحثنا على سبيل المثال حول رواية السعداوي كان حافزا للكثيرا على قراءتها.

1 ـ نسبة القراءة

من اجل الاجابة على السؤال الاول «من قرأالرواية؟، قمنا بثلاثة افعال ميدانية:

- تكوين عينة تجريبية
- تشخيص قراء الرواية في خزانة المركز الثقافي الفرنسي
- تشخيص قراء الرواية في الخزانة البلدية

منذ البدء، ينبغي القول ان جذاذة «امرأة عند نقطة الصفر» في الخزانة البلدية لا تزال بيضاء بمعنى ان المنخرطين / القراء لم يطلبوها قط، رغم تواجدها في الخزانة منذ

اكثر من سنة. ومن ثم، فان نسبة قراءتها في الخزانة البلدية تكاد تكون منعدمة، لولا اقدام بعض موظفات الخزانة على ذلك. ينحصر اذن تشخيص حقل القراءة في العينة التجريبية، وفي قراء الخزانة الفرنسية.

1 ـ العينة التجريبية

تتكون العينة من 100 فرد اخترناهم حسب منهجية الحصة النسبية quotas، آخذين بعين الاعتبار متغيرين اساسيين، الجنس والمهنة (مقتصرين على المهن الثقافية)(*).

المهنة / الجنس	رجال	نساء	مجموع
طلبة	25	25	50
اطر	25	25	50
مجموع	50	50	100

★ تبلغ نسبة الامية في فاس ٪34,5 في صفوف الرجال، و٪61,1 في صفوف النساء حسب احصاء 1982.

تم استجواب الطلبة في خزانات كلية الاداب، والقرويين، والمركز الثقافي الفرنسي. يتوزع الطلبة المبحوثون حسب التخصصات التالية:

● علم الاجتماع	3 مجموع 1 اناث
● دراسات اسلامية ● وشريعة	13 6
● تاريخ / جغرافية	6 3
● ادب عربي	5 1
● ادب فرنسي	7 6
● ادب انجليزي	4 4
● قانون	3 1
● اقتصاد	2 1
● اعلاميات	1 0
● هندسة	1 0
● علوم	5 2
● المجموع	50 25

اما الاطر، فتم استجوابها في اماكن مختلفة، وتتوزع حسب المهن التالية.

اطر ادارية صغيرة	5 مجموع 5 اناث
اطر ادارية متوسطة	8 7
معلم	4 2
استاذ في الثانوي	10 6
اطباء	2 1
محامون	4 2
مهندسون معماريون	4 0
اساتذة جامعيون	13 11
المجموع	50 25

طرحنا على كل المبحوثين سؤالين اساسيين: 1 ـ هل تسمع بنوال السعداوي؟ هل قرأت لها او عليها؟ 2 ـ هل تسمع برواية «امرأة عند نقطة الصفر» / «فردوس» هل قرأتها؟.

كانت الاجوبة على الشكل التالي:

1 ـ السؤال الاول:

الاجوبة الفئات	لم اسمع بنوال السعداوي	سمعت بها	قرأت لها او عليها	المجموع
الاطر	11	3	11	25
الاطارات	2	5	18	25
الطلاب	11	11	3	25
الطالبات	6	9	10	25
المجموع	30	28	42	100

نستخلص من هذا الجدول ان 30٪ من المبحوثين لا يعرفون اسم نوال السعداوي، معظمهم رجال (73,3٪). ومما يمكن ان يدعو الى الدهشة ان 75٪ من النساء اللائي لا يعرفن السعداوي بالمرة من صفوف الطالبات (بالمقارنة مع الاطارات). ما هي دلالة هذه الظاهرة؟ هل يمكن حصرها في تقلص اقبال الطلبة على المطالعة الحرة؟ او في نفورهم من الدعوة النسائوية بشكل خاص؟ الشيء الذي يعطي مشروعية لهذه التساؤلات ان 73,8٪ من الذين قرأوا للسعداوي او عليها من الاطر. لكن يبقى ان 66,6٪ من قرائها نساء، ويصل معامل شهرة السعداوي الى 70٪ (الذين سمعوا بها والذين قرأوا لها او عليها).

2 ـ السؤال الثاني:

الاجوبة / الفئات	لا اعرف هذه الرواية	سمعت بها رأيتها	قرأتها	المجموع
الاطار	18	6	1	25
الاطارات	18	2	5	25
الطلاب	24	1		25
الطالبات	24	1		25
المجموع	84	10	6	84

من هذه النتائج، يبدو بشكل واضح ان رواية «امرأة عند نقطة الصفر» / «فردوس» لا تعرف الشهرة. 6٪ فقط قراؤوها، معظم من النساء (83٪) و10٪ سمعوا بها، رأوها معروضة او تصفحوها.

ب ـ قراء خزانة المركز الثقافي الفرنسي.

حصل المركز الثقافي الفرنسي بفاس على نسخة من «فردوس»، صوت في الجحيم (الترجمة الفرنسية، دار النساء سنة 1981) في ابريل 1984. واصبحت النسخة قابلة للاعارة ابتداء من يناير 1985. ما هو تكرار اعارة «فردوس» منذ هذا التاريخ؟

السنوات	1985	1986	1987	1988	1989	1990
تكرار الاعارة	6	4	5	5	1	5

26 اعارة في مدة 5 سنوات ونصف، مما يعطي معدل 4 اعارات في السنة. وينبغي ان نشير هنا الى حصول اعارة متكررة من طرف نفس القارىء، الشيء الذي انزل عدد القراء الى 21. يتوزع قراء فردوس بالشكل التالي:

فئات / جنس	رجال	نساء	مجموع
تتلاميذ	5	1	6
طلبة	5	3	8
راشدون	3	4	7
مجموع	13	8	21

كل النساء «الراشدات» اللائي استعرن «فردوس» فرنسيات الجنسية.

2 ـ نمط التلقي

بديهي ان هذه الأرقام، بالاضافة الى تلك المستخرجة من العينة التجريبية تعطي فكرة تقريبية عن نسبة القراءة، وليس عن فعل التلقي. ومن ثم، تظل الاسئلة الاسئلة المتعلقة بنمط التلقي طارحة نفسها، الشيء الذي يقود الى الخوض في الاشكاليات التالية: الى اي درجة شكلت قراءة «فردوس» تجربة جمالية ولذية بالنسبة لقرائها؟ هل استطاعت رواية فردوس ان تحدث هزة ايجابية في تصورات القراء؟ كيف تختلف القراءة من قارىء لآخر؟ كيف يكون التلقي تدخلا في النص وتحويلا له، انطلاقا من موقع القارىء في البنية الاجتماعية؟.

كان بودنا تحليل هذه الاشكاليات تحليلا شافيا، وذلك بدفع عينة تمثيلية لقراءة «امرأة عند نقطة الصفر» / «فردوس»، ثم اخضاعها بعد ذلك لاختيار التلقي. الا ان المدة الزمنية المخصصة لانجاز هذه الورقة لا تسمح بالقيام بذلك، كما لم تسمح بالبحث عن قراء «فردوس» المنخرطين في المركز الثقافي الفرنسي. بناءً على هذه الاعتبارات، تحتم علينا الاقتصار على استجوابات ثلاثة من اجل اعطاء فكرة عن تلقي الرواية، ونحن واعون تمام الوعي بان عدد تلك الاستجوابات لا يمكن ان يؤسس قاعدة احصائية لمقاربة التلقي. ومن ثم ينبغي اعتبار استجواباتنا ارهاصا على ارادة تحليل تلقي فردوس. على ارادة تتأطر في ضرورة اكتمال هذه الدراسة.

يمكن تحديد الملامح الاساسية للمستجوبات الثلاث في الجدول التالي:

	وفاء...	امينة الخمليشي	رشيدة بنمسعود
السن	30	32	34
المستوى الثقافي	الثانية قانون	اجازة قانون	دبلوم دراسات عليا ادب عربي
المهنة	موظفة	محافظة	استاذة جامعية
الوضع العائلي	متزوجة	متزوجة	متزوجة
مهنة الزوج		عدل	استاذ جامعي
السكن	المدينة الجديدة	المدينة الجديدة	المدينة الجديدة

وقد طرحنا على القارئات الثلاث عشرة اسئلة. فكانت الاجوبة على الشكل التالي:

- السؤال الاول: ما هو افضل مشهد في الرواية؟

وفاء: لا اتذكر جيدا

ذ ● امينة: عند نقد اصحاب السلطة

ذ ● رشيدة: لحظة الحوار بين شريفة وفردوس حول ممارسة البغاء، لحظة تطرح اشكالية انسانية الانسان، واشكالية الجسد كجسد.

- السؤال الثاني: متى شعرت فردوس بالسعادة؟

★ وفاء: لحظة حب ابراهيم

★ ذ ● امينة: لحظة حب ابراهيم

★ ذ ● رشيدة: سعادتها عدوانية، في البزق على الرجل، متعتها في اهانته.

- السؤال الثالث: هل ارتكبت فردوس اخطاء؟

★ وفاء: نعم، عند فتح بيت للمجون، لكنها معذورة. كنت بجانبها رغم كل ما قامت به.

★ ذ ● امينة: لم يكن لها اختيار. كانت مدفوعة.

★ ذ ● رشيدة: ليس لها فعل إرادي، هي ضحية.

- السؤال الرابع: هل يمكن اعتبار مشاكل فردوس مألوفة في المجتمع المغربي؟

★ وفاء: نعم

★ ذ ● امينة: انها مشاكل تعاني منها كل الطبقات

★ ذ ● رشيدة: نعم، وخلاص فردوس في شهادتها.

● السؤال الخامس: هل تتفق الكاتبة مع فردوس؟

★ وفاء: لم تظلم فرودس، فموت هذه الاخيرة انتصار حولها الى بطلة مقتنعة بموتها.

★ ذ ● امينة: نعم

★ ذ ● رشيدة: السعداوي تماهى، متفقة مع اشخاصها.

● السؤال السادس: ماذا تنتقد الرواية؟

★ وفاء: رجال، الامن، الطبقية والفقر

★ ذ ● امينة: رجال السلطة

★ ذ ● رشيدة: الرجل كرجل، وذلك وقوع في النسوانية ككل، تطرح كذلك حرية المرأة مع جسدها.

السؤال السابع: هل تتوافق حياة فردوس ومثلك العليا؟

★ وفاء: حياتها غير مطابقة لافكاري.

★ ذ ● امينة: اعارض حياتها.

★ ذ ● رشيدة: اختلف معها من البداية الى النهاية.. عملت على تبضيع جسدها. كنت اتمنى ان تسكن جسدها بطريقتها الخاصة.

● السؤال الثامن: هل يحمل عنوان الرواية او اسم البطلة دلالة خاصة؟

★ وفاء: شهيدة ذهبت الى الفردوس

★ ذ ● امينة: فردوس لم تر الا جهنم

★ ذ ● رشيدة: تنطلق من الصفر لتنتهي الى الاعدام. العنوان دليل على سلبية اطروحة الرواية، دليل على الاضطراب: لا هي من اصحاب اليمين، ولا من اصحاب اليسار.

● السؤال التاسع: هل تتصور نهاية اخرى للرواية؟

★ وفاء: انا مرتاحة للنهاية

★ ذ ● امينة: نهاية منطقية غلبت القانون. انا معجبة بها.

★ ذ ● رشيدة: نهاية مأساوية، سلبية. الاعدام غير المنطقي، كانت فردوس في دفاع عن النفس. في قتلها لفردوس، نفي للدعوة.

السؤال العاشر: هل يمكن اعتبار البغاء وسيلة لتحرر المرأة؟

★ وفاء: الحرية ليست هي البغاء، الحرية في الوظيفة، في الثقافة

★ ذ ● امينة: الحرية ليست هي البغاء. فردوس لم تكن سعيدة كانت تتألم.

★ ذ ● رشيدة: ممكن ان البغاء مظهر للحرية الجنسية. البرودة الجنسية انتقام من الرجل، لا ينبغي تشييء الجنس وجعله اداة لكسب المال.

في كل مرة كنت انهي الاستجواب بتقدم تصور آخر لنهاية الرواية: لنتخيل فردوس تراكم المال والجاه انطلاقا من البغاء. لنتخيلها تتقدم لانتخابات بلدية فتنجح ثم برلمانية فتنجح. لنتخيلها في النهاية نجحت في الانتخابات الرئاسية، فتجلس على هرم السلطة، كرئيسة دولة. يتحتم في هذه الحالة تغيير العنوان، اذ ان فردوس ستبتعد عن نقطة الصفر، اي عن ذلك المقام الذي تتساوى فيه كل الاشياء، وكل الكلمات. ان الصفر نقطة الاكتمال والاندماج نقطة موت التناقضات. الا تقول فردوس: «اما انا فقد انتصرت على الحياة والموت، لاني لم اعد ارغب في الحياة ولم اعد اخاف الموت. لا ارغب شيئا ولا آمل في شيء، فانا أملك حريتي».

لحظة صوفية، لحظة صحو تضع الانسان في نقطة الصفر، في القمة، وجها لوجه مع الحقيقة، دون حجاب، ودون وساطة..

خاتمة ـ مشروع

يمكن اعتبار هذه الدراسة مساهمة متواضعة في بناء سوسيولوجيا الابداعية في الوطن العربي. الا ان ضعفها الاساسي يأتي من عدم تموقعها في الحقل الابداعي العربي بشكل عام، ومن عدم موقعتها لرواية نوال السعداوي، ولنوال السعداوي نفسها في حقل الابداع النسائوي بشكل خاص. والواقع ان فعل الموقعة يقوم على توصيف مسبق ودقيق لحقل الابداع، الشيء الذي تفتقر اليه (من بين اشياء اخرى) السوسيولوجيا العربية، ثغرة يمكن ارجاعها الى النزعة التنموية الكامنة وراء كل فعل سوسيولوجي، ووراء كل موضوع سوسيولوجي في الوطن العربي. ذلك ان عالم الاجتماع العربي سجين اشكالية التنمية: تنمية المدينة، تنمية البادية، تنمية العائلة، تنمية المواطن، تنمية الصناعة... وارد ان الابداع لا يتأطر بسهولة في «براديكم» Paradigne التنمية. ومع ذلك يتحتم على السوسيولوجيا العربية ان تقوم بتشخيص حقل الابداع العربي في اتجاهين اساسيين:

1 ـ الاتجاه الاول: يسعى الى تشخيص المبدعين العرب من خلال انتاج احصائيات تقتصر، اجرائيا على المبدعين الذين امتهنوا الابداع. فالابداع / الفعل المهني اكثر قابلية للاحصاء بالمقارنة مع الابداع الهاوي، لانه ينتج مؤشرات موضوعية تتحول بسهولة الى مواضيع سوسيولوجية. من بين تلك المؤشرات، هناك اولا الدخل الناتج عن امتهان الابداع، وثانيا الرأسمال الرمزي (الشهرة، الجوائز..) وثالثا الانتماء الى منظمات تجعل من امتهان الابداع بندا رئيسيا في قانونها الاساسي.

في اطار هذا الاتجاه، يمكن التمييز بين المؤلف (الكاتب، الملحن..) والفنان

التشكيلي (الرسام، النحات..) انطلاقا من هذا التمييز يمكن طرح اربعة اسئلة اساسية:

1 ـ هل يبدأ امتهان التأليف في نفس معدل السن الذي يبدأ فيه امتهان التشكيل؟

2 ـ هل للمؤلفين وللفنانين التشكيليين نفس الاصول الاجتماعية (الاصل الجغرافي، الانحدار الطبقي، المستوى الثقافي، الاقامة)؟

3 ـ هل يسود الرجال على كل مجالات التأليف وعلى كل مجالات الفن التشكيلي؟ ما مكانة الابداع النسوي عدديا ومن حيث الدخل والرأسمال الرمزي والانتماء الى المنظمات؟

4 ـ الى اي درجة تتسم حياة المؤلفين والفنانين التشكيليين (رجالا ونساءا) بالهامشية (نسبة زواج اضعف من المعدل الوطني، نسبة طلاق اكبر، نسبة انجاب اضعف)؟.

2 ـ الاتجاه الثاني: اكيد ان تشخيص المبدعين المحترفين (الذين يراكمون عادة بين مهنة المبدع ومهنة اخرى تكون مصدر العيش الاساسي، خصوصا في وطننا العربي) كمشروع فعل سوسيولوجي عربي، لا يمكن له ان يختزل كل سوسيولوجيا الابداع، وان يحصر حقل الابداع العربي في الابداع الموقع (توقيع المؤلف او الفنان التشكيلي). ذلك انه يتوجب الانتباه الى ثلاثة حقول ابداعية اخرى، تتميز بغياب التوقيع بالضبط:

1 ـ حقل الابداع العربي ـ الاسلامي الذي يتكون من عدة مهن، رجالية ونسائية، والذي لا يزال يخترق كل القطاعات الاجتماعية (المعمار، اللباس، التجميل..) في الوطن العربي. سؤالان كبيران بصدد هذا النمط الابداعي: كيف يتحول العربي ـ الاسلامي الى فن مجاني يأخذ مكانه في متحف دولي خيالي؟ ما هو دور المبدعين الحديثين (الموقعين) في هذا التحول بتوظيفهم له كأجزاء منسلخة عن سياقها التواصلي الاصلي؟.

2 ـ حقل الابداعية السلوكية الذي اشرنا اليه في هذه الورقة من خلال بعض الامثلة (الاجازة ـ الحلقة، الحافلة ـ المراودة). حقل يعيد السوسيولوجيا الى تعريبها الاول، كدراسة للظواهر «الشاذة»، الناتجة عن تفكك وتردي المجتمع (العربي). انه حقل يسمح بتأسيس سوسيولوجيا الابداعية اليومية.

3 ـ حقل الابداعية المحتشمة (كلمات او صور graffitli) باعتباره مكان تعبير ومقاومة، مكان اولئك الذين يجبرون على الصمت. انه مكان الذي يرسمون اشياء في المراحيض العمومية، او في الاماكن التاريخية والمقدسة (آثار، اضرحة..) ماذا تقول هذه الكتابة؟ من هم اصحابها (اللامتدرسون؟ العاطلون؟ المجاذيب؟ المجرمون؟). تلك هي اسئلة سوسيولوجيا ابداعية محتشمة تمكن من قراءة المجتمع العربي من خلال حيطانه واشجاره وازقته ومراحيضه.

ان التشخيص السوسيولوجي لحقل الابداع لا يقتصر اذن على تشخيص المبدعين اي على ابداع النخبة / الاقلية. فالمجتمع لا يعبر، فنيا، عن نفسه من خلال الفنون الجميلة فقط، وانما يتوخى اساليب واشكال غير معترف بها من طرف النقد، لا تحمل عادة توقيعا قابلا للتسليع. ومن ثم، فان حدود النقد (الفني) ليست هي الحدود التي يلزم بها علم اجتماع الفن نفسه، اذ على هذا الاخير ان يخلق مواضيعه (الفنية) الخاصة به، دون احترام المعيارية السائدة. لكن يظل تشخيص المبدعين وتشخيص الابداع الموقع مشروعا ضخما امام السوسيولوجيا العربية. واكيد ان تحقيقه، جزئيا في البداية سيسمح بفرز انتلجنسيا نسوية نسائوية عربية ـ تستغل (ايجابيا) مختلف اشكال الابداع ـ في طريق الاندماج. خير دليل على ذلك ملتقيا الابداع النسائي العربي (8 مارس 1989، 8 مارس 1990) كمحاولتين، انطلاقا من فاس (بفضل المجلس البلدي)، من اجل تحقيق وعي نسائوي عربي ما فوق قطري، قومي.

■ ■ ■

السيرة الشعبية ـ ابداعية الاداء

د. محمد حافظ دياب

ضمن أية شروط يمكن لمفهوم «الابداعية» أن يمثّل مصداقية قادرة على تجلّي عملية أداء السيرة الشعبية؟ وهل ترانا محقّين في الحديث عن ابداعية لهذه العملية؟

ونعني بالأداء Performance هنا فن التوصيل الشفاهي للسيرة إلى جمهور المتلقين، خلال الأعياد والمواسم والأسواق والمناسبات، بما يحمله هذا الفن من تأكيد لشعبية النص السيري، وتوسيع حرية ابداعيته، وتكثيف دلالته،وتكريس قابليته مع أيديولوجيا الجماعة الشعبية، وحصولها على حق التجمع والكلام.. وكلها تؤكد فرادة هذا الفن، وامكان النظر اليه كفعل ابداعي، وهو ما لا يتحقق إلا من خلال المعاينة الاثنوجرافية المباشرة[1].

و إذا كانت نظرية الأداء المعاصرة تقوم على رصد العلائق المتبادلة بين المؤدى والنص والجمهور كأطراف ثلاثة متفاعلة في إطار السياق الذي تتم عبره عملية الأداء[2]، فان هذه الأطراف، بكل ما تحمله من علامات ورموز، تتضافر لتجعل من هذه العملية وحدة موضوعية خالصة تحول فيها كفاءة التحليل السميولوجي[3].

ذلك أن الثراء السميولوجي يمثل أهم ملامح فن الأداء، حيث تبتدي فيه العلامة Singe على أغنى ما تكون تنوعا وعمقا ودلالة، و إن أخذ على هذا الأسلوب من التحليل تركيزه على استيضاح دالات هذا الفن وجزئياته، وهو ما قد يصمه بالوضعية.

على أنه إذا كان ممكنا للنظر إلى ابداعية الأداء سميولوجيا، فإن هذا الادراك لا يكتمل إلا بربطه بصيغة سوسيولوجية، تعي عملية الأداء كنشاط اجتماعي نوعي ضمن بنية الانتاج الثقافي والواقع الاجتماعي، من منطلق أن العلاقة بين الابداع وحقيقته (الخارجية) هي علاقة مطروحة بشكل دائم[4].

طبقا لهذا، تطمح الدراسة إلى بلورة رؤية لفهم الابداعية التي تسيّج عملية أداء السيرة الشعبية، بواسطة صوغ منظور تحليل (سميو ـ سوسيولوجي) Sémio -

Sociologique يمكن أن يعدّ مدخلا منهجيا مقبولا لا تستند اليه، حيث من خلاله يستطيع المستوى السميولوجي أن يكشف عن منظومة علاماتها ومدلولاتها، عبر العلاقة المستمرة والمتبادلة بين الذات (المؤدى والتلقّين) والموضوع (الموقف والنص)، والتي تساهم في استحضار ابداعية هذا الأداء، متلافين ما وقع فيه أغلب الباحثين من تركيزهم على النص، دون اعتبار للموقف والمؤدى والمتلقين.

أما المستوى السوسيولوجي، فيكمل عدم كفاية هذا التحليل (الشكلي)، بتحديده للكيفية التي يتم بها التناقل ما بين الظاهرة الجمعية (المجتمع) والظاهرة الابداعية (الأداء).

على هذا النحو، فإن تطبيق هذا المنظور، سيؤكد أن عملية الأداء ليست مجرد بنية شكلية، تتميز بأطراف وعلامات، وإنما هي بنية دلالية دينامية Structure SignifianteDynamique، تقوم على أن: «أي سلوك بشري هو محاولة لاعطاء اجابة دالة لوضعية معطاة»[5].

والدراسة بذلك تتضمن في سياقها فرضيات ثلاث متداخلة:

1 ـ النظر إلى عملية أداء السيرة الشعبية كبنية دينامية دلالية، أي رؤية هذه العملية كوحدة بين أطرافها وعلاماتها ومدلولاتها.

2 ـ وهو ما يعني وجوب النظر إليهذه العملية في اطار ايديولوجية الجماعة الشعبية، إن على المستوى الجمالي أو الفكري أو الاجتماعي.

3 ـ وفي هذا تكمن ابداعيتها، التي تعيد تحويل مدلولاتها ارتباطا باديديولوجية هذه الجماعة.

استكناها لهذه الفرضيات، تسعى الدراسة إلى الكشف عن الاطراف والعلامات المتضمنة في عملية الأداء، ثم ارتباطها بايديولوجيا الجماعة الشعبية.

* **المبدع الشعبي:**

ويخطىء كثير من الجامعين والدارسين عندما ينظرون إلى هذا المبدع كمجرد ناقل للسيرة، مغفلين بذلك دوره في ابداعها أثناء أدائها.

فهذا المبدع تتشكل ابداعيته أمام الجمهور ومعه، بعد مراحل شاقة تعرض لها من استماع ومتابعة واستيعاب وتخزين واختزال وتركيز وفك وتركيب، إلى آخر تلك العمليات الذهنية الضرورية، لتستوي السيرة أخيرا بين يديه فنا، لا يقوم على ترداد ما سبقه، بل باكسابه طرائق خلّاقة للتعبير.

من هنا تنبثق ابداعيته في وصف الأحداث وتنظيم الوقائع، وبناء الشخصيات، واعادة صياغة الإرث السيري حصولا على أكثر القيم الجمالية والفكرية والاجتماعية، والتي تنطبق على مقاصد الجماعة الشعبية في الراهن والمستقبل[6].

ويسترعي الانتباه عدم وجود صفة معينة أو اسما محددا لهذا المبدع في مجتمعاتنا العربية، وهو أمر قد يرجع إلى المزاوجة الحديثة بين التراث الأدائي التمثيلي وفن الحكواتي العربي. فتم مسميات عديدة، منها: الحكواتي (في الشام)، والقصخون (في العراق)[7]، والقاص[8]، والحافظ، والفداوي، والشاعر، والمحدّث[9]، والمتسول[10]، والمنشد، وشاعر الربابة، والراوي، والفوّال (في مناطق الجزائر الصحراوية)[11]. إضافة إلى من يسمون أنفسهم في صعيد مصر (المضروبين بالسيرة)، اعتقاداً منهم أن السيرة تنتخب رسلها، وتنتقي من يعبّر عنها.. وجميع هؤلاء يغلب عليهم العمل في مهن يدوية، والانتماء إلى سفح الكيان الاجتماعي، والأمية أو الحصول على قدر محدود من التعليم.

وهؤلاء المبدعون الشعبيون ممن يسهمون مع جمهورهم في إحياء الطقس السيري، درجات وطبقات، حيث يتمايزون فيما بينهم في أصالة الاعتناق وجدّية تبني السيرة هدفا ورسالة، والمهارة في الأداء والقدرة على مراعاة مقتضي الحال من ايجاز وتطويل ومهارة في التلوين الصوتي، والحصيلة التي يحملها من المادة الشعبية، وفارق بقاء الأصداء لدى المتلقين بعد انتهاء الأداء، والارتجال والخلق الآني واستلهام البدائل، وسرعة الاستجابة للجمهور، وبلاغة التكرار، والوعي بأصوله الطبقية ومدى ما تشكله في وظيفته.

ويمكن هنا أن نحدد النظم الأساسية للعلامات التي يستخدمها المبدع الشعبي أثناء أدائه، بحسب ترتيب أهميتها، وشيوع استخدامها:

1 ـ الكلمة: ونحن ننظر إلى علامات الكلمة هنا بمعناها اللغوي. فالأمر يتعلق بالكلمات منطوقة من أفواه المبدعين خلال الأداء الشفاهي، والتي تحدد الحدث ووزن الشخصيات، ليس فقط على مستوى الدلالات، بل أيضا على المستوى اللغوي والبلاغي.

وتدل الملاحظة الاثنوجرافية على أن وفرة حروف معينة (الدال، الصاد، الراء) علامة الغضب والامتعاض، وأن التركيب الحوشي للكلمات علامة على فترة تاريخية قاصية أو على مبدع يعيش على هامش العادات اللغوية لمعاصريه، وأن تعاقب الأوزان والعروض والبحر يمكن أن يدل على تغيرات العواطف والأمزجة، وأن تكرار المبدع لكلمة (الفتى) التي يقدم بها أبطاله للمتلقين يدل على اعتصامه بالفتوة العربية، وأن استعمال الفصحى المهشمة لا يكون إلا في قصائد المديح مع البدايات، وأنه حين يبدأ القص يعود لاستعمال اللهجة العامية التي تتراوح بدورها بين لهجة خفيفة موحية أو ركيكة مشوّهة، وهي مراوحة قد تمثل تصويرا لاغتراب الكلام.

وفي كل هذه الحالات، يتعلق الأمر بعلامات فوق العلامات، حيث تستحوذ الكلمات، إليجانب وظيفتها الدلالية البحتة، على وظيفة علامية)سميولوجية) اضافية على المستوى الصوتي أو النحوي أو الوزني.

وهناك كذلك مسألة العلاقة بين الموضوع المتكلم والمصدر المادي للكلام، وهما

أمران متمايزان في الأداء الشفاهي للسيرة، عكس ما يجري في الحياة. وأهم من ذلك أن عدم التطابق هذا له نتائج سميولوجية. ففي أداء الحوار، يتلبس المبدع شخصية المحاور، فيشير إلى المتحدث الوهمي لهذه الشخصية أو تلك، مقيماً صلة بين مصدر الكلام والشخص المتكلم، وهي علاقة تتخذ أشكالا مختلفة وتقوم بعدة أدوار سميولوجية ،كعلامة لحديث انفرادي داخلي للبطل، أو لشخصية جماعية، أو لشبح الخ.

2 ـ النغمة: حيث الكلمة ليست علامة لغوية وحسب. فالطريقة التي تنطق بها، والقانون الجمالي الكامن خلفها، يخلع عليها قيمة سميولوجية اضافية، من شأنها أن تساعد على عمل وصلات لفظية للبنى اللغوية، أو تكمل معاني الجمل الغامضة، أو تؤكد معان معينة، أو تنقل اتجاهات المبدع، والذي ينطق كلامه فلا يتبع درجة صوتية واحدة، بل يراوح بين الشدّة والرخاوة، الطول والتردد، والابطاء أو الاسراع.

إذ يمكن للالقاء المبدع أن يستخرج من تنغيمه لاحدى الكلمات، ولو كانت محايدة، أشد المؤثرات تدرجا في التنوع، ويمكنه كذلك أن يستخدم لوازم صوتية وصيغا تعبيرية، يقدمها في مواضعها من الأحداث لزيادة تحفّز وشوق المتلقين.

وقد كان مما لفت نظر جيل الخمسينات في قرى مصر ومدنها الاقليمية، أن فنان الشعب (السيد حوّاس) كان ينطق كلمة (يا سادة) بصور متعددة، وكان سامعوه يستطيعون في معظم الأحوال أن يخمّنوا جوّها الدلالي.

3 ـ الاشارات: والتي هي في أداء السيرة علامات موغلة في المواضعة، مقنّنة بكل عناية، وتنتقل من جيل لآخر، ولا يمكن ادراكها إلا من قِبَل جمهور مهيأ لها تماما، ومن ثم تمثل نوعا من التخاطب الموجّه إلى آخرين يفهمون الرموز المستخدمة بها.

وتدل الملاحظة الاثنوجرافية أن المبدع كثيرا ما يقوم بتمثيل بعض مواقف السيرة وهو يقصّها، فتصدر عنه اشارات باليدين أو بالقدمين أو بحركات الجسم الأخرى، دلالة على معنى، أو محاولة للبيان بغير لفظ تجسيداً للموقف. وهي بمصاحبتها للكلمة، تجعلها أكثر تعبيرا، أشد دلالة، ولكن قد يحدث أيضا أن تقلل من قوة علامة أو أن تناقضها.

كذلك تشتمل في عملية أداة السيرة على عدة أنواع، حيث منها ما يحل محل عنصر من عناصر الديكور (حركة الذارع لفتح باب وهمي)، أو عنصر من مركب الملابس، أو أدوات مساعدة (لعب الصياد دون خيط أو طُعم أو سمك)، أو اشارات تدل على عاطفة وانفعال، من مثل الدّق بالقدمين لاحداث صوت قوي يتلازم مع حدث يعبر عن الصراع والقوة، أو الوقوف فجأة لتجسيد شخصية بطل حضر فجأة، أو بصور التبليغ غير اللغوية تعبيرا عن الانفعال (الدهشة، الغضب، الخوف..) وبالأحاسيس العقلية (المجهود) الخ.

4 ـ الموضع: ويعني (طوبوغرافيا) المكان الذي يتيح للراوي الاستفادة الكاملة من كل

وسائل الأداء التي يتمتع بها وتتواءم مع المادة التي يرويها، وفي ذات الوقت يتيح للمتلقين درجة من القرب ومنظور للرؤية كافيين لتحقيق التفاعل المطلوب.

ويمثل جلوس الراوي على سطح مرتفع (دكّة، كنبة، كرسي، مصطبة..) الموضع الذي اشتهر به والأكثر شيوعا، وخاصة في الأماكن التي تسمح بالتحلق حوله أو الجلوس على شكل نصف دائرة أمامه، وهو ما يطلق عليه (السامر الشعبي). وثمة موضعين استثنائيين أو اضطراريين، من مثل الاستلقاء، ويكون فيه المؤدى والمتلقّون مستلقين تماما على الأرض المفروشة بالكليم أو الحصير عادة، والذي يقتصر في الغالب على أعضاء الوحدة القرابية وأصدقائهم. وهناك أيضا موضع تربيع الأرجل أو القرفصاء.

والواقع أن كلّا من هذه الأوضاع يتحكمها عددمن الشروط والقواعد تكاد تكون ثابتة ومتعارف عليها، كمايتحكم كل وضع في الوسائل التي يستخدمها الرواة كوسائط للأداء، من حركة واشارة وايماء وتلوين صوتي واستخدام الأدوات المساعدة التي يتوسلون بها لتوصيل النص.

5 ـ المظهر: ويتجسّد فيما يصطنعه الرواة من ضرورة ارتداء أزياء توحي بالمهابة والوقار.

و إذاكان الملبس يحمل في الحياة علامات اصطناعية شديدة التنوع، فإنه في الأداء الشفاهي للسيرة أشد الوسائل التي تحدد شخصية الراوي وأكثرها تعرّفا عليه. فالملابس وأسلوب ارتدائها دالة على عمره ومركزه الاجتماعي وأحيانا موطنه.

ولا تقتصر القدرة السميولوجية لهذه الملابس على تحديد من يحملها (الراوي)، بل هي كذلك دالة على المناخ أو المكان.

6 ـ الموسيقى: والتي ترتبط ارتباطا حيّا بالتعبير بالكلمات والاشارات، وتتميز في عملية الأداء الشفاهي للسيرة بالاعتماد الأغلب على آلة الرباب ذات القيمة التاريخية والدلالية، والتناقل السماعي لا (النوتة) المدونة، والتكرار الذي يلعب دورا هاما في المساعدة على الحفظ، و إن تبدّت قدرة الراوي على تنويع الصور التي يظهر فيها اللحن، من اختلاف في درجة الصوت أو نوعه. والملاحظ أن الحرية التي ينعم بها الراوي في عدم التقيد بلحن مدوّن، تساعده على ارتجال كثير من الجمل الموسيقية، وهو ارتجال يؤدي إلى التجديد والابتكار، اضافة إلى خلق جوّ مناسب للاستماع.

* جماليات النص المتحوّل:

فنحن في كل عملية أداء بإزاء نص مُبْدَع، يعي سياقه الاجتماعي التاريخي، ويبلور رؤيته اتساقا مع حساسية جماعته الجمالية والفكرية والاجتماعية، وهو ما يعني ابداعية تقوم أساسا في مقدرته على تأويل المشاهد، بواسطة تطعيمه برؤى جديدة مثرية لجوانبه القيمية والتعبيرية، وتحميله لدلالات معاصرة تكتنز ايديولوجية الجماعة الشعبية، وتراهن على تخريجها الخاص للتاريخ والمجتمع والعلاقات الاجتماعية، إلى الحدّ الذي يضحى فيه

النص الجديد طريقة جديدة للتعبير عن ذلك، وبحثا عن اعادة خلق العالم.

وما يجعل النص السيري قابلا للتحول هو تمتعه بالخصائص والامكانات القادرة دوما على تجدده، من حسّ تاريخي، ومضامين اجتماعية، ورؤى جمالية، تؤهله ليدخل في حوار تعاقب السياقات التاريخية واختلاف الأسئلة الاجتماعية والصيغ الجمالية.

والسائد في هذا الصدد، أن أغلب التنظيرات التي تناولت هذه القضية قد عوّلت على ايعاز هذا التحول إلى اختلاف الحساسية الفكرية والابداعية بين الرواة، أو صوّرته كمحض أخطاء أو هفوات أو تصحيفات وتحريفات، وهو ما يمكن أن نشتم منه محاولة لنفي الترابط الموضوعي بين تحولات النص السيري ومستويات الواقع المادي والسياق الثقافي وملابسات اللحظة التاريخية التي لازمته، الأمر الذي يجعل من هذه التحولات وكأنها عفوية، أو مغتربة أو فاقدة لمشروعيتها.

إن النص السيري يثير دوما اشكالية وقوعه بين ثنائية الفرد الراوي والجماعة المتلقية، وبين الثبات والتغير. وقد كانت هذه الاشكالية محل نظر الباحثين في الأدب الشعبي منذ بدأ الاهتمام بالنص الشعبي بخاصة، وأجناس الأدب الشعبي عامة. إذ كلما ظهرت نظرية تنزع إلى تثبيت النص، أو اغفال دور المتغيرات فيه (نظرية التحليل النمطي الموتيفي للمدرسة الجغرافية التاريخية، نظرية بنفي، نظرية فلاديمير بروب الشكلية) سرعان ما تنهض الأراء المعارضة لتثبيت النص، داعية إلى التحرك مع متغيراته، التي تعد المؤشر والضمان الوحيد للاحتفاظ بوظيفته التاريخية والاجتماعية باعتبارها أهم مكوناته، وهم يعنون بطبيعة الحال ذلك النص الذي يتداخل مع حركة الحياة من خلال عملية الأداء.

فهذه العملية تنبثق من ضرورة حتمية هي حاجة الجماعة الشعبية للاستماع إليالنص السيري، ويترتب على هذا، أو لنقل يسبق هذا، أن هذا النص لابد أن يكون قد تكيّف على نحو يلبي حاجة الجماعة.

وتشير الملاحظة الاثنوجرافية أن ضرورة النص المتحول أثناء عملية الأداء تجعل المبدع على استعداد لتجاوز خصوصية مُعْطاه الأول، الذي وجد في ظروف اجتماعية تاريخية معينة، وتحويل جوانب ثلاثة فيه، تتعلق ببنيته التعبيرية، أو المورفولوجية، أو القيمية.

* ابـداعيـة التلقـي:

حيث لا يتحقق اكتمال عملية أداء السير الشعبية إلا بنفاذها إلى وجدان جمهور من المتلقين. ذلك أنه بدون هذا الجمهور، تصعب اجازة هذا الطقس و إقراره. والجمهور هنا ليس متلقيا سالبا، وانما مشارك وفعال في عملية الأداء، مما يؤثر في الصورة النهائية للمؤدى وللنص.

من هنا يجوز اعتبار التلقي فعلا ابداعيا، لا يتوقف عند حدود الاستقبال المباشر

للنص، بل يساهم بوعي في تأكيد هويته، وتطويعه في بنية جمالية فكرية اجتماعية لها علاقة بايديولوجيا الجماعة الشعبية.

وهذا الجمهور تنطوي استجاباته على نسق علامي من الاشارات ذات المعنى والدلالة. فهو يملك حرية لا محدودة في التداخل مع المؤدي أو التعقيب الموجز على ما يروي أو مراجعته أو مقاطعته، أو دفعه للاطالة أو الايجاز أو التكرار. وتشمل استجاباته مجموعة علامات صوتية وحركية من مثل: الصوت الخفيض الذي ينم عن المتابعة، النظرات المشبعة، ابتسامة المتابعة اليقظة، هزّ الرأس، القيام والقعود، ثني الأقدام أو فردها للجالسين منهم على الأرض، الانصات في لحظات معينة، التوحد بشخصيات السيرة وتمثل مواقفها حركيا، الصفير والتهليل والتصفيق وترديد اللحن والهتاف، المشاركة الحوارية في النص من خلال ألفاظ الاستحسان أو الاستهجان طبقا لطبيعة الحدث ونمط الشخصية الذي يقص الراوي عنها، اضافة إلى عبارات التحية والامتنان التي يحرص الرواة على الظفر بها، واكمال النص في احيان.

إن مثل هذه التعليقات تعد جزءا من الأداء، ولا تقل أهمية عن النص نفسه في توضيحه والتفاعل معه، واضاءة جوانب لها أهميتها في سياق القص. إنها (ما حول النص) بتعبير أحمد مرسي، سواء تمت أثناء الأداء أو بعده تعقيبا على أثر النص فيهم، وما تركه من احساس وانطباع.

* مقاربة سوسيولوجية:

على أننا لن نكون قد استوفينا ابداعية الأداء لو وقفنا عند حدودها السميولوجية وحدها. ذلك أن هذه الابداعية لا تقتصر في الحقيقة على مجرد العناصر والعلامات التي تحويها، بل ان هذه العناصر والعلامات تتخذ دلالتها في التعبير عن ايديولوجية الجماعة الشعبية، التي تتابع أو تنتج أو تحوز لنفسها النص الذي يلائم ايديولوجيتها، إن على المستوى الجمالي أو الفكري أو الاجتماعي، وهو ما يؤكد فهمها ضمن اطارها الاجتماعي التاريخي، وداخل تحولات السيرورة الحضارية، مما يعني تلاحق ما تتضمنه هذه العناصر والعلامات من علاقات سوسيو ـ ثقافية وسياسية ضمنية.

وأعضاء الجماعة الشعبية يشتركون في ممارسة الطقس السيري، سواء بوصفهم مبدعين أو متلقين، أو مشجعين ثقافيين لممارسته.. وكلهم يستهدفون الحفاظ على العلاقات الحيوية التي تربطهم بالنص.

وهذه العلاقة التبادلية، أو لنقل علاقة المحاورة بين المبدع والنص والمتلقين، هي التي تدفعنا بالضرورة للبحث عن ايديولوجية هذه الجماعة. لكن، ما هو دور الايديولوجيا داخل هذا السياق؟

إنه يتجلى أساسا في نشر الاعتقاد بأن هذا الطقس هو احدى المكونات الأساسية

لذاكرة الجماعة الاجتماعية، ومن خلال ذلك، هو المقوّي لاحساسها بهويتها وبوحدتها.

لكن وظيفة الايديولوجيا هنا ليست مجرد العمل على تقوية هذه الذاكرة، بل ان ما يبدو أنه محض احتفالية يلعب دورا جوهريا في ميادين الفعل والعمل. وعلى ناحية أخرى، فهذه الايديولوجية هي التي ترعى استمرار ابداعية الأداء، راوية ونصا ومتلقين، وهي التي تحكم قوانينه بما هو نشاط اجتماعي حي، وتحفظ له حيويته.

وبهذا المعنى تمثل عمليات أداة السيرة الشعبية استحضار الايديولوجية الجماعة، حيث ينبثق نص جديد، يتحول إلى معنى، ويتحول المعنى إلى بنى جمالية فكرية اجتماعية، لها علاقة بملابسات الراهن والآني.

عبر هذا، يصبح ضروريا، في ضوء النظرة السوسيولوجية، أن نعيد طرح ابداعية موقف الأداء، في مقدرتها على التعامل مع العناصر (الخارجة) عنها، والكامنة في ايديولوجيا الجماعة الشعبية.

فمن ناحية، لا نستطيع أن نتفق مع ما يجمع عليه غالب المؤدين، ممن لا يتنازلون عن استنطاق ابداعهم إلا عبر مفاهيم «الهبة اللدنّية» و«الاشعاع الشخصي» و«الالهام السماوي» الخ.

كذلك لا نستطيع أن نتفق مع ما ذهب اليه لورد A. B. Lord حين سعى لتحديد المساهمة الابداعية للراوي في مجرد أسلوبه الشخصي وقدرته الفائقة على تقديم نصّه[12].

ذلك أن هذه القدرة الأدائية، مع توافرها، تبدو ثانوية إذا ما ربطت بالسياق الاجتماعي التاريخي، المتحاورة معه، والذي يقدم المادة اللازمة للتحول الذي يخضع له النص.

ومن ناحية ثانية، يعسر رسم خط فاصل بين تحولات النص والتحولات الاجتماعية السياسية التي تطبع تأثيراتها في ايديولوجيا الجماعة الشعبية. فكلاهما يعملان معا في قرينة معقدة، وينتج عن ذلك أن النص المؤسس لا يمكن أن يعاش من جديد، أو أن يخلّد من طرف هذه الجماعة إلا بواسطة تأويلات تعيد دوما صياغة أنساقه التعبيرية والفكرية والاجتماعية، وهنا نصل إلى ضرورة وجود النص المتحول في حياة الجماعة، وليس مجرد تكرار لمادة جاهزة سلفا أو معروفة قبلا.

ومن ناحية ثالثة، فإن التلقي (السعيد) بكل ابداع استجابات أعضائه ومشاركتهم في عملية الأداء، لا يكتمل فهمه كذلك بعيدا عن ايديولوجية الجماعة وموقعها الطبقي وسلّمها القيمي.

ويورد عبد الرحمان أيوب ـ مثالا لذلك، أنه لو عمد الراوي إلى نقل موضوع مثل القحط حلّ بقبيلة بني هلال في نجد لمجموعتين اجتماعيتين، تنتمي الأولى إلى الطبقة البورجوازية والأخرى إليطبقة العمالية، لوحظ أن متقبلي الطبقة الثانية يولونه اهتماما أكبر، على عكس متقبلي الطبقة الأولى الذين سيعيرونه اهتمام أقل[13].

هكذا تطرح عملية الأداء ترتيبا جديدا للعلامات الجمالية والفكرية والاجتماعية للجماعة الشعبية، من شأنه أن يساعد تضامنها الفرضي، لا أن يقتصر على ما يطلق عليه فيجاريللو G. Vigarello (النشوة الباطنية) Vertige de L'intime[14]. فالأمر لا يتعلق بمجرد حلم، لأن هذا الأداء هو في سياق الحياة الجماعية المحسوسة في حالة بحث دائم عن أطره. وهذا البحث الدائم يعطي هذه الاحتفالية مسوغها السوسيولوجي. فهي ليست مجرد (رؤية للعالم) مع كل ما يفترضه التعبير من منطقية وانطولوجية، وهي كذلك ليست مجرد تفريجات نفسية يمكن ارجاعها إلى التجربة العاطفية. إنها ترمي إلى خلق (مجتمعية) لكي تكمل دعوتها في سياق الحياة الاجتماعية، عبر لحظات ثلاث متشابكة: استحضار الموروث، والوعي بالراهن، واستشراق الآتي.

وهكذا فإن عملية الأداء تتخذ ابداعيتها وتعلن عنها في رفض تهميش حرية اعادة انتاج نصّها، ورفض (ضبط) وجدان الجماعة، تدعمها ذاكرة الماضي، ويحركها أمل المستقبل الأفضل: الذاكرة والمستقبل يفتحان الطريق للابداع المتواصل على مستويين التعبير والحركة الاجتماعية، دحضا للجمود والانطواء، وعيشا للمستقبل كعودة ظافرة لأسخى ما في الموروث، وانفتاحا على قيم انسانية تتيح الفرص لتأكيد الهوية.

الاحـــالات:

1 ـ جمعت المادة الميدانية لهذا البحث، عبر مشاركة الباحث في مناسبات أداء السيرة الشعبية في محافظتي القليوبية والدقهلية، خلال الفترة مابين عامي 1984–1989.

2 ـ Finnegan, R.: **Oral poetry** (Cambridge university press, 1979) p. 113.

3 ـ Greimas, A.J.: **Sémiotique et science sociale** (Edition du Seuil, Paris, 1976) p. 43.

4 ـ Duvignawd, J.: **Sociologie de l'art** (PUF, Paris, 1983) p. 16.

5 ـ Goldmann, L.: «Introduction aux premiers écrits de Lukacs» in **Théorie du roman**, (Edition Gontier, Paris, 1977) p. 157.

6 ـ ذلك ما عناه محمد الجوهري بقوله: «انه ذلك الرجل المبدع فعلا، الذي لا يكتفي أبدا برواية النص الأصلي، ولا يعترف بهذه الأمانة المطلقة والاخلاص للرواية التي سمعها لأول مرة، فيمكن أن يجيبك على طلب رواية حكاية معينة بأنها لم تنضج بعد إلى مستوى السرد. فهو لا يحكي كل قصة سمعها أو أية قصة يسمعها، وإنما هو يحرص في كل مرة على أن يضيف اليها، ويحذف منها، ويؤكد على بعض الأحداث دون الأخرى، ويزيد الحوار حرارة في مواضع معينة. فهو يجري في الواقع معالجة كاملة للقصة التي سمعها قبل أن يرويها. بل ان الأمر لا يقتصر على ذلك فقط، وإنما هو يجدد في الحكاية اضافة وحذفا وتعديلا، في كل مرة يرويها فيها. فهو لا يجمد على قالب واحد، وانما يعمل معوله فيها باستمرار.. فنحن هنا بصدد فرد لا جدال في قدرته الابداعية». أنظر:
د. محمد الجوهري: **علم الفولكلور ـ دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية**، (دار المعارف بمصر، القاهرة، 1975) ص 318.

7 ـ تعني الكلمة (القصخون) تركيب لفظي من العربية والفارسية تدل على المؤدي. أنظر:
محمود العبطة: **الفولكلور في بغداد**، (مطبعة الأسواق التجارية، بغداد، 1963)، ص 55.

8 ـ تذكر الاثنوجرافية الانجليزية وينفريد بلاكمان في دراستها عن فلاحي الصعيد إبان ثلاثينات القرن الحالي، أن أغلب القرى هناك يوجد بها قاص ـ Story Temer على الأقل، وأنه عادة ما يعمل في إحدى الحرف نهارا، ثم يقوم بسرد قصصه لأهالي القرية في المساء، وقد تحدثت عن اثنين منهم، وذكرت ملاحظات حول أدائهم، أنظر:
Blackman, W.S.: **The Fallahin of upper Egypt** (Frank Cass and company, London, 1968) pp. 258-268.

9 ـ خلال زياراته لمصر في ثلاثينات وأربعينات القرن التاسع عشر، تحدث ادوارد لين عن نمطين من القصاص الشعبيين، يسمى أولهما (الشاعر) ويتخصص في سيرتي بني هلال وعنترة، والثاني (المحدّث) ويتخصص في سيرة الظاهر بيبرس، أنظر:

Lane, E.W.: **The modern Egyptians** (J.M. pert and sons, Ltd., London, 1944) p. 246.

10 ـ يبدو أن محاولات تمت لتغيير اسم (المتسوّلين) إلى (منشدي أبو زيد)، وظهرت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أيام حكم الخديوي اسماعيل. أنظر:

د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر ـ تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية (1805–1892)**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983)، ص 322، نقلا عن:

Greiss, K.A.: «La mendicité en Egypte et sa répression» in **L'Egypte contemporaine**, Vol. 2 (Le Caire, 1916) p. 202.

11 ـ روزلين لبل قريش: **القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي** (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1980)، ص 132.

12 ـ Lord, A.B.: **The singer of tales** (Cambridge, Harvard university press, 1981) p. 24.

13 ـ عبد الرحمن أيوب: «استمرارية الآداب الشعبية ومواكبتها للتحولات الاجتماعية التاريخية الأساسية في الوطن العربي» **في الأدب العربي ـ تعبيره عن الوحدة والتنوع**، (مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، بيروت، 1987)، ص389.

14 ـ Vigarello, G.: «Les vertiges de l'intime» in **Esprit**, (Fevrier 1982, Paris) p. 68.

وقت الفراغ والابداع الاجتماعي الثقافي في المجتمع العربي الحديث

بقلم: عبد العزيز الوارثي

1 ـ صلاحية مفهوم الابداع في علم الاجتماع العربي الحديث.

من وجهة نظر سوسيولوجية ما هي مكانة وصلاحية مفهوم الابداع بالنسبة للسوسيولوجيا العربية في الوقت الراهن؟ وكيف يمكن لنفس هذا المفهوم ان يسهل علينا فهم وتفسير كل التغيرات والتحولات الاجتماعية والثقافية التي تعرفها مجتمعاتنا العربية الحديثة؟

ان جل هذه المجتمعات على غرار كل المجتمعات الانسانية اليوم، تعرف تحولا كميا وكيفيا متواترا وسريعا يمس كل ملامح الحياة الاجتماعية والثقافية الموروثة عن الماضي وذلك نتيجة لدينامية اجتماعية خاصة بمجتمعاتنا هاته او دخيلة عليها.

ومن البديهي ان المسار التحديثي الذي انتجته هذه الدينامية الاجتماعية داخل الوطن العربي اصبح امرا لا رجعة فيه الشيء الذي يتطلب منا تقويته وتدعيمه عسى ان نكيف جزءا من التقاليد والعادات التي لا يمكن اعادة إنتاجها كليا والى ما لا نهاية ولا سيما في الوقت الراهن حيث تيارات التحديث والتحول السريع تمشي بوتيرة تعكر احيانا صفو الوعي الوطني داخل المجتمعات المتقدمة فبالاحرى مجتمعاتنا.

انه المسار الذي يجب الحفاظ على مكوناته الاساسية داخل هذه الاخيرة، والسهر على تطوير العوامل الاجتماعية والتقنية التي انتجته مع تدعيمها حتى تتمكن من تجديد الأطر الاجتماعية العتيقة والجامدة والموروثة عن الماضي القريب او البعيد، والتي غالبا ما وقفت او تقف دائما حجرة عثرة امام المبادرة الحرة والمبادلة والابتكار والتجديد عند الافراد والجماعات.

من هذه الزاوية فان الإبداع الاجتماعي كعامل محرر للطاقات وحافز للمخيلة الخلاقة ومطور لروح الابتكار والمبادرة الحرة سوف يذلل الطريق امام هذا المسار التحديثي الذي يفرض نفسه، وذلك بجعله يتخطى التقليد الجامد الذي يفضي الى التقليدية

(Traditionnalisation) المميتة من جهة وعدم السقوط في فخ التحديث الغير المناسب والغير المنسجم مع مقوماتنا التاريخية من جهة ثانية.

إذن كيف يمكن لنا ـ ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين ـ تجنب العودة المبالغ فيها للماضي الدفين وتخطي الفكر المتجمد الذي لا يعير أي اهتمام للحاضر وللمستقبل وللمشاكل التي تواجهها مجتمعاتنا المعاصرة. وبعبارة اخرى كيف الوصول الى ابداعية اجتماعية تجنبنا التعصب بكل انواعه ولا سيما العقائدي منه والذي يفضي الى التقوقع على الذات واحيانا الى استعمال القوة والعنف الأعمى؟ وفي المقابل كيف يمكن ان نضمن حداثة متكيفة ومتمشية مع خصوصية الوقع العربي الحالي «اجتهادا او ابداعا» دون السقوط في التبعية البليدة او الاستلاب القاتل للهوية ودون الاستسلام «لدكتاتورية التخلف»[1].

ان الجواب عن هذين السؤالين يتطلب منا الرجوع الى الابداع الاجتماعي والثقافي في مجتمعاتنا العربية الحالية حتى نعرف محدداته وتجلياته على اكثر من مستوى داخل حياتنا الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وتفاعلاتها على سطح الحياة اليومية. لكن قبل تناول مختلف الميادين الاجتماعية التي يمكن داخلها تطبيق وممارسة الابداع الاجتماعي ـ الثقافي، سوف نعمل قبل كل شيء على تعريف هذا المصطلح ووضعه في سياق التحليل السوسيولوجية الذي نحن بصدده.

2 ـ ما هو الابداع في المنظور السوسيولوجي؟

ان كلمة ابداع ليست واضحة، انها كلمة فضفاضة وغير دقيقة وتؤدي الى الغموض اكثر منها الى الوضوح. انها تفضي الى تأويلات متشعبة ومتناقضة حسب الحالات المستعملة فيها بل وحسب المجتمعات والثقافات والجماعات البشرية والمراحل التاريخية. انها لا تحتفظ بنفس المعنى وبنفس المحتوى مرورا من اختصاص الى آخر. فمعناها في الفلسفة ليس هو معناها في العلم ومعناها في هذا الاخير ليس هو نفس المعنى في الادب والفن[2].

من الوجهة التاريخية والسوسيولوجية فان مفهوم الابداع في معناه المطلق غير موجود، فهو لا يكون ممكنا الا في المسار الديناميكي المطبوع بالتفاعل المستمر بين الثابت والمتحول بين الاستمرارية والقطيعة، بين الماضي والحاضر. بهذا المعنى يكون الابداع نوعا من القطيعة مع ماض يموت وخلقا للمستقبل انطلاقا من معطيات الحاضر.

من هذه الزاوية بالذات فان الابداع يمكن ان يفهم كنوع من الإستعداد المكتسب للتكيف الاصيل مع مختلف الاكراهات والاضطرارات والقدرة على خلق وانتاج الوسائل الكفيلة، لتخطي تلك الاكراهات والاضطرارات داخل فضاء اجتماعي معين.

انه المعنى الذي يعطيه جيلفورد (J.P. GUILFORD) للابداع كفكر «افتراقي تباعدي» (pensée divergent) وذلك من اجل الانفلات للامتثالية (Conforimisme) والرتابة[3].

3 ـ الابداع والحياة اليومية:

للحديث عن الابداع في الحياة اليومية سوف ننطلق من السؤال التالي:
ما معنى الابداع المطبق على مستوى الحياة اليومية في المجتمعات العربية الحالية؟

1 ـ العمل الحديث والابداع:

اصبح من البديهي القول بان الحياة اليومية في المجتمعات الحالية ـ بالخصوص في الاوساط الحضرية ـ اضحت مطبوعة ومتأثرة بمميزات العمل الحديث. ان تطور هذا الاخير وتنظيمه بصورة عقلانية داخل المجالين الزمني والجغرافي يعد نتيجة هيكلية من نتائج الابداع الاجتماعي وذلك بخلقه لاكبر الشرايين الاقتصادية ولاكبر التجمعات الحضرية داخل الوطن العربي.

ان اعتماد العقلانية المتطورة والمحكمة على المستوى التقني والتنظيمي لهذا العمل افضى الى انتاجية مكثفة وعالية الشيء الذي زاد من انتاج الخيرات والخدمات المتنوعة والتي لم تكن موجودة ولا حتى ممكنة بالامس القريب داخل مجتمعاتنا الفلاحية. ان تطبيق الكشوفات العلمية في الميادين التقنية زاد من هذه الانتاجية التي تعتبر الحافز الرئيسي للنهوض الاقتصادي لأنها تساعد على بلورة انشطة اقتصادية جديدة ومتنوعة ومعقدة لم تكن معروفة في التقسيم البسيط للعمل الذي كان مسيطرا على جل انشطتنا الاقتصادية القديمة[4].

و إلى جانب هذه الابداعية الاقتصادية ذات الطابع الكمي والتي يسرها العمل الحديث يمكن ذكر ابداعية ثانية ذات طابع كيفي والمعتمدة على المهارة والحذق والكياسة والتي ما فتئت تتبلور وتتطور وتنمو عند العامل والصانع العربي اليوم. انها مهارات جديدة متكيفة مع التقنيات الحديثة وشروط العمل الصناعي المتطور.

هذا الحذق وهذه المهارة دخلا البيوت العربية فقلبا وغيّر العمل المنزلي حيث نقلاه من صورته القديمة ليصبح عملا معدوداً في الزمن وسهلا وغير مرهق للبدن، وذلك لتوفره على الآلات المنزلية المختلفة والمتنوعة الاستخدام من جهة، ولتقسيمه اكثر فأكثر بين افراد العائلة من جهة ثانية. ان هذا التحول نفسه لا يمكن ان يصنف الا ضمن ابداعية اجتماعية وتقنية تتقوى اكثر مع مرور الوقت لا سيما داخل الاسر الحضرية بصفة عامة.

انها الابداعية التي تساهم في انسنة (humanisation) العمل المنزلي، ولاسيما عند المرأة التي تكتشف رويدا رويدا ـ رغم كل الصعاب والمعارضة وعدم التفهم ـ ذلك

التعبير الحر عن الذات مما يعزز عندها نوعا من الفردية (individualité) واكتشاف الذات بالخصوص اثناء وقت فراغها الذي تقضيه مع العائلة او الجيران، داخل نادي رياضي او جمعية ثقافية، امام التلفزيون او في الاسفار والنزهات السياحية. وحتى اللائي ليس في مقدورهن تحقيق هذا النوع من نمط الحياة، فانهن ولا شك يحلمن بتحقيقه[5].

فوقت الفراغ الناتج اساسا عن العمل المهني او المنزلي يميل لان يصبح البوتقة الرئيسية في الابداع الاجتماعي لكونه يتيح حرية اكبر للافراد والجماعات رجالا ونساء لممارسة قيم الترويح المتنوعة في اخر اليوم، اخر الاسبوع، وآخر السنة (العطلة السنوية) وحتى بعد الاحالة على المعاش وذلك بالرغم من كل الصعوبات والمعارضات والتفاوت الموجود بين مختلف الفئات الاجتماعية والتي لن تزول مهما حسنت النية وتقوت الارادة.

ب ـ وقت الفراغ والابداعية الاجتماعية ـ الثقافية:

كما سبق ان قلنا ان وقت العمل الحديث يخلق وقتا فارغا لا يزيد الا في الاتساع والتعاظم مع مرور الزمن على حين ان وقت العمل لا يزيد الا تقلصا، في تؤدة ولا شك، ولكن في تصاعد مستمر على كل حال. هذه الخاصية هي التي طبعت التطور الاجتماعي للدول المصنعة من القرن التاسع عشر الى اليوم. ويبدو انها نفس الخاصية التي ما فتئت تفرض نفسها في صمت داخل المجتمعات العربية منذ بداية هذا القرن لتصبح مدة العمل في اليوم ثمان ساعات وفي الاسبوع 48 ساعة مع عطلة اسبوعية من يومين واجازة سنوية تطول شهرا كاملا اضافة الى مختلف الاعياد الوطنية والدينية التي تتخلل سنة العمل مع تحديد سن التقاعد في 60 سنة عوض 65 سنة[6].

فهذه القيم الاجتماعية التي ينتجها وقت الفراغ يمكن ان تأخذ بعدين متناقضين: فاما ان تؤول الى الامتثالية والتقليدية (conformisme) وعدم التكيف واما ان تؤول الى حافز رئيسي للابداع عند الفعاليات الاجتماعية وعلى الخصوص الشباب منهم.

ففي وقت الفراغ تكتشف المواهب ويتم الارتقاء الشخصي وتجاوز الذات من اجل ابداع اجتماعي حقيقي واصيل في الميادين الرياضية، والفنية والثقافية ومختلف الأعمال والمهارات اليدوية والتطبيقية الخ.

فلنذكر بعض الاسماء المغربية التي لمعت وطنيا او عربيا او دوليا بفضل استغلالها الممنهج لوقت فراغها! ففي العدو الريفي مثلا، نذكر العدائين سعيد عويطة، ومولاي ابراهيم بوطيب، والسكاح، ونوال المتوكل العربية والمسلمة الاولى التي حصلت على ميدالية ذهبية في الألعاب الأولمبية. وفي الفن نذكر الفنانة التشكيلية الشعبيية، ورجل المسرح الطيب لعلج، والروائي العقامي محمد شكري وامثالهم او مقلديهم في الوطن العربي. كل هؤلاء الهواة ما كان ليحققوا ما حققوه لولا استغلالهم الهادف لاوقات فراغهم وذلك قبل تميزهم كل في ميدان اختصاصه عربيا ودوليا. فمن المعروف ان هؤلاء

الابطال والمبدعين كانوا مجرد هواة مبتدئين قبل دخولهم ميدان الاحتراف الجزئي او الكامل.

فبحكم القيم الاجتماعية التي يفرزها وقت الفراغ فإن هذا الأخير يميل الى تحويل الاوقات الملتزمة اجتماعيا الى اوقات او ازمنة شبيهة به. فهو يحتضن الآن جل الممارسات الدينية والممارسات السياسية التي تتحول وتتبدل تحت وطأة قيم وقت الفراغ لتصبح عند اغلبية الافراد والجماعات ممارسات اختيارية غير مفروضة او الزامية بقوة القانون او ضغط الجماعة. اضافة الى ذلك فان المدة المخصصة للطقوس والالتزامات المقدسة تميل اكثر فاكثر لتصبح محدودة في الزمن[7] لتكمل او تعوض بانشطة ترويحية تفضلها وتختارها.

ان الاستماع للمذياع ومشاهدة التلفزيون واشباع مختلف الاذواق الموسيقية وممارسة مختلف انواع الرياضات والانشطة البدنية والتعاطي للاسفار والرحلات القريبة او البعيدة والبحث عن الاصطياف مع العودة الى الطبيعة والانسجام معها، كل هذه الممارسات والسلوكات تشكل العلامات التي لا تترك مجالا للشك لوجود الابداعية الاجتماعية الوثيقة الصلة بوقت الفراغ. انها تترجم بحق ذلك التوازن الجديد الذي يأخذ مكانه رويدا رويدا داخل نسيج الازمنة الاجتماعية في المجتمع العربي الحديث، ذلك التوازن الذي يتمثل في التناغم بين ما هو اختياري وتطوعي وارادي من جهة وبين ما هو الزامي واضطراري ومفروض من جهة ثانية.

ان الممارسات والسلوكات الملتزمة اجتماعيا ـ والتي كانت تشكل شبكة من الضوابط والمرتكزات الاساسية لاخلاق معينة داخل مجتمعاتنا القديمة. فاما بدأت تتحول لتأخذ طابعا ارادياً وتطوعيا جذابا وآسرا، واما مالت لان تتآكل وتزول لتترك المجال فارغا امام ميلاد مختلف انشطة الترويح وكل ما يرافقها من قيم اجتماعية جديدة هادفة او قيم اجتماعية مضادة وهدامة. مما لا شك فيه فوجود هذه الاخيرة مع كل الانحرافات التي تفرزها تكون تلك الصخرة الصماء التي تتهشم عليها كل ابداعية اجتماعية حقيقية مندمجة ومنسجمة مع التقاليد الاجتماعية الخاصة بكل مجتمع. ان كل انواع العنف الاجتماعي اتجاه الاملاك والاشخاص، وكل الانحرافات الاجتماعية بين صفوف الاحداث والمراهقين وحتى الكبار النفور او اللامبالاة تجاه الالتزامات الدينية او السياسية او النقابية كل حسب قناعاته، كل هذه التجاوزات او عدم الاكتراث تبدو صعبة التخطي بدون سياسة متنورة لوقت الفراغ. تلك السياسية التي يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ذلك التوازن الضروري ايجاده بين التعبير الحر عن الذات وبين المساهمة الملتزمة داخل المؤسسات الاجتماعية او المساهمة الاختيارية خارجها وذلك في تناغم مع التوازن العام الموجود ضمن وقت الفراغ.

4 ـ الابداعية والمؤسسات الاجتماعية:

في مجتمع متحول مثل المجتمع العربي الحديث يبدو انه قد اصبح من الضروري التفكير في تجديد المؤسسات التقليدية الغير القادرة على تجسيد ومسيارة القيم الاجتماعية الجديدة التي تفرزها الحداثة والتي ستصبح الهوية الاجتماعية الجديدة لكل الفعاليات الاجتماعية بالرغم من كل مقاومة او محاصرة. فلكي يتسنى للمؤسسات ان تعكس الحقيقة الاجتماعية للمحيط الذي تعيش فيه، يتوجب على المشرع العربي ان يتحلى بسعة الخيال والتفكير الواقعي وذلك بالعمل على تجديد المؤسسات العتيقة بل وخلق مؤسسات جديدة قادرة على تسهيل وتشجيع الابداعية الاجتماعية عند الجمهور باختلاف فيئاته العمرية والجنسية والاجتماعية. اكثر من هذا فيتوجب على نفس هذا المشرع ان يتحلى بالشجاعة الكافية وذلك بالعمل على تجديد كل القوانين والتشريعات التي أصبحت متجاوزة نتيجة ذلك التطور الاجتماعي والثقافي الهائل الذي عرفته المجتمعات العربية منذ فترات الاستقلال الى اليوم.

ـ حتى تتجاوب مع سلوكات وتطلعات مختلف الفئات الاجتماعية وبالتالي اعطاء دفعة ثمينة للابداعية الاجتماعية.

أجل فنظرا للحاجيات والتطلعات الجديدة عند السكان النشيطين سواء خلال وقت العمل او خلال وقت الفراغ فأمر مراجعة قوانين مؤسسة الشغل امسى ضروريا والا سوف تسقط في الروتين والضجر وما يترتب عنه من عدم اكترات ولا مبالاة عند العاملين الشيء الذي يضر بالمردودية ويقلص الانتاجية.

فلكي تصان صورة المؤسسات الانتاجية وتلمع في اعين المجتمع والشغيلة.

ـ وذلك باعتماد الانتاجية التنافسية الضامنة للمردودية العالية والجودة في العمل واتقانه مع التسيير الدقيق والممنهج للرأسمال البشري ـ فان ضرورة ايجاد سياسة اجتماعية وثقافية داخل الشركات والمصانع بدأت تطرح نفسها اكثر من اي وقت مضى، ليس فقط على مستوى الزيادة في الاجور وجعلها تتمشى مع تكلفة العيش، ولكن كذلك على مستوى التنظيم والتسيير والتأطير والتشجيع المادي والمعنوي للشغيلة، وذلك بخلق موازنة اجتماعية داخل المؤسسات الصناعية مع تمكين العامل على التعرف على حقوقه وبالخصوص تلك التي تأخذ بعين الاعتبار تكوينه ورغباته داخل المؤسسة التي تشغله او خارجها، واحترام رأيه مع تسيطر مسار ترقيته المسبقة حتى يتوضح له منذ البداية مآل حياته المهنية.

وزيادة على ذلك يتوجب كذلك التفكير في ترتيب و إعداد جديد (aménagement) لوقت العمل مع احترام رغبة ومطالب العاملين في هذا الباب وكذلك السعي الى تفريد اكثر للمناصب (individualisation des fonctions) مع تحقيق أفضل لما يسمى «بالاستثمار المشترك» (eco-investissement) في التكوين[8]. كل هذه الاجتهادات وغيرها

تعتبر المميزات والخصائص الرئيسية لكل وحدة انتاجية تريد ان تظهر بمظهر التجديد والابداع والدينامية الحقيقية كي تتكيف مع محيطها الاقتصادي في العالم الذي يولي الآن اهمية قصوى للعنصر البشري في برامجه ومخططاته الاستثمارية[9]. انه السبيل الوحيد والمسلك الرئيسي نحو توفير وتسهيل الابداعية داخل المؤسسات الاقتصادية والشركات والمصانع، لكونها ستحرر الطاقات وستوزع المسؤوليات حسب مختلف الكفاءات الشيء الذي سيحد من الوصاية المرضية داخل هذه المؤسسات وسيخفف او سيزيل العلاقة البيروقراطية والسلطوية المبالغ فيها حسب التدرج الاداري وذلك من أجل تحقيق دمقرطة أكبر وأوفر في مجال العمل[10].

وعلى هذا الاساس فالسماح بالتنظيم النقابي المؤطر والمسؤول المتمتع بكل حقوق الاحتجاج والحوار والمشرف على تمثيلية نقابية صحيحة بانتخاب مندوبي العمال وهيأة المؤسسات الانتاجية والممثلين النقابيين القادرين على تسيير دفة الحوار مع ارباب العمل والملاكين تحقيقا لمطالب موكليهم حتى تخف بذلك الصراعات والاضطرابات الاجتماعية وتقل الاضرابات وبالتالي ايجاد صيغ جديدة لتحقيق العمل الاكثر نجاعة والاكثر مردودية. كل هذه الوسائل والامكانات تشكل اليوم الدعائم الاساسية لابداع حقيقي داخل الوحدات الانتاجية.

بجانب كل هذه الانواع من الابداعية الاجتماعية في مجال العمل المهني، هناك ابداعية اخرى يجب ايجادها في مجال العمل المنزلي. ان تقسيما عادلا للشغل بين الرجل والمرأة داخل البيت يكتسي أهمية قصوى في التربية الديمقراطية بين الجنسين وفي الانعتاق والارتقاء الشخصي العادل دون التمييز بين كل افراد العائلة، وفي توفير حياة زوجية اكثر اصالة واكثر تمييزا. ليس فقط لمسايرة ناموس التطور الذهني، تعرفه الاسرة في العالم ولكن ليجعلها تنسجم وتتكيف اكثر مع المتطلبات العاطفية والتربوية للمجتمع الحديث، المطبوع باحترام الفردية وتقدير المواهب المختلفة لكل افراد العائلة، صغيرها وكبيرها، رجالها ونساءها. ان هذا الاجتهاد والابداع داخل المؤسسة العائلية سيجعل العملية الابداعية اكثر نجاعة واكثر اصالة خصوصا اذا اقتنعنا ان تدرّج الادوار الاجتماعية داخل العائلة لم يعد له تلك الصرامة وتلك المصداقية والشرعية التي كانت تميزه قديما. فهذه الادوار تميل اكثر فاكثر لتتداخل وتتكامل. فبالرغم من كل المعرضات والاعتراضات فنحن بصدد ميلاد نوع جديد من الاخلاق الاجتماعية داخل المجتمعات العربية الحديثة. انها الاخلاق الاكثر ملائمة مع مستلزمات التضامن العائلي الحديث الذي لا يتيح المجال للسلطوية الابوية والتي غالبا ما كان يعاني منها الطفل والمراهق والمرأة.

فهذه الأخيرة ما زالت في جل المجتمعات العربية اليوم تعتبر قاصرة ومصيرها موكول للرجال وأن القانون يكرس هذه الوضعية الدُّونية للمرأة بالرغم من كل الخطابات الرسمية

على اختلاف مشاربها[11]. فمدونة الأحوال الشخصية ما تزال جاثمة على ناصية المرأة لتسلبها انسانيتها وتعطل ابداعها وتعرقل حركتها وتسلب حقوقها. وعليه فان اعادة النظر في مدونة الأحوال الشخصية ضرورة جد ملحة اليوم لأن الدور الثانوي والهامشي الموكول للمرأة في المجتمع العربي لا يساعد بتاتا على العملية الابداعية ولا يشجعها عند الانسان العربي حتى ولو كان ذكرا، لأن التمرن على الابداع يبدأ منذ الطفولة الأولى، وأن الأم (المرأة) هي التي تتكفل في الغالب بهذه الطفولة لتطبعها بشخصيتها مدى الحياة.

لهذا السبب فاننا نؤكد مرة أخرى على ضرورة الابداع داخل المؤسسات الاجتماعية[12]، والقوانين المنظمة لها. حتى تتمشى مع التحولات الاجتماعية وحتى يتم تثمين التعبير الحر والعفوي للذات ويصبح العمل أكثر ارادية وتطوعية وأقل اضطرارية والزامية بالنسبة للأفراد والجماعات بالخصوص خلال وقت الفراغ. فالابداعية الاجتماعية لا يمكن أن تنمو وتترعرع الا في اطار حرية أكبر من التي يوفها المسؤولون السياسيون في الوطن العربي. ان الحرية بمفهومها الواسع تفرض نفسها اليوم وذلك من أجل انشاء مختلف أنواع الجمعيات التطوعية الحكومية أو الغير الحكومية التابعة للهيئات السياسية والأحزاب أو المستقلة، وذلك من أجل المساهمة الفعالة في التأطير والتعبير عن التعددية الثقافية والسياسية التي ما فتئت تتنوع وتتعاظم داخل مجتمعاتنا الحالية وبالخصوص منها الحضرية حيث أصبحت مطلبا شعبيا[13].

ولكن من أجل الاسراع بتقوية هذا المسار التطوعي وهذا التعبير الحر والتلقائي عن الذات من جهة ومن أجل الحيلولة دون ظهور وانتشار القيم الاجتماعية المضادة يتوجب التفكير في انشاء بنية التنشيط الاجتماعي الثقافي لا سيما وأن تعاظم وتفاقم أنشطة التسلية السهلة العديمة الفائدة في الغالب وتكاثر مختلف أنواع العنف الاجتماعي والتعاطي للمخدرات الخ.. تجعل الفرد غير قادر على العيش دون موجه أو بوصلة ترشده وتعلمه كيف يتكيف مع الحداثة ويعيشها بشكل ايجابي.

فلكي لا يصبح وقت الفراغ ذلك الوقت الانحرافي (temps délinquant) خصوصا عند الشباب المراهق، فان التنشيط الاجتماعي ـ الثقافي سوف يقوم بدورين أساسين في هذا المجال: الأول تحريري لكونه يفتح الباب أمام الفرد للتعبير الحر عن ذاته ولأخذ المبادرة والانخراط في العمل التطوعي والجمعوي مع تعلم آداب السلوك (savoir-vivre) ونهج حياة جديدة ضرورية في المجتمع الحديث، والثاني ضابط لكونه يحافظ على التضامن والتلاحم والتآزر بين الأفراد والجماعات مع تثمين كل أنواع الالتزامات الاجتماعية الضرورية التي تحمي من الانحراف ومن كل أنواع العنف والتدمير الشخصي أو الاجتماعي[14].

واذا ما أردنا أن نضمن تكيفا اجتماعيا ناجحا، وبالتالي جودة عالية في الحياة

(qualité de la vie) وابداعا متميزا ومستمرا فلا بد من ايجاد صبغة لتحقيق التعليم المستمر طوال دورة الحياة بدءاً بالطفولة والمراهقة ومرورا بمرحلة الشباب والنضج وانتهاء بمرحلة الشيخوخة.

فانسجاما مع هذا المنظور فان اصلاح المدرسة كمؤسسة تربوية أمسى ضروريا حتى تكون قادرة على تلقين الفرد الرغبة والقدرة على التعلم طوال مراحل حياته. فأمام مجتمع في تغير وتحول مستمرين وأمام زخم الكشوفات العلمية والتقنية يتوجب أن لا يبقى التعلم حبيس المدرسة ومن اختصاصها فقط، بل ومن اللازم أن يتعداها لفتح المجال أمام مساهمة الشركات والمؤسسات الاقتصادية في الرفع من المستوى الثقافي للشغيلة وبالتالي المساهمة في التربية الشاملة للمجتمع وذلك بتنميم وتدعيم أو تطوير التعليم الأساسي والالزامي أو ما بعده. ان التعليم المستمر بهذا الشكل سوف يمكن مجتمعاتنا العربية من مواصلة الركب الحضاري والعيش، بروح العصر والمساهمة في صنع التاريخ عوض البقاء على هامشه، وبالتالي تحقيق تنمية شاملة ومتكاملة اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا...

اذا كانت مصادر التكوين والاستعلام أمست اليوم أكثر انتشارا وتنوعا لدرجة أن المدرسة لم تعد تشمل سوى جانبا من العملية التربوية، فبإمكان التلفزيون أن يكمل دورها الثقافي والتربوي هذا من خلال البرامج الثقافية المختلفة وكل أنواع المناقشات والموائد المستديرة والمحاضرات التي تنمي الفكر وتوقض الذهن وتبلور ملكة النقد وذلك دون اغفال البرامج الترفيهية ذات المتعة العابرة (éphémère) والفائدة الزائلة. ففي اتجاه تربوي منظم ومتكامل ان بعضا من برامج التلفزيون يمكن أن تملأ فراغا مهما في مجال التعليم المستمر على الخصوص بين صفوف الفئات الشعبية ذات المستوى الثقافي المتواضع.

ان المسار التربوي الذي ندافع عنه هنا هو مسار شعبي يطمح لتوفير الشروط الضرورية من أجل تقليص الهوة بين الذين يعرفون والذين لا يعرفون، بين المتعلمين وغير المتعلمين، بين لغة الشارع واللغة العلمية، بين حذق المنهجية القادرة على سير أغوار التجربة الفردية وثراء الواقع وبين التردد والتهافت والأحكام المسبقة، وذلك بالعمل على تلقين ألف باء التدريب الذهني[15] (entrainement mental) مع التمرس والتدرب على القراءة والكتابة التي تمكن من تجنب أو تكييل أو تخطي الزخم الهائل من الصور والخطابات الاعلامية ذات الفائدة المحدودة والزائلة.

اننا نعتقد أن هذا هو السبيل الأمثل والأكثر ملائمة والمستوفي لجميع الشروط الضرورية القادرة على بناء ما يسمى «بالمجتمع التربوي»[16] للطفل والمراهق، للراشد والكهل. انه المجتمع الذي يهيأ التربة الصالحة لغرس شجرة الابداعية الاجتماعية المتكيفة مع متطلبات العصر وحاجيات الأزمنة الحديثة حتى تصبح جل المؤسسات العتيقة أكثر

ملائمة للحياة الحديثة وذلك بتجديدها وجعلها تنبض بالحياة وقادرة على التكيف مع تقلبات المحيط الاجتماعي الذي يتغير باستمرار.

5 ـ الابداعية بين الابستيمولوجيا والمنهج السوسيولوجي:

في مقابل السوسيولوجيا المهيمنة والتي غالبا ما تعتمد على الخيارات الفلسفية الاستكشافية (heuristique) مما يبعدها في كثير من الأحيان عن الواقع الاجتماعي المعيش، في مقابل ذلك ما هي السوسيولوجيا البديلة القادرة على استنطاق وفهم وتفسير كل تعقيدات المجتمع العربي المعاصر ومتغيراته دون السقوط في المغالطات والمزايدات والأوهام؟

كيف يمكن ايجاد وتصور فكر سوسيولوجي يحمينا من كل أنواع المزايدات والمتاهات الكلامية المعتمدة على الابانة والتوضيحات والوقائع والأمثلة المنتقاة بعناية لا لكونها تفضي الى الموضوعية والنزاهة العلمية، بل لكونها تتمشى أولا وقبل كل شيء مع قناعات الباحث ووجهة النظر التي يُدافع عنها؟ بتعبير آخر كيف الوصول الى سوسيولوجيا تتخطى الصيغ البلاغية والبيانية لتعتمد أساسا على الوقائع والقواعد السببية المتحكمة في العلائق الموجودة فيما بينها وبالتالي تجنب كل أنواع الاندفاعية والارادية «ثورية» كانت ام «اصولية» وكل أنواع الجبرية والقدرية تشاؤمية كانت أم تفاؤلية. اننا هنا لا نعلنها حربا على أولئك الذين اختاروا هذا النوع من الفلسفة الاجتماعية التي ولا شك محترمة وضرورية ولكنها ـ ويجب الاعتراف بذلك ـ غير قادرة على تمثل كل الوقائع وكل الأوضاع والحالات المعاشة من طرف مختلف فئات السن والجنس وكل الفئات الاجتماعية داخل المجتمع العربي الحدث عامة والمجتمع الحضري بوجه الخصوص.

إذن كيف التوصل الى سوسيولوجيا مبدعة وقادرة منذ البداية ـ أي منذ مباشرة البحث والتفكير في طرح الاشكالية ومرورا باختيار المنهجية المناسبة ووصول الى النتائج والتخريجات ـ على أن تجنبنا السقوط في الضبابية الاديولوجية والحيثيات الميتا ـ سوسيولوجية وفي كل أنواع التعميمات الغير المتزنة والغير المتأنية، حيث تصبح الكلمات لا تعبر عن الأشياء؟ كيف في الاخير تصور سوسيولوجيا تجنبنا السقوط كذلك (في الوهم الموضوعاتي (illusion objectiviste) ذي الدقة العلمية التي تجهل توجهات تصورها وفهمها للواقع، وكذلك في الوهم الذاتاني (illusion subjectiviste) الذي لا يعير أي اهتمام للبرهان العلمي الذي نعتبره في نسقنا السوسيولوجي هذا ضروريا حتى نفلت كباحثين لتعسفية الكلام واستبدادية القول؟

ان الجواب على كل هذه التساؤلات يتطلب منا نوعا من الابداعية السوسيولوجية على مستوى بناء الاشكالية وعلى مستوى المنهج وعلى مستوى ميدان البحث. انها

السوسيولوجيا التي تتوجه أكثر فأكثر نحو الملاحظة المباشرة للواقع ، انه الواقع الذي لا يمكن الاحاطة به الا اعتمادا على سوسيولوجيا فينومنولوجية للحياة اليومية. فبفضل هذه الاخيرة يمكن لنا كباحثين تفحص كل ما يروج ويتفاعل داخل المؤسسات الاجتماعية أو خارجها. انها في رأينا سوسيولوجيا ذات أهمية قصوى في مجتمعاتنا الحالية لكونها ستمكننا من معرفة الدينامية الحقيقية لهذه المجتمعات وذلك بفضل صلاحيتها الابستيمولوجية المتمثلة في الملاحظة الممنهجة والمنظمة للواقع وفي مسايرتها لتطور هذا الواقع وتوجهاته الممكنة ، الشيء الذي يسهل علينا تمثل وتتبع الابداعية الاجتماعية كما تتبلور وتتطور أمام اعيننا داخل المؤسسات أو خارجها.

انها السوسيولوجية الاكثر اجرائية لانها منصبة على فهم البنية الزمنية الجديدة التي بدأت تطبع الحياة اليومية داخل المجتمعات العربية الراهنة خصوصا داخل وقت الفراغ وعلى الاخص داخل وقت الترويح الذي يوجد في صميم الازمنة الاجتماعية المعاشة من طرف مختلف الفعاليات الاجتماعية ولا سيما الحضرية منها وذلك بالرغم من كل الفروقات والتمايزات الاجتماعية[17].

ولكي لا ينصرف الباحث بنتائج بحثه منذ البداية ويوجهها وجهة غير موضوعية يتوجب عليه ان يراعي الدقة العلمية في بلورة اشكالية بحثه. اننا كباحثين لا يمكن لنا ان نختار أية اشكالية كانت ، فالمسار التاريخي هو الذي يفرضها علينا أولا وقبل كل شيء ، لذا فبناؤها المنطقي يتطلب توخي الموضوعية وذلك بطرح مجموعة دقيقة ومنسجمة ومتكاملة من الاسئلة والتي تحيط بكل جوانب الاشكالية المطروحة بما في ذلك الجوانب التي تعاكسها. أو تخالفها فتجنب بذلك الانتقائية والسقوط في الزلل الذاتاني ، ولكن هذا لا يمنعنا من تفضيل وجهة نظر معينة في طرح هذه الاسئلة او التساؤلات...

اضافة الى ذلك فالاشكالية يجب أن ترتبط بالشروط الموضوعية (conditionnements sociaux) المحددة لها والمتسمة بالحركية التاريخية المتمثلة في ماض يموت وحاضر يعيش ومستقبل ينبثق. انه المسار التاريخي الدياكروني الذي يحمي الباحث من الخضوع للفكر الطوباوي من جهة وللفكر المغلوط والمتجاوز تاريخيا من جهة ثانية.

على هذا الاساس فان السوسيولوجيا التي ندافع عنها في مقابل السوسيولوجيا المهيمنة ، تريد ان تكون في الآن ذاته ، سوسيولوجية تطورية (évolutive) وتفاعلية (interactioniste) او ما يمكن ان نسميه سوسيولوجية ديالكتيكية جديدة (sociologie néo-dialectique). ديالكتيكية جديدة لانها لا تخضع لأية قاعدة مذهبية أو اختيار فلسفي مسبق. انها كما قلنا تعتمد على ملاحظة الوقائع الاجتماعية (faits sociaux) مع عنايتها بالبرهنة العلمية على الفرضيات التي تطرحها للبحث. انه الجانب الامبريقي لهذه السوسيولوجيا التي تريد ان تؤسس اختياراتها النظرية على الملاحظة الممنهجة والمنظمة

للواقع ـ كما سبق ان قلنا ـ وذلك بالقيام بأبحاث ميدانية حتى يتسنى لها معرفة الحاجيات والتطلعات الحقيقية لمختلف الفعاليات الاجتماعية...

فبعيدا عن كل الاوهام والالتباسات فهذه السوسيولوجيا التي تسمى كذلك السوسيولوجية الامبريقية الديالكتيكية تريد بطريقة البحث التي تنهجها ابراز التطور الاجتماعي بكل تعقيداته الحقيقة كما هي معاشة وموجودة في الواقع.

انها في الاخير سوسيولوجيا توفر المعلومات الضرورية لاصحاب القرار والمسؤولين من أجل ترشيدهم وتقليص هامش الريب والتردد عندهم ـ والذي ينتج في الغالب عن التقلبات الطارئة والغير المنتظرة ـ وذلك بالعمل على الإلمام بكل حيثيات الواقع قبل اتخاذ القرار المناسب وبشكل تكون معه نتائج هذا الاخير مطابقة او بالاحرى قريبة اكثر ما يمكن من نوايا صاحب القرار. انها في نظرنا المنهجية التوقعية (Prévisionnelle) الاكثر نجاعة لتخطي التبذير واهدار الطاقات المادية والبشرية والتي غالبا ما تكون نتيجة تصورات طوباوية خادعة ونتيجة حلول ارادية غير قابلة للترجمة على ارض الواقع أي غير «مستقبلية» (non futurible).

المراجع :

1 ـ سمير أمين: «الاجتهاد والابداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر»، **المستقبل العربي**، عدد 133-1990/3، ص 32-46.

غالي شكري: **مقدمات في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.

2 ـ محمد عابد الجابري: «أزمة الابداع في الفكر العربي المعاصر»، ضمن كتابه: **اشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر ـ الدار البيضاء، 1989 ـ ص. ص. 39-50.

3 ـ ألكسندرو روشكا: **الابداع العام والخاص**، ترجمة غسان عبد الحي ابو فخر، سلسلة كتاب عالم المعرفة، عدد 144، الكويت 1989، ص. ص. 50-55.

4 ـ انه نوع العمل الذي ما يزال يشغل اعدادا غفيرة من اليد العاملة في المدن والبوادي انظر:

Mohamed Salahdine: Les petits mètiers. Clandestins, Eddif, Maroc. 1988.

5 ـ S.N. GUESSOUS: Au-delà de toute pudeur, Eddif-Maroc 1988.

6 ـ في المغرب مثلا، فان مدة العمل في الاسبوع هي 48 ساعة مع عطلة اسبوعية من يومين كما في جل الدول العربية، وان سن التقاعد حدد في 60 سنة عوض 65 سنة منذ عام 1982، انظر مقالنا في المجلة البولونية:

Ecoriomic Papers, N° 22, 1989, P.P. 85-110.

7 ـ B. ETEIENNE: «Magie et thérapie à Casablanca» in Le Maghreb musulman en 1979.

Ed. C.N.R.S. 1981, P.P. 261-279.

8 ـ P. BRASSEUL et PH. CARRE: «Apprenants-retraités: Vers l'autoformation Collective»?

in Education permanente. N° 78-79, 1985, P.P. 153-168.

9 ـ ابراهيم سعد الدين: «مستقبل التنمية الادارية في الوطن العربي»، **عالم الفكر**، العدد II، ص. ص. 63-92.

10 ـ J.M. PERETTI: Gestion des ressources humaines, Ed. VUIBERT, 1987.

J. MAISONNEUVE: Psycologie sociale. Association des anciens élèves de l'institut d'Admistration des entreprises. Ed. 1977-1978.

GHASSAN ASCHA: Du statut inférieur de la femme en islam, l'Harmattah, 1987. _ 11

R. SAINSAULIEU et al.: «Milieu de travail et modèle d'action», in Analyse et Prévision, vol. 4, N° 6, 1968, P.P. 781-807. _ 12

D. RIESMAN: La foule solitaire; Arthaud, 1964. Mahmoud HUSSEIN: Versant sud de la liberté; la Découverte, 1989. _ 13

J. DUMAZEDIER: «L'animazione socio-culturale: nuovo modello di regolazione sociale» in LO SPETTACOLO Année XXXIII - N. 3, 1983, P.P. 115-134. _ 14

J.-François CHOSSON: L'entraînement mental; Seuil; 1975. _ 15

J. DUMAZEDIER et N. SAMUEL: Société éducative et pouvoir culturel; Seuil; 1976. _ 16

J. DUMAZEDIER: La révolution culturelle du temps libre; Méridiens Klincksieck, 1988. _ 17

المحور الرابع

حالات ابداع من المجتمع العربي

عبد الباسط عبد المعطي
من ابداع المستضعفين في القرية المصرية

محمد عودة
ابداع الفلاح المصري في النهب من التعسف السياسي والبيروقراطي
ـ أنماط تاريخية في التحليل

علي فهمي
التحايل على المعايش بمصر المحروسة: دراسة في آليات التعامل مع الفقر والقهر

من ابداع المستضعفين في القرية المصرية

اعداد: عبد الباسط عبد المعطي

ابداع الجماعة بين الانكار والاقرار:

لاتزال أعداد غير قليلة من الباحثين ترفض فكرة «الابداع الجماعي» وقسم منهم على الأقل يشكك في حدوث هذا النوع منه، بدعوى أن الابداع من انتاج الفرد، وليس من انتاج الجماعة، مع اعترافهم بما للجماعة من تأثير في سياق الابداع. لقد تأثر هذا الموقف بالأفكار النظرية والمنهجية الأكثر سطوة في مجال العلوم الاجتماعية، وهي أفكار أتاحت هيمنة قيم نمط الانتاج الرأسمالي ومعايير الانجاز فيه وهي غالبا فردية الطابع[1]. ومع أن هذا الموقف الرافض للابداعية الجماعية، لايستند إلى شواهد حاسمة كلية، فانه يغلق أيضا باب الاجتهاد، ويصد احتمالات التجديد البحثي في مجال الابداع.

لقد أثرت الأفكار النظرية والتوجهات المنهجية التي ارتبطت بنمط الانتاج الرأسمالي في قراءة ظواهر الابداع وملاحظاتها، فلم تقرأ منها الا الابداع الفردي غالبا، ولم تلاحظ الا اياه. هذا بالاضافة إلى أن المستويات الايديولوجية والسياسية والتعليمية والاعلامية، أسست سياقا صفويا فوقيا برؤية الابداع، وأفرزت معايير انتخابية وانتقائية لصيغ الابداع والتي كانت معظمها لصالح انتاج وتبادل وتوزيع واستهلاك الابداع الفردي، أكثر من الجماعي.

ورغم هيمنة هذا الموقف على الذهنية البحثية لعقود من الزمان، فقد طرأ قدر من التغير على هذه الذهنية خلال العقود القليلة الماضية. وصاحب هذا تغيير في منهجية قراءة الابداع وملاحظة عملياته وأنماطه.

لقد أكدت دراسات على الفرق البحثية، حدوث الابداع الجماعي وصاحب هذه الدراسات وغيرها استشعار للحاجة الحالية للابداع الجماعي في مجالات الفكر والعمل العلمي، خاصة وأن أنماط المفكرين الأفراد الأفذاذ أصحاب الرؤى الموسوعية والانجازات الفردية الأخاذة بدأت في الانحسار النسبي، وأصبح الابداع صناعة لها

أسسها وقواعدها التي لا تتحقق الا من خلال أعمال جماعية لتعظيم الابداع العلمي والفكري. واستشهد الباحثون في هذا الصدد باختراع «الترانزستور» الذي أتى نتاجا لابداع جماعي منظم، هذا بالاضافة إلى دور الابداع الجماعي في التحولات السياسية والاجتماعية الكبرى في التاريخالانساني، ذلك الابداع الفكري والتنظيمي الذي قامت به القوى السياسية والاجتماعية التي صعدت في بعض المراحل التاريخية[2].

اننا لو تابعنا بدقة، الشاعر والقاص والروائي، ومع تسليمنا بدور قدراتهم وذواتهم الفردية في الاعمال الابداعية، سنجد أن شحذ هذه القدرات وانضاجها، واتاحة فرص التعبير عنها، أو محاصرتها ووأدها، ارتبط بشروط مجتمعية متعددة، اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية. كما أن دراسة حالات ونماذج ابداع مثل هؤلاء يوضح أن بعض الأفراد المبدعين، وفي أحوال بعينها على الأقل، نواب ـ وكلاء للتعبير عن ابداع الجماعة، ان الشاعر الدي يسمى «شعبيا» يصعب عزوكيف ابداعه إلى تفرده فقط، ففي عمليات .مراحل من الابداع الفردي، خاصة ما يتعلق بالادراك والتصور، تكون معايشة هذا الشاعر للممارسة الشعبية والتواصل مع ابداعاتها، بمثابة «المزود» الذي ينمي ابداعيته ويوسع من دائرة موضوعاتها. واذا كان مثل هذا الأمر ينطبق على صنوف وأجناس ابداعية أخرى كالأغنية والفن التشكيلي والأدب الواقعي، فالمتأمل في أعمال عبد الرحمن الأبنودي حول القرية المصرية ـ الأرض والعيال ـ رسائل حراجي القط ـ سيرة انسان «أحمد اسماعيل» ـ بامكانه القول بأن الكيفية المتألقة لهذا النموذج من الابداع استندت إلى، وانطلقت من ابداع المنتجين في القرية المصرية. وغير هذا ثمة نماذج من الابداع لا تطور ابداع الجماعة بقدرقطفها لثماره مباشرة كما في بعض الأغاني والموسيقات الشعبية.

اننا لو أجرينا تحليلا متأنيا ومتأملا لأبعاد «الابداعية» وعملياتها وأشكالها، سنجد أنها متجسدة في ابداع الجماعة، المادي والفكري والفني والروحي.... الخ. يبدأ الابداع كما يفهم من تحليل عملياته ومكوناته، برصد الواقع ـ واقع الأشياء والأفكار والعلاقات والقيم.... الخ ـ. وتحليله وادراك علاقاته الداخلية والخارجية، ثم تقويم المكونات والعلاقات والمخرجات، لتقديم تصور بديل لها، يعتمد على اعادة التركيب في صيغ جديدة، سعيها تعبير مغاير أو تشريد آداء أو استهلاك ـ توفير الطاقة أو الجهد أو الوقت أو التكلفة مثلا كما في الابداع التقني ـ أو حل مشكلة ما أو اشباع حاجة بغير ما هو مألوف من أساليب وطرائق، تظهر في صيغ وأشكال جديدة أصيلة متفردة، تعتمد على مكونات وأجزاء مألوفة ومعروفة[3].

ان مثل هذه العمليات التي قد تأخذ شكل التتابع أو التفاعل، والتي يسهم فيها أفراد الجماعة ـ أفرادا ـ أو من خلال تفاعلاتهم، في المنتج الابداعي، يمكن اعتبارها شكلا نوعيا من أشكال الوعي التام، بدءا وتشكلا وتجسدا «ففي الابداعية مشاعر

واتجاهات نحو ما هو قائم، وتفسير وتقويم له، وتصور لبدائله، التي قد تتطابق معه أو تتجاوزه، ثم تحويل هذا البديل من دائرة التنفيذ والفعل الانساني الجماعي[4].

من شروط ابداع الجماعة:

الانسان في الأصل مبدع خلاق، فرادكان أو جماعة فلا يوجد فرد سويٌ يفتقر تماما لكل القدرات ذات الصلة بجوانب وأشكال الابداع، ولا توجد جماعة غير مبدعة بمعنى ما أو من زاوية ما. الابداع فرديا كان أو جماعيا، ممارسة انسانية مشروطة، بظروف الوجود الانساني وتطوره والذي يرتبط ويتجلى بتطور المجتمع الانساني واطراده.

ولعله من اليسير القول بأن ابداع الجماعة مشروط بعوامل خارجية وداخلية، اقتصادية وسياسية وثقافية... الخ. لكن مثل هذا القول، فيه من العموميات ما يجعل الحديث في حدود الدارج من التعبير والتحليل، ولا يقدم شيئا ذا بال من الناحية العلمية. لماذا؟

1 ـ فالابداع ليس حكرا على مجتمع دون آخر، ولا على نمط انتاجي دون آخر، ففي كل الأحوال توجد صور وصيغ أشكال للابداع، لكن مضمونها وتوجهاتها وغاياتها النهائية، الجمالية والاجتماعية، هي التي تتباين بتباين المجتمعات، وتباين مراحل تطورها. قد يبدو أن الابداع أكثر بروزا في المجتمع الرأسمالي المتقدم، على أن فهم مثل هذا الأمر يفرض أن نضع في حسباننا أن الرأسمالية وريثة مراحل سابقة عليها، تفيد منها وتبني عليها، هذا عندما يكون تطورها طبيعيا ونقيا أو يكاد. كما أن الابداع وجد في مراحل ما قبل الرأسمالية، وان تباينت موضوعاته وأطرافه وأهدافه.

2 ـ أن الهيمنة من الخارج للداخل، ومستويات الهيمنة الداخلية، قد توحى للقول وللوهلة الأولى، بأن هذه الهيمنة تحاصر الابداع، لأنها تفرض المحاكاة والتقليد، فتختزل القدرات أو تعطل معظمها. ان هذا القول يمكن أن يكون صحيحا اذا نظرنا فقط إلى الابداع كظاهرة كمية، أكثر أو أقل انتشارا، لكنه لا يفسر حالات الابداع التي تظهر في ظل هذا النوع من الهيمنة، والتي تتوجه نحو مواجهة هذه الهيمنة ونحو معوقات تحرير المجتمع، وتحرير الانسان بداخله[5].

3 ـ ليست هناك شواهد على أن الابداع حكر على طبقة اجتماعية دون غيرها من الطبقات، من حيث المنتج الابداعي، وان كان الوضع الطبقي للمبدعين يؤثر ايجابا أو سلبا، في تداول المنتج الابداعي، وتوزيعه، واستهلاكه. ان الوضع الطبقي قد يعوق الممارسة الابداعية، للانشغال بتوفير الحدود الدنيا من اشباع الحاجات الأساسية، كما قد ييسر ظهور الابداع فيزيد من احتمالات حدوثه، ولكنه لا يلغي الابداع داخل هذه الطبقة أو تلك، وانما يحول توجهه ويحدد

موضوعاته. فابداع الفقراء، يكون في بعض الحالات لمقاومة الفقر وأسبابه كخلل التوزيع والاستغلال في حين أن ابداع المسيطرين يكون في بعض حالاته نحو تأكيد سيطرتهم والتمتع بالحياة وشغل وقت الفراغ ومايلى ذلك[6].

4 ـ كما وجدت ابداعات في ظل العدل الاجتماعي، وجدت ابداعات في ظل الظلم الاجتماعي. لكن العدل والظلم يؤثر كل منهما في مسار الابداع، وموضوعاته وغاياته. فالابداع في ظل العدل، يتوجه نحو المجتمع، للحفاظ على العدل فيه واطراده، والابداع، في ظل الظلم يكون نحو مقاومة الظلم وازالة أسبابه، ولذا قد يظل في حدود الجزئي والملموس واليومي.

5 ـ قد يبدو للوهلة الأولى أن تعدد المحرمات وتنوعها في لحظة تاريخية معينة، يصادر امكانات الابداع. ان المرحمات الدينية والسياسية والجنسية وما اليها تحاصر العقل الانساني وتبطل استخدام قدراته ـ وكمال العضو في استخدامه ـ وتختزل الارادة في اختيارات محدودة، أو يفرض عليها التفكير والتصرف الأحادي الجانب. لكن الملاحظة العلمية لحالات الابداع تبين أن الابداع يوجد فرديا وجماعيا في ظل المحرمات. ويكون الفرق بين حالتي تعدد المحرمات، أو محدوديتها، هو فرق بين موضوعات وأشكال وأهداف الابداع. ففي حالة تعدد المحرمات، يظل الابداع كامنا، وان اتضح يكون في أضيق الحدود وحتى لا يتعرض المبدع للعقاب المتوقع، ويحرص المبدع أن يغلف ابداعه بالمواربة والتورية والرمزية، كما في ابداع الثقافة الشعبية في مواجهة الحاكم والطبقة المسيطرة على سبيل المثال.

وبالرغم من تسليمنا بأن الابداع وجودا، حدث رغم تباين الشروط وتناقضاتها، وأن هذا التباين والتناقض لا يلغي وجود الابداع، وان كان يفسر تباين أنماطه وأشكاله وموضوعاته وتوجهاته وأهدافه. ولهذا نلاحظ في ظل أوضاع وشروط بعينها بروز وتميز الابداع الشعري، في حين تنحسر تكرارات الابداع التقني في أدوات العمل. وحتى داخل الابداع اللفظي، نلاحظ في ظل القهر والتحريم السياسي بروز الابداع الرمزي والاسقاطي عن غيره من صيغ الابداع الكلامي. كما أن الظرف الطبقي، الانقسامي والصراعي قد يجعل ـ إفتراضاً ـ الابداع فرديا أو في حدود الطبقة المحددة. ففي المجتمعات التابعة يمكن ملاحظة تواترا ابداع الاستهلاك لدى الطبقات المتميزة، وابداع توفير القوت، أو التحايل للاسترزاق والترشيد كما لدى الفقراء. كما يندر أن نجد ابداعا تكنولوجيا مؤثرا في مسيرة انتاج المجتمع، في حالة التبعية. أما الابداع المطرد الذي ينقل المجتمع نقلة كيفية نحو الأمام، بانتاجه المادي والفكري والفني والروحي، يبدو أكثر ارتباطا بتوفر العدل الاجتماعي وتحرير العقل والارادة الانسانية، الفردية والجماعية والمجتمعية، وتوفر حد انساني من اشباع الحاجات الانسانية المختلفة. ان توفر هذه الشروط جدير بتوسيع دوائر المشاركة في الابداع المنتج المعلن والمعروف، ويزيد من

احتمالات ابداع الجماعات. وعلى العكس من هذا تقلل احتمالات حدوث الابداع وتكراره. ان النمط التسلطي، للدولة وللآباء داخل الأسرة وللمعلمين داخل المؤسسة التعليمية[7] وغلبة التلقين والنقل على العقل، وغيبة التعلم الحواري والتعلم الذاتي وتعطيل القدرة على حل المشكلات. كل هذا احتمالا يقلل من فرص ابداع الجماعة المحددة، وفرص الابداع الفردي، وان أفلت منها البعض، فلأسباب ذاتية تلعب الصدفة دورا فيها.

بايجاز شديد تلعب الشروط المجتمعية المتنوعة دورا، لا في خلق الابداع من العدم، وانما في مجالاته وموضوعاته وأنواعه وحدوده. وهذا ما سنحاول تقديم مثال عليه من ابداع «المستضعفين في القرية المصرية».

من هم المستضعفون في القرية المصرية ولماذا ابداعهم؟

المستضعفون هم المنتجون المباشرون، الذين يعملون ساعات أكثر من غيرهم في ظروف القيظ وبرد الشتاء، ويغتنمون أي فرصة عمل تتاح لهم في الليل ـ الري ـ وفي الفجر ـ الحصاد ـ مفضلين العمل على أي فرصة راحة، خشية ألا يجدون من القوت ما يسدون به رمقهم. هم الذين لا يملكون الا قوة عملهم التي تستنزف مع الأيام، ويبذلون فيها طاقة عضلية وذهنية ونفسية. هم نتاج أوضاع البنية الاجتماعية، التي تجبرهم على التصرف بلا اختيارات حقيقة، ليلتقطون ما هو متاح من فرص، لأنهم يفتقدون الشروط التي توسع دائرة اختياراتهم. انهم أصحاب القطع القزمية من الأرض، والعمال الأجراء ذكورا واناثا وأطفالا، ومنتجو بعض أدوات العمل وغيرها من السلع. ورغم أنهم يعملون أكثر من غيرهم في الحقول وفي «الدور» وفي الطرقات، فهم الذين يعيشون من أيديهم لأفواههم، مضطرون لقبول ما يسمح به الآخر لهم. هم من وجهة نظر بحثنا الراهن: العامل الأجير والمرأة المعدمة العاملة والتي تعمل داخل الدار، والطفل الذي يعمل لدى ذويه أو لدى الآخرين. هم من حوصر ابداعهن وحجب عن المرور إلى الثقافة المكتوبة والمسموعة، والتاريخ المسجل. هم الذين فرضت أوضاع البنية الاجتماعية أن يكون ابداعهم من أجل البقاء، من خلال المقاومة اليومية لكل ما يحول دون تحقيق مقادير من انسانيتهم[8].

أما لماذا المستضعفون؟ فلأن ابداعهم يقدم نموذجا مغايرا للابداع الأكثر ارتباطا بأنماط التنمية وفلسفاتها، وبخاصة ما سمي في الأدبيات المعاصرة، بالاعتماد على الذات، من خلال ابداع الانتاج والاستهلاك، والتعامل الواعي الرشيد مع الموارد المتاحة. ولأن ابداعهم يمكن أن يغير مما يسمى «بالحد الأدنى» لاشباع الحاجات الأساسية الذي يحوله ابداعهم إلى حد أدنى نسبي ومتحرك فيخلق «من الفسيخ شربات». ولأن ابداعهم يقدم نماذج تفيد في درس «التعبئة» لمواجهة اليومي المباشر، ولتحدي التبعية بآلياتها التي

تكاد تقتل البعض منا يأسا. ولأنه ابداع يظهر في بعده الفني والروحي ضرورة التصالح مع الحياة، للبقاء وللاستمرار وللتجدد، ولمواجهة المشكلات مواجهة مبدعة، رغم قهر الظروف المحيطة به[9].

البيانات: مصادرها وأدواتها وأسلوب عرضها:

اعتمدنا في بيانات الدراسة الراهنة على عدة مصادر، تتحدث عن نفسها من خلال التحليل. منها بيانات تاريخية حول القرية المصرية ودراسات سابقة، وكتابات عن الثقافة الشعبية، وبعض أعمال المبدعين الذين ارتبط ابداعهم بالمستضعفين في القرية المصرية، من الشعراء خاصة. بالاضافة إلى بيانات تم جمعها من أربعة قرى مصرية واحدة في محافظة البحيرة (الدلتا) واثنتان من محافظة بني سويف (مصر الوسطى) وواحدة من محافظة قنا (الصعيد الأعلى). تم جمع هذه البيانات بمقابلات مفتوحة وملاحظات مباشرة، ولقاءات ومناقشات جماعية مع مجموعات من المستضعفين في هذه القرى، لجمع معلومات عن الابداع في العمل، وفي الانتاج وفي الاستهلاك، وفي المجالات الفنية المختلفة.

يعتمد أسلوب عرض البيانات على منهجية اشباع الحاجات الأساسية التي اتبعها المستضعفون، باعتبار هذه المنهجية وليس كم الاشباع أو حتى كيفه، هي الأسلوب الذي يبرز الابداع في الانتاج والاستهلاك والتعبير والمشاركة. سنعتمد لابراز هذه المنهجية على مقاطع من الحياة اليومية تشكل منظومات شبه متكاملة.

منظومة النخلة وابداع الانتاج والاستهلاك:

النخلة (النخيل) في حياة المستضعفين في القرية المصرية، ليست مجرد كائن طبيعي، يتمايل مع الريح كالنشوان أو يتهاوى مع حفيف النسيم كالغيد الحسان وفق ما لاحظ الرومانسيون من الكتاب والرسامين. انه عالم مترابطة أبعاده، ومتداخلة أوجهه المتعددة. يبرز التعامل معها منهجية محددة في الاسباع والانتاج والاستهلاك. هي في معظمها منهجية المستضعفين انتاجا واستهلاكا، ويقطف بعض ثمراتها غير المستضعفين.

1 ـ فعلي مستوى الاشباع المباشر لبعض الحاجات استخدم «البلح» غذاء، واحتفظ به لغير مواعيده، من خلال التجفيف والتحميص. فيسهم بنصيب في الغذاء.

2 ـ أقيم حول النخيل عدد من الصناعات والحرف البسيطة، التي تنتج أدوات العمل، أو تستخدم مباشرة في اشباع بعض الحاجات وبهذا أسهمت منهجية التعامل معها في خلق فرص عمل مواتية لاعداد من المستضعفين منها:

أ ـ مهنة «طالع النخل» الذي يقوم بعملية الاكثار والحصاد ورعاية النخلة.

ب ـ صناعة الجريد والسعفه: كالأقفاص والكراسي والأسرة. التي تستخدم

للطيور ولنقل الفاكهة والخضروات وللاستخدام الآدمي. وتتنوع الأقفاص من الناحية الجمالية ومن زاوية الاستخدام أقفاص الدجاج مختلفة عن أقفاص «الحمام» وما إلى ذلك.

جـ ـ صناعة «الحبال» التي تستخدم مع الماشية ومع أدوات الحقل.

د ـ صناعة بعض الأدوات الحقلية والمنزلية مثل أدوات ضرب الغلال لفصلها عن قشورها كما في القمح وأدوات صناعة الخبز (المطرحة على سبيل المثال) وأدوات صحن الملح وما إلى ذلك.

هـ ـ صناعة التنظيف مثل المكانس بأنواعها، وتنظيف الجسم الانساني «اللوف»، وتنظيف الأواني.

3 ـ نشأ حول النخلة عدد من الألعاب للرياضة وللتسلية، للكبار والأطفال. منها لعبة «الحوكشة» وهي تشبه لعبة الهوكي، لكن أدواتها من جريد النخيل وكرتها من «الليف» وهناك لعب أخرى، كان بعضها ينمي مهارة تسلق النخيل والتعامل مع فروعه وقطف ثماره.

4 ـ لأهمية النخلة في الحياة اليومية للمستضعفين، فقد قام عليها انتاج فني وثقافي متعدد الأجناس:

أ ـ تدخلت النخلة في عملية التقويم الاجتماعي، قياسا وتشبيها فنجدهم يقولون (أكل البلح حلو بس النخل في العالي ـ مش طايله بايدي البلح يارب كان مالي).

ان أولئك السارقين لكلمات الآخرين ينمون في داخل أنفسهم شعورا عميقا بالشك فيما يقوله الآخرون، فالآخرون في نظرهم غير قادرين على أن تكون لهم كلمة حقيقة. لذلك فهم يجنحون إلى قول كلمتهم على الدوام دون استعداد لسماع المستلبين، وهكذا تعودوا أن يكونوا في موضع القوة حيث يأمرون ولا تحلو لهم الحياة الا حين يكونوا آمرين. فهل يمكن لأمثال هؤلاء أن يتحاوروا مع الآخرين؟

باولو فريري
تعليم المقهورين

ب ـ كما دخلت طرفا في الرغبة نحو المستقبل وبعض الآمال بشأنه. ولذا نجد القرويين عند الاحتفال «بسبوع» المولود، ذكرا أو أنثى، يضعون بجوار رأسه الليلة السابعة من مولده بعض الأواني الفخارية بها ماء يتبركون به. يحرص القريون على وضع بعض منه عند أسفل «جذع» أقدم نخلة بالقرية، تفاؤلا بأن يكون للمولود عمرا مديدا كالنخلة وقدرة على العطاء مثلها.

جـ ـ كانت «النخلة» لأهميتها طرفا في انتاج شعراء وكتاب تفاعل ابداعهم مع ابداع المستضعفين. فني ديوان «سرب البلشون»[10] للمناضل المصري «زكي مراد» وزملائه أشعار من النوبة يندر ألا تجد في قصيدة منه، ذِكْراً للنخلة. ففي أشعار «ابراهيم شعراوي» وعنوانها «مذكرات نوبي صغير» وفي قصيدته «سؤال» قال:

بني.. لقد كان أمس هناك وأكواخنا في ظلال النخيل
وأرضي ملكي لا ملك باشا كبير ولا ملك عات دخيل
وللنخل مثل هوى العاشقين حديث تردد اذ تميل

وفي قصيدة أخرى في الديوان نفسه عنوانها «اللحن الباكي» للشاعر النوبي محمود شندي قال:

يا طالع النخلة ارم لنا التمرة
فحبيبتي السمرة في الظل منتظرة

وفي قصيدة «زكي مراد وعنوانها «حنين» قال:

وأجوس بين نخيلها فوق الرمال
وعلى الظلال
ألقي الرجال
يتحادثون بلا ملال
أو يصنعون من الحبال
ما يرفع الماء الزلال

كما بين «عبد الرحمن الأبنودي» في روايته الشعرية «أحمد سماعين: سيرة انسان» «موقع النخلة» في مسيرة بطله، وموقعها في علاقاته بالأصدقاء والأقارب، وموقعها في تقييم بعض الأفعال والحكم عليها. في الفصل الثالث وعنوانه «كَرمُ النخل» من الجزء الأول،[11] فرض النخيل نفسه في عدة مواقع: قرر «أحمد» أن يبيع كرم النخل المكون من ست عشر نخلة لتدبير نفقات سفره إلى القاهرة، وعندما سأله صديقه «عمران» مستفسرا عن عزمه بيع «الكرم» أجاب أحمد موضحا ومبررا:

أيوه حابيعه مين قالك؟
أنا مش معذور للقرش يا عمران علشان دين
ولا حا أرمي فلوسه في جرم عملته
أنا مش معذور عذر المعذور
أنا مش عاوز أبيع الكرم علشان أسكر ولا
أخمر بيه
مش هاأصرف ثمنه في غوازي ولا في نقوط

ولا حاشتري بيه توب ولا اتجوز
أنا رايح بيه مصر
أنا لو ضامن الشغل في مصر من أول يوم
ماأبيعهوش
أنا مش صايع
.....
أنا محتاج لفلوس الكرم
حَوْجَان مش حَوْجَان الناس المحتاجة
.....
واتباع الكرم
.....
خده منه منصور أحمد
واداله الثلاثين ورقة
وحلف قدام أبنود لم رجل تخطى عتبته
.....
(الكرم ده انت.. وانت الكرم)
(انت حاتمشي .. لكن راح تفضل هنا في الكرم)
(ان عدت حايبقى الكرم أصيل)
(سافر لكن افتكر الكرم.)

ان دراسة حالة «النخلة» كما بينا من خلال بعض الأمثلة تؤكد أن النخلة مؤسسة ورمزا ومعيارا. يبين التعامل معها ابداعا جماعيا تراكمت بعض أبعاده على مر السنين. منهجية عامة نوعت من المحدود، واعادة تركيب وتوظيف الأجزاء، وقدمت صيغا للانتاج المادي والروحي والفني. ولكي يتأكد القارىء، ابداع من هذا، عليه أن يطرح تساؤلات مثل: من يطلع النخل ومن يستظل بظله؟ من يصنع المقاعد ومن يجلس عليها؟ من يحصد الثمر ومن يأكله؟ ومن يفتح كتاب النخلة والمستضعفين ومن يغلقه؟

ابداع الانجاب في مواجهة الموت والحاجة:

سيبدي البعض تحفظا وربما دهشة من نظرتنا للانجاب كابداع من قبل المستضعفين، في الوقت الذي يصيح فيه الرسميون من خطر زيادة المواليد، واذا كان المطلب وهو الرغبة في خفض معدلات المواليد صحيح، فان تفسيره الحقيقي هو الذي يحتاج منا للتأني والتعمق. فليس برغباتنا تحل مشكلة السكان؟ وانما بالفهم الحقيقي ـ وليس المساير ـ لرغبات ودوافع ومرامي البشر. ان موقف المستضعفين وغيرهم من

سكان مصر تاريخيا من المواليد، يجب ألا يعزل عن موقفهم من الوفيات، التي ارتبطت بالأمراض والكوارث وغدر النهر حال فيضانه، وشح النهر أيضا حال انحساره. لقد بين «جمال حمدان» في عمله الموسوعي الذائع الصيت «شخصية مصر» أن الفترة منذ الحملة الفرنسية إلى 1821 تمثل فترة جمود وتوقف تام، فعدد السكان عند التاريخين واحد وهو 2,5 مليون نسمة أي أن حصاد الموت كان يستوعب ببساطة كل محصول الحياة، ولكن ربع القرن 1821–1846 كان فترة نشطة: فكان الفلاحون يستحثون على الزواج المبكر والتناسل السريع... ومع ذلك ابتلعت الأوبئة والحروب العديدة نسبة كبيرة... ومنذ بداية القرن العشرين وحتى الحرب الثانية هبطت الزيادة المئوية سنويا من 2,9 عام 1897، إلى 1,6 عام 1907 إلى 1,4 في 1917، إلى 1,1 في 1927 ، إلى 1,2 في 1937 أي أنها انتهت إلى نصف ما بدأت به»[12]. هذا عن أحوال المواليد والوفيات في العصر الحديث، أما في الفترات السابقة، فقد حملت كوارث قل فيها سكان مصر إلى الثلث. واذا كان هذا وضع السكان عموما، فالوفيات في الريف أعلى منها في الحضر، وبين فقراء الريف أعلى منها بين الميسورين والظلمة. وعليه كان طبيعيا من قبل المستضعفين الاتجاه نحو مزيد من الانجاب، لمواجهة الفاقد بالموت، والذي ارتبط بالأمراض والكوارث وافتقاد القدرة على العلاج والغذاء والمسكن الصحي وما إلى ذلك من شروط تجعل موت أبناء المستضعفين أكثر احتمالا. ولذلك يجب عند تناول مسألة الانجاب التي هي الأصل في الحياة الانسانية، الاهتمام بجذورها التاريخية ومراحل تطورها والوعي الذي صاحبها، وترسبت في أعماقه بعض المسلمات.

ولم يرتبط الانجاب فقط بالرغبة في تعويض الفاقد بالموت، بل ارتبط أيضا بمواجهة تحديات أخرى فرضتها البنية الاجتماعية على المستضعفين. فحرمان المستضعفين من مقومات القوة المادية ـ الملكية ـ وانخفاض الأجر وتذبذبه تاريخيا، جعل من انجاب الأبناء الذين يدخلون سوق العمل الزراعي في سن مبكرة، ويعاونون في كثير من عمليات الحقل ورعاية الماشية، جعلهم مصدر دخل للأسرة لتعويض بعض مما فاتها من الملكية وفرص العمل. ونظر للانجاب «كعزوة» وعصبية تدعم بعضا من مكانة العائلة، وتحمي الآباء في الشيخوخة من الحاجة. بايجاز شديد كان الانجاب ابداعا في مواجهة افتقاد المستضعفين للأمان النفسي والاقتصادي والاجتماعي على مستوى المجتمع. ولذلك نقول كلما أتيحت للانسان فرصا حقيقية للأمان النفسي والاقتصادي والسياسي، وتعددت فرص الاختيار الحقيقية لاشباع حاجاته الأساسية، كان أكثر اتجاها نحو تنظيم نسله. فالأمان الشامل نسبيا هو الذي ينزع فتيل كثرة الانجاب، والخوف من الحاضر والمستقبل وتقلبات السنين.

لقد ترتب على ابداع الانجاب في مواجهة افتقاد الأمان مجموعة من القيم والممارسات والمنتج الفني الشعبي، فالمرأة «الولود» أعلى قيمة من المرأة العقيم، والمرأة المنجبة للذكور

أعلى قيمة من المنجبة للاناث ـ لأسباب اقتصادية واجتماعية ـ ومكانة الرجل الاجتماعية يدعمها الانجاب ويكني المثل الشعبي الأكثر عمقا ودلالة والذي يقول «مين خلف ما مات» ومعناه أن خلود الشخص يرتبط في جانب منه بانجابه، فيكون أولاده امتدادا لاسمه في الحياة الدنيا.

اللعب ـ العمل وفرحة التعلم الذاتي:

نادرا ما اشترت أسرة مستضعفة لأحد أبنائها ذكورا أو اناث لعبة من ألعاب الأطفال، لأن الأصل أن الطفل هو الذي يبدع لعبته، فكرة وتخطيطا وتنفيذا. فالطفل يتفاعل مع ما يحيط به من عوالم، طبيعية ومادية وفنية. يبتكر لعبته؛ فنجده يصنع أدوات صغيرة على غرار أدوات الحقل (ساقية ـ شادوف ـ فأس)، ويصنع الكرة من الخيوط وبقايا القطن المتساقط على أراضي الحقول. يصنع «صفارة» ونايا صغيرا ومزمارا من أعواد الذرة والنباتات التي تشب على جوانب القنوات والترع. يصنع من بذور الفواكه أدوات للصَفّير. تصنع الطفة عروسها من القش والقطن وبقايا الملابس البالية، وتصنع من المخلفات المتاحة أدوات لاعداد طعام عروستها. وتعد الألعاب الأطفال للعمل، فيمتزج اللعب بالعمل، فتنمو القدرة على التعلم الذاتي، من الآخر، أبا وأخا أكبر أو جارا. فعند اعداد الطوب اللبِّن، يتيح الآباء للأبناء اللعب في الماء والطين ـ وما أحلى مثل هذا اللعب لمن عاش طفولته في قرية ـ فيكسرون قطع الطمي ويعدون الطين سلسلا للتشكيل، ومن ثم صناعة الطوب اللبِّن. فيتعلم الطفل صناعة الطوب وفن البناء، بلا تلقين وبلا توجيه أو ضغط. كما كان يتيح الآباء للأبناء اللعب في قنوات المياه في أوقات الري، ليساعدون في تحويل المياه ويلعبون، فيلعبون ويعملون دون انفصال، فيتعلمون، رغبة في التعلم وتحقيقا لفرحة التعلم الذاتي واكتشاف العوالم المحيطة. وثمة ألعاب كثيرة بأدوات البيئة كانت تعد الطفل الذكر للعمل ـ أعمال الحقل وما تتطلبه من قدرة على التحمل ـ فنجد لعب القفز والتحمل وتنمية مهارة التصويب وسرعة الحركة. كما كانت البنات تدرب على الأعمال المنزلية الانتاجية والخدمية، تنمي الأمومة وتعمقها فلعبة «الغراب النوحي» كانت تغرس قيم الدفاع عن الأطفال والذود عنهم وحمايتهم من أي مكروه يمكن أن يقع عليهم[13]. ولكم كانت حكايات الأجداد، القصص والملاحم الشعبية والشعر الشعبي والنكات والفوازير والأغاني المتداخلة مع كل جوانب الحياة، مع اعداد الطعام واعداد الخبز، والري والحصاد وليالي السمر، نقطة البدء الأولى في تفتح الطفل على الابداع الفني والأدبي، وتنمية الرغبة في القراءة والمعرفة، لقد ذكر «طه حسين» في أكثر من موقع في عمله «الأيام» تأثير مثل هذا الرافد من روافد تنشئة الطفل المؤثرة في ابداعه الآتي.

عطاء المعدمات:

للأنثى، أما وبنتا، في الأسرة المستضعفة أدوار متنوعة، انتاجية وتربوية وترفيهية،

هي العقل المشارك والفعل كلي الحضور بالنسبة لحاجات الأسرة وتطلعاتها. تستيقظ قبل كل أهل «الدار» وتنام بعد أن تطمئن على أفراد أسرتها فردا فردا، يتجلى ابداعها اليومي في مواجهة متطلبات الحياة، والتخفيف من شظف العيش وقسوة الأحوال:

1 ـ فهي بجانب اعدادها للطعام، تحدث فيه تجديدا وتنويعا، خذ «الفول المدمس» مثلا، نجده، تعد منه عدة أصناف وألوان.

2 ـ تصنع دوما جديدا مما تعود الناس التخلص منه من بقايا. فبالنسبة لبقايا الطعام رغم ندرتها، فهي طعام للدواجن ان وجدت. هناك نساء من الأسر المستضعفة تتعاون مع جاراتها في تربية ولو دجاجة واحدة، ثم رعايتها حتى يفقس بيضها، تصنع سجادا من بقايا الملابس البالية، وتصنع بعض أدوات الحقل، والمخللات. اذا تلفت عندها احدى أدوات المنزل، خلقت لها وظائف جديدة. فالأواني الفخارية التي تستخدم للماء «القلة» اذا طرأ عليها عيب يحول دون استخدامها للماء، تستخدم لحفظ بعض التوابل، وبخاصة الملح.

3 ـ نظرا لتداخل علاقات وممتلكات الأسرة المستضعفة في محيط الجوار ـ رغم محدودية هذه الممتلكات ـ نجد بينهن صيغا لتنظيم العلاقات فاذا كان لدى الجارات اعداد من الدواجن، هي غالبا تجري في الطرقات وأمام «البيوت» فحتى لا تختلط دواجن هذه مع تلك، نجدهن يتفقن على رموز وعلامات. فنجد دواجن كل أسرة بها علامة محددة مثل قطع جزء من اصبع بعينه من احدى رجلي الدجاجة. وعندما المساء تراجع كل دجاجها تعرف اذا كان بينها واحدة، وملك من؟ فتعيدها إلى صاحبتها.

4 ـ في مواجهة ندرة المال ابتدعت المرأة في الأسرة المستضعفة في القرية، كشأن شقيقتها المستضعفة في المدينة صيغا للتعاون المتبادل لحل مشكلة الحاجة إلى المال، سواء لشراء ملابس أو تعليم الأبناء في المدارس، وتوفير بعض حاجات البنات للزواج. ولعل من بين هذه الصيغ وأكثرها انتشارا «ما يسمى بالجمعية»، يجتمع عدد من النساء يتفقن على أن تدفع كل منهن سهما من المال تحدد قيمته حسب ظروفهن جميعا. وتقوم واحدة منهن بجمع قيمة الأسهم. ثم تحصل كل واحدة على مبلغ يساوي عدد الأسهم. يتم ترتيب المشاركات حسب الحاجة. وأحيانا يتم اقامة هذه الجمعية نتيجة لاحساس بعض النساء بحاجة احدى الجارات إلى المال.

5 ـ للاناث في الأسر المستضعفة ابداعات فنية وأدبية تتداخل عبر كل الأدوار والمهام. فلها غناء عند اعداد الطعام وعند اعداد الخبز، وعند رعاية الطفل، وعند اعداد بعض منتجات الالبان، وعند نقل المياه في الجرار من الترع إلى

البيوت. لا ينسب هذا الابداع لأنثى بعينها، بل هو نتاج جماعي تراكمي على مر السنين والأيام.

أ ـ من أغاني الأطفال:

ياالله ينام ياالله ينام — أدبح له جوزين حمام
ياالله يرقد ياالله يرقد — أدبح له جوزين هدهد
ياالله يسكت ياالله يسكت — يسكت أدبح له جوزين
كتكت (كتكوت)
ولدي اللي ولدته — من ربي الغالي شحته (يشحذ)
يارب يافقاني — زي اليوم أولد تاني

ب ـ من أغاني اعداد الغلال وتنظيفها:

سلامتك يا قمحنا الأحمر — لا توقع (لا تقع) ولا تتبعتر
سلامتك يا قمحنا العاده — تيجي معانا بزياده

جـ ـ اعداد الخبز «العجين»:

ياعجين ماتعتبش[1] عليه.. — على قد العافية اللي فيه[2]
النبي فات عليه.. — وفرش بردته عليه وصحبته حواليا
يا الفولي خلي البركة في ماجوري[3] — ياالفارس خلي البركة على المفارس[4]

وعلى وقع الغناء
رائحة
غادية
هكذا أهل القرى
هم يغنون .. بعرس
وبمأتم
وبحقل
وبدار

الهوامش

1 ـ لا تعاتب
2 ـ مقدار ما بي من عافية
3 ـ الفولى اسم شيخ.
4 ـ الفارش شيخ والمفارس قطع من الخشب أو من الطين تصنعها النساء وتجففها لتضع عليها أرغفة الخبز قبل انضاجه.

بل وحتى في الكوارث
في مجاعة
أو وباء
أو حريق
فلكم تبدو جحيما لا يطاق..
الحياة
في القرى دون غناء

من المثل الشعبي إلى النكتة: في مواجهة السلطة:

المثل الشعبي والنكتة نمطان من الابداع الشعبي، عبرا وجدانيا عن الموقف من السلطة. كلما كانت السلطة جائرة متعسفة أمنيا مغلفان بالثورية والرمزية. ويستطيع المتتبع المتأني لمضمون النكتة السياسية مثلا أن يعرف بعض خصائص النظام السياسي الذي تنتج أو يعاد انتاجها من خلاله. فثمة «نكات» تعبر عن الديكتاتورية، أو سوء الخلق والفساد، أو عن قلة الحيلة. وانتشار نمط منها في مرحلة عن غيره، يعد مؤشرا ليساعد في فهم أوضاع النظام السياسي. وأحيانا تتكرر أطراف النكتة ومفرداتها، لكن يطرأ تغيير على بعض مضامينها ليكون أكثر تعبيرا عن طبيعة السلطة.

وبالرغم مما يقدمه البعض من تحفظات على استخدام المثل الشعبي كمصدر معرفي، لتوضيح بعض العلاقات والرؤى والمواقف، فان هذا التحفظ لا يلغي ما تحمله بعض الأمثال من دلالات. وأن تناقض بعض الأمثال مع بعضها الآخر، هو نتاج لتناقض أوضاع البنية الاجتماعية، وأن ثمة أمثالا طبقية من حيث انتاجها، حتى وان انتشرت عبر كل الطبقات، وفي تقديرنا أن انتاج المثل الشعبي قد انحسر بدرجة واضحة لعوامل متفاعلة عدة من بينها رسملة العلاقات الاجتماعية في القرية المصرية، وما ترتب عليها من تخصص، أثر في شمولية أدوار ومن ثم رؤى القرويين. كان المعدم عاملا في الأرض الزراعية ومربيا للماشية، وصانعا لأدوات الحقل، وصانعا لبعض مواد البناء، وبنّاء ونجارا وربما حدادا. لقد أفضى الاتجاه نحو التخصص في ظل تطور مشوه إلى انحسار ادراك العلاقات بين العوالم المحيطة. كما أن سيطرة الاعلام الرسمي والثقافة الرسمية أثرا في انتاج الثقافة الشعبية بعامة واذا كان المثل الشعبي لايزال منتشرا فقد وهنت دلالته، وانحسر انتاجه، لتحل محله تقريبا ـ يحتاج هذا لمزيد من التدقيق ـ النكتة خاصة فيما يتعلق بالموقف من السلطة.

ومن بين الأمثال التي توضح الموقف من السلطة:

أ ـ ابن الحرام يامكاس (جابي الضريبة) ياقواس (عسكري)

ب ـ ان كان دراعك اليمين عسكري اقطعه.
جـ ـ حاميها حراميها.

وبالنسبة «للنكات» وبخاصة السياسي منها فهي من الابداع المصري المألوف للكثيرين، والذي ينتجه المصريون في مواجهة كثير من المحرمات المفروضة عليهم، يعبرون بها عن موقفهم من هذه المحرمات، سواء كانت سياسية أو جنسية. ولقد لفت نظرنا بشأن «النكتة» أن جل انتاجها فيما يبدو ويتم في المناطق الحضرية لتنتشر بعد ذلك عبر الأماكن والقطاعات البشرية الأخرى. وأن النكتة قد تكون قديمة من حيث جوهرها الا أنه تدخل عليها بعض التعديلات لتتلاءم والمواقف المستجدة أو الأطراف الجديدة. فتجد نكتة بعينها تقال حول «الصعايدة» وتقال حول «الفلاحين» ويقولها أبناء بعض المناطق الحضرية على أبناء مناطق أخرى. ويقولها الريفيون على سكان المدن. كما لاحظنا «نكاتا» كانت تقال خلال الحقبة الناصرية، ثم أعيد انتاجها لتعبر عن موقف من حقبة السادات مع ادخال بعض التعديلات عليها. كما لفت نظرنا أن النكتة المستحدثة في الريف يغلب عليها التعبيرات الجنسية المباشرة، ولذلك كان من الصعوبة وجود ما يخلو منها من هذه التعبيرات.

وكان من بين «النكات» الموجهة لرموز السلطة على مستوى القرية والتي سمعناها في معظم القرى التي التقينا بحالات منها ما يلي:

1 ـ العمده «المختار» وشيخ البلد سافرا للبندر ـ المدينة ـ جلسا في مقهى بجوار مرآة كبيرة، طلبا من الجرسون أربعة شاي.
2 ـ واحد عمده انسرقت منه «حمارته» ذهب للسوق يشتري واحدة غيرها.. حمارته المسروقة اتعرفت عليه.
3 ـ واحد عمده اتجوز على مراته ـ زوجته ـ طلعت هيه.
4 ـ عمده سافر لمصر ـ القاهرة ـ لقى تراموای مكتوب عليه «السيدة زينب» خلع حذائه وقعد، جلس، على المحطة يقرأ الفاتحة.
5 ـ الحكومة جابت مبيد حشرى جديد لمقاومة دودة ورق القطن.. المبيد موت القطن وساب ـ ترك ـ الدودة.

ولعل المدقق في مثل هذه النكات وغيرها ملاحظة أنها كانت تسعى إلى اثبات غفلة السلطة وعدم قدرتها على حماية نفسها، وجهلها الشديد، ومحدودية حيلتها. وكلها خصائص كأنما قصد بها القول «بأن من يحكمنا ليس أفضلنا» مما يعني ولو بدلالات غير مباشرة أن أساليب الوصول إلى السلطة ليست أفضل الأساليب لفرز من يجب أن يصلوا إلى هذه السلطة.

لقد كانت ابداعات القرويين اللفظية والكلامية والفعلية، القديمة والحديثة، في

دنشواي وفي ثورة 1919 وفي بهوت وساحل سليم وكمشيش وغيرها من القرى المصرية منبها لابداع كثير من الكتاب والأدباء والشعراء. فتناولوها في أعمال تمثل علامة في الأدب المصري: منهم من رصد الواقع وفسره مثل عبد الرحمن الشرقاوي ـ الأرض والفلاح ـ ويوسف ادريس ـ الحرام ـ ومنهم من تجاوزه إلى الحلم المرغوب فيه كما في بعض أعمال عبد الرحمن الأبنودي ونجيب سرور وأحمد فؤاد نجم. ومنهم من أخذ عن الابداعات الشعبية مباشرة فأتت روايات ومسرحيات تحمل أسماء اما أمثالا شعبية أو ملاحم وقصص شعبية مثل: حاميها حراميها، وسبع سواقي، وأدهم الشرقاوي، وياسين وبهية.

فمثلا يقول «محسن الخياط» في عمله الشعري «حكايات بهية» معبرا عن الحلم:

يا ثورة الفقراء.. يا صرخة المساكين
قومي قوليلهم احنا نبقى مين
احنا في ساعات الجد
ننسى الشقا والبرد
ننسى النهار الصهد
ننسى اننا.. من غير عشا بايتين
يا ثورة الفقرا
احنا العرق في الغيط
احنا صحاب البيت
لوحتى بالنبابيت
نحمي الوطن.. لوحتى مش لاقيين
يا ثورة الفقرا

خاتمة:

ما سبق سطور من كتاب المستضعفين في القرية المصرية، بها جمل قد تكون مفيدة وقد لا تكون، لكنا قصدنا بها أن نلفت النظر إلى نموذج من الابداع لم يألفه كثيرون، لأنهم ما انفكوا يرون الابداع عملا أدبيا أو عملا فنيا لفرد واحد لا يتجاوز الابداع سواه. أما ابداع الجماعة فغالبا ما أغفله كثيرون تحت تأثير السياق السائد لفهم الابداع ودراسته. وبالتالي لا يرون من الابداع الا ما قد يكون جماليا وأحيانا رومانسيا. أما الابداع ذو الصلة بالواقع، ورغم قبول الفردي منه رواية أو شعرا، فغالبا لا يرى فيه البعض ابداعا. سيقول البعض ان بعضا مما قدمت ليس ابداعا، أنه مجرد تعامل وتفاعل ونذير من قبل المستضعفين لتوظيف ما هو متاح ليشبع حدا من حاجة أو حاجات. ان مثل هذا القول يعني بين ما يعني أن قصد الابداع هو التسلية والاستهلاك واشباع بعض الحاجات الوجدانية.

ان المدقق في صنوف الابداع التي عرضنا لأمثلة منها يجد أن منها ما قصد منه تخفيف وطأة الحياة وقسوة الأيام، ومنها ما قصد توفير وقت أو جهد أو مال، ومنها ما قصد أن يركب معا من أجزاء مألوفة صيغا غير مألوفة، ومنها ما قصد أن يكون نموذجا للوعي التام الذي يمزق واقعا أو يتجاوزه لصياغة واقع جديد أكثر رحابة. ان هذه الصنوف تساعد في فهم ابداع المستضعفين الذي توجه في جوهره نحو ما هم محرومون منه أو نحو ما يعانون منه. فالنخلة نموذج يدلل على منهجية الانتاج والاستهلاك والاشباع، هي المنهجية التي لهث كثير من مفكري التنمية وراءها، ليصوغوا وعند مستوى العموميات «الاعتماد على الذات»، وتداخل اللعب والعمل وتفاعلهما يقدم منطقا وأسلوبا بدأ البعض يتحدث عنه منذ عقود محدودة: مجتمع بلا مدارس، انفتاح التعلم على مؤسسات العمل والانتاج، التعلم الذاتي وما إلى ذلك. وأما النصائح والارشادات الفوقية حول ضرورة تنظيم الانجاب فستظل محدودة الأثر ان لم نفهم منطق الناس، المنطق الانساني والاجتماعي والنفسي من وراء الرغبة في الانجاب، كتحدي للموت وفقدان بعض الأمان النفسي والاجتماعي. وعطاء المعدمات يبين أن المرأة المنتجة والمبدعة، ليست فقط التي تعمل لدى الغير بأجر وأن المرأة من الأسر المستضعفة قدمت نماذج لاعادة توليد بعض مما هو متاح وتركيب صيغ جديدة من هذه المواد المتاحة. وأما الموقف من السلطة الذي يحلو للبعض وسمه بأنه سلبي، يكتفي بالسخرية والاضحاك ولا يتجاوز الموقف النفسي الوجداني غالبا، فانه لا ينسحب على المثل الشعبي والنكتة فقط، لأنه ينسحب أيضا على انتاج صنف ضمن الابداع: مثل الكاريكاتير والأغنية وبعض الأعمال الأدبية كالرواية. وكليهما، الابداع الشعبي والفردي، وفي لحظة تاريخية بعينها يجب ألا يفسر بمعزل عن تراث العلاقة بين السلطة والجماهير المصرية في الحواضر والأرياف. فالسلطات عبر مراحل تاريخية كثيرة كان موقفها من الجماهير المصرية عنيفا قامعا وقاهرا، يملك من وسائل الارهاب والقهر ما يعد أكثر تقدما اذا ما قورن بالتقنية المتاحة في مجالات الحياة المختلفة.

الاحالات والحواشي:

* يفيد ابن منظور في الجزء الحادي عشر من لسان العرب بأن المستضعفين هم من يضعفهم الناس ويتجبرون عليهم في الدنيا للفقر ورثاثة الحال، وأنهم من لاحول لهم ولا قوة، وجدهم البعض ضعفاء فركبونهم. وبهذا يكون تعبير المستضعفين أكثر شمولا لمحددات القوة وما يترتب عليها من تصرفات وأفعال من الآخرين وهم الظلمة في الأعم. وهذا لا ينفي أن تعبير المستغلين ـ بفتح السين ـ ذو مغزى تفسيري لأوضاع المستضعفين الذي يشمل المستغلين بسبب العمل وبسبب علاقات أخرى كعلاقة الذكور بالاناث والكبار بالأطفال. لمزيد من التفصيل أنظر: ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، **لسان العرب**، جـ11، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص 106.

1 ـ الكسندرو روشكا، **الابداع العام والخاص**، ترجمة غسان أبو فخر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، رقم 144، الكويت، ديسمبر (كانون الأول) 1989، ص 125.

2 ـ المصدر السابق، ص 127.

3 ـ المصدر السابق، ص 105.

4 ـ لوسيان جولدمان، **المنهجية في علم الاجتماع الأدبي**، ترجمة مصطفى الشناوي، سلسلة قضايا أدبية، الطبعة الاولى، دار الحداثة، بيروت 1981، ص ص 8–11.

5 ـ PELZER, C.W. «Every day Resistance, socialist Revolution and Rural development: The Case of Vietnname» Journal of Pearant Studies, Vol. 13. N°. 2, January, 1986, pp. 49-62.

6 ـ فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة د. سامي الدروبي، د. جمال الأتاسي، دار الطليعة، بيروت، 1966، ص ص 211–214.

7 ـ ناهد رمزي، **سيكولوجية المرأة**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1983، ص ص 155–157. وأيضا الفصل الثالث وعنوانه «السمات الشخصية للمرأة المبدعة».

8 ـ عبد الباسط عبد المعطي، **توزيع الفقر في القرية المصرية**، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979.

9 ـ PELZER, W: op. cit.

10 ـ زكي مراد وآخرون، **سرب طائر البلشون**، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.

11 ـ عبد الرحمن الأبنودي، أحمد سماعين ـ **سيرة انسان**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1972، الفصل الثالث.

12 ـ جمال حمدان، **شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان**، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1970، ص ص 349–350.

13 ـ أنظر تحليلا متألقا لألعاب وحكايات الأطفال في الدراسة الرائدة لحامد عمار وموضوعها **التنشئة الاجتماعية في قرية مصرية**، ترجمة وتقديم عبد الباسط عبد المعطي وآخرون، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987، وبخاصة الفصل السابع وصف وتحليل للعب الأطفال وألعابهم»، والفصل الثامن «حكايات الأطفال، نصوصها، تحليلها ومغزاها».

ابداع الفلاح المصري في التهرب من التعسف السياسي والبيروقراطي
ـ أنماط تاريخية في التحليل

محمد عوده
أستاذ علم الاجتماع ـ جامعة عين شمس

حول الموضوع والاشكالية: اقتراب نظري ومنهجي:

تنهض هذه الورقة على تصور معين للعلاقة التاريخية بين الدولة والمجتمع المدني، في التكوين الاجتماعي المصري، الذي شكل وما يزال يشكل الفلاحون القطاع الأعظم منه، سواء من حيث الانتاج الاقتصادي، أو اعادة الانتاج الاجتماعي بصورة عامة، ويقوم هذا التصور على أساس أن الحقب الأطول، والأكثر استمرارية في تاريخ التكوين الاجتماعي المصري، كانت حقبا تتميز غالبا بتقدم الدولة وتغلغلها في مقابل تراجع المجتمع المدني، ويمكننا أن نذهب في هذا الصدد، الى أن التاريخ الاجتماعي المصري يمكن تفسيره وفهم جوانب هامة منه في ضوء تلك الجدلية الاجتماعية الأساسية، جدلية الدولة ـ المجتمع المدني بوصفهما النقيضين الأساسيين المتكاملين والمتصارعين في الوقت ذاته، تبعا شروط تاريخية وجيوبوليتيكية معينة.

لقد ظلت المجتمعات القروية المصرية، التي تشكل الجانب الأعظم من المجتمع المدني حتى بدايات القرن التاسع عشر تتكون من وحدات للانتاج الزراعي متسمة بالاكتفاء الذاتي ـ الى حد كبير ـ، وحيث كان فائض انتاج تلك الوحدات يجري استملاكه بواسطة سلطة الدولة المركزية بوصفها المتملك الفعلي للأرض الزراعية في مجملها.

وقد كان هذا التملك والاستيلاء على الفائض يقومان على أساس نظام فريد للضرائب والسخرة، اذ جرى تعيين وتوصيف المجتمعات القروية وتنظيمها، بوصفها وحدات ضريبية، تمون سلطة الدولة بنسب ثابتة ومحددة من فائض العمل اللازم لصيانة نظم الري والأشغال والمشروعات العامة اضافة الى فائض الانتاج.

لقد ظلت تلك الاشكال من استملاك «القيمة الاستعمالية» Use value أساسا لما يلي:

1 ـ الاستهلاك اللازم لأصحاب سلطة الدولة.

2 ـ التمويل الحكومي لاجور ومكافآت اصحاب الحرف والفنيين الحضرين وغيرهم من اصحاب الاختصاصات مثل المثقفين والجهاز الاداري، وكافة أنماط الادارة الحكومية.

3 ـ التجارة والتبادل التجاري مع العالم الخارجي التي تسيطر عليها الدولة وذلك من أجل تأمين جوانب ضرورية من الاستهلاك الحضري.

وعلى الرغم من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أخذت تجري منذ بدايات القرن التاسع عشر، مرورا بتعاظم النفوذ الأجنبي المالي بصفة خاصة الذي أفرز في نهاية الأمر الاحتلال البريطاني لمصر في أواخر القرن، ومن ثم إنفتاح أبواب مصر على مصاريعها للاختراق الرأسمالي، وما تبعها من حقبة ليبرالية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي ـ الى حد ما ـ ثم ثورة يوليو 1952 وما واكبها من تغيرات في مراحلها المختلفة، باستثناء فترات تاريخية محدودة، فاننا نزعم أن البنية الأساسية للاستملاك والاستغلال قبل الرأسمالي يمكن تعميمها على النظام الاقتصادي الاجتماعي في مصر.

يمكننا أن نزعم بأنه على الرغم من التغيرات التي جرت بفعل تغلغل الرأسمالية الحديثة واختراقها للمجتمع المصري منذ عصور الاحتلال البريطاني، مثل تبني نظام الملكية الخاصة للارض الزراعية ، وانحلال الجماعات القروية، وتطور قطاع اقتصادي صناعي حديث فان استملاك فائض الانتاج الزراعي وفائض العمل الزراعي بواسطة سلطة الدولة ظلاّ عنصرا أساسيا وهاما في مجمل اعادة الانتاج الاجتماعي في مصر حتى عصرنا الراهن.

وربما كانت أبرز التحولات التي طرأت على مثل تلك البنية الاقتصادية الاجتماعية بفعل الاختراق الرأسمالي متمثلة في أن عملية تداول الفائض الانتاجي الزراعي قد انفصلت عن عملية انتاجه، حيث اصبحت محددة بأشكال رأسمالية من خلال ميكانزمات معينة، فهي تحدد في مجال التجارة الخارجية بنظام السوق العالمية، وتتحدد في مجال التجارة والسوق الداخلية من خلال تنظيم رأسمالي للحدود الدنيا والقصوى للأسعار ترتبه الدولة، كما أنها محددة في هذا النطاق ايضا بسيطرة الدولة على كافة أشكال التوزيع التي تجري بواسطة مؤسساتها وتعاونياتها.

وفي ضوء مثل تلك التحولات يمكننا أن نذهب الى أن البناء الاقتصادي للمجتمع المصري الراهن ينطوي على أسلوب انتاج رأسمالية دولة مسيطر (سواء كانت رأسمالية دولة مستقلة في مرحلة ما أو تابعة في مرحلة أخرى)، ويتمثل ذلك الأسلوب في القطاع الصناعي العام وقطاع التوزيع والتجارة الخارجية، اضافة الى أسلوب انتاج خراجي في جانب هام من القطاع الزراعي، وان هذين الاسلوبين يتمفصلان خلال مجمل العلاقات الداخلية التي يمكن وصفها بأنها صيانة وظيفية لطرق وأساليب الاستيلاء على الفائض[1].

ان اتجاهات التغير الاجتماعي، وبصفة خاصة في حقبة السبعينات وبعد تبني سياسة معينة للانفتاح الاقتصادي قد أدت الى نمو وانتشار القطاعات المرسملة في البناء الاقتصادي للمجتمع المصري مما أدى ويؤدي الى تعميق الطابع العدائي والمتناقض لتفصل هذين الأسلوبين الانتاجيين (الأسلوب الخراجي ورأسمالية الدولة التابعة)، اذ تستمر الدولة في القيام بتلك الوظائف التي ورثتها من تاريخها قبل الرأسمالي بوصفها المحافظة والمهيمنة على وسائل وطرق استملاك الفائض الزراعي وتوزيعه.

ومن الطبيعي أن ينعكس هذا التعايش العدائي والتناقضي لأسلوبي الانتاج المشار اليهما على بنية الدولة ووظائفها، التي اصبحت تتسم بطابع عدائي وتناقضي أيضا، فان عليها ـ أي الدولة ـ أن تمهد طريق التطور الاقتصادي الرأسمالي من ناحية، وأن تحمي قطاع الانتاج الزراعي اللارأسمالي وتضمن الطرق والوسائل اللارأسمالية (السياسية والتعسفية) للاستيلاء على هذا الفائض وتوزيعه من ناحية أخرى. (ويعكس شعار الرئيس الراحل أنور السادات الذي يدعو الى الانفتاح مع المحافظة على «أخلاق القرية» اضافة الى النزعة السياسية الأبوية هذا الطابع التناقضي الى حد كبير).

ان الشواهد التاريخية المتاحة، والتحليلات التي انطلقت منها تؤكد استمرارية تاريخية لوظائف الدولة الشرقية قبل الرأسمالية، وأن التطور الاقتصادي في الاتجاه الرأسمالي بأنماطه المتعددة لم يلغ أبدا الوظائف الاستملاكية للدولة بل اضاف اليها أنماطا جديدة من الوظائف تعايشت وما تزال تتعايش مع الوظائف القديمة. والمحصلة الاساسية لهذا التفصل في وظائف الدولة هي، بالاضافة الى تشويه عملية التطور الاجتماعي والاقتصادي وتعميق التخلف، تكثيف سلطة الدولة وتعميقها في مواجهة المجتمع المدني بصفة عامة والقطاع الريفي والفلاحي بصفة خاصة، الذي يضحى واقعا تحت نمطين من الاستغلال في آن واحد، نمط سابق على الرأسمالية، متمثل في استملاك الدولة للفوائض الزراعية والسيطرة على تسعيرها وتداولها، ونمط رأسمالي في تعامله مع السوق ومنطقه الرأسمالي. (أن يورد ـ على سبيل المثال محاصيله الأساسية كالقطن والارز والقمح وغيرها اجباريا للدولة بالأسعار التي تحددها والتي تقل كثيرا عن السوق المحلية والعالمية، ثم يعود ليشتري حاجاته الاستهلاكية وفقا لأسعار السوق الرأسمالية، وما يزال ذلك ينطبق حتى على صغار صيادي الأسماك تحت شعار التسويق التعاوني تارة، كما هو الحال في القطن والاسماك والتوريد الاجباري الصريح تارة أخرى)[2].

لقد شكلت وظيفة الدولة الاستملاكية قبل الرأسمالية لفائض الانتاج الزراعي وفائض العمل الزراعي الأساس التاريخي لمصر قبل الرأسمالية، وجرى تدعيم هذه الوظيفة ـ بدلا ـ من اندثارها من خلال ظروف معينة للتطور الرأسمالي (في عصور الاستعمار وما بعد الاستعمار) مما يدفعنا الى القول ـ دون اغراق في التفاصيل ـ الى أن بنية الدولة بأجهزتها البيروقراطية المختلفة، مدنية وعسكرية، كانت وما تزال ـ رغم

التطورات المختلفة في الأشكال والهياكل بنية استملاكية ربما اتخذت في الحقب المختلفة أشكالا Structures جديدة تؤطر بها وظائف قديمة مستمرة.

في ضوء هذه الأطروحة لجدل الدولة ـ المجتمع المدني في التاريخ المصري، وجدل الدولة ـ الفلاح المصري بوصفه هو الذي شكل تاريخيا القطاع الأعظم، والوحيد، في كثير من الحقب، في مجال انتاج الفائض الاقتصادي وفائض العمل، ومن ثم شكل تاريخيا أيضا، المجال الأوسع للاستملاك قبل الرأسمالي والاستغلال الرأسمالي، في ضوء هذه الأطروحة، نفهم موقف الدولة وأجهزتها البيروقراطية وطرقها التاريخية في الاستملاك من خلال التعسف والقمع بازاء الفلاح، كما نفهم أيضا موقف الفلاح من الدولة والبيرقراطية «هذه الدولة سيدة السلطة السياسية، التي يتجسد الاله في رئيسها أو يتمثل فيه، تمسك بين يديها مقاليد الحياة الاقتصادية التي ظلت تملكها طول التاريخ وحتى الهجمة الاقتصادية الرأسمالية منذ ثلاثة ارباع القرن»[3].

ان الموقف التاريخي للفلاح من الدولة وأجهزتها يظل ثابتا ومستمرا عبر التاريخ، على نفس درجة ثبات واستمرارية موقفها منه ووظائفها بازائه.

وكما طورت وتطور الدولة بأجهزتها، تنظيمات وطرقا للاستملاك والجباية، طور الفلاح المصري أيضا، وعلى طول التاريخ طرقه ووسائله في المقاومة، وهي التي اتخذت اشكالا ايجابية في فترات محدودة جدا، واستثنائية في التاريخ «في مواجهة سيدة السلطة السياسية» لكنها في الأغلب الأعم تتخذ اشكالا سلبية تتمثل في ابتكار جماعي وفردي لأنماط من التحايل في مواجهة الاشكال التاريخية لعسف الدولة وأجهزتها البيرقراطية التي تطورت تاريخيا لاداء وظائف الاستملاك الشرقي في مجالات بعينها، الضرائب بأشكالها العديدة والمتنوعة، التجنيد وتعبئة قوة العمل الفائضة من أجل المشروعات العامة (العونة والسخرة) والتجنيد الاجباري للقوات المسلحة منذ عصر محمد علي.

ان هدف هذه الورقة الاساسي، يصبح متمثلا في ابراز وتحليل انماط التحايل الفلاحي بازاء تلك الوظائف التاريخية التعسفية للدولة والبيروقراطية على طول تاريخ العلاقة بين الدولة والفلاحين في المجتمع المصري وذلك من خلال اعادة قراءة لجانب من المادة التاريخية حول هذا الموضوع من ناحية، واشارة الى حالات معاصرة من ناحية اخرى.

وقد يبدو أن أنماط التحايل التي سوف نكشف عنها من خلال قراءة الماضي والحاضر هي من قبيل الأفعال الفردية والجماعية التي تتسم باللؤم والخبث «الفردي»، وأنها بذلك أفعال بسيطة لا تنطوي على عناصر ابداعية أساسية، ومع ذلك فاننا نفهم هذه الأنماط التحايلية على بساطتها، وابتعادها ـ قليلا أو كثيرا ـ عن التعريفات الاكاديمية الصارمة للابداع والابداعية، نفهمها في ضوء الظروف التاريخية التي أفرزتها ومدى القمع السياسي الذي صاحبها، وأشكال القهر والنهب التي واكبتها، وهنا لا ننظر

اليها فقط ـ بوصفها في حد ذاتها ـ ابداعا، بل بوصفها قد أنجزت وظيفة ابداعية حقا وأن هذه الوظيفة الابداعية التاريخية، تتمثل اساسا في بقاء الفلاح المصري واستمراريته منتجا، ليس فقط للاقتصاد المصري، وانما للمجتمع المصري والحضارة المصرية أيضا.

ـ 2 ـ
أنماط التحايل الفلاحي التاريخي في مواجهة الدولة

لقد أدرك الفلاح المصري، منذ اقدم العصور، أن نضاله ينبغي أن يتوجه من الناحية الاجتماعية ضد أشكال الاستبداد السياسي والبيرقراطي التي أثقلت كاهله بأعباء متعاظمة متمثلة في الضرائب الباهظة التي لا تخضع لنظام او قانون في كثير من الاحيان، الى السخرة والعونة وأشكال «الفرد» الأخرى الى ترسانات في القوانين والاجراءات التي جهزت وأعدت خصيصا من أجل مواصلة استنزافه.

ويكاد يجمع المؤرخون حول سمة بارزة للمقاومة الفلاحية اتخذت شكلا سلبيا في الحقب الأعظم من التاريخ المصري الفرعوني والاغريقي والروماني والاسلامي والوسيط وصولا الى التاريخ الحديث والمعاصر، وربما يمكن ان نجد تفسيرا لذلك الطابع السلبي في طبيعة القرية ذاتها في مواجهة الدولة المركزية كقوة قاهرة.

وقد تمخضت المقاومة السلبية عن أشكال من التحايل أو الحيل يمكننا أن نشير الى نماذج كبرى منها على النحو التالي:

أ ـ الحيل السيكلوجية: نسق الشخصية والطباع كميكانزم دفاعي:

في كتابه «هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف» يشن الشيخ يوسف الشربيني حملة شعواء ساخرة على الفلاح المصري في القرن الثامن عشر، وهي حملة على الرغم من قسوتها في وصف طباع الفلاحين وأخلاقهم، فانها تكشف في الوقت ذاته عن مدى الغبن الذي كانوا فريسة له.

ولم يدرك مؤلف القرن الثامن عشر هذا ـ بطبيعة الحال الخلفية الاجتماعية والسياسية، ولا المعنى السيكلوجي لتلك الطباع السيئة التي خلعها على الفلاحين، بوصفها آلية دفاع في مواجهة التعسف «فالساكن في الريف معدوم الذّات لأنه دائما في انقباض وفر وجري وكر وحبس وضرب ولعن وسب، وهوان وشجار وشيل تراب وحفر آبار، وخروج للعونة على جهة السخرة، وتعب شديد بلا اجرة، واذا كان ذو فضل ضاع فضله، أو ذو عقل ضاع عقله، أو ذو مال أعزو عليه الحكام، أو تجاره نهبوه في الظلام، فالحق عندهم مضاع، والباطل عندهم مذاع، وحكم الله ليس له اندفاع»[4].

اضافة الى ما يذكره ايضا على لسان الفلاح المسحوق.

هـــم الفلاحـــة حيرنى وكـل ساعـة في نـقصـان
مـا أنـفك مـن هم الوجبة لما يجى مـــال السلـطـان

ويمكننا ان نستخلص من هذا المؤلف بعض الحيل السيكلوجية التي شاعت في الريف المصري، والتي ميزت وربما ما تزال تميز الطابع العام للشخصية الفلاحية بصفة خاصة، وهي حيلة «المداراة».

«فالشخص يكون مع زمانه بحسب حاله، ويداري دفته بما يناسب احواله، ويكون حذرا من دهره وصولته، ويرقص للفرد في دولته، ويعاشر الناس على قدر أحوالهم، ويدور معهم وينسج على منوالهم... ودارهم ما دمت في دارهم، وجبهم ما دمت في جبهم، وأحسن العشرة مع بعضهم، يعينك البعض على كلهم»[5].

«فالسلامة في مداراة الناس، وحسن الانطباع معهم بلطف الايناس، وأن يكون الشخص متنقلا في اطوارهم، دائرا تحت فلك ادوارهم»[6].

وفي الوقت الذي لا يدرك فيه مؤلف هز القحوف تلك الحكمة البليغة وان كانت سلبية، بوصفها حكمة وظيفية في ظل سياق اجتماعي وسياسي معين، يفهم «دي شابرول» في نفس الحقبة التاريخية تقريبا (أواخر القرن الثامن عشر وابان الحملة الفرنسية)، فهو أي «دي شابرول» لم يلصق صفة الغفلة بالمصريين بوصفها خاصية شفوية بل فسرها في ضوء حياتهم الاجتماعية والسياسية، ونوعية القهر والعسف الذي يواجهونه.

«ولا يمكنك أن تكتشف ما يعتمل في نفس المصريين عن طريق ملامحهم، فصورة الوجه ليست مرآة لافكارهم، فشكلهم الخارجي في كل ظروف حياتهم يكاد يكون هو نفسه اذ يحتفظون في ملامحهم بنفس الحيدة وعدم التأثر سواء حين تأكلهم الهموم، أو يعضهم الندم، أوكانوا في نشوة من سعادة عارمة، وسواء كانت تحطمهم تقلبات غير منتظرة، أوكانت تنهشهم الغيرة والاحقاد، أو يغلون في داخلهم في الغضب او ينحرفون للانتقام»[7].

ويتجاوز «دي شابرول» في تفسيره لحالة الجمود هذه، واخفاء الانفعال، والحياد الوجداني، عوامل المناخ وشكل التربية والمعتقدات الدينية وخاصة الايمان بالقضاء والقدر ليضع يده ايضا على القهر السياسي كعامل رئيسي اذ يقول ان هذه الصفة «تعود في النهاية الى تعودهم ان يكونوا على الدوام عرضة لنزوات الطغاة الذين يعم ظلمهم البلاد، ففي كل يوم تنشأ اخطاء وبشاعات جديدة، تصبح الغفلة معها بالنسبة للمصريين والشرقيين عموما نوعا من الحيلة لمواجهة هذا التعسف فعندما يعاقب الانسان

على حركة، أو بسبب نظره او احيانا لمجرد الاشتباه، كما لو كان قد ارتكب جريمة، فانه يصبح وقد اكتسب مقدرة عميقة على الاستيعاب والتمثل بحيث تصبح هذه الامور الجائرة حالات اعتيادية... فالشكاوى والصيحات أمور لا فائدة منها أمام ارادة الطغاة. ويعرف المصري كيف يمشي وقد اغضبه الالم، وكيف يموت تحت عصا القواس دون أن يقول كلمة، فهذه ارادة الله والله اكبر والله غفور... وتلك فقط هي الكلمات التي تأتي على لسانه عندما يبلغه نبأ نجاح لم يكن يؤمل فيه، وهي نفسها التي تفلت منه عندما يبلغه نبأ كارثة كبرى ألمت به»[8].

وتستمر هذه الحيل السيكلوجية السلبية، باستمرار الطابع الاساسي للعلاقة بين الفلاح والدولة، اذ يتحدث الاب عيروط في النصف الاول من القرن العشرين عن حيلة الفلاحين ومداراتهم فيقول «وهو لا يخلص في عمله، بل يخادع اصحاب الاعمال، فيظهر امامهم النشاط وحب العمل، وحتى اذا غابوا عن ظهره، استسلم للخمول والكسل وقد عن عمله وخان واجبه»[9]، اما الفلاحة فانها «بطبيعتها تلجأ الى الحيلة والمداورة، وهي أكثر دهاء من الفلاح، وان كان الفلاح يتصف أيضا بالخداع والمخاتلة، والكتمان والمراوغة ويخف في نفسه عواطفه، من سرور وحزن، ونواياه وسرائره، بحيث لا يظهر شيء من ذلك على وجهه أو ملامحه، فحينما يضمر أمرا، أو يبيت في نفسه شيئا، يحسن اخفاء نيته، والظهور بغير حقيقته، ويحسن السبك، ويجيد الكلام، ويبدي ذكاء لا شك فيه، ويجب الاعتراف به، ولكنه ذكاء من نوع المكر الخبيث، لا الذكاء المضيء»[10].

«والعمدة يفهم نفسية الفلاح فهما لا يخطىء الواقع فهو يقول مثلا (موجها خطابه الى ابن الفلاح) ياولد اذهب الى والدك وقل له ان البيك، يعني الدائن، ينتظره هنا، واذا لم يكن والدك هناك، فقل له يأتي رغم ذلك، لأن البيك يعرف أنه موجود»[11].

ان المداراة والغفلة والمكر والخداع ليست مجرد محاولة لاخفاء المشاعر فقط، بل اذا ما ارتبطت بخصائص أخرى فانها تصبح جهازا سيكلوجيا للتخفي والاخفاء بوجه عام خشية الظهور ومن ثم التعرض للظلم والتعسف وعاديات الزمن، لقد تعلم الفلاح أن «يمش جنب الحيط» وأن «يداري على شمعته تقيد» وأن يخفي كل ما من شأنه ان يكون مطمعا للطامعين وهم كثر، وربما طور ايديولوجيا متكاملة لتبرير ذلك تبريرا ميتافيزيقيا ودينيا كايديولوجيا الايمان بالحسد والنظرة الحاسدة التي يمكن النظر اليها بوصفها عملية تأثير ايديولوجي واعتقادي للتخفي والاخفاء.

ان التخفي قد يصل بالفلاح المصري الى المبالغة في اظهار فقره ورثاثة حاله. ولا يستحي الفلاح أو الحرفي ـ مهما كانت مهنته ـ من أن يستجدي، حيث لا يهمهم كثيرا ما سوف يقال عنهم وعن حالهم، بل انهم يفعلون كل ما في وسعهم ليظهروا امام الناس بمظهر البؤس والعوز بقدر الامكان... وبهذه الطريقة يتفادون تلك المظالم والمغارم التي

تهدد على الدوام اولئك الذين يبدو عليهم أنهم يعيشون في بحبوحة من العيش[12].

«وهكذا فسوف نقع في خطأ، اذا ما حكمنا على الحالة الحقيقية للفلاح استنادا الى مظهره الخارجي، فهو لا يلجأ الى هذا التسول المظهري الا ليخدع مضطهديه...

وقد لا يدرك الغريب الذي لا يعرف عادات البلاد أن هؤلاء الذين يتسولون بهذا الالحاح، يدفعون ايجار أراضي عديدة يفلحونها، وأنهم يمتلكون ماشية وحميرا وخيولا، وأنهم يعولون عائلة كبيرة العدد عن طريق زراعتهم الفاكهة والخضار»[13].

ومن الحيل السيكلوجية الأخرى التي مكنت الفلاح المصري من الاستمرار في البقاء، الصبر والقدرة غير العادية على تحمل الأذى والمكاره في محاولة لتفادي طمع الحكام وجشعهم وتعسفهم.

ويشير «ادوارد وليم لين» في النصف الاول من القرن التاسع عشر الى أن المصريين، يعرفون ايضا بصلابة الرأي الى حد الافراط... فقد اشتهروا، منذ عصر الرومان، بامتناعهم عن دفع الضرائب، حتى يضربوا ضربا موجعا، وانهم كثيرا ما يفتخرون بمقدار الجلدات التي ينالونها قبل ان يتخلوا عن نقودهم، وهم لا يرون غرابة في مثل هذا التصرف، وقد حُكي لي مرة أن فلاحا فرض عليه الحاكم ما قيمته خمسة شلنات تقريبا، ففضل أن يقاسي الجلد على أن يدفع هذا المبلغ الزهيد، وقرر أنه لا يمكنه، فأمره الحاكم بالانصراف وقبل أن ينصرف لطمه على وجهه، فسقطت من فمه قطعة ذهبية بقدر المبلغ المطلوب تماما... وتبدو هذه الحالة غريبة في طباع المصريين، ولكن يسهل تبريرها بأن المصريين يعلمون تماما انه كلما دفعوا عن طيب خاطر طمع الحاكم في أموالهم»[14].

«ويفتخر الفلاحون اجمعون بما يتركه الكرباج على اجسادهم من اثار لرفضهم دفع الضرائب... وكثيرا ما يتباهون بعدد الضربات التي نالوها قبل أن يدفعوا نقودهم، ويصف «أميانوس مارلينوس» Ammianus Marrellenus «وهو من أشهر مؤرخي الرومان في القرن الرابع بعد الميلاد، المصريين بالخلق نفسه»[15].

وقد جاء في تقرير «يورنج» عن اخلاق الفلاحين المصريين أن «ليس هناك من يضارع فلاحي وادي النيل في الصبر على الأذى، والخضوع لذوي السلطان، والبشر عند الشدائد... وروحهم المرحة، وابتهاجهم على الدوام، فما يبدو على الرجال وهم مصفدون بأثقل الأغلال خلال قيامهم بالأشغال العامة، انهم اقل ابتساما من أي زميل لهم مهما أن آذتهم تلك الأغلال التي تهرأ منهم اللحم حتى تبلغ العظم، والغناء والموسيقى يلازمان العمل مهما شق، وقد ترى الجموع السوط في يد من يشرف عليها، وهو يلهب به ظهور العمال في غالب الاحيان، ومع ذلك فالغناء لا ينقطع، والروح المعنوية لا يعتورها الوهن على الاطلاق»[16] ويضيف «وهذا الشعب الذي طالما تألق نجمه خلال تاريخه الزاهر، وما يزال محتفظا بحمايته وحبه لكل ما يثير الاعجاب، وربما لما يستمتع به

من خيال خصب وما يزال حتى اليوم يفيض حيوية وظرفا وميلا الى الفنون والشعر، هذا الى أنه شعب باسل يستثير التنافس غيرته، لبق قانع قدير على احتمال النصب والجهد»[17].

ورغم هذه الحيل السلبية التي تطورت من خلال نسق من الشخصية ملائم لطبيعة التكوين الاجتماعي والسياسي فانها لم تقض على الخصائص السيكلوجية الايجابية الاساسية التي تمتع بها الفلاح المصري، رغم معاناته ـ على طول التاريخ.

فقد احتفظ المصري على طول التاريخ بحقه في ازدراء الحاكم والسخرية منه، ويعبر ابن اياس المؤرخ عن ذلك بقوله «وأهل مصر ما يطاقون من ألسنتهم اذا اطلقوها في حق الناس».

وها هو «لين» يقرر أنه «يمكننا ان نقرر بثقة ان المصريين يمتازون اكثر من الشعوب الاخرى ببعض الصفات الذهنية العظيمة، وبخاصة سرعة الادراك وحضور الذهن وقوة الحافظة»[18].

ويشير ايضا الى أن المصريين يميلون «خاصة الى الهجاء، وكثيرا ما يظهرون ذكاء تهكمهم ومرحهم وتساعدهم اللغة العربية على استعمال التورية، والحديث المبهم، الذي يتهكمون فيه بكثرة، وتهجو الطبقات السفلى أحيانا حكامها في الاغاني ويسخرون من هذه القوانين التي يقاسونها كثيرا. وقد تسليت مرة بأغنية شائعة في أسوان واقليمها وكانت هذه الاغنية دعاء صادقا، بأن يبيد الطاعون حاكمها المستبد وكانت في مصر كلها اغنية ذائعة أثناء زيارتي الأولى ألفت لزيادة ضريبة «الفردة» وكانت تبدأ هكذا... ياللي عنده لبده بيعها وادفع الفردة «واللبدة هي غطاء رأس الفلاح»[19].

ويشير «لين» أيضا الى رد المصريين على تهكم الاتراك عليهم، فحين يصفهم الاتراك بأنهم اهل فرعون، يرد عليهم المصريون بأنهم اهل عزود[20].

ويذهب «دي شابرول» الى أنه رغم الخصائص السيكلوجية السلبية لدى المصريين «فتحت هذا القناع من السلبية البادية على ملامحهم يكمن خيال ملتهب وسوف يكون من الظلم ان ننكر عليهم كل حساسية، فعادة الصمت تجعل احاسيسهم على العكس، وحيث يمكنهم بذلك تركيزها، أكثر حدة، كما انها تعطي لارواحهم دفعات من النشاط تجعلهم في بعض الاحيان قادرين على الاتيان بأفعال بالغة الجرأة، وفضلا عن ذلك فان الفكر يكسب بعمق ما كان يمكن أن يفقده لو كانت الروح متوقدة. ان ملكة الانتباه والقدرة على التنكر تذهب الى أبعد مدى عند هؤلاء الناس الذين تخالهم غارقين في بلادة مطلقة»[21].

وعلى الرغم من موقف «الجبرتي» المعروف من الفلاحين بوصفه منتميا الى شريحه اصحاب الالتزامات فانه لا ينكر الصفات الاخلاقية الايجابية للفلاح المصري حين يكتب فيقول «وكذلك أهل القرى والارياف فهم من مكارم الاخلاق ما لا يوجد في

غيرهم من أهل قرى الاقاليم. فان أقل من فيهم اذا نزل به ضيف ـ ولو لم يعرفه ـ اجتهد وبادر بقراه في الحال، وبذل وسعه في اكرامه، وذبح له ذبيحة في العشاء، وذلك ما عدا مشايخ البلاد والمشاهير والمقادم، فان لهم مضايف واستعدادات للضيوف ومن ينزل عليهم من السفار والاجناب، ولهم مساميح وأطيان في نظير ذلك خلفا عن سلف»[22].

وهكذا فان البنية السيكلوجية البازغة من ظروف القهر السياسي والاداري، بوصفها بنية دفاعية لم تقض على الخصائص السيكلوجية الاصيلة للفلاح المصري، وهي الخصائص التي أبدعت الحضارة على مر التاريخ رغم القشرة الخارجية لسيكلوجية القهر والاستبداد.

ب ـ أنماط من التحايل العملي والسلوكي في مواجهة السلطة السياسية الاستملاكية (الضرائب ـ السخرة ـ التعبئة للجندية..).

اتخذ التهرب العملي والسلوكي من التعسف السياسي والبيرقراطي أشكالا عديدة في تاريخ علاقة الفلاح المصري بالدولة، كما أنه مهما اختلفت اشكاله فثمة استمرارية على طول التاريخ لمثل تلك الاشكال، ولعل ابرز تلك الاشكال ـ فيما يتصل بالتعسف الضريبي والخراجي هو الفرار عن الارض وهجر القرية الى المدن أو الجبال او الشام أو قرى اخرى او غير ذلك من الأماكن. وقد سجلت حالات الهجر والفرار فمنذ اقدم عصور التاريخ الفرعوني، كما سجلت في الحقب الاغريقية والرومانية والاسلامية والوسيطة والحديثة.

ففي حقبة الفتح الاسلامي «تمسكت مجموعات كبيرة في أول الامر ـ ليس فقط بعقيدتها المسيحية، بل وبرفض المفهوم الجديد للادارة الاسلامية، اذ استكثر عدد ليس بالقليل من الاقباط ما فرض عليهم من جزية وأخذتهم العزة بأنفسهم فقرروا التخلص منها، وقد اتخذت هذه المقاومة شكل ثورة تارة، وتارة أخرى لجأ المصري القبطي الى الاسلوب التقليدي الذي درج عليه في مقاومة الحكم والحكام، وهو المقاومة السلبية، اذ فرت أعداد ليست بالقليلة منهم الى الاديرة والرهبنة»[23].

ويسجل مؤرخو العصر المملوكي الظاهرة ذاتها أي ظاهرة «الفرار من القرى والاراضي الزراعية الى المدن وخاصة القاهرة، حتى لقد كانت الحكومة من حين لآخر تعمل على اخراج أهل الريف من العاصمة واعادتهم الى قراهم»[24].

وفي العصر العثماني وفي القرن الثامن عشر بصفة خاصة «عندما ضعفت قبضة الادارة المركزية أرهق رجال الادارة في القرى الفلاحين بالاعباء والفردة غير القانونية والعادات التي كان لابد للفلاح ان يؤديها في مواعيدها المقررة، وغدا الفلاح يرتعد عند ذكر مال السلطان وعادات الكشاف ونزلة الصراف والعونة والوجبة وغير ذلك من

المصطلحات التي اصبحت تثير رعب الفلاحين وذعرهم لما يقع عليهم من ظلم في القيام بها وأدائها لرجال الادارة»[25].

وقد اندفع الملتزمون «وبدافع المصلحة الشخصية الى استغلال الفلاحين الى اقصى حد ممكن، فهرب الفلاحون الى المدن وانتشرت هجمات الاعراب، وتعذر على رجال الادارة اعادتهم الى قراهم، وأصبح اقفار الأرض من أهم مشاكل الادارة المحلية في القرى»[26].

«وكان الفلاحون يتوجهون بعد هروبهم الى المدن وخاصة القاهرة، حيث ينتشرون فيها، ويسببون مشكلة كبيرة لرجال الادارة والحكم فيها، الامر الذي حدا بالادارة الى المناداة بين حين وآخر، بضرورة خروج الفلاحين من القاهرة وعودتهم الى بلادهم... حتى اذا ما انتهينا الى أواخر القرن الثامن عشر وجدنا أنه لم يبق بالارياف الا القليل من الفلاحين.. وعمهم الموت والجلاء، على حد تعبير الجبرتي»[27].

وفي وصفه لوضع الفلاحين ابان نظام الالتزام وفي معرض محشره على هذا النظام الذي ألغاه محمد علي يقول الجبرتي عن الفلاحين الذين تحرروا من اعباء ذلك النظام واتخذوا من الملتزمين السابقين مواقف رافضة، يقول «وقد كانوا (أي الفلاحين) مع الملتزمين أذل من العبد المشترى، فربما أن العبد يهرب من سيده اذا كلفه فوق طاقته، أو اهانه بالضرب، وأما الفلاح فلا يمكنه ولا يسهل به أن يترك وطنه واولاده وعياله ويهرب، واذا هرب الى بلدة أخرى، واستعلم أستاذه مكانه، أحضره قهرا، وازداد ذلا ومقتا واهانة»[28].

ويشير عبد الرحيم عبد الرحمن، الى تفاقم ظاهرة هروب الفلاحين، وما خلفته من مشكلات حادة للدولة والادارة في أواخر القرن الثامن عشر «حتى ان كثيرا من القرى قد اصبحت خاوية على عروشها، لم يبق بها أحد من سكانها، بل وصل الأمر بالفلاحين، أن أهل عدة قرى يتجمعون في قرية واحدة ليبتعدوا عن الجند المكلفين بجمع الفردة وغيرها من الاعباء وما يكاد هؤلاء الجند يؤمون هذه القرى التي تجمع فيها الفلاحون، حتى يلحقها الخراب، ويتركها الفلاحون الى غيرها... وقد كان من نتائج هذا الأسلوب ان اقليما مثل اقليم المنوفية مثلا، لم يبق فيه (1219هـ-1804م) الا خمس وعشرون قرية فيها بعض السكان وباقي قراه اصبحت خرابا ليس فيها ديار ولا نافخ نار على حد تعبير الجبرتي»[29].

ويشير الجبرتي في هذا الصدد الى أن الاعباء الضريبية التي كانت مفروضة على الفلاح في ذلك الحين «يكل القلم عن تسطيرها، ويستحي الانسان من ذكرها، ولا يمكن الوقوف على بعض جزئياتها، حتى ضربت القرى، وافتقر أهلها وجلو عنها»[30].

ويمكننا ان نقدم بعض نماذج هذه الاعباء في المصطلحات الضريبية التالية، مال السلطان ـ العونة ـ الوجبة ـ نزلة الصراف ـ مجيء الديوان ـ نزلة الكشاف ـ الفردة ـ الكلفة.

وقد تفاقمت الازمة وما أحدثته من مشكلات متصلة بالجباية للادارة العثمانية حتى ان «قانون نامة سليمان» اشار الى هذه الظاهرة وسعى الى منعها ووضع عقوبات على مخالفي القانون، ومع ذلك ظل قانونا شكليا، لم يؤثر تأثيرا حقيقيا في معدلات الهجرة والفرار[31].

ويعبر الشعر الشعبي عن هذه الظاهرة في ذلك العصر، في كتاب «هز القحوف» بما يلي:

«قالت تسافر يافتى وتفارق الوجه الحسن
هم المعيشة فرقت والقلب يعلوه الشجن
هم المعيشة فرقت بين الأحبة والوطن

كذلك:

«ويادوب عمري في الخراج وهمه تقضي دلالي في الحساب سعيف
ويوم تجي العونة على الناس في البلد تخبيني في الفرن أم وطيف

وعلى الرغم من التغيرات الشكلية التي حدثت في مصر في القرن التاسع عشر وبصفة خاصة منذ بداية عصر محمد علي وتبنيه سياسة معينة للاصلاح الزراعي كان من ابرزها الغاء نظام الالتزام، واعادة مسح الأراضي وتنظيم نظام جديد للضرائب، فقد ظل جوهر العلاقة بين الدولة والفلاح ثابتا الى حد كبير، فهذا هو الجبرتي يصف لنا موقف الفلاح من التنظيم الضريبي الجديد الذي استنه محمد علي «وحفل الكثير من الفلاحين وأهالي الأرياف، وهالهم هذا الواقع لكونهم لم يعتادوه وبالقوة وباعوا مواشيهم، ودفعوا أثمانها في الزيادات الهائلة، وسيعودون مثل الكلاب، ويعتادون سلخ الاهاب»[32].

لكنهم بدأوا يرفضون تطلع الملتزمين السابقين الى موصلة استغلالهم وتشغيلهم، فيشير الجبرتي الى أن «الحرفوش منهم اذا دعي للشغل بأجرته يقول روح أنظر غيري، أنا مشغول في شغلي، أنتم ايش بقالكم في البلاد؟ فقد انقضت أيامكم ... احنا صرنا فلاحي الباشا»[33].

ولم تتوقف ظاهرة الهجرة والفرار من القرى طوال القرن التاسع عشر هربا من التعسف السياسي والبيرقراطي بازاء الضرائب والسخرة رغم التطورات الرأسمالية التي اخذت تعمل عملها طوال تلك الحقبة.

وتشير احدى الرحالات التي عاشت في مصر في عصر اسماعيل الى أنه «لا جدوى من الحديث عن الاحوال هنا فان الطبقات جميعها تعاني من هذه الضرائب الرهيبة

وهي سبب خراب الفلاحين خرابا ماحقا. وقد أصبح الناس يدعون في صلواتهم الا تكتب له السلامة في عودته من فرنسا حيث هو الآن بل يدعون الله ان يقبضه اليه وأن يدفن في مقابر الكفرة»[34].

كما تشير ايضا في رسائلها الى ان هذا الظلم «يدفع الناس الى الجنون، لم تكن الشكوى شأنهم في الماضي، لكنهم اليوم يهجرون القرى هربا من الظلم»[35].

ويشير الرافعي ـ في معرض حديثه عن الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الريف المصري في عصر اسماعيل أيضا الى نفس الظاهرة «وقد نشأ عن فداحة الضرائب أن هجر كثير من الملاك اراضيهم وتركوها بورا وقد سعى هؤلاء «المتسحبين» وكثر عددهم بحالة اقلقت بال الحكومة ومجلس شورى النواب، فوضعت قانونا لتوزيع اطيان المتسحبين»[36].

وعلى طول القرن العشرين يمكننا أن نذهب الى أن ظاهرة الهجرة والفرار من القرى قد استمرت، ولكن في اشكال جديدة، تبدو اختيارية، بفعل التغلغل الرأسمالي وكنتيجة لفقدان الملكية تحت وطأة الضرائب والديون ونظم الرهونات العقارية، وعمليات الفرز الاجتماعي الطبقي المواكبة لذلك.

ولم يكن الفرار عن الارض هو الشكل الوحيد للهروب من التعسف السياسي والاداري الشرقي الخراجي فقط، بل كانت هناك دائما أشكال أخرى فذكر منها، التهرب عن طريق اتلاف المحاصيل أو سرقتها (وهي المحاصيل الخاصة بالفلاح نفسه والتي أنتجها هو، لكنه يعلم تماما انها عائدة الى غيره).

فيسجل مؤرخو العصر العثماني أن الفلاح «لم يعد يستطيع أن يحصي ما يطلب منه من ضرائب مباشرة، أو غير مباشرة، وأصبح نصيبه من عمله يتمثل في المجاعة والعمل الشاق والسخرة، وكثيرا ما كان يضطر، من اجل الحصول على ضروريات الحياة بأن يسرق محصول أرضه»[37].

ويشير «ادوارد وليام لين» الى الظاهرة نفسها في منتصف القرن التاسع عشر اذ يقول «ولكن الفلاح لا يستطيع أن يحصي ما تطلبه الحكومة منه تماما، فهو يعاني من الطلبات غير المباشرة، من الزبدة والعسل، والشمع والصوف، والسلال المصنوعة من السعف والحبال المفتوله من الياف النخيل وغير ذلك من المحاصيل، ويجبر الفلاح ايضا على دفع اجرة الجمال التي تحمل الغلال الى شونة الحكومة... وتستولي الحكومة على جزء من محصول الارض، وأحيانا تستولى بثمن محدد مناسب على المحصول كله الذي قد يحجز مع ذلك في عدة اقاليم، ليعوض ديون الفلاحين المعسرين، وكثيرا ما يضطر الفلاح للحصول على ضروريات الحياة، أن يسرق محصول أرضه، ويحمل ما يستطيع حمله سرا الى كوخه»[38].

وفي القرن العشرين يشير الاب عيروط الى قول احد الفلاحين «ما دامو يأخذون منا

كل شيء فسنضطر الى السرقة»[39].

أما يذكرنا ما اشار اليه «لين» في القرن التاسع عشر، وعيروط في القرن العشرين بما سبق ان سجله «دي شابرول» في أواخر القرن الثامن عشر «انه يبذر البذور وهو حانق، ويجني محصوله وهو خائف، ويعمل جهده ليخفي عن نظرات طغاته الجشعين، قدرا ضئيلا من الحبوب يمكنه ان يحصل بها على بعض احتياجات اسرته العديدة»[40]. ولعلنا نتذكر ايضا تلك القضية التي أشار اليها توفيق الحكيم في «يوميات نائب في الأرياف»، قضية الفلاح المتهم بسرقة قمحه وتبديده!!! ومنطق القانون في مواجهة منطق هذا الفلاح.

ومن أسف ان هذا الشكل من اشكال التهرب قد استمر ـ رغم التغيرات العديدة التي طرأت على المجتمع المصري (والتي في أغلبها تغيرات في الاشكال والهياكل)، أعني شكل سرقة اجزاء من المحصول وذلك في ظل تكثيف الدولة لتدخلها في السياسة الاقتصادية الزراعية تحت شعارات التنظيم التعاوني أو التسويق التعاوني وبخاصة لمحصول القطن، والتوريد الاجباري للمحاصيل بالأسعار التي تحددها الدولة وبخاصة الأرز، الذي ما يزال سعره الذي تدفعه الدولة للفلاحين أقل كثيرا من السعر الذي يشتريه به الفلاح مرة أخرى فضلا عن أسعار السوق العالمية، وكذلك الحال في القطن وقصب السكر والقمح وغيرها (وهي السياسات التي ما تزال مستمرة في جانب هام منها رغم التحول الاقتصادي الليبرالي وسياسة الانفتاح الاقتصادي!!!).

وكما تهرب الفلاح من خلال الهجرة والفرار، وسرقة المحصول، فانه قد لجأ ايضا الى الهروب من خلال الانخراط في اشكال من التدين الشعبي فكما ابتكر الفلاح القبطي نظام الرهبنة، كوسيلة لاستبدال ملكوت الشيطان بملكوت الله، وهربا في التعسف والقهر، فقد انخرط الفلاح المسلم في الطرق الصوفية، وفي حقب طويلة من التاريخ الاسلامي، فحين اصبح «الفلاح يعيش في حالة سيئة، وعانى آلام الفقر والفاقة، ولم يجد له متنفسا من هذه الاعباء الملقاة على عاتقه، الا تقربه الى الله والانخراط في سلك الطرق الصوفية»[41].

كما يشير «ادوارد وليم لين».. الى انتشار الطرق الصوفية في مصر في القرن التاسع عشر حيث يقول «يكثر الدراويش في مصر كثرة عظيمة... ومن أشهر طوائفهم الرفاعية والقادرية والاحمدية والبرهامية... ويكاد دراويش مصر ان يكونوا تجارا أو صناعا أو مزارعين»[42].

وما يزال الدين في مصر بأشكاله الرسمية والشعبية والمتطرفة مهربا للمصريين من القهر حتى عصرنا الراهن.

وكما حاول الفلاح المصري ـ على طول تاريخه، الفرار من العسف الضريبي، وعسف تعبئة فائض العمل في شكل سخرة او عونة «فقد حاول الفرار ايضا من التجنيد

الاجباري الذي ادخله محمد علي الذي رأى الاستعانة بالمصريين الذين أثبتوا براعة في قتال الفرنسيين حيث تقاعس المماليك، لكن المصري الذي هب للدفاع عن وطنه ضد الفرنسيين طائعا مختارا سواء في المدينة أو الريف، ودون تدخل من الدولة المنهارة آنئذ، داخله الشك والريبة حين تدخلت الدولة في عصر محمد علي لتفرض تجنيدا اجباريا، ذكر الفلاح المصري بالعونة والسخرة وما يقاسيه منها، ووجدها محاولة لمضاعفة العونة، يجعلها عونة مدنية للمشروعات العامة وعسكرية أيضا، وبصفة خاصة ان هذه الاخيرة موجهة للفتوح الخارجية أساسا حيث الغربة والاغتراب بالمعنى المكثف.

وبازاء توحيد الفلاح المصري بين العونة والتجنيد الاجباري فقد لجأ ايضا الى محاولات التهرب من هذا العسف الجديد القديم، ومن الحيل المألوفة آنئذ الفرار والهرب من الجندية واتلاف الاعضاء وايذاء البصر والأطراف، وتسجيل الفلاحين لأنفسهم وأهليهم «عربانا» حيث كان العربان معفين من الجندية، أو تكرار الاسم الواحد لعدد كبير من الأبناء الذكور، أو الوشم مصورة الصليب على الأذرع حيث كان الاقباط معفين من الجندية.

وقد دفع التعسف في التجنيد، دون مراعاة للسن، أو الصحة او الظروف الاجتماعية للفلاح الى «جعل الاهالي يكرهون الجهادية ويتلفون اعضاءهم، كما كان بعض الانفار يتلفون اعينهم بوضع سم الفار فيها اثناء ذهابهم الى الاقسام»[43].

كما لجأ الفلاحون ايضا الى التحايل على ذلك النظام اضافة الى تشويه الاجساد، من خلال الفرار والهروب بأبنائهم في الصحراء والاختفاء بهم داخل السراديب والأنفاق والاتربة[44].

وبرغم الاجراءات الشديدة التي اتخذها محمد علي لمواجهة ظاهرة التهرب من الجندية والتحايل عليها، من خلال السجن والايداع في اللمانات فان الوثائق تسجل أنه في عام 1250 هجرية «قام نفرين أو نباشيين وواحد بلوك أمين و5 جي بلوك و2 حي اورطه و20 جي آلاي، بوضع سم الفار في أعينهم لاجل خلاصهم من السفر والبعض جرحوا أنفسهم بأظفارهم» وقد اصدر محمد علي اوامره باعدامهم في وحداتهم[45].

ومن وسائل التحايل ايضا ان يوحي الفلاحون بأنهم من الاقباط فيدقون صليبا كوشم على اذرعهم وقد اشارت الوثائق الى ذلك ايضا[46].

وقد لجأ بعض عمد البلاد ومشايخها الى تسجيل أنفسهم واهليهم بوصفهم عربانا «ويتضح ذلك من العرض المقدم بتاريخ 17 شوال 1268 من محمد حبيش عمدة ناحية كفر حكيم التابعة لمديرية الجيزة وباقي مشايخ الناحية أن محمد الكوفي احد مشايخ الناحية تداخل وكتب نفسه عربان هو ونحو المائة وتسعون نفر من اهالي بلدته[47].

وتشير الوثائق ايضا الى قيام قرى بأكملها باتلاف اعين ابنائها وبخاصة على عهد سعيد. ويشير ادوارد وليم الى الظاهرة ذاتها فيقول «يكره اغلب الوالدين مفارقة

اولادهم عندما يجندون خاصة، كما يدل على ذلك الوسائل التي يعمدون اليها لمنع تجنيدهم.

وقد لاحظت اثناء زيارتي الثانية لمصر، أنك لا تكاد تجد في أي قرية شابا صحيح الجسم، ليس بأسنانه كسر (حتى لا يمكنه ان يقرض الفشكة) او باصعابه نقص، أو بعينيه اصابة او عمى، حتى لا يجند. وتتخذ النساء المتقدمات في السن وغيرهن هذا الأمر حرفة منتظمة، فيدرن على القرى لتنفيذ تلك العمليات، وقد يقوم أبوا الولد انفسهما بهذا الامر»[48].

ويشير «كلوت بك» الى تعمد الامهات «اتلاف بعض اعضاء ابنائهن ليصيروا غير صالحين للتجنيد، فهن يسممن عيونهم أو يبترن اصابعهم»[49].

وقد قاوم العمد والمشايخ تجنيد ابنائهم (الذي اقر في عهد سعيد) من خلال التزوير في الاوراق الرسمية ففي عام 1282هـ «قام عمد ومشايخ كفر المنسن غربية بالتزوير في دفاتر القرعة حيث أدرجوا سعبة عشر نفرا بالناحية بدفاتر الوفيات مع وجودهم على قيد الحياة»[50].

وقد لجأ جانب من الفلاحين أيضا الى التهرب من الجندية عن طريق حفظ القرآن الكريم، نفهم ذلك من رأي كثير في الكتاتيب او مدارس القرى في الربع الاول من القرن العشرين «فيذهب الاطفال الى الكتاتيب، ليس للحصول على التعليم الذي يؤهلهم للحصول على مكانهم في المجتمع، ولكن ليحفظوا القرآن عن ظهر قلب على أيدي فقهاء ليصبحوا فقهاء مثلهم وذلك للتهرب من الخدمة العسكرية»[51].

وجدير بالذكر أن مقاومة الفلاحين لم تتخذ دائما طابعا سلبيا متمثلا في ابتكار انماط من التحايل عبر التاريخ، لكنها في حقب وفترات، اتخذت طابعا ايجابيا، متمثلا في اشكال من المقاومة على الرغم من ضعفها في مواجهة سلطة الدولة المركزية القاهرة.

لقد اشار المؤرخون الى عصور الفوضى والانهيار التي أعقبت الدولة المصرية الفرعونية القديمة والتي تمثلت انهيارها، كما اشاروا الى اشكال المقاومة الفلاحية عبر التاريخ المصري الطويل التي كانت تتخذ غالبا شكل الهبات العنيفة، أو انماطا اخرى من العنف الموجه للسلطة المركزية او السلطات المحلية، وعلى الرغم من أن هذا النموذج من المقاومة يمكن ان يكون موضوعا لأبحاث قائمة بذاته، فاننا نشير اشارات سريعة الى بعض صور المقاومة والعنف.

ففي العصر المملوكي، حيث بلغت اعمال التعسف والقسوة اقصاها وتفاقمت الازمة... تحرك العامة ضد الطغيان، وكان تحركا له مغزاه... وكان (الشعب) في ثورته هذه يلقي بغضبه على المشايخ الذين يبررون للسلطان افعاله ومن ذلك حركة «العوادم على الشيخ شهاب الدين احمد الشيشيني الذي ولي قضاء الحنابلة فما بعد وكادوا يقتلوه، وسبب ذلك انه نقل عنه انه أفتى السلطان بحل ما يجبى اليه من اجرة الاملاك»[52].

وفي العصر العثماني نجد أن الفلاح لم يقف دائما موقفا سلبيا ومستسلما بل تشير المصادر الى قيام الفلاحين في بعض الاحيان بقتل المعينين لجمع المغارم والكلف والفردة منهم[53].

وتسجل وثائق القرن التاسع عشر ومصادره هبات الفلاحين وثورتهم وعصبياتهم في مواجهة التعسف الضريبي أو التعسف في التجنيد وأعمال العونة والسخرة، حيث ثارت بعض القرى في صعيد مصر في وجه محمد علي وامتنع بعض المشايخ والعمد عن تسليم المطلوبين للجندية وهبت قرى لتحرير المجندين المارين عليها، وكذلك حدثت هبات واشكال من العصيان والثورة على طول القرن التاسع عشر في مواجهة التعسف الضريبي ايضا في جرجا والشرقية والمنصورة وبلقاس وغيرها.

وفي هذا الصدد يشير الأب عيروط الى أن «القرى تشعر بعاطفة التضامن كأقوى ما يكون التضامن، حينما تكون ثروتها الحيوية في خطر مباشر، حيث يندفع الجميع بلا تفكير وبلا تردد، ويتقدمون، يدا واحدة، وقلبا واحدا، للدفاع عن قريتهم، لا فرق بين الرجال والنساء والأطفال، مهما اصابهم في سبيل ذلك.

وبهذه المناسبة، فنذكر ما حدث في قرية ابو شادي، فقد أرادت مصلحة الري، أن تحسن حالة الري هناك، وشرعت في تحويل قناة كانت البلد تروي منها ارضها طيلة ثلاثين عاما فتجمع الأهالي ومنعوا العمال، وقاوموا الشرطة والجيش، وقامت بينهم وبين قوات الحكومة معركة حامية، برزت النساء خلالها، بين الصفوف يثرن الحماس كما يحدث في الحروب وتجمع الاطفال يحملون الذخيرة، فكان ذلك فنا عسكريا مرتجلا»[54].

وفي مقاومة الظلم المحلي يشير «عيروط» الى أنه «حينما يتمادى أحد المرابين او الملاك، أو نظار العزب في ظلم الفلاحين، واستغلالهم، ولا تجد القرية طريقا للتخلص منه الا بقتله، لا يجد المحققون من يتقدم للشهادة ضد القاتل، ولا يجدي البحث للكشف عن القاتل، لان القرية حينئذ تجمع اجماعا تاما على الانكار»[55].

مناقشة ختامية: عناصر الاتصال في تاريخ العلاقة بين الفلاح والدولة:

في معالجتنا التاريخية لأشكال التحايل الفلاحي في مواجهة الدولة الاستملاكية بأجهزتها التعسفية المختلفة في مجالات استملاك الفائض الانتاجي وفائض العمل، انطلقنا من اطار تصوري يؤكد استمرارية وظائف الدولة الشرقية قبل الرأسمالية، ويؤكد أن التطور الاقتصادي في الاتجاه الرأسمالي بأنماطه المختلفة، لم يلغ أبدا وبصورة كاملة الوظائف الخراجية للدولة، بل اضاف اليها وظائف جديدة تعايشت وما تزال تتعايش معها واضافة الى ما يخلفه هذا التعايش لوظائف الدولة الحديثة والمعاصرة في مصر، عليها من طابع عدائي وتناقضي، يتمثل في سعيها ـ أي الدولة ـ نحو تمهيد طرق

التطور الرأسمالي (في قطاعات معينة) وفي الوقت ذاته المحافظة على اشكال انتاج خراجية سابقة على الرأسمالية (في القطاع الزراعي أساسا) فانه من شأنه ان يخضع الفلاح المصري المعاصر لعلاقتين من علاقات الاستغلال احداهما قبل رأسمالية والاخرى رأسمالية (بأشكالها المتنوعة).

ان هناك من المادة التاريخية والعلمية والاحصائية ما يوحي بأن تغيراً جذريا على الاوضاع الريفية وعلاقة الفلاحين بالدولة ما يزال متعثر الحدوث، وان اشكالا جديدة من استنزاف الفائض الاقتصادي قد حلت فقط محل أشكال قديمة (الدولة تقوم بدور المرابي والجمعيات التعاونية ونظم التسويق التعاوني، وبنوك التسليف الزراعي واخيرا بنك القرية، اضافة الى تنظيمات الضرائب التي تزال تتميز بمرونة شديدة في فرضها وزياداتها بقرارات، ومن السلطات المحلية أو المركزية) وان اشكالا جديدة من استنزاف فائض العمل قد حلت فقط محل السخرة السافرة (أشكال الهجرة الداخلية، والخارجية، والتجنيد الاجباري وتشغيل المجندين في المشروعات المدنية العامة، كشق الطرق واقامة الكباري وشبكات التليفونات في العواصم الحضرية والانشطة التي تتم بشكل عام في اطار ما يسمى بجهاز المشروعات المدنية في القوات المسلحة).

وما يزال الانتاج الزراعي يلعب دورا اساسيا في النمو الاقتصادي، وأعادة الانتاج الاجتماعي، وما تزال مساهمة القطاع الفلاحي تتمثل في الضرائب، وفروق اسعار الحاصلات الزراعية (الفروق بين ما تدفعه الدولة من أسعار تحددها لمحاصيل التسويق الاجباري والتوريد الاجباري كالقطن والارز وغيرهما، وما تبيع به تلك المحاصيل) وهي تدابير تمثل في حقيقة الامر نوعا من الضرائب غير المباشرة، هذا بالاضافة الى الاشكال الرأسمالية الحديثة من الاستغلال الواقعة على كاهل الفلاحي أيضا.

ومن الطبيعي أن تنعكس هذه الخصائص المتصلة والمستمرة لعلاقة الدولة بالفلاح، على علاقة الفلاح بالدولة أيضا، ولذلك فليس من المستغرب ان نجد استمرارية في انماط التحايل الفلاحين وبخاصة في المجالات التي ما تزال تحت سيطرة الدولة، فما يزال المصري المعاصر فنانا ومبدعا في التحايل على القوانين بصفة عامة، وفي هذا الصدد يمكن ان نجد ابداعا فلاحيا حقيقيا، وما يزال التهرب من الضرائب يجد شطارة ومهارة مثيرة للاعجاب والاحتذاء وما يزال المصري بصفة عامة والفلاح بصفة خاصة لاذع اللسان في التشنيع على الحكام واطلاق الشائعات عليهم والتهكم والسخرية منهم، وما تزال النكتة المصرية اللاذعة والعبقرية ذات الطابع السياسي أساسا في بنيتها ووظائفها ناهيك عن كافة اشكال التحايل الاخرى التي عرفها تاريخ الفلاح المصري في مواجهة القهر السياسي والبيروقراطي.

1 ـ يمكن مراجعة، Mahmoud Auda Georg Stauth, social Policy in Rural Areas: the case of Egypt. وهو بحث مقدم لمؤتمر الجماعة العربية الاوربية لعلم الاجتماع، مالطة، 1976.

2 ـ راجع، محمود عودة، **الفلاحون والدولة: دراسة في أساليب الانتاج والتكوين الاجتماعي في المجتمع التقليدي** (بيروت، دار النهضة العربية 1982).

3 ـ أنور عبد الملك، اشراف وتقديم، **الجيش والحركة الوطنية**، ترجمة حسين قبيسي، (بيروت، دار ابن خلدون) ص 102.

4 ـ الشيخ يوسف الشربيني، **هز القحوف في شرح قصيدة إبي شادوف** اشرف على الطبع محمد قنديل البقلي (القاهرة، دار النهضة العربية، غير مبين تاريخ النشر) ص 20.

5 ـ المصدر نفسه، ص 15.

6 ـ المصدر نفسه، ص 16.

7 ـ ج. دي شابرول، **وصف مصر ـ الدولة الحديثة، دارسة في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثين**، ترجمة زهير الشايب، القاهرة (غير مبين الناشر) ط 1، 1976 ص 29.

8 ـ المصدر نفسه، ص 30.

9 ـ الأب عيروط اليسوعي، **الفلاحون**، ترجمة محي الدين اللبان، ووليم داود مرقص، (القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ط 2، 1968) ص 254.

10 ـ المصدر نفسه، ص 256.

11 ـ المصدر نفسه، ص 257.

12 ـ ج. دي شابرول، مصدر سابق، ص 120.

13 ـ المصدر نفسه، ص 287.

14 ـ ادوارد وليم لين، **المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم**، نقله الى العربية، عدلي طاهر نور، القاهرة 1975 (غير مبين الناشر) ص 258.

15 ـ المصدر نفسه 119–220.

16 ـ نقلا عن عبد العزيز نوار، **تاريخ مصر الاجتماعي** (القاهرة، مكتبه سعيد رأفت ط 2، 1985) ص 293.

17 ـ نقلا عن المصدر السابق، ص 294.

18 ـ ادوارد وليم لين، المصدر السابق، ص 243.

19 ـ المصدر نفسه، ص 269.

20 ـ المصدر نفسه، انظر ص 20.

21 ـ ج. دي شابرول، مصدر سابق، ص 30–31.

22 ـ عبد الرحمن الجبرتي، **المختار من تاريخ الجبرتي**، اعداد محمد قنديل البقلي، (مطابع الشعب، 1958) ص 70.

23 ـ عبد العزيز نوار، مصدر سابق، ص 14.

24 ـ سعيد عاشور، **مصر في عهد المماليك البحرية**، نقلا عن عبد العزيز نوار، المصدر السابق، ص 20.

25 ـ ليلى عبد اللطيف أحمد، **الادارة في مصر في العصر العثماني** (القاهرة، مطبعة جامعة عين شمس 1978) ص 413.

26 ـ المكان نفسه.

27 ـ المصدر نفسه، ص 423.

28 ـ الجبرتي، مصدر سابق، ص 900.

29 ـ عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، **الريف المصري في القرن الثامن عشر** (القاهرة مطبعة جامعة عين شمس 1974) ص 120.

30 ـ نقلا عن المكان نفسه.

31 ـ انظر المصدر نفسه، ص 146.

32 ـ الجبرتي، مصدر سابق، ص 900.
33 ـ المكان نفسه.
34 ـ احمد خاكي، **رسائل من مصر، حياة لوسي دوف جوردون.. في مصر**، (1862–1869) (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1976) ص 181.
35 ـ المصدر نفسه، ص 180.
36 ـ عبد الرحمن الرافعي، **عصر اسماعيل**، الجزء الاول، ط 2، (القاهرة مكتبة النهضة) ص 262.
37 ـ نقلا عن عبد الرحيم عبد الرحمن، مصدر سابق، ص 136.
38 ـ ادوارد وليم لين، مصدر سابق، ص 145.
39 ـ الأب عيروط اليسوعي، مصدر سابق، ص 145.
40 ـ ج. دي شابرول، مصدر سابق ص 221.
41 ـ توفيق الطويل، **التصوف في مصر ابان العصر العثماني**، نقلا عن ليلى عبد اللطيف، مصدر سابق، ص 413.
42 ـ أنظر ادوارد وليم لين، مصدر سابق، ص ص 211–215.
43 ـ ديوان المعية السنية محفظة رقم 2 ملخصات الأوامر العلية المستخرجة من الدفاتر نقلا عن غريب عبد الغني احمد السيد، عمد ومشايخ القرى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، رسالة ماجستير في التاريخ، مكتبة كلية الاداب، 1990 (شارك كاتب المقال في الاشراف عليها) ص 156.
44 ـ نقلا عن غريب عبد الغني احمد السيد، المصدر السابق، ص 157.
45 ـ دفتر امور جنائية ص 202 نقلا عن المصدر السابق ص 158.
46 ـ نقلا عن المصدر السابق، ص 159.
47 ـ نقلا عن المصدر السابق، ص 160.
48 ـ ادوارد وليم لين، مصدر سابق ص 172.
49 ـ أ. ب كلوت بك، **نخة عامة الى مصر**، ترجمه محمد مسعود، (القاهرة دار الموقف العربي ط 2، 1982، جـ3) ص 269.
50 ـ نقلا عن غريب عبد الغني احمد السيد، مصدر سابق، ص 163.
51 ـ نقلا عن فاطمة علم الدين عبد الواحد، **التطورات الاجتماعية في الريف المصري قبل ثورة 1919** (القاهرة، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر 1984) ص 86.
52 ـ عبد العزيز نوار، مصدر سابق، ص 199، وكذلك انظر ابن اياس (أحداث سنة 895هـ).
53 ـ انظر عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مصدر سابق ص 148.
54 ـ الأب عيروط، مصدر سابق، ص 221.
55 ـ المكان نفسه.

التحايل على المعايش بمصر المحروسة: دراسة في آليات التعامل مع الفقر والقهر

علي فهمي [مِصْر]

مُفْتَتَح

1 ـ نزعم أن دراستنا الماثلة هذه، مرت بمرحلتين على طرفي نقيض. إذ كانت تبدو مثيرة يسيرة عند اختيار وتحديد العنوان، ثم غدت همّاً مقيما ثقيلا لدى الإعداد. فالموضوع طريف ويكتسي أهمية خاصة ويتسم بجاذبية يحسها من عاش الوجد في عشق «القاهرة مصر المحروسة»؛ بَيْد أن الموضوع نفسه شائك معقد كأنه سر، تكتنفه صعوبات شتى كأنه مطلسم.

2 ـ ولعل السبب الرئيسي في هذا التناقض المتذبذب بين اليسر والصعوبة والطرافة والهم؛ هو في أن الظاهرة محل الدراسة تتعلق بحيوات فقراء ومستضعفي الأرض بمصر المحروسة وأيضا بحيوات سرية لطوائف شتى من الخارجين على حدود القانون، كما ترسمه سلطة الصفوات المتميزة أو صفوات السلطة المتفردة.

3 ـ إذن فالظاهرة محل الدراسة تتصل بدوائر السرية كلما تقدمنا، وتتسم بالخَفَاء كلما أمعنا في المحاولة. فالظاهرة أو الظوَاهر المدروسة أو التي نحاول رصدها ـ بالأحرى ـ هي من قبيل الخَفَاء. ونزعم أنه رغم السهولة البادية للسطح الظاهر من الأمور في مجتمع «القاهرة»، فان التعقد والتشابك والتداخل والخَفَاء سرعان ما يواجه الباحث، اذا اقترب من أغوار الأمور التي يسعى في سبيل رصدها ومن ثمّ محاولة إخضاعها لنوع من التحليل والتفسير.

4 ـ ولقد لعب كل من الحَدْس والخبرات العيانية الدور المُعلّى في قناعة لنا تقترب من حدود اليقين، بأن فقراء القاهرة «وسكان الحارات الجوانية» ـ على حد تعبير المؤرخ المصري الشهير «الجبرتي» ـ لا يُفشون أسرارهم الحقيقية أو همومهم أو حتى هواجسهم، للباحثين الحِرفيين والعرضيين الذين يهبطون عليهم لدقائق معدودات لملء «صحيفة استبيان» في جلسة قصيرة وفي مناخ من التنطع

ثقيل[1]. ومن ثم تشكّلت قناعتنا في أن كنوز وأسرار المعرفة المجتمعية السرية، لا يستطيع أن يلج شواطئها بله بحورها إلا طراز من الباحثين من «أولاد البلد»، يحس «أولاد البلد» أنفسهم ـ بفطرتهم وبخبراتهم ـ أنهم أي الباحثين يعطونهم قلوبهم بدلا من أسماعهم، وأحاسيسهم بدلا من أقلامهم تملأ صحائف الاستبيان الشهيرة والساذجة[2].

5 ـ ولا مشاحة في أن حيوات فقراء القاهرة والمستضعفين في الأرض منهم هي من قبيل السر والخَفَاء، ومن هنا تصعب الدراسة ويدق الرصد. وإذ يعاني هؤلاء معاناة تاريخية وآنية في سبيل تدبير أمور معاشهم من يوم ليوم، ان لم نقل من وجبة لأخرى، مع إسقاط لبعض الوجبات؛ إذ يكون ذلك، فان طرائق التعامل اليومي مع كل من بُعْدي الفقر المقيم والقهر الدائم، لابد وأن تتسم بنوع فريد من الابداعات المتنوعة المثيرة.

6 ـ وفي ضوء ما سبق وفي حدوده أيضا، نُقْدِم على هذه الدراسة في محاولة للاقتراب من استكناه «آليات ومظاهر التحايل على المعايش» في الحواري الجوانية «للقاهرة مصر المحروسة». وقد نتواضع ـ في موضوعية ـ لنقرر أن محاولتنا هذه هي أدنى للرصد منها للاستكناه المعَّمق.

7 ـ وسنعرض للتحايل على المعايش في **مبحثين** على التوالي، نعرض في **أولهما** لمظاهر وآليات «التحايل» لمواجهة الفقر. أما المبحث **الثاني** فنعرض فيه لمظاهر وآليات «التحايل» لمواجهة القهر وبخاصة من جانب السلطة. وقد نعقب بخاتمة، ثم بثَبْت بأهم الاحالات والاشارات.

المبحث الأول ـ «التحايل على المعايش»: في مواجهة الفقر

8 ـ يبدو أن الفقر ـ بمعناه المادي المباشر ـ قَدَرٌ مُقيمٌ مع غالبية المصريين بعامة ومعظم أهل «القاهرة مصر المحروسة» بخاصة، منذ ما لا نعرف من قرون. إذ تحدثنا التأريخات المعتمدة لمؤرخين مصريين ثقات خلال الألف سنة الفائتة عن مظاهر الفقر المتفشية في العاصمة المصرية بالأخص؛ «فالمقريزي» يرصد العديد من المجاعات والأوبئة والتي عايش البعض منها، وذلك في كتابه الهام: «إغاثة الأمة بكشف الغُمّة» لدرجة أنه يذكر أحداث «الشدة المستنصرية» على عهد الخليفة الفاطمي «المستنصر بالله» والتي استمرت بضع سنوات، عضَّ الجوع معظم سكان «القاهرة» و«الفسطاط»، وكيف كانوا يتنافسون بل ويتقاتلون على جيف الكلاب والقطط؛ بل ويقرر كيف كان البعض يرسل في طلب طبيب لعيادة مريض وهمي بداره، فيعتدي على الطبيب [اليهودي في الغالب]، بقتله والتهام جسده[3].

9 ـ وحتى اذا سلمنا ـ جدلا ـ بقدر من المبالغات والتهويلات في روايات المؤرخين المتتابعين، فان قدرا مرضيا من الصدق لابد من التسليم به يكتسي هذه التقارير التأريخية، وبخاصة إذا تتابعت التأريخات والتقارير ومذكرات الرحالة في اتجاه رصد مظاهر الفقر الذي كان يعانيه معظم «أولاد البلد» من فقراء المحروسة. وتتابع مثل هذه الروايات منذ «المقريزي»، حتى عصرنا الحاضر، مروراً بالمؤرخ الأشهر ابن «إياس»، وتقارير علماء الحملة الفرنسية في مجلدات «وصف مصر»، وكتابات المستشرق الانجليزي «وليم إدوارد لين» في عشرينات وثلاثينات القرن الماضي، وقبله تأريخات «الجبرتي»، وبعده الكثير من الكتب والتقارير وصولا إلى الدراسات الميدانية والملاحظات المتبصرة والمعايشة ذاتها مع هذا المناخ من الفقر والعوز الحادين من جهة والتعامل مع كل هذا بمناخ غريب مركب من«التحايل» و«الخَفَاء» و«الصبر» و«القناعة» و«القدرية» جميعاً في نسيج متفرد، يصعب رصد مظاهره وقد يستحيل تفسيره.

10 ـ ولسنا بصدد محاولة رصد الأسباب الموضوعية «لحالة الفقر المزمنة» هذه، إذ نكتفي ـ هنا ـ برصد مظاهر الفقر وأساليب التعامل معه، حتى لا نخرج عن حدود الدراسة.

11 ـ ففي مجال المعاش اليومي الذي يقوم ـ في الأساس ـ على إطعام أفراد الأسرة، تلعب المرأة الفقيرة من «بنات البلد» دورا بالغ الأهمية لتدبير الضروري من الطعام للزوج وللولد ولو باسقاط وجبة من الوجبات الثلاث اليومية، والاكتفاء بدلا منها بالشاي الثقيل كثير التحلية كنوع من الترفيه والاحساس بالامتلاء.

12 ـ وهي لا تشتري الاحتاجات المنزلية اليومية من خضروات مثلا إلا وقت الأصيل، حيث يتبقى الأقل جودة والأرخص سعراً، وحيث يتعجل الباعة للتخلص من بقايا بضائعهم. والأمر نفسه قد تفعله أحيانا، حتى عند شراء الخبز (الرَجُوع).

13 ـ وبدلا من شراء اللحم، تلجأ من آن لآخر لشراء أطراف الذبائح من المواشي وكروشها، لتصنع من هذا أطباقا شهية المذاق، من حساء وثريد، تغطي روائح «التقلية» فيه أرجاء المسكن كنوع من الزَفَر (اللحم) وبخاصة في المواسم والأعياد الدينية وأحيانا في عطلة نهاية الأسبوع (مساء الخميس)؛ حيث يشيع ـ في الأوساط الشعبية الفقيرة ـ الاتصال الجنسي بين الجنسين مصحوبا ببركة مستمدة من أسطورة بأن ذلك من قبيل السنن النبوية المُطّهرة.

14 ـ وربة البيت القاهرية الفقيرة، إن أرادت طهو «السمك»، تشتري الصغير جدا منه (البيساريا) لرخص ثمنه. المهم هو أن توفر لأسرتها الطعم والنكهة.

15 ـ وتتعدد الأطباق وتتنوع ويختلف مذاقها، برغم قيامها على أساس واحد. ولنا في «الفول» خير مثال، فقد رصدنا أكثر من عشرة أطباق مختلفة تقوم على «الفول»

[على سبيل المثال: «الفول المدمس» بتنويعاته التي قد تبلغ نحو أربع ـ «الفول النابت» المسلوق ويطهى منه «ثريد» بالتقلية كما يطهى عليه «الملوخية» أيضا ـ «البيصار» (البصارة) ـ «الفول المُقَّلى» بالطماطم ـ «الطعمية» أو الفلافل ـ «عجة الفول» وغير ذلك].

16 ـ وهي تلجأ إلى تجفيف «البامية» و«الملوخية» في عز الموسم، لتستخدمها في غير الموسم. وكذلك تفعل بالنعناع الأخضر. كما تلجأ إلى تخليل الكثير من أصناف المخللات، حتى الزيتون وبعض أنواع الأسماك [الملوحة والسردين والفسيخ]. وهي تصنع «المربى» كافطار شهي للأطفال. كما تلجأ الكثيرات إلى صنع «الزبادي» بالمنازل. وفي السياق نفسه، تصنع ربة البيت المشروبات الشعبية الشهيرة، كالكركدية والعرقسوس والخروب؛ اتقاء لدفع الأسعار العالية للمشروبات الغازية، الواردة لنا من خلال الشركات العملاقة متعددة الجنسيات.

17 ـ وفي ميدان «الكساء»، يلجأ فقراء القاهرة إلى الشراء من أسواق الملابس المستعملة والأحذية المستعملة. وحتى في الماضي القريب كان ثمة سوق شهير واحد بالقاهرة [سوق الكانتو بالعتبة]، لكننا رصدنا حديثا عدة أسواق متشابهة موزعة جغرافيا على المناطق الفقيرة والعمالية ومناطق الاسكان العشوائي عبر القاهرة كلها.

18 ـ كما تشيع عادة نقل الملابس والاحذية من الاخوة الكبار بل والأقارب الكبار إلى من هم أصغر عمرا. كما بدأت تشيع ـ منذ نحو عقد ـ اهداءات الملابس والاحذية المستعملة إلى بعض مسئولي الخدمة الاجتماعية المدرسية والجامعية، لتوزيعها ـ سرا ـ على الطلاب والطالبات ممن يحتاجون.

19 ـ ونزعم أن الهجرة إلى النفط، لعبت وتلعب دورا هاما في تزويد الاقارب والاصدقاء وبعض الجيران بهدايا من الملابس، تزهو بها أسواق الاقطار العربية النفطية مصنوعة في جنوب شرق آسيا وهي رخيصة الثمن عادة، ويكاد أن يقتصر التعامل فيها على المهاجرين دون المواطنين المحليين الأغنياء. ولعل من الظواهر الطريفة، أن يذهب حتى بعض الأقارب البعيدين وحتى بعض الاصدقاء والجيران للقاء المسافر العائد بالمطار، أملا في هدية تكون من قبيل الملابس في الغالب. فتجدد كسوة أفراد الأسرة في الاجازات السنوية من كل عام. كما يتم زيارة المسافر العائد للترحيب به عقب وصوله، وتتصل خلال فترة البُعد الخطابات والمكالمات الهاتفية ـ إن وجدت ـ للتعبير عن دفء مشاعر، نزعم أنها كاذبة في الغالب أو مبالغ بها على الأقل.

20 ـ وحتى لجوء بعض الإناث إلى ارتداء الحجاب ـ كمظهر ديني مع الموجة السلفية المعاصرة ـ لا يخلو غالبا من نوع من التحايل الطريف، لقلة الملابس المتاحة

للخروج والتي لا تسمح بتبديلها بكثرة كما تفعل الأخريات. وقد تعززت ملاحظاتنا أن بعض المحجبات يفدن من ذلك، في توفير نفقات الاعتناء بالشعر وتصفيفه دوريا لدى حلاقي النساء، وذلك بعد أن التهبت أسعار هذه الخدمات (التي تعد ترفية كمالية لدى النساء الفقيرات).

21 ـ وفي مجال الاسكان ومع تصاعد أزماته، يتبدَّى «التحايل على المعايش» بأجلى مظاهره. إذ تلجأ الشرائح الفقيرة وغير القادرة والتي تنضم إليها ـ باستمرار ـ عناصر من الشرائح الوسطى، تلجأ هذه الشرائح وتلك إلى مشاركة الأسر الأصلية في مساكنهم القديمة الضيقة، مكونين نوعا متفردا من أنماط «الأسر الممتدة التقليدية»، مع تنويعات مختلفة وخروج عن التفاصيل التقليدية. وغدا اللجوء إلى ما يسمى بظاهرة «الاسكان العشوائي»، أي غير الرسمي أو غير المرخص به قانونا، غدا هذا ظاهرة يتسع مداها، لتحيط بالقاهرة تماماً من الشرق ومن الغرب. وبعد سنوات تضطر سلطات «الاسكان الرسمي»، إلى الاعتراف بالواقع، ومد المرافق الحياتية إلى هذه الأحياء.

22 ـ بل امتد الزحف الاسكاني نحو المقابر والجبَّانات على نحو يسترعي الانتباه وهنا نود التنبيه إلى أن سكنى المقابر، كان معروفا على الدوام في الكثير من جبَّانات القاهرة، بَيْدَ أنه كان محدودا للغاية. ومع ذلك نود الالتفات ـ مرة أخرى ـ إلى أن جبَّانات القاهرة، تتسم ـ عادة ـ بالأحواش المبنية ذات المرافق الضرورية، ومن هنا كان اللجوء أيسر إلى سكنى هذه الجبَّانات. بالاضافة إلى ألفة معروفة من جانب الأحياء من فقراء القاهرة، نحو الجبَّانات، كانت تظهر في مبيت آلاف الأسر بها، للزيارة لعدة ليالٍ في الأعياد والمواسم الدينية[4].

23 ـ ويتبادل الجيران من «سكان الحارات الجوانية» بالقاهرة أدوات الطعام بل وأحيانا بعض قطع الأثاث، إذا اقتضى الأمر نوعا من المظهرية الملائمة، عند مناسبات الخطوبة، أو أفراح الزواج أو عند الولادة، وأيضا في المآتم. كما يتم تبادل آلات الحياكة بين الجارات.

24 ـ وتتبادل الفتيات ـ في كثير من الأحيان ـ ملابس الخروج والحقائب والأحذية وبعض أنواع الروائح والماكياج؛ في حالات اللقاء بشاب جديد، قد يتقدم للخطوبة أو حتى لمتواصل العلاقة. وفي أحيان غير نادرة تتبادل النساء الحلي الذهبية لشهود حفل أو نحو ذلك. كما تلجأ الكثيرات إلى شراء مشغولات مكتساة بقشرة الذهب، لرخص ثمنها وللتظاهر بأنها من الذهب الإبريز.

25 ـ وحتى أوقات الفراغ وهي طويلة لدى الفئات الفقيرة المهمشة هذه، يلجأ البعض إلى أنواع من «التحايل» تبدو طريفة. فتبادل التزاور بين الاقارب والاصدقاء والجيران، يتم ـ عادة ـ بدون مواعيد مُسبَّقة، لعل الزائر أنه

يصادف بعضا من فاكهة الموسم لدى المضيف، أو ـ بالاقل ـ بعض أكواب الشاي المحلي بسكر ثقيل توفيراً لنفقات إعداد وتقديم مثل هذا الترف في مسكنه].

26 ـ وفي ليالي الصيف، وفي أعماق الحارات الجوانية، قد يتجمع الجيران ـ مع تداخل الأجيال ـ في مسكن واحد منهم، لمشاهدة مسلسل تليفزيوني، مع الثرثرة والنميمة وبخاصة في أوساط النساء. وقد يتم مثل هذا التجمع في «الحارات الجوانية» نفسها، اتقاء لشدة الحرارة داخل المساكن الضيقة المزدحمة. وقد يتبادلون أثناء هذه الجلسات الطويلة المتراخية المتوترة في أحيان كثيرة، تبادل النميمة والشائعات. وأحيانا يقدم البعض شيئا من حلوى فقيرة أو بعض اللب للقزقزة إزجاءً لوقت ضائع ولعمر يضيع بالتدريج.

27 ـ كما يقوم المقهى مقام التزوار لدى الذكور البالغين عادة. وفي المقهى يتم التعارف وتتعمق العلاقات، وتتبادل بيانات مبالغ فيها عادة، عن سفر البعض إلى قطر نفطي وتحقيق ثروات ونحو ذلك. وقد تتم بالمقهى اتفاقات خاصة بعمل أو بعقد عمل أو توزع الوعود الجادة والاحتيالية هنا وهناك. غير أن المحصلة النهائية من جلسة المقهى، هي الشعور بالتضامن ولو الوهمي. وفي أحيان كثيرة، تتبدّى مظاهر «الجدعنة» و«الكرم»، في الأمر بالمشروبات لزملاء الجلسة، ويتم تبادل الأدوار يوما بعد يوم وأمسية بعد أمسية.

28 ـ ولعل موضوع مصادر الدخل وتحديده بالنسبة لهذه الفئات المهمشة من سكان القاهرة، أن يكون من أكثر الموضوعات تعقيدا وصعوبة في القياس. فمعظم الأعمال المهمشة مؤقتة ومتغيرة بسرعة ومتداخلة مع غيرها؛ وهي أقرب إلى ما يطلق عليه «التسبب»، ومن هذا المصطلح يشيع استخدام نفط «السبوبة» بالدارجة القاهرية واطلاقه على مثل هؤلاء. فالدخل غير ثابت ومتغير، بل وعرضة للنقصان أو للزيادة أو للتوقف، بلا أي ضمان وبلا أي توقعات. وهذا الدخل «الرزق» يأتي يوما بيوم، ويخضع جريانه وتحديده لعوامل كثيرة معقدة، يرجعونها عادة إلى الغيب أو الصدفة أو نحو ذلك.

29 ـ كما أن قطاع الاقتصاد غير الرسمي أو السري، متسع ويزداد اتساعا بصفة مطردة. ففي ظل التمايزات الطبقية الحادة والبطالة المتزايدة صريحة ومقنعة وتقلص دور تدخل الدولة وعدم أو قلة إنفاذ القوانين والتشريعات المنظمة للعمل، في ظل ذلك كله تميل الكفة نحو العمل في قطاع الاقتصاد غير الرسمي الذي يتسم بعدم الاستقرار وبعدم أو بقلة الضمانات القانونية. ويبدو من التقديرات المتاحة ـ مع كافة التحفظات الواردة ـ أن هذا القطاع كبير في مدينة ضخمة مترهلة كالقاهرة، وفي ظل هجرة مكثفة لا مخطط لها من الريف، وأن يضم المئات من الأعمال التي يصعب تصنيفها أو حتى مجرد حصرها، وأن العمالة

في حالة حراك دائم[5]. ومما يزيد الأمر صعوبة أن قطاع الاقتصاد غير الرسمي (السري)، يضم أعمالا مُؤَثمةً قانونا أي أعمالا إجرامية، كما يضم أعمالا و إن لم تكن مُجرَّمةً، وينظر إليها نظرة استهجان وريبة، مثل الأعمال البهلوانية والشديدة التهميش [القُرداتية ـ المراجيح ـ قراءة الطالع ـ ونحو ذلك].

30 ـ كما تجدر الاشارة إلى اتساع قيام الشخص الواحد باكثر من عمل، أحدها رسمي معلن. بَيْدَ أنه بسبب التضخم وارتفاع الأسعار، يضطر إلى القيام بأعمال اضافية، حتى وان لم تتصل بخبراته وبمهاراته؛ وعلى حساب عمله الأصلي وعلاقات العائلية وظروفه الصحية.

31 ـ ويبدو أن الكثيرين ممن في فئات سن العمل وحتى من الصبية والمسنين، يلجون مثل هذه الأبواب للارتزاق المؤقت والسريع والذي لا يرتفع كثيرا عن مستوى الشبهات[6].

32 ـ وقد يتصل بما ذكرناه ـ آنفا ـ لجوء عشرات الآلاف من الأسر القاهرية الفقيرة، إلى إلحاق أولادهم (من الذكور غالبا)، كصبية بالورش القائمة بحي السكنى عادة، للتدرب على حرفة من جهة وللتخلص من بعض مشاكلهم الصبيانية من جهة ثانية، وأيضا وهذا هو الأهم الحصول على مصدر دخل اضافي لأسرة الصبي (وقد يكون المصدر الوحيد)، هذا من جهة ثالثة. ويجدر التنبيه إلى أن هذه الظاهرة المتسعة النطاق تتم بالمخالفة الصريحة مع نصوص قانونية قائمة، ترتب أجزية جنائية. ولعلنا ـ هنا ـ أن نشير إلى ما نزعمه من أسباب لفشل برامج تنظيم الأسر بين فقراء مصر في الحضر وفي الريف، أن الأسرة المصرية الفقيرة ترى بل وتمارس في كثرة الانجاب زيادة فعلية في مصادر الدخل.

33 ـ ويتبدى لنا من خبرات عيانية لكثيرين، أن ربات الأسرة القاهرية الفقيرة، يلجأن ـ على سبيل الخَفَاء ـ إلى اقتطاع مبالغ محدودة يسيرة من النفقات المحدودة المتاحة لهن من رب الأسرة [وتأخذ هذه النفقات عادة شكل مصروف يومي أو أسبوعي وليس شهريا]، وتقتطع السيدات هذه المبالغ الضئيلة عند شراء الاحتياجات اليومية، تحسباً لايام قد ينقطع حتى هذا المصروف الضئيل عن البيت؛ نظرا لعدم ثبات دخل رب الأسرة ولعدم استمرار عمله. وتملن هؤلاء النساء إلى ادخار المبالغ المقتطعة هذه وتجميعها عن طريق شكل تعاوني منزلي تقليدي يطلق عليه «الجمعيات» تضم بعض الجيرة والاقارب، ثم تشتري بعض المشغولات الذهبية، كنوع من الأمان الاكتنازي الادخاري. وفي الماضي وحتى الخمسينات كان يفسر اتجاه الزوجات هذا الاقتطاع جزء من مصروف البيت، بالرغبة في تأمين حياتها إن طلقها زوجها؛ حيث كانت المرأة المصرية ـ عادة ـ لا تعمل في ميدان الاقتصاد المأجور، وحيث كان زواج المرأة يعد نوعا

من الإعالة لها من جانب زوج [تبقى (تصير) في قفا رجل] بدلا من الأب الذي أثقلت الأيام كاهله.

34 ـ كما تشير إلى بعض صور وآليات «التحايل على المعايش»، والتي تأخذ طابعا إجراميا صريحا؛ مثل الاشتراك في أعمال إجرامية مباشرة مثل توزيع المخدرات وترويجها أو أعمال القمار أو التعامل في السوق السوداء للعملة وللمواد التموينية وللمهربات بصفة عامة. وقد اتسع نطاق هذه الأعمال في السنوات العشرين الأخيرة وعلى الأخص بعد إنفاذ سياسات الانفتاح الاقتصادي الاستهلاكي اعتباراً من عام 1974، والتي ترتب عليها موجات متلاحقة من التضخم الاقتصادي وارتفاع مطرد لأسعار السلع الأساسية. ويمكن التقرير بأن حوادث الاضطرابات الكبرى [يناير / كانون الثاني 1977] كانت احدى النتائج المباشرة لهذه السياسات الجديدة. ولقد أوردت نتائج دراسة ميدانية قمنا بها بمنطقتين فقيرتين في وسط القاهرة [أزيلتا بالكامل فيما بعد]، وهما «عشش الترجمان» و«عرب المحمدي» كيف أن نسبة مرتفعة من كانوا يقطنون هاتين المنطقتين كانوا يتعيشون من أعمال إجرامية بحتة [مثل تجارة المخدرات والدعارة الخفية والسرقات]، وأن البعض منهم كانوا يتعيشون من أعمال ـ وان لم تكن مُؤثمة قانونا ـ فهي مهمشة وغير انسانية وخطرة [مثل بيع دمائهم ـ بصفة دورية ـ بمقابل نقدي للمستشفيات الحكومية الجامعية][7].

35 ـ كما كشفت بعض الدراسات الميدانية الحديثة نسبيا [1983][8]، وتؤيدها العديد من الملاحظات العيانية المباشرة، أن أعدادا متنامية من المتقاعدين من موظفي الدولة المسنين، يلوذون بالمساجد الشهيرة بالقاهرة [مثل مسجد السيدة زينب» و«الحسين»]، ويقيمون الصلاة يوميا في رحاب هذه المساجد؛ ويتقبلون ـ في سرية تامة الصدقات من الغير.

36 ـ وأيضا يجدر الربط بين الاتجاه الحديث الواسع الانتشار لممارسة أنواع جديدة من الأنشطة الاجرامية، وأيضا الوقوع كضحايا لهذه الجرائم في آن واحد؛ يجدر بالربط بين ذلك والتردي المستمر للأوضاع المعيشية لغالبية متزايدة من المصريين. وتكفي الاشارة إلى «شركات توظيف الأموال (الاسلامية!)»، والمكاتب الوهمية لتسفير العمالة إلى الأقطار النفطية، وأيضا الشركات الوهمية لتمليك الوحدات السكنية ونحو ذلك[9].

37 ـ وعلى الرغم من أنه ليس ثمة دراسات ميدانية حول ما نسميه بمظاهر «التكافل الاجتماعي السري» أو «التضامن الاجتماعي الخفي»، إلا أننا نكتفي بالاشارة السريعة إلى تغلغل جماعات الطرق الصوفية [حوالي ستة ملايين شخص كأعضاء طبقا لبعض التقديرات][10]، وما تقدمه للاعضاء بالأخص من

خدمات تعاضدية واسعة المدى. وقد نضيف ـ إلى ذلك وبدرجة أقل من الاتساع والأهمية ـ عشرات الجمعيات الخيرية [الاسلامية والقبطية]، التي تعتمد في التمويل على أوقافات كثيرة وتبرعات عديدة، لتقديم مساعدات نقدية وعينية لأعداد غير معروفة من المواطنين.

38 ـ لعل هذه اللمحات السريعة والاشارات القصيرة إلى مظاهر وآليات التعامل مع الفقر في «القاهرة مصر المحروسة»، أن تكفي لرسم صور اسكتشية لمثل هذه الموضوعات. بَيْدَ أن هذه اللمحات والاشارات، يجدر أن تدقق من خلال مشروعات بحثية ميدانية غير تقليدية. إلا أن الاشكالية (المعضلة) تكمن في أن جيلا من الباحثين الاجتماعيين من طراز خاص ملائم لتناول مثل هذه الظواهر يجدر أن يُعَّد بجدية. وهذا ما نشك فيه، وما نشكك في امكان حدوثه على المدى القريب.

المبحث الثاني ـ «التحايل على المعايش»: في مواجهة القهر

39 ـ في السياق المجتمعي لثقافة المُهَّمَشين (العوام الفقراء) في مصر، ثمة تداخل بين مصطلحات ثلاثة هي: الفَقْر والقَهْر والفِكْر، مع بعض التباين والاختلاف في الدلالات. فاذا نحينا «الفقر» جانبا واعتبرناه «اللفظ الأساسي»، فان «القهر» يتضمن معنى الحزن على المصير الذي آل اليه المرء الذي يشعر به، وهذا المصير يغلفه الفقر في الغالب من الأمر؛ أما «الفكر» ـ هنا ـ فلا علاقة له بالمعنى المصطلحي المعجمي المعروف، إنما يعني ـ تقريبا ـ التدبر في أمور المعاش والرزق الضيق. فعندما تقدم أسرة فقيرة على تزويج ابنة لها ـ مع ما في ذلك من كلفة مادية متوقعة ـ فان الأب والأم يصابان بحالة «فكر» بهذا المعنى السوسيوثقافي، حول تدبر الاحتياجات المالية لهذه الزيجة المرتقبة. كذلك الأمر قبيل بدء السنة الدراسية، والاعداد لذلك بشراء ملابس للأبناء من التلاميذ مثلا، أو عندما يتعرض أحد أفراد الأسرة لمرض ـ ولو عارض بسيط ـ يلم به يتطلب نوعا مكلفا من الغذاء أو الدواء على سبيل المثال.

40 ـ ولا ندري ـ تحديداً ـ ان كان اللجوء إلى استخدام لفظة «القهر» في هذا السياق، له دلالة على ارتباط «الفقر» «بالقهر» بمعناه الضيق في وجدان الفقراء. بَيْد أن الاشارة السريعة هنا، قد تكون بمثابة فواتح الشهية لبحوث معمقة، لا ندري إن كانت ستجرى أم لا.

41 ـ و إذ يؤدي بنا تبني نظر محدد في التحليل السوسيولوجي، إلى أن «الفقر» هو نتاج نظام مُسْتَغِل (بكسر الغين) للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع المعني، بكل الانعكاسات المترتبة على ذلك، على كافة الأبنية الفوقية: السياسية والحقوقية والعائلية والثقافية. إذ يكون ذلك، فاننا نرادف القهر بالفقر في سياق السبب والنتيجة.

42 ـ وفي ضوء هذا، فلسوف نتناول في هذا المبحث، بعض مظاهر وآليات تعامل المصريين المهمشين «بالقاهرة مصر المحروسة» بالأخص مع القهر في تجلياته المتنوعة: السلطة السياسية، والسلطة الأبوية (البطريركية)، وسلطة أرباب الأعمال، وسلطة رموز الدين.

43 ـ وقد يبدو حقيقا بالتأمل وبالنظر، أن «المصري» تاريخيا وآنيا يتحاشى الصدام المباشر مع السلطة. ويقدم «جمال حمدان» وغيره، التفسير لذلك بأن السلطة المركزية في مصر ضرورة وقاهرة في آن واحد؛ فمصر مجتمع نهر فيضي، من الضروري أن تتحكم سلطة مركزية موحدة في ضبط جريان هذا النهر وفيضانه وتوزيع مياهه. فالحاكم في مصر، (الفرعون أو الخليفة أو السلطان أو الملك أو الرئيس)، هو المهندس الأول للري، وهو الموزع الأول للماء، الذي هو عصب الانتاج[11].

44 ـ وفي ضوء هذا، فان المصري ـ في مواجهة السلطة أيا كانت ـ يلجأ إلى أنواع مبتكرة من الحيل الدفاعية ـ بلغة علماء النفس ـ فهو لا يجابه السلطة مباشرة و إلا سحقته، بل يلجأ إلى السخرية منها وتعريتها، وبالتالي الطعن في ومن ثَم التطاول على شرعيتها. ويبقى هو بينما تزول السلطة أو ـ بالأحرى ـ تتداول، بفعل كسر السنين والقرون. وهكذا يستعين المصري على طغيان السلطة وقهرها بالصبر وبالزمن وبالتقية، مع إعمال مبدع فذ لآليات مبتكرة فاعلة ضد السلطة كما سيجيء[12].

45 ـ ويلجأ المصري ـ عادة ـ في مواجهة قهر السلطة إلى آليات غير مباشرة ومُغلفَّة وواسعة الانتشار ومجهلة المصدر. ويصدق هذا كله على النكتة والشائعة بخاصة، فضلا عن بعض أجناس الابداع الشعبي، كالسيرة الشعبية والمثل الشعبي والموّال. ونلاحظ أن هذه الآليات ـ جميعا ـ تتسم بعدم المباشرة في المواجهة، وباشاعة المصدر وعدم تحديده، وبالايجاز، وباتساع نطاق الانتشار. ونزعم أن هذه السمات المشتركة، تُشكِّل آليات دفاعية فاعلة ـ بقوة ـ ضد قهر السلطة، أي سلطة، وباطلاق!

46 ـ ويبدو لنا من دراسة المصادر الأصيلة في التاريخ الاجتماعي المصري والتي وصلت إلينا منذ بدايات الفتح العربي الاسلامي لمصر، أن هذه الآليات قد استعملت ـ بنجاح ـ ضد ما استشعره المصريون من قهر سلطوي. بَيْد أنه تجدر التفرقة بين نوعين رئيسيين من آليات مقاومة السلطة وهما: آليات المواجهة بالتحايل الايجابي المباشر كالنكتة والاشاعة وآليات المواجهة بالتحايل التخييلي ولعل أوضح أمثلة هذه الآليات التخييلية أن تكون «السيرة الشعبية»، التي تمتلىء باسقاطات تدخل في دائرة التمني دون دائرة الواقع التاريخي، بل هي

تحاول ـ بالفعل ـ أن تقدم الوقائع التاريخية لا كما حدثت في الواقع، بل كما كان يجدر أن تحدث وفقا للوجدان الشعبي[13].

47 ـ وتدور النكات بخاصة، وبدرجة أقل الشائعات حول أنواع ثلاثة من المحرمات في المجتمع المصري: السياسة والجنس ورموز الدين. ونزعم ـ بتحدٍ جدي ـ حصر أي محور رابع يمكن أن تدور حوله النكتة المصرية. وتتسم النكتة المصرية ـ مع تعدد رواياتها أحيانا ـ بالذكاء الموحي وبالايجاز وبالمفاجأة الساخرة أو الكوميدية. ويتضح ذلك حتى عند تَعَّرض النكتة لأمور مجتمعية مأساوية أو محزنة. ويبدو لنا ـ هنا ـ أن آلية النكتة بقدر ما هي سلاح مصوب في اتجاه القهر، هي آلية أو مشروع آلية ـ بالأحرى ـ لشفاء نفس المقهور، بأن تغتصب منه ضحكة ولو مفتعلة أو بسمة و إن تكون مقتضبة.

48 ـ وعلى الرغم من سرعة انتشار «النكتة» في مصر، فان الشائعة أسرع وأوسع انتشارا، مع الكثير من الرتوش والاضافات اثناء النقل والتداول. وفي مجال الشائعات ذات الطابع السياسي ـ تحديدا ـ نميل إلى الاعتقاد بأنها تعبر عن أمرين رئيسيين: فهي إما تعبير عن تمنيات مكبوتة أو هي ـ على الأغلب ـ تبادر لتصادر فعلا متوقعا من السلطة غير مرغوب فيه، بحيث تخشى السلطة من اللجوء إلى الفعل تحسبا من ردود الأفعال المواجهة.

49 ـ ومن بين المواجهات غير المباشرة مع قهر السلطة، ما يلاحظ ـ على نحو جلي ـ من نوع من الاضراب البطيء عن العمل (بدون اتفاق)، في كافة مرافق الانتاج والخدمات. وتشير بعض التقارير الرسمية إلى أن متوسط فترة الانتاج الحقيقي ليوم العمل الفعلي بقطاعات الدولة الادارية في مصر هو 27 سبع وعشرين دقيقة فقط[14].

50 ـ كما تجدر الاشارة ـ في هذا السياق ـ إلى الميل العام العارم نحو تخريب الممتلكات العامة أو ـ بالاقل ـ التهاون والتسيب في استخداماتها.

51 ـ وقد يكون من الطريف الإشارة إلى العديد من الهبّات الحرافيشية ـ من آن لآخر ـ في مواجهة قهر السلطة. بَيْدَ أن لنا الكثير من التحفظات ـ بالسالب ـ على توصيف هذه الهبّات بالثورية. فالواقع ـ طبقا للروايات التاريخية وأيضا للملاحظات العيانية المعاصرة ـ أن مثل هذه الهبّات تكتسيها عدة سمات منها: غموض البدايات وسعة وسرعة انتشار التخريب والنهب، حتى في الأحوال التي تبدأ بالتعبير عن أغراض نبيلة. ولا نقدر ـ هنا ـ سوى الرجوع إلى مئات الإشارات التي أوردها مؤرخون ثقات مثل «ابن إياس» عن أحداث متكررة، عرضت لعشرات من سلاطين مماليك مصر، من «تغير للخاطر»، على بعض الأمراء أو التجار الموسرين. وفي الحال كانت تُطَّيرَ الأبناء من قلعة الجبل وهي مقر السلطنة، إلى حرافيش «القاهرة مصر المحروسة»، الذين يعتبرون مجرد

الاخبار عن «تغير خاطر السلطان» على شخص ما ضوءاً أخضر لنهب داره والاعتداء على كل ما يملك[15].

52 ـ كما نرى أن «التحايل على القانون» والالتفاف حوله سواء من جانب المواطنين أو من جانب القائمين على انفاذ القانون، إنما هو نوع متفرد من التعامل ضد القهر. فالمواطن كمخاطب بالقانون أو كمنفذ له، يشعر أن هذا القانون السلطوي لا يعبر عن مصالحه، بل هو بالتضاد معها؛ ومن ثم فانه يرى أنه يلتف حول النص القانوني بانماط متفردة من التحايل المدهش، بدون صدام مباشر فج يورد إلى التهلكة[16].

خاتمة بليغة وبالغة الايجاز

53 ـ هذه الدراسة محاولة على طريق فهم «أولاد البلد» بالقاهرة «مصر المحروسة» بخاصة، في مجالات التعامل مع رموز يومية تبدو قديمة كأنها تصدر عن الأزل، ومستمرة كأنها قانون الحياة، ومتوقعة كأنها قدر لا فكاك منه. والله تعالى أعلم.

ثَبْتٌ بأهم الاحالات والاشارات

1 ـ **علي فهمي**؛ علم الاجتماع بين الابداع والحرفية، ورقة بحثية قدمت وعرضت في ندوة علمية حول «المنهج في علم الاجتماع»، المركز القومي للبحوث الاجتماعية بالقاهرة (يناير / كانون الثاني 1983).

2 ـ **انظر للباحث أيضا:**

أ ـ «إبن البلد والغريب»؛ ورقة رؤية بمؤتمر من «شرق لشرق»، مركز التوثيق الفرنسي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية والقانونية بالقاهرة، القاهرة (أبريل / نيسان 1985).

ب ـ «العَطَاء»؛ نص محاضرة تكريمية بمناسبة حصول «سيد عويس» على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية، لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، القاهرة (مساء 27 ديسمبر / كانون الأول 1986).

3 ـ **تقي الدين المقريزي**؛ اغاثة الأمة بكشف الغُمّة، سلسلة كتاب الهلال، القاهرة، أبريل / نيسان 1990 ـ حيث يفصل في الحديث عن المجاعات المهلكة التي كانت تجتاح القاهرة في القرون الوسطى، ومن الطريف والمذهل معاً أن المقريزي ينحو في تفسيره منحى يكاد يقترب من التفسير المادي التاريخي.

4 ـ من الطريف والمؤسف معاً، أن الكثير من الباحثين المصريين يتناولون «ظاهرة سكنى المقابر»، تناولا تغريبيا، بدون التفات أو ـ بالأحرى ـ بدون معرفة حتى عابرة بالثقافات الفرعية لفقراء «مصر المحروسة». على سبيل المثال أنظر دراسات **«جليلة القاني» عن إسكان المقابر، معهد التخطيط العمراني، جامعة القاهرة، القاهرة 1986. وأيضا الفيلم السينائي الوثائقي عن هذه الظاهرة.**

5 ـ **أميرة مشهوره وآخرون**؛ الاقتصاد غير الرسمي في مصر، بحث من منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1989.

6 ـ انظر في الكثير من التفاصيل الممتعة المذهلة عددا من «دراسة الحالة» البالغة الاهمية في **صياغة روائية بارعة:**

جمال الغيطاني؛ رسالة البصائر، في المصائر روايات الهلال، فبراير / شباط 1989.

7 ـ **علي فهمي** (اشراف)؛ تقرير الدراسة المسحية التسجيلية لمنطقتي «عشش الترجمان» و«عرب المحمدي»، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة (تحت النشر).

8 ـ **اسماعيل دسوقي**؛ التسول ـ دراسة بالملاحظة بالمشاركة، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة الاسكندرية، 1983.

9 ـ **آلان روسيون** [ترجمة «عزة أبو النضير»]، شركات توظيف الأموال في مصر، كتاب «الأهرام الاقتصادي»، مايو / حزيران 1990.

10 ـ يخطط الباحث بالاشتراك مع زميلة باحثة انثروبولوجية من جامعة القاهرة (نادية بدوي) للقيام بدراسة ميدانية (عن طريق الملاحظة بالمعايشة)، لمؤسسات اجتماعية عرفية وغير علنية تقوم على التبرعات المجهولة المصدر وتقديم خدمات مباشرة كالايواء والاطعام (المؤقت)، وهي «الساحات» في القاهرة وغيرها من المناطق.

11 ـ **أنظر في تفاصيل الأطروحة:**
جمال حمدان؛ شخصية مصر ـ دراسة في عبقرية المكان، سلسلة كتاب الهلال، القاهرة، 1967.

12 ـ **صفوت فرج وعلي فهمي**؛ حوار بين منهجين، نشر مكتبة مدبولي ـ القاهرة، 1980.

13 ـ **يراجع في التفاصيل الكثيرة المثيرة:**
علي فهمي؛ السيرة الشعبية المصرية والتاريخ معكوسا ـ دراسة تطبيقية على «سيرة الظاهر بيبرس»، مجلة التراث الشعبي، قطر، نوفمبر، 1987.

14 ـ تقرير للجهاز المركزي للتنظيم والادارة بالقاهرة، 1988.

15 ـ **أنظر في التفاصيل:**
ابن إياس الحنفي المصري؛ بدائع الزهور في وقائع الدهور، دار الشعب، القاهرة، 1960.

16 ـ **علي فهمي**؛ المصري والسلطة، دراسة منشورة بمجلة «فكر»، القاهرة / باريس، ربيع 1985.

المحتويات

المحور الأول: في المفهوم والنظرية:

- جمال غريد: علم الاجتماع من الاتباع إلى الابداع 1
- حيدر إبراهيم علي: الابداع والتخلف 13
- دلال محيي الدين البزري: إبداعية السوسيولوجي المنفي: محبوسة، افتراضية، وان كانت ملحة 37

المحور الثاني: إبداع المقاومة:

- سالم ساري: الابداعية الجمعية: دراسة في الانتفاضة الفلسطينية 51
- رسلان شرف الدين: الابداع الشعبي بين المقلاع الفلسطيني والصاروخ الاسرائيلي: الانتفاضة العربية الفلسطينية مثالا 83
- انطوان نصري مسرة: الحروب في لبنان (75–1990) كمختبر بحثي في علم الاجتماع العربي والمقارن: دراسة حالة في الابداعية 107

المحور الثالث: مجالات الابداع:

- عبد الصمد الديالمي: الابداع أمكنة للنسائية العربية 131
- محمد حافظ دياب: السيرة الشعبية ـ ابداعية الاداء 159
- عبد العزيز الوارتي: وقت الفراغ والابداع الاجتماعي الثقافي في المجتمع العربي الحديث 169

المحور الرابع: حالات ابداع من المجتمع العربي:

- عبد الباسط عبد المعطي: من ابداع المستضعفين في القرية المصرية 183
- محمد عودة: ابداع الفلاح المصري في التهرب من التعسف السياسي والبيروقراطي ـ أنماط تاريخية في التحليل 201
- علي فهمي: التحايل على المعايش بمصر المحروسة: دراسة في آليات التعامل مع الفقر والقهر 221

الجمع التصويري وفصل الألوان والاخراج الفني والطباعة
شركة انترجراف ـ إحدى مؤسسات الشركة العربية الليبية للاستثمارات الخارجية
INTERGRAF S.p.A. - ROMA - Tel. 91.06.010

الإبداع في المجتمع العربي

كان اختيار موضوع الابداع في أحد وجوه الآثار الممكنة ـ دعوة للاجتماعيين العرب ان يقتحموا مجال الحداثة والعمل ضمن فضاء جديد مغاير يشغل كل العالم من حولنا. ومثل هذه الدعوة تطالبنا بأن نخالف أنفسنا ونولد من جديد مزودين بلغة ومفاهيم وافتراضات مشرعة تماما للاختيار والخطأ. الخروج من رحم المألوف الذي بنيناه خلال السنوات الممتدة من ستينات هذا القرن ـ فعل يحتاج للكثير من الجرأة والقدرة على تحمل رعب الحرية. فالاجتماعيون العرب الذين شيدوا أقانيم أو أبراج معرفية وعلمية يصعب عليهم أن يتخلوا عنها بطيب الخاطر رغم أن التخلف المكرس والفقد المتواتر دليل صارم على الخطأ والفشل. على سبيل المثال اعتمدت النظم العربية كثيرا على خبرات ومعرفة المثقفين والنخب العربية في وضع خطط التنمية من خلال الاستشارات العلمية وموقعهم في السلطة التنفيذية أو الادارة. ولم يكن الاجتماعيون كغيرهم بعيدين عن التأثير ولكن بسبب القصور الفكري والانساني عجزوا عن القيام بدورهم التاريخي. لذلك لا بد من الابداع. ويبدأ من المراجعة ثم اقتحام الجديد فكرا وبحثا وممارسة.

سعر النسخة 35 درهما مغربيا أو ما يعادلها