الباحث الميداني: بين الإعاقة والسجن

منى فياض

يختلف العمل الميداني باختلاف الأرضية terrain، تماماً كما يختلف الالتماس في دراسة الحالة من واحدة إلى أخرى؛ إذ إننا في البداية نعتقد أن دراسة أي حالة هي مشابهة للأخرى، مثلما قد نعتقد أن كل من قام بدراسة حالة معينة سوف يصل إلى التنذر pronostic نفسه، أو باختصار، إلى المعلومات نفسها. أتابع أحياناً أمراض بعض من أعرف من محيطي، وأكتشف أن التشخيص في الكثير من الحالات الدقيقة أو الـ critique لا يكون واحداً، بل يتغير بتغير الطبيب.

لا يشذ العمل الميداني عن هذه القاعدة، ففي كل مرة نتوجه فيها لإجراء عمل ميداني نجد أنفسنا في وضعية مختلفة وأمام ظروف جديدة، إذ إن لكل أرضية مداخلها وأبوابها. كما أن لكل بلد طقوساً في التعامل وطريقة في إبداء الرأي، قبول النقاش أو رفضه. يتطلب هذا معرفة متى يمكن طلب المعلومات وأية معلومات أو ما الذي يسهل هذه المهمة أو يجعلها صعبة. ولكي نتوصل إلى نتيجة على مستوى أعمالنا الميدانية علينا معرفة هذه المداخل وإمكان التعامل معها، ومعرفة التوصل إلى إقناع من نتوجه إليه بقبول طلبنا الذي نتوجه به إليه. لكن الأمر لا يتعلق «بمعرفة كيفية توجيه» الطلب فقط، بل يتعلق أيضاً بتقاليد التعامل وبحيثيات التبادل، إضافة إلى قبول مثل هذا التوجه في الأصل.

لذلك سوف أحاول التعبير هنا عن بعض الخصوصيات (كي لا أبدأ بالصعوبات) التي تتعلق بتجربتي البحثية الخاصة طبعاً.

سوف أعالج في هذا البحث ثلاثة مستويات تتعلق بمراحل العمل الميداني وإشكالياته:

المستوى الأول

لا شك في أن مشكلة المفهوم تتعلق بالإطار النظري الواسع، وهي مشكلة لا تتعلق بالباحث المحلي فقط (بدل استخدام تعبير عربي كي لا نجعل من المسألة

قضية قومية)، بل قد يتعرض لها أي باحث في أي ميدان، إن لجهة بلورة المفهوم أو لجهة مدى صلاحيته أو تطابقه مع ميدان البحث. لكنني سوف أعالج هذه المسألة من وجهة نظر باحث محلي وتعامله (في ميدان علم النفس بخاصة) مع أدوات ومفاهيم لم تتم بلورتها إلا منذ فترة قصيرة، إذ لم يتركز علم النفس كعلم مستقل إلا منذ فترة قريبة (إذا ما تمت مقابلته بالفلسفة أو التاريخ مثلاً). وتطور هذا العلم على مستويات عدة، لكنني سوف أعالج هذه المسألة انطلاقاً من موضوع محدد ومن نقطة محددة: موضوع التخلف العقلي.

لم يتطور مفهوم التخلف العقلي ككينونة (Entite) مستقلة وذات معنى محدد إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مع كل من Esquirol وPinel بحيث تم اكتشاف الاختلاف الجذري بين المجنون (أو اللاسوي الذي كان يشمل فئات عدة) [1] وبين المتخلف عقلياً؛ وذلك بعدما اندهش Pinel من خلطهم المريع في المحاجر والمستشفيات، مع أنه تركهم في أمكنتهم بعدما قام بتصنيفهم، بحسب تعابير Foucault [2]. أما Esquirol فقد عرّف المتخلف، وكان ذلك لأول مرة، كشخص «ولد فقيراً» بينما المجنون يولد «غنياً» ويفتقر في ما بعد. ولم تعرف الفئات الثلاث داخل التخلف العقلي (فئة التخلف البسيط والمتوسط والشديد) إلا مع Binet في بدايات القرن العشرين[3].

إذاً بعدما أمضيت العام الدراسي ١٩٧٧ـ ١٩٧٨، في التحضير الأكاديمي (متابعة دروس الـ DEA) والقيام بالقراءات النظرية للإحاطة بالموضوع، والتهيئة لنوعية العمل الميداني (دراسة الحالات، الأسئلة، الخطوات العملية)، عدت إلى لبنان في عام ١٩٧٨ـ ١٩٧٩ للقيام بالدراسة الميدانية، حاملة أسئلة وتصوراً معيناً للموضوع الذي علي معالجته؛ وهكذا فكرت بعدد الحالات، التي لم تكن ممثِّلة حصراً، ولكنني حاولت جعلها متنوعة قدر الإمكان كي تشمل مختلف المستويات التي أردت معالجتها؛ ومن ضمن هذه المستويات اعتمدت طبعاً فئات التخلف الثلاث المذكورة أعلاه، وحاولت اختيار حالاتي من ضمنها، فماذا حصل؟

في كل مرة حاولت فيها السؤال عن طفل بسيط التخلف (أي متأخر حوالي العامين عن الطفل العادي، بحسب ما درست نظرياً)، كنت أحصل على طفل شديد التخلف مع إعاقة جسدية (أو مشاكل واضحة في النطق).

احترت في البداية في كيفية تفسير هذه الظاهرة، وأين تكمن المشكلة؟ هل أننا في لبنان لا نعرف أن نكون سوى أذكياء جداً أو متخلفين جداً؟ وعندما فكرت أنني قد أجد ضالتي بنفسي في دور الأيتام التي لا بد من أن تضم أفراداً من هذه الفئة، كان رد فعل المعلمات، مع القليل من اللوم الخفي: نحن لدينا أطفال عاديون! لن تجدي مبتغاك إلا في مأوى أو ما شابه.

اكتشفت حينها عدم وجود «فئة» متخلف بسيط، أو بالأحرى غياب المفهوم لغياب حامله بالنسبة إلى الجهاز التعليمي وللمواطنين. أين المتخلف البسيط إذاً؟ (لأنه موجود طبعاً إذا ما

(١) من أجل المزيد من المعلومات أنظر مراجعتي لكتاب فوكو، **تاريخ الجنون**، في: **دراسات عربية**، العدد ٣، ١٩٧٩.

(٢) M. Foucault, *Histoire de la folie* (Paris: Gallimard, 1972)

(٣) من أجل المزيد من المعلومات حول الموضوع يمكن مراجعة كتابي: **الطفل المتخلف عقلياً في المحيط الثقافي والأسري** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣).

استخدمنا الروائز المعتمدة لقياس الذكاء، أي بمعنى آخر، إذا استخدمنا المقاييس الغربية)، إنه «كسول» أو «غير راغب في العلم» أو هو «يلتهي كثيراً باللعب» أو مجرد «طائش»[٤].

لقد تطلب تبلور مفهوم سوء التكيف وتصنيف أنواعه وإيجاد الصفوف المتخصصة وأنواع علاجها زهاء ما يزيد على الخمسين سنة في بلد مثل فرنسا. وذلك مع وجود «الطلب» والحاجة الفعلية المتزايدة إلى هذه الصفوف [٥]. لا شك هنا في أن العوامل الثقافية والاجتماعية المرتبطة بالتطور التقني للمجتمع الغربي وبالتحول الذي طرأ على الأسرة، بحيث تحولت من ممتدة ومفتوحة إلى نووية، قد أدت مهامها في تطوير هذه النظرة، دون إغفال دور مسألة إلزامية المدرسة، كطلب وحاجة اجتماعيين في أوروبا بوجه عام منذ أواخر القرن التاسع عشر[٦].

وإذا ما قارنا الوضع في بلادنا نلاحظ أننا حتى الآن لا نزال نستخدم تعبير «على البركة» أو «المبروك» كما في مصر [٧]، ذلك «التعبير ـ المفهوم» الذي يعني أن المتخلف أو المجنون هو شخص حلّت عليه البركة وفيه شيء من روح الله، إنه شخص يحمل نوعاً من القداسة. وهذا موقف ثقافي مختلف عن موقف العالم الغربي من المسألة نفسها [٨]، وبالتالي لا يمت إلى عالم ومفهوم «المتخلف البسيط» بصلة، ذلك العالم ذي الطابع النبذي.

إذاً لا بد لمن يعمل في البحث الميداني من أن يعيد التفكير في المفاهيم ويعيد طرح الأسئلة بطريقة جذرية ومستمرة، كي يعرف أن يبحث وأن يرى خصوصيات الوضع الذي يعاينه، فلكل وضع خصوصيته وجدته. لكن ذلك لا يعني عدم التمكن من الإفادة من الأدوات والمفاهيم التي تعلمناها من العلم «الغربي» ورفض هذه الأدوات وعدم صلاحيتها لكن فقط «رؤية الواقع» المختلف في كل مرة الذي يختلف أيضاً بين باريس وريفها أو مناطقها (الكورس أو البروتون أو الباسك...)[٩]. لذلك لم يتطلب الأمر مني وضع «المنهج الغربي» موضع تساؤل، بل تطويعه فقط في معرفة التعامل مع خصوصيات محلية، تتغير من مجتمع إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى، وقد تتغير أحياناً في المجتمع نفسه، وبخاصة في مجتمعات ما يسمى الـ Mulingpot.

قد يوضح مثل آخر هذه المسألة، في عمل ميداني تدريبي تم هذا العام في إطار الجامعة، أردنا الاستعلام عن موقف الناس من الاختصاصي النفسي الذي غالباً ما يختلط بإذهانهم بالروحاني. تم وضع استمارة للوقوف على نظرة الناس وموقفهم من الاثنين معاً. استخدمنا تعبير روحاني عن قصد، لأنه تعبير عام وغير مرتبط بآراء مسبقة أو بتقويم سلبي أو إيجابي. واكتشفنا بعد تطبيق الاستمارة أن الناس أنفسهم ميزوا بين: شيخ أو رجل دين، مبصر، مشعوذ، فلكي[١٠]. ويختلف الموقف من كل هؤلاء باختلاف تسميته، إذ إن لكل تسمية دلالتها

(٤) تماماً كما يعتقد بعض الأمهات أمام طفلهن الذي يعاني صعوبة في الكلام أو النطق بسبب تخلفه أو بسبب إصابته بالصمم أحياناً : بأنه لا يعاني شيئاً، ويفهم كل ما أقوله له، ولكان طبيعياً جداً لو استطاع فقط النطق، أو أن تبريرهن لحالته: لسانه مربوط، مما يوحي بإمكانية «فكه».

(٥) R. Gal, *Histoire de l'éducation* (Paris: PUF, 1979) et C. Figet, *L'école aux enchères* (Paris: Payot 1979).

(٦) صدر قانون إلزامية المدرسة الذي عرف بقانون jules ferry عام ١٨٨٢ في فرنسا، وقبل ذلك بعامين في ألمانيا.

(٧) يمكن مشاهدة فيلم «الغرقانة» الذي يعالج هذه الفكرة.

(٨) أنظر إضافة إلى كتاب فوكو **تاريخ الجنون** كتاب: Mises, *Enfant Deficient Mental* (Paris: PUF, 1975)

(٩) B. Etinne, *la France et l'Islam* (Paris: Hachette, 1989), pp.23 - 25.

(١٠) في عرض لنتائج هذه الاستمارة في مؤتمر علم النفس الثاني الذي أقيم في طرابلس في ١١/أيار مايو ١٩٩٦ تحت عنوان: «أزمة دور الاخصائي النفساني»، أشارت يولاند خوري في تعليقها على الاستمارة إلى الأطروحة التي أعدتها الصديقة والزميلة عزة بيضون حول الصحة النفسية للمرأة، وفيها عرض لهذه التمايزات، ولم أكن قد اطلعت على عملها بعد للإفادة منه.

المختلفة والارتباطات الخاصة بها في أذهان الناس. وكان هذا درساً عملياً لوجود التمايزات الدقيقة وبالتالي لضرورة التفكير في المصطلح المستخدم في كل مرة، نظراً إلى ارتباطه بمفهوم خاص، ولأهمية ما يسمى ما قبل الاستمارة (pre-enquete).

المستوى الثاني

ذهبت في نهاية العام ١٩٩٣ إلى فرنسا في رحلة ذات طابع علمي وتمكنت خلالها من الحصول على عدد من المراجع فضلاً عن إجراء عدد من المقابلات التي تهمني. وفي كل مرة لم يكن الأمر يتطلب أكثر من الطلب إلى مرجع ما، قد يكون لصاحبه صفة علمية وقد يتمتع أحياناً فقط بجيرة المؤسسة التي أرغب في مقاربتها، حتى يصبح باستطاعتي الحصول على طلبي. وكنا حينها نتبادل متعة النقاش الحر والمفتوح، واكتشاف واحدنا الآخر خلال هذه اللقاءات كأفراد ودون التزامات سوى المتعلقة بالنواحي المهنية أو الحرفية إذا أمكن القول، ضمن قبول لطيف وخفيف للآخر.

ولما كنت قد بدأت بالاهتمام بعالم السجن وبالسجناء، فقد طلبت من أستاذتي السيدة Alphandery Gratiot مساعدتي على الدخول إلى سجن فرنسي، للاطلاع على آلية عملية دمج السجين وكيفية عمل الجهاز النفس ـ التربوي فيه. وهكذا كان، وتبين لي أنه يكفي الاتصال بأحد العاملين النفسانيين في السجن وإعلام الإدارة التربوية، وأخذ موعد بواسطة الهاتف، كي يصبح باستطاعتي دخول سجن الصحة الباريسي، ذلك السجن المهيب القابع كالقلعة في وسط باريس وعلى إحدى أكبر جاداتها.

وصلت قبل الموعد بنحو عشر دقائق، ولم يدعني الحارس أدخل إلا في الوقت المحدد تماماً على الرغم من المطر الخفيف والهواء العاصف. لكن الدخول كان بسيطاً، تم الاحتفاظ بجواز المرور بعد اجتياز البوابة العملاقة وعبرت عدداً من الأبواب الفرعية وسرعان ما وصلت إلى الناحية المقصودة التي تشبه معظم الدوائر الأخرى في تنظيم مساحاتها ونوعية مفروشاتها، ما عدا السلم المفضي إلى الطابق العلوي، الذي أعتقده كان من الإسمنت المسلح. في المكتب تم النقاش ببساطة مع موظف مسؤول، تشعره إنساناً قبل أي صفة «رسمية» أخرى، وملابسه أيضاً غير رسمية. ينظر إليك مباشرة ويبادلك الحديث والأفكار باهتمام فعلي ويستعلم منك أيضاً. تحاور مفتوح إنساني وتبادل معرفة دون قيود ودون شكليات من أي نوع. لم يشعرني أنني دخيلة أو متطفلة أو حتى أجنبية، كان وجودي هناك طبيعياً وبديهياً.

في الفترة نفسها وفي جنيف كذلك لم أجد صعوبة في التوصل [١١] إلى زيارة عدد من المؤسسات التي تعتني بإعادة التأهيل وبالاهتمام بمن لا عمل لديهم ولا مأوى. وفي كل مرة كان يتم فيها التحاور والتبادل والحصول على معلومات ومراجع بطيبة خاطر ودون السؤال الذي يحمل المسافة والابتعاد عمن أكون ولماذا أسأل وماذا أريد من وراء ذلك كله. بل كنت أحس أنهم هناك يحبذون مثل هذا التبادل ويشعرون بالراحة من الاهتمام الذي نحمله لعملهم وكأنهم يشعرون بالامتنان لمنحهم فرصة التعبير عن هموم ومشاكل تشغلهم ويمضون فيها

(١١) لا بد هنا من وضع احتمال تفسيري لسهولة القبول بمقابلتي وإعطائي المعلومات، عدا عن مداخلي المناسبة، ربما لانني أجنبية وآتية من بلد بعيد، فمن غير اللائق رفض مثل هذا الطلب أو كذلك لكون هذا البلد عانى الحرب؟

وقتـاً طويلاً، وكأن ذلك يعطيـهم تبريـراً إضافيـاً لمـتابعـة عملهم مع تلك الفـئات المنـبوذة والمهملة.

تحصل الأمور فـي لبنان على نحو مختلف، نحـصل أحياناً على مسـاعدة ممتـازة تعبر عن تفهم القـائم بها ومـستواه الفـكري الرفيع [١٢]. لكن ذلك لا يمـثل القاعـدة، إذ إن علينا معـرفة المدخل الـمناسب (ومن الأفضل المـداخل)، ويتطلب الأمر مـعرفة شـخصـية أو عـائلية أو أي اتصال يكون باستطاعته مـوضعتك تماماً في سياق جمعـي ومناطقي، إذ إنك وحدك كمفرد، لن تكفي معظم الأحيان للإقناع، أو لفتح الميدان. في سياق اهتـمامي المذكور أعلاه نفسه. وبعدما حـصلت على مـعلومات قـيـمة من صـديق قـاض، نصحنـي بالاتصال بإحـدى المـساعـدات الاجتـماعيـات اللواتي أمضـين أكثر من ٣٥ سنة فـي ميدان العـمل مع الجانحـين، معتـقداً أن باستطاعتها إلقاء ضوء مهم على مشكلة الجنـاح عند اليافعين، أو لجهة تتبع مسار الجناح وأثر الحرب فيـه. كانت الاتصالات الهاتـفية حينها في أسـوأ حال. حاول الصديق الاتصـال بها ولم يفلح، وأعتقد أن الأمر لا يتطلب أكثر من زيارة لمنزل السيدة وأحصل على المعلومات المطلوبة. لذلك أخذت العنوان (المـنزل ومكان العمل) وذهبت إلى مدينتـها التي تبعـد نحو الساعـتين من العاصـمة. لم أجـدها في مكان عملـها، انتظرتهـا عند الجيـران (الذين استقـبلوني بحـسب ما تقتضيه الضيافة العربية)، وعندما عثرت عليها أخيراً وعرَفت ما أريده منها طلبت إذناً خطياً من مسؤولها المـباشر (الشخص نفسه الذي أعطاني عنوانهـا) دون أن تدعوني إلى دخول منزلها، ولو مجرد دعوة شكلية.

رجعت إذاً بخفي حنين، وفي محاولة مني لتفسير هذا التصرف، فكرت أنه إضافة إلى جهلها لشخـصي أو أسرتي أو أحد معـارفنا المشتـركين، لكن غير المـهنيين، ربما تعلق الأمـر أيضاً بملل من عملهـا وهي التي قاربت على التقاعد، أو أن الأجور التي يتقـاضاها العاملون في هذه المجالات تقلل من عزيمتهم على بذل أي جهد إضافي (مع أن العاملين في هذه الميادين غالباً ما يحبون عملهم ويتعـاملون معه بما يشبه التطوع!)، ربما يعود الأمر أيضـاً إلى حذرها أو خوفها محاذير إدارية، أو أمنية! أو لمجرد عدم استلطافها لشخصي ببساطة.

لكن الأمر لا يتعلق بهـذه السيدة فقط، إذ في كل مرة أتوجـه فيها لطلب ممـاثل، أشعر بأنني «انتزع» المعلومات من مـحدثي انتزاعاً، وكأنني أنتزع منه «ملكية خـاصة». ما ينقل لي انزعاج محـدثي و يورثني الشـعور بتـأنيب الضمـير، وتغيـب المتعـة طبعـاً عن مثل هذه الـلقاءات أو التبـادلات وأحس نفسي صاحبـة «طلب»، تماماً مـثلما أشعـر حين أتقدم بطلب أوراق رسمـية وأكتب في كل مـرة «الموضوع» وأتبعـها بـ «المستـدعية»، التي فيـها من الدعاء ما تـيسر ولا ينقص سوى طلب المغفرة!

أما بالنسبـة إلى حصولي على الإذن بدخول السـجن فقد تطلب الأمر تقديـم طلبات لمراجع عليا والحصول، في كل مـرة، على أذونات خاصة، مع تعهد أخلاقي من قبلي بعـدم استخدامي لهـذه المـعلومـات إلا فـي الحدود الأكاديـمية الصـرفة، الأمر الذي حـملني مسـؤولية ووطأة (ethlique) أمني إضـافة إلى ذلك الأكـاديمي الذي يلزم كل باحث نفـسه به. بحـيث يشعـر هذا

(١٢) لا بد هنا من شكر العـديد من الأصدقـاء، وهم كثر، الذيـن ساعدوني على الـحصول على كل الأذونـات الضرورية لدخول السجن والقيام بدراستي في داخله.

الأخير بوطأة عمله ويشعر بمسؤولية تجاه من طلب مساعدتهم ويتحول الأمر إلى ما يشبه المهمة الرسمية ويفقد العمل الميداني طابعه الحر والقابل للاكتشاف وللتعبير العفوي عما يكتشفه.

قد يتم الاعتراض هنا على ما أقول، بأنني حصلت على ما كنت أريد وقمت بالعمل الذي رغبت فيه وبالطريقة التي أردتها. وقد أواجه بالمثل الذائع الصيت: «هل تريدين أكل العنب أم القضاء على الناطور؟». المسألة هنا تتعدى الأشخاص وتتعلق بالموقف الضمني القابع خلف هذه «الرسميات» والذي يكوّن حاجزاً أمام أمثال هذه البحوث الميدانية، الأمر الذي يجعلها أيضاً مرة أخرى مثار استهجان (بسبب قلة الطلب عملياً) من نتعامل معهم عند القيام ببحث مماثل. كيف ذلك؟ كنت أسأل في كل مرة عن الهدف من إجراء البحث: على تحضرين الدكتوراه؟ ولما كنت أجيب بكلا، إذ سبق لي وحصلت عليها، كنت أواجه بتعليق من مثل: «شو صاير عليك!»، أو ألم تجدي شيئاً أفضل من السجن لتمضية وقتك! إذهبي وتمتعي بالزهور مثلاً بدل أن تدفني نفسك هاهنا! ما يشعرني بغربة كالتي كنت أشعر بها كلما توجهت إلى مدرسة متخصصة كي أقوم بدراسة حالات أطفال معوقين، إذ أشعر بنفسي أنني متطفلة (intrus). لازمني هذا الشعور منذ بداية عملي حين توجهت بطلبي إلى أحد أهم مراكز العناية بهذه الفئة وسألني المدير: ما الذي سوف نستفيده نحن من دراستك تلك؟ وشعرت بالإحباط، فإذا كان مدير أحد أهم هذه المدارس لا يقتنع بفائدة مثل هذه الدراسات، فمن سوف يقتنع بفائدتها إذاً؟

وهكذا في كل مرة يتم التوجه فيها بطلب من هذا النوع، يسود الشعور بأننا تجاه انتزاع ملكية ما، ملكية بالمعنى المادي للكلمة، وإمكانية استغلالها، وكأن في الأمر شبهة أو كأن هناك أشياء لا يودون فضحها وإظهارها على الملأ.

ولا يتعلق الأمر بمشاعر أتوهمها، إذ إنني طلبت من بعض طالباتي أن يصفن لي الصعوبات التي صادفنها، وهكذا كتبت لي سناء، التي تعد رسالة ماجستير، في موضوع الطفل المتخلف في مؤسسات الرعاية: «إن الصعوبات التي واجهتني في هذه المؤسسة عديدة أذكر منها:

ـ عدم السماح لي بالحضور إلى المؤسسة إلا في أيام وأوقات محددة وحسب برنامج حضور المديرة إليها، لأنها لم تسمح لي بالحضور في غيابها.

ـ عدم السماح لي بالانفراد بالأطفال، فقد كان يفرض عليّ أن أطبق عليهم الاختبارات والتحدث معهم بإشراف المعلمة، مما تطلب مني جهداً كبيراً واضطرني في أغلب الأحيان إلى إعادة الاختبارات مرات عدة.

ـ عدم السماح لي بمقابلة الأهل إلا في المؤسسة وبحضور المديرة. لذلك كنت أتفق مع الأهل على زيارتهم من دون علمها، مما اضطرني إلى التخلي عن دراسة الحالات التي لم يوافق فيها الأهل على ذلك.

ـ التناقض الكبير بين المعلومات التي أحصل عليها من المديرة وتلك التي أحصل عليها من الأهل».

أما بالنسبة إلى الطلاب الذين قاموا بتطبيق استمارة هذا العام، فقد تفاوتت إجاباتهم، أجاب ثلاثة من اثني عشر منهم بأنهم لم يلقوا صعوبات تذكر. وأغلبية هؤلاء قاموا بتطبيق الاستمارة في أماكن عملهم (مدرسة في الغالب). مع ذلك هناك من تعرض للرفض في مكان عمله بالذات. ذكر لي البعض (نحو النصف) أن نصف من سألهم رفضوا الإجابة. وكان انطباع لمياء أن

الكثير ممن أجابوها فعلوا ذلك «مسايرة»، أي دون اقتناع بما يقولون. كذلك لم يفهم الكثير من الأميين معنى الأسئلة، وهذه الشكوى ترددت من قبل طلاب عدة. كما أن البعض انتظر مكافأة على إجابته، أو علامات، ورفض أحد الأشخاص الإجابة مخافة أن يتضرر، هناك من رفض الاستمارة لأنهم لا يؤمنون أصلاً بفائدة علم النفس. كما لاحظ بعض الطلاب قصر مدة تطبيق الاستمارة لعدم «اهتمامهم» بذلك. كما أبدى بعض المستجوبين الحذر، وأورد البعض الآخر القلق من أهداف الاستمارة. عدا عن أن هناك من وجدها «فكرة سخيفة». لكن علق الطالب نفسه الذي كتب ذلك: لكن ذلك لم يمنع التعاون على الصعيد «الشخصي».

الملاحظ إذاً ميل عام إلى الحذر من إعطاء المعلومات، لا أدري السبب العميق والفعلي لذلك، هل يعود مثلاً إلى خوف الرأي العام المترسب مما كان يسمى المكتب الثاني مثلاً، بحيث تم التعود على «خطورة» إعطاء معلومات، أم أن الأمر متعلق بمستويات أعمق، وأشعر أنني أعجز عن التقاطها! أم أن الفرد هنا لا يشعر بحماية كافية كمواطن تجاه القانون المفروض أنه مطبق على جميع الأفراد ويتكفل بحماية نسبية للجميع بالقدر نفسه، لكن الجميع يعرف أن حمايته لا تأتي من تطبيق القانون، لكن بواسطة علاقاته الاجتماعية أو الأسرية أو العشائرية. ذلك ما يمارس عملياً. أما ما يسمح للأوروبي بإعطاء المعلومات المطلوبة ما دامت ضمن الحدود المهنية والأكاديمية، فهو إحساسه العميق بمواطنيته، وبشرعية مثل هذا الطلب وعدم تهديده له بأي شكل.

أما بالنسبة إلى العربي فهو لا يشعر بمثل هذه الحماية، فضلاً عن أنه غير معتاد ذلك أيضاً. أورد هنا حادثة حصلت منذ مدة قريبة في الجامعة، حيث كنا مجتمعين والتقيت في ممر قسم علم النفس بشاب وشابة طلبا مني إعطاءهما عدد طلاب قسم علم النفس طلبت منهما التوجه بطلبهما إلى الموظف المختص، ولكن يبدو أنه لم يكن في مكتبه، ولذلك طلب منهما التوجه نحو قسم علم النفس؛ ولما كنت أجهل الرقم توجهت بالسؤال إلى زملائي، الذين أبدوا الكثير من «المقاومة» قبل إعطائهم الرقم المطلوب وهو ٣٥٠ طالباً وطالبة. ينطبق هنا علينا القول الشائع: «حتى أنت يا بروتوس»؟

لا بد أن تقاليد المقابلة والاستمارة لم تشع بعد. ولعل مقاومة إعطاء المعلومات تخف مع الزمن، ونعتاد قبول إعطاء بعض المعلومات حتى على الهاتف كما في أوروبا، حيث يتم ملء بعض الاستمارات بهذه الطريقة.

المستوى الثالث

حين كنت لا أزال طالبة، وكنا نذهب مع أستاذنا إلى مأوى العجزة، كان زملائي يتندرون أحياناً من أنني كنت محط إعجاب «المتخلفين عقلياً»، ولاحظت أن تندرهم هذا كان يطال هؤلاء في أشياء أخرى، وسألت نفسي ما الذي كان يجعلني قريبة من هؤلاء الأشخاص! ليس مظهري بالطبع إذ لم أكن أحسن مظهراً من بعض الفتيات اللواتي كن جميلات بالفعل. لكنني لاحظت أن طريقة مزاح البعض كانت بالفعل ثقيلة وكنت أشعر بالإحراج تجاه بعض التعابير أو الألفاظ المهينة التي ما لأحدنا أن يتلفظ بها لأفراد عاديين. لذلك اعتقدت أن إعجاب «المتخلفين» بي كان تعبيرهم الوحيد والضمني عن ارتياحهم لتعاملي معهم ككائنات إنسانية فعلاً. إذ لم أتحاش

النظر في عـيونهم، ولم أتورع عن مسك أيديـهم، ولم أمزح معـهم بطريقة قـد تكون مؤذية، أي أنني لم أستغل «حماقـتهم» لاستلامهم والضحك عليهم. وأعتقـد أن هذا ما أحسوه هم أيضاً، إذ إنهم بشر ويملكون أحاسيسنا نفسها.

وحتى الآن لا يزال يلاحقـني بعض الصور وأذكر بعض الوجوه، لا أدري مـا الذي أصبحت عليه، لكنني أذكر ما كانته وأذكر بعض أحـاديث مع الأمهات، بعض الظروف... ماذا تعني كتابة ما كتبته لتوي؟ إنني تأثرت بمن درستهم وإنهم لا بد تأثروا بي هم أيضاً. إذاً إلى أي مدى يمكن أن نقوم بدراسة من ندرسـهم بـ «موضوعية»، ثم مـاذا تعني الموضوعيـة هنا؟ هل عدم التأثر بظروف من أدرسهم والتعامل معهم بـ «برود»؟ ماذا يعني البرود في بعض الوضعيات؟

حين قـمت بعملي الميداني فـي الإصلاحية على الأحـداث، صادفتني حالات عـديدة مؤثرة، سوف أذكر منهـا اثنتين. لاحظت عند تفريغ إحدى الحـالات أنني لم أقم بطرح كل الأسئلة التي اعتدت طرحها، واستغربت ذلك، مع أنني اعتقدت أنني درست هذه الحالة جيداً، بدليل أنني كنت أذكر الطفل وأذكر قصته وبنيت في رأسي سيناريو عن حالتـه فهمته منه ضمنياً لأنه لم يعرف أن يشـرحه لي (ولم يكن باسـتطاعتـه ذلك). ما الأمـر إذاً؟ اكتـشفت عندها أنني لشـدة تأثري بوضعيـته ولتعاطفـي معه لم أطرح عليه كل الأسـئلة التي كنت أطرحها عادة، وكـأنني حدست (ولم أفكر ذلك بوعي حينها) بأن أسئلتي لن تفعل سـوى أن تزيد معاناته. لماذا؟ لأنه كان طفلاً ذكياً له من العمر أحد عشر عاماً، ولأنني تأثرت بنظرته من عينين نافذتين وحادتين، ولأنه كان يريد أن يصبح طبيباً واعتقدت أن ذكاءه يسمح له بأكثر من ذلك، لكن ظروفه هي التي لا تسمح، هذه الظروف نفسها التي كانت تشده نحو الهرب منها (أي الهرب من البيت) والتي شعرت أنني لو كنت مكانه لكنت فعلت ما فـعله. ماذا يمكن لباحثة أن تفعل، هل تتحـول إلى محسنة وتحاول مساعدته إذا استطاعت ؟ أم تتناساه وتهرب منه! فكان أن هربت.

الحالة الثانية كانت لمراهق في حوالي السابعة عشـرة، وكان مسجوناً بتهمة مخدرات، وهو حكى لي قصته ومشاعره وأحاسيسه التي يشعر بها بينما أكلمه وانقسامه أمام أصوات داخلية تدفعه إلى إخباري عن أشياء قال إنه لم يذكرها لأحد غيري، والصوت الداخلي الذي يحذره مني ويقول له لا تثق بها، وعندما سـألته (من ضمن أسئلة أوجهها إلى الجمـيع) ما هي الأشياء التي شاهدها في الحرب وهل شارك فيهـا عن قرب، نظر إلي وقال: من الأفضل لك ولي أن لا تعرفي هذا، من يدري قد نلتقي في ما بعد وقد يكون هذا مصدر خطر لنا نحن الاثنين!

أسأل نفـسي دائماً كيف يتـواصل البشر أو كـيف نتواصل! وأعـتقد أنني أجـيب نفسي أننا نتواصل على مستويات عدة، أحيانـاً نبقى على مستوى سطحي من التواصل لا نتخطاه أبداً مع بعض الأشـخـاص، لا نشعـر بالقدرة على ذلك ولا الفـائدة، مع أنهم قد يكونون من الأشـخاص الذين نلتقيهم باستمرار. وأحياناً أخرى نشـعر بتواصل عميق دون الكثير من الكلمات. ما الذي يحمل «هذه المعلومات» لدمـاغنا ويجعله يتخذ قرارات مختلفة في التـواصل على هذا المستوى أو ذاك أو في عدم التواصل أصلاً؟ ولا أورد هذه التسـاؤلات لأن في نيتي الإجابة عنها، أو أنني أدعي القدرة على ذلك. لكنني أوردها فقط لأشـير إلى أن مجرد التوجه بسـؤال ما لأحدهم، فإن مثل هذه المـشاعر أو الأحاسـيس الضمنية لا بد تتـدخل في غفلة منا ومن صـاحبها. كـما أننا نتبـادل هذه المواقف الضمنية ونتـراسل، رسائل غيـر مرئية وبإشارات ونغـير من سلوكنا أو موقفنا تجاه محدثنا في كل مرة ودون أن نعي ذلك بالضرورة أو دائماً.

إذاً ليست الاستمارة أو المقابلة «نوعاً» مختلفاً من التواصل، إنها تتضمن مواقفنا العامة وتلك التي أثارها فينا الشخص الذي أمامنا هو وأسئلته.

لإيضاح ذلك سوف أعرض هنا نقاشاً وتحليلاً موجزاً[١٣] للاستمارة التي سبق وذكرتها. تقرر أن يكون موضوع التمرين الميداني لطلابي في السنة الثالثة علم نفس تربوي، موقف بعض الرأي العام من الاختصاصي النفسي (وليس الرأي العام لأن العينة غير ممثلة له). سبب اختيار هذا الموضوع تعرض كل متخصص في علم النفس عندما يعلن عن هويته إلى السؤال الذي صار تقليدياً: هل باستطاعتك أن تعرف شخصيتي من مجرد النظر إليّ؟ أي أنه ينظر إليه ضمنياً كما ينظر إلى المنجم التقليدي الذي تذخر به حياة الناس العاديين. في البداية سألت طلابي عن موقف أهلهم بالذات ومحيطهم من اختيارهم هذا الفرع، وعلمت (بنصف مفاجأة في الحقيقة إذ لم أكن أنتظر هذه المعارضة الكبيرة) أن ٧ من كل عشرة طلاب (من حوالي الثلاثين طالبة وطالباً) جوبهوا بمعارضة كبيرة لهذا الاختيار. واثنان من كل عشرة لم تتم المعارضة الواضحة ولكن ليس للاقتناع بهذا الاختصاص به لعدم خبرة الأهل في هذا الميدان. حالة واحدة من كل عشرة تم فيها القبول فعلياً، وكان الأهل أنفسهم من الجامعيين الذين يملكون اختصاصاً مشابهاً.

المفاجأة كانت أن نتيجة الاستمارة جاءت متعارضة مع هذا الاستفتاء الأولي، إذ إن معظم من أجابوا عن الأسئلة (٢٣٤ شخصاً) كان له موقف إيجابي من الاختصاصي النفسي واعتبر أنه يساعد الناس على حل مشاكلهم، وأن وجوده ضروري في المؤسسات وفي المدرسة وأنه لا فرق بين هذا التخصص وأي تخصص آخر.

إذاً يبقى علينا مهمة تفسير هذه النتيجة: لماذا هذا التعارض بين ما نعيشه ونلمسه وبين ما نقوله للآخرين؟

لا يمكن تفسير هذا التعارض بمعزل عمن طبق الاستمارة وعن نوعية الأسئلة وعن الموضوع نفسه. وسألت نفسي هل من الممكن إغفال كون «طلابي» هم في الحقيقة طالبات، تنتمين في أغلبيتهن إلى الطبقة المتوسطة، يتمتع معظمهن بالجاذبية (كي لا اتهم بالتحيز إذا قلت إنهن جميلات)، ويعتني معظمهن بملابسهن وبمظهرهن عموماً، وفوق ذلك تجرين استمارتهن حول اختصاصهن بالذات، وهو ما عرفه من طبقت عليه الاستمارة. ألا تؤدي هذه المعطيات دوراً في جعل المستجوبين يميلون في معظمهم إلى مسايرة هؤلاء الفتيات اللطيفات والتساهل معهن لجهة «الاعتراف» بهن وباختصاصهن؟ بحيث إنني لاحظت أن من كان يعارض هذه الآراء، رفض منذ البداية الإجابة عن الأسئلة، وهذا أيضاً من أسباب نتائج الاستمارة المتعارضة مع آراء الأهل.

بدا ذلك أيضاً بوضوح خلال عملي الميداني في السجن، فقد تساءلت بيني وبين نفسي، عن هويتي في السجن تجاه من أسألهم، أي السجناء: أنا التي حصلت على إذن رسمي من السلطات المختصة؟ ما الذي سوف يدفع بالسجين إلى الإجابة عن أسئلتي؟ هل هو الخوف مثلاً؟ وأي سلطة أمثلها في هذه الحالة؟ ومدى ارتباطي الشخصي بهذه السلطة تجاههم؟ إذ إنني، بطلب

(١٣) أجريت هذه الاستمارة من أجل محاولة معرفة رأي «بعض الناس» في الاختصاصي النفسي، وذلك فقط في معرض تمرين الطلاب على العمل الميداني.

الدخول إلى السجن لفهم الخلفية الاجتماعية للسجناء، استخدم السلطة نفسها التي تسجنهم وتحاكمهم؟ أليس في هذا الأمر مفارقة هامة؟

وجدت نفسي إذاً في وضعية حرجة في البداية، إذ كنت أجلس جنباً إلى جنب مع رجل الأمن، الذي له طريقته الخاصة في التوجه إليهم، بحيث إنني كثيراً ما شعرت بالحرج وببعض التناقض في موقفي، أنا التي أهتم بمعرفة أحوال السجين ومعاناته وأحاول التقاط أو فهم الإجحاف الأولي الذي يؤدي به إلى السجن، كنت أجلس إلى الجهة التي يرى أنها تمثل رمز معاناته. لا يهم هنا هل هو مذنب أم بريء، المهم نظرته إليّ ودمجي مع ممثلي سلطة لم أعتقد نفسي أنني شريكة فعلية لها. ساهم ذلك عملياً في قمع بعض العفوية وبعض ردود الفعل في البداية؛ لكن يبدو أن السجناء قرروا بعد التداول أنه بإمكانهم التحدث إلي ببعض الثقة، وهكذا كان. وصرت أتلقى شكاوى أعجز عن حلها، لكن بلورة الشكوى أحياناً تكون مدعاة راحة، كما في جلسات التحليل النفسي. وأكثر ما بدت هذه الثقة في بعض المقابلات الموسعة التي استفسرت فيها عن تاريخية السجين أو قصته. ولا بد هنا من الإشارة إلى تفاوت المقابلات واختلافها نوعياً، من تلك الغنية والتي تتجاوز واحدتها الساعة ونصف الساعة أحياناً، وتلك التي تنتهي بأقل من نصف ساعة ولا يجد محدثك ما يقوله لك بعدها.

يتعلق الأمر هنا بنا من ناحية وبمحدثنا من ناحية أخرى، وتمر هنا مختلف الحالات: الثقة أو عدمها والاستلطاف أو نقيضه مع تمايزاتهما وتنوعاتهما، دون أن أغفل مسألة متعلقة بمحدثي نفسه و «طلبه» هو أيضاً من شخص مثلي ومحاولة التلاعب التي قد يقوم بها، بحيث إننا قد نجد أحياناً أنه تم التلاعب بنا أو محاولة ذلك على الأقل.

ما يمكن استخلاصه إذاً أن العمل الميداني في علم النفس خاصة، وكأي عمل يشكل البشر وأفكارهم ومشاكلهم وآراؤهم مادته، هو عمل غني ولا يخضع بأي حال للنمذجة أو للاختزال، إنه غني بالاحتمالات ومفتوح على تفسيرات عدة، ومثل هذا السرد أو محاولة التبويب ليس سوى لفتح النقاش وإغنائه.

جَمْعُ السِّيَرِ الذاتِيَّة: علاقة المراقِبِ بالموضوع

مَاري كلود سَعيد

نشأت النزعة إلى جمع السير والسير الذاتية كأداة للبحث في الولايات المتحدة الأميركية إبان الخمسينات في سياق دراسة جماعات المهاجرين بهدف توضيح تطورها التدريجي وسبل تأقلمها وانخراطها في البنيان الاجتماعي الأميركي المتعدد.

تتميز المنهجية البيوغرافية عن الاستمارة بخصوصيات في طرائق الاستقصاء تتحكم بأسلوب العمل وتحدد نتاجه، من أهمها التسليم المبدئي بالقيم التعبيرية لحياة الأفراد، وقيام علامة مباشرة بين الباحث وراوٍ انتقاه من بين رواة عدة محتملين على أساس قبوله بالإدلاء بشهادة تُبَلور مسألية الباحث وتضفي عليها الشرعية الميدانية.

من أسس متطلبات هذا الأسلوب في الاستقصاء استنفار قدرات الراوي والباحث على التواصل والكلام بغية إنتاج خطاب علمي ينقل التجربة الفردية إلى مستواها الإنساني. أي بكلام آخر تحويل الذاتي إلى موضوعي، الخاص إلى عام، المحكي إلى مكتوب والمكتوب إلى مقالة.

نحن إذاً في صدد مسألية وتجربة ميدانية: باحث وراوٍ ونصّان. الراوي هو موضوع مراقبة عبر علاقة طويلة في زمنها ومحددة في أهدافها تنشأ من خلال الكلام والتواصل، أما النصان: فأحدهما شفهي من صنع الراوي والآخر مكتوب يؤلف المقالة العلمية.

ما أود أن أتطرق إليه هو علاقة الباحث بالراوي التي لا ندركها من خلال قراءاتنا للكتب والنصوص المنهجية فحسب لأنها لا تكتمل إلاّ بشروط البحث والقدرة على القيام به. كان عبئاً عليّ الحديث عن الباحث، وبالتحديد عن تجربتي الشخصية في أثناء عملية جمع لسير ذاتية قمت بها مدّة سنة ونصف السنة لنيل شهادة الماجستير في الأنتروبولوجيا. كنت أشعر بضرورات تحولي إلى مراقب فعلي من دون أن أدرك معنى هذا التحول. تعلمنا الكتب أن الباحث يسيطر على شروط

العمل ويعرف قـوانينه، وأنه هو نفسه ليس موضـوعاً للبحث، كونه مـراقباً موضوعـياً. وعليه بدأت أدرك أن اقتباس التقنيات وإنتاج الخطاب العلمي والسيطرة على الموضوع غير ممكنة من دون الدخول في حـال تواصل مع المراقَب والقـبول بشروط كـلامه. حال التـواصل هذه تعلم المراقبـة عبر عمليـة تبادل ثنائية تستنفـر الطاقات الحسيـة والعقلية وحتى الجسـدية للباحث وتسكنه طوال بحثه لتحوله إلى مراقِب.

ولأن هذه العملية ثنائية فهي لا تقوم أيضاً إلاَّ بفـضل الراوي الذي يحول مستمعه إلى باحث أي إلى مراقب. وكان حظي كبيـراً بانتقاء رواة علموني من خلال قبولهم غيـر المشروط بالعمل معي درساً لا يُنسى في المنهجية. وإنني أعترف لهم بفضل كبير.

بدأ تجميع السير الذاتية عام ١٩٩١ وكان الموضـوع عودة المهاجرين اللبنانيين الشيعة من أفريقـيا إلى وطنهم الأم ومـسألية انخراطهم في المـجتمع اللـبناني. عرضت المـوضوع على الأستاذ سليم عبو في الجامعة اليسوعية في بيروت وهو السباق في هذا المجال، إذ إنه قام على مدى سنين عـديدة بكتابة سير لبنانـيين من أجيال مـختلفة هاجروا إلى الأرجنتـين. وقد وضـع الأب عبو سيرة تأقلمـهم في المجتمع المغترب في كتابه الأكثـر انتشاراً من بين مؤلفاته: لبنان **المستأصل أو مهاجرو أميركا الأخرى**.

تحمس عـبو للموضوع وأول مـا قاله إن موقف الباحث ومـوقعه وانتقاء مـسألية العـلمية الدقيـقة وقدرتـه على امتلاك الهـدف وتصويبـه، واستدراجـه مخاطبـه إلى الكلام هي من أهم شروط هذه العملية. وأصرَّ على أن موقعي كـباحث يتفوق على موقع الشاهد لأنني على علم بما أبحث عنه، فعليّ ألاَّ أهاب وضعية التواصل والكلام. ولم يقل المزيد وتركني أعمل وحدي طوال سنة ونصف السنة.

انتقيت عـائلة اعتبرتها نمـوذجاً معبّراً عن سؤالي بعـدما قمت بأبحاث تمهـيدية قادتني إلى خياري النهـائي. تتألف العائلة (عائلتي كـما أسميها) من ذكـرين وأنثيين من جيلين مـختلفين، يعملون بمهن متباينة. أب وأم وولدان من تجـارب عدة. وكان هدفي دراسة عملية الانخراط في المجتمعين السنغالي واللبناني عند الذهاب وعند العودة وشـروطها عبر سيرهم الذاتية المعبرة عن الحياة اليومية التفصيلية لكل منهم.

لا تنشـأ العلاقـة بين الباحث وراويـه حول المـوضوع إلاَّ في شـروط وضعـية التـواصل والكلام، هذا ما يقال في الكتب ويعلمه الأساتذة. ولـكننا حين ننوجد أمام الراوي نتوخى منه أن يكلمنا على ما لا يريد الإفصـاح عنه، ونرجو في قرارة أنفسنا المرتجفة مـن التلهف ألاَّ يستعمل الكلام المألوف، والكلشيهات الرتيبة التي نعرفهـا مسبقاً ولا نريد في الوقت نفسه التعدي على حـيـاته الخاصـة ونخـشى أن نبـدو له بصـورة المـحقق الـعسكري أو الـصحـافي السـريع الاستنتاجات أو التلميذ الشاطر العديم التجربة فكيف نعمل؟ حين نطلب منه وقته، وننشىء معه علاقة ثنائية تستدعي القول والرواية فأي وضعية تقوم؟

لا يكون أي عمل في هذا الصدد إلاَّ إذا بادل الباحث الراوي ما يطـلبه منه. العلاقة الثنائية بين الباحث والـراوي تتطلب من المراقب مـا تتطلبه من المـراقَب: الوقت، التنبه إلى الكـلام، تحويل المسألية إلـى معنى، النأي عن الأفكار المسبقة، اكـتشاف متعة لقاء الآخـر، تحوّل المراقب إلى شاهد.

الوقت، الزمن، زمن اللقاء، زمن الكلام

المطلوب إعطاء الوقت للأشياء كي تتبلور، وخلق أزمنة داخل هذا الوقت: زمن للّقاء وآخر للتعارف، زمن للفسحة والخروج عن الموضوع وآخر للكلام وأخيراً زمن الكلام حول الكلام. يستلزم البحث العلمي وقتاً يحسب له الحساب ويحوّل إيقاع الحياة اليومية لتدور في فلكه. ولكن المفارقة هنا تكمن في أن الوقت يتحول إلى موعد، الاثنان على موعد ثابت، أي على لقاء حول عملية تواصل. في الموعد، وداخل الوقت المحدد له، توجد الأزمنة التي سبق ذكرها ولكنها لا تتوالى ولا تتتابع: هي متداخلة. فكل مرة يوجد زمن التعارف والفسحة وزمن الكلام وزمن الكلام على الكلام، بيد أن إيقاع الكلام التكراري أحياناً والمتقطع غالباً، هو ما يسمح بتقديم العمل. والتقدم يتجلى بوضوح الصورة عند الراوي الذي يقوده الباحث إلى استدراك معنى روايته. يتم اللقاء حين يكتشف الراوي معنى لروايته. حينها يتحول الباحث من سائل إلى مجيب ومن مدرك إلى عالم.

لقاء الباحث والراوي يتم بعملية انتقال الكلام ومعانيه من الواحد إلى الآخر.

كيف يحول الباحث الوقت إلى لقاء واللقاء إلى أزمنة؟ كيف يقود مجيبه إلى استدراك معاني سيرته الذاتية؟

الباحث الأنتروبولوجي (أو غيره) هو إنسان عنده ملء الوقت، وهذا لا يعني أنه لا يعمل إلاَّ ببحثه. فهو عادة متوسط الحال، معلم أو أستاذ جامعة، أو صحافي، وغالباً متزوج وعنده أولاد يسعى وراء لقمة العيش كسائر من هم في حاله من عباد الله.

أن يكون لديه ملء الوقت يعني أنه ممتلىء بوقت موعده مع راويه. حتى إن هذا الامتلاء لا يغفل عن أهل بيته الذين ينفرون من سماعه يتكلم على موضوع واحد هو موضوع بحثه!

يراقب أهل بيته بطرف أعينهم حركاته الموتورة أحياناً قبل الذهاب إلى الموعد. يسخرون من تحضيره الأسئلة بصوت عالٍ ومن إملائها عليهم بغية تجربة وقعها على الراوي! وأهل البيت يعرفون أنه حان وقت الموعد، وهذا قبل ساعة أو ساعتين من حصوله. يرون «الماما» التي تتحول فجأة إلى إنسان آخر، تجمع أوراقها بأيد مرتجفة، وتتأكد من سلامة بطاريات آلة التسجيل (وهي التي تنسى عادة بطارية السيارة فارغة) وتأخذ معها أشرطة تسجيل لا تحصى (بينما واحد يكفي) تضعها في حقيبة يدها على عجلة (وكأن الوقت داهمها). تصفف شعرها وتدخن آخر سيجارة يسرقونها من فمها حفاظاً على صحتها. فيعلو صراخها وتعلو جلبتهم، وتكثر مطالبهم. يريدون طبقهم المفضل قبل أن تخرج. ويجب عليها أن تشتري لهم الآن دفتراً عوضاً من الذي نسوه في المدرسة. إنهم بحاجة ماسة إلى الذهاب الآن، الآن، عند صديقتهم في الجهة المعاكسة لوجهة سيرها لسؤالها عن شيء مهم لأن التليفون معطل!

حتى إن والدهم يهزأ منها ويقول لمن يحب سماعه: «أمهم كرّهتهم بالعلم...».

هذا هو الوقت الذي يحول الكلام إلى تواصل والتواصل إلى علم... هو وقت وصولنا إلى الموعد فيشعر الآخر أننا كلنا سمع، وكلنا عنده ومعه، وبأن هذا الوقت المخصص للبحث هو وقت محدد له بالذات وهو أهم عمل نقوم به في هذه الفترة من حياتنا، وهو كذلك. إذ نشعر لحظة مثولنا أمام الراوي أننا وصلنا إلى الموضوع وبأن الباقي كل الباقي قد غيّب، فلا نعود

نتحسس بآلام رقبتنا المزمنة... حينها نسمح للآخر بأن يقود الأزمنة كما يشاء ونحترم وتيرته: وتيرة سرد الموضوعات، وتيرة ذاكرته، حتى تعبه... فنكلمه على أشياء تريحه وهكذا نقوده تدريجاً إلى القبول الذي من دونه لا يصحّ الكلام.

قبول الراوي وقبول المراقِب

عملية اللقاء جوهرها القبول: أن يقبل الراوي رواية السيرة وأن يقبل الباحث معنى الرواية. لذا فإن الأبحاث الأكثر موضوعية وتعبيراً هي التي تولد من رواية راوٍ على استعداد كامل للدخول في العملية الثنائية. والاستعداد لا يتبلور ولا يتطور ولا يتجرّد بفضل الباحث وقدراته فحسب إنما هو شرط من شروط التواصل. فالراوي، خلال روايته سيرة حياته على آخر، يضفي عليها أبعاداً كان يجهلها هو بذاته، وقبوله هذا يولّد لديه شغفاً بالتفتيش عن معانيه، أما التفتيش فلا يقوم إلاّ بالكلام. فللكلام والاستماع إليه والقبول بدلالاته ومعانيه وقع أساسي على الباحث في تحويله إلى مراقِب.

الكلام ودلالات التعبير

يعلم الكلام الاستماع والنظر، فالسؤال: فالمعنى فالكتابة. في وضعية الاتصال بالآخر يكون الكلام سيد المواقف والأداة الوحيدة للتعبير. كلام الباحث الذي يستدرج كلام الراوي: كيف نطرح الأسئلة؟ أي كلام نستخدم في طرحها؟ وكلام الراوي الذي يستدرج قدراتنا على الاستيعاب. كيف نفهم ما يقال؟ ماذا يعني بكلامه هذا؟ نتكل على أداة التسجيل وذاكرتنا وحواسنا المستنفرة. من السمع إلى النظر إلى حواسنا الداخلية إلى مشاعرنا المعلقة على شفاه مخاطبنا، فلا ترف لنا عين ولا يشرد لنا ذهن ولا نفكر في شيء إلاّ بما يقال! ولكن كيف؟ ونحن خلال كلامه وبينما هو يحكي ننتظر منه أن يقول لنا ما نريد سماعه، نتوخى أن يجيب عن أسئلتنا التي لم نفصح عنها بعد، أن يكشف النقاب عن الخفايا... نريد الخفايا... نريد كيف ومتى ولماذا ونريدها الآن. فلا نعود نسمع ونكون في حال الانتظار، والانتظار ليس السمع، أي أنه ليس المراقَبة بل هو ضدها.

في أول مرة كنت على موعد مع أحد مخاطبي طلبت من السيدة «فرانس مترال» مرافقتي. و«فرانس» أستاذة أنتروبولوجيا في جامعة ليون الفرنسية وكانت في أثنائها في بيروت. وافقت بسرور لأن الموضوع يهمها كما ادعت. كنت على يقين بأنني حفظت درس المراقبة والاستماع: انظروا إلى حركات الجسد، فسروا معاني الكلام، فتشوا عن الدلالات، سجلوا كل حركة: قحة، استدارة، سكوت. راقبوا الأرجل، الأيدي. سجلوا، دوّنوا، انتبهوا... تنبهوا...

جلست «فرانس» بوضعية هادئة فاعتقدت أنها تريد بذلك الانسحاب من العمل وترك الميدان لي.

وجلست أنا أمام محاوري مستنفرة حضوري كله... سألته السؤال الأول وبدأ بالسرد. ورحت أقاطعه، وأعيده إلى ما هو الموضوع الأساسي (بحسب تقديري) وأطلب منه تكرار بعض الألفاظ لاعتقادي أنها ذات دلالات أساسية. وبدأت أصحح تواريخ ذاكرته المبعثرة

وأعقلن سياقها وأعيد طرح السؤال الذي كان هو قد استوعبه. من الوهلة الأولى... لم تتدخل «فرانس» بالحديث وتابعت تنظر إلينا بهدوء. رويداً رويداً أصبح الرجل يوجه الكلام إليها، ويشير إليّ بعدم مقاطعته قبل أن أهم بالفعل، إذ إنه كان يشعر بقدوم المقاطعة قبل ورودها بسبب ملامحي القابضة وزفراتي التي تعلو وقلمي الذي لا يكف عن التسجيل...

وبعدما انفصل عن حضوري الطاغي والمؤثّر أخذ يحكي الكلام الذي طالما انتظرته، وينطق بما كنت أبحث عنه، لأن السؤال كان واضحاً لديه منذ بداية الجلسة وهو قابل مسبقاً بشروط الحديث. ولكنه كان بحاجة إلى استجماع ذاكرته والشرود بها، والتفتيش عن معانيه واكتشاف فحواها. ولم يحصل فعل التواصل إلاّ بعدما أتاحت له «فرانس» فرصة الاستماع إليه. والاستماع إلى آخر هو عكس الانتظار... يتم بتأمين مساحة يمكنه من خلالها أن ينظم خطابه ويضبط وتيرته. يؤمن المستمع المساحة للمتكلم بتوفير جو من الهدوء الإيجابي يشعر مخاطبه بأهمية خطابه. وهذا الجو ليس مصطنعاً إنما هو الشرط الأول للمراقبة، إذ إنه على الرغم من حضور أهدافنا العلمية يبقى التسليم بأهمية المراقب وقيمته العلمية أقوى وأجدى من أفكارنا المسبقة حول شرعية المسألية التي لا تكتمل إلاّ بالتحقيق الميداني. في المنهجية البيوغرافية يتكون الميدان من ذاكرة الراوي وتجربته الشخصية.

يقول مثل أفريقي: «عندما تذهب الذاكرة لتجمع العيدان اليابسة تعود بالحزمة التي تعجبها» (عن أساطير أمادو كومبا، للكاتب السنغالي بيغارو ديوب) Présence africane, Paris. ."Quand la mémoire va ramasser du bois mort, elle rapporte le fagot qui lui plaït".
يرتكز الخطاب السيري على ذاكرة الراوي. ومفهوم الذاكرة يتعدى خصوصيات السير والخطاب إلى النتاج البشري كافة: المنازل ذاكرة، الشوارع ذاكرة، معالم الحضارة كلها ذاكرة. تقدم المعالم الاجتماعية نفسها بصورة ما هي نتاج تطور في الزمن بلغ في فترة زمنية محددة شكلاً وتنظيماً ظاهرين يتقدم المراقب لدراستها. هذا التنظيم هو حال الأشياء، أي كيفيتها وطالما مزجنا باستنتاجات سريعة بين الحال والواقع. في الخطاب السّيري يكون الكلام معبراً عن حال: حال الراوي في وضعية استجماع الذاكرة، في زمن ما من حياته الشخصية يحدده السن، الوضع الاجتماعي، شروط المعيشة، الوضع النفسي، كونه امرأة أم رجلاً، المهنة وقدراته على استخلاص التجارب والإفصاح عنها.

تدور عملية استجماع الذاكرة حول مسألية تكوّن موضوع الكلام وخلفيته. وهذه المسألية هي السبب المباشر في استقصاء سيرة راوٍ دون آخر. للراوي تجربة، تكوِّن محور حياته تتلاقى مع مسألية الباحث، يمتد وقعها على حياته الشخصية والاجتماعية وتكون شهادة معبرة عن واقع اجتماعي ما.

إن مهمة المراقب كشف النقاب عن الواقع من خلال الحال التي تعرض أمامه وتقدم نفسها عبر الكلام: الألفاظ، التعابير، المفردات، طريقة ترتيب الحديث وتركيبه، استعمال الأفعال، التكرار، وكذلك السكوت والحركة هي الأشكال التي يعرض بها الكلام الموضوع المتداول. الانتقال من الحال إلى الواقع من المحكي إلى المعنى مهمةٌ المراقبُ يحددها من خلال موضوعه العلمي. ثمة تقنيات في نقل النص السيري الشفهي إلى نَص مكتوب تعود في مجملها إلى قواعد اللغة وأساليب الكتابة. ولكن الأهم، وقبل عملية الكتابة. يكمن في قدرة المحكي على استيعاب الموضوع (قدرات الراوي) وفي استخلاص الموضوع من المحكي

(قدرات الباحث). للباحث هدف واضح هو استعمال السيرة في عملية بحثه بغية استنباط الواقع من الحال الميدانية.

كيف يحول الباحث موضوعه إلى معنى بفضل راويه؟

حضور الموضوع العلمي

الموضوع العلمي حاضر في سؤال الباحث الذي يطلب من الراوي الإجابة عنه. لا يطرح الموضوع إلاَّ لكونه موجوداً، أي قائماً في حال اجتماعية ما. أما الهدف من طرحه فهو التوصل إلى الولوج به إلى المستوى النظري. في البحث السيري تولد النظرية (الوجه العام الموضوعي للسؤال) عبر العلاقة بين السؤال والإجابة، بين الحال والواقع، بين المراقِب والمراقَب.

ينتقل السؤال من الشفهي الذاتي الحسي إلى المكتوب النظري الموضوعي في أدائه الأخير، عبر عملية إيحاء للأدوار بين السائل والمجيب. نتاج الخطاب السيري في البحث الأنتروبولوجي ليس نتاجاً أدبياً، أي أنه لا يعتمد على الوهم والتخيّل (Fiction) بيد أن شروط جمعه تتطلب بديهة روائية لإعادة ترتيب معاني الكلام وتبويبها من خلال السماح للراوي بتأدية دوره، أي كما سبق وكررنا عبر قيادته تدريجاً إلى استنباط معاني أفعاله وتجاربه.

هو يحكي وأنا أكتب الكتابة نتيجة حضور الموضوع العلمي.

والموضوع الأنتروبولوجي من خصوصياته أنه يفتش عن معانيه في مستويات الحياة البشرية كافة. لذا فإن من شروط الباحث إلمامه بالموضوع مسبقاً، أي أن يعلم جميع المستويات التي يشملها الموضوع الإنساني الذي هو في صدده. لكن إلمامه بها يجعله رهينة مخاطبه الذي وحده يمكنه أن يضفي شرعية علمية على السؤال المطروح. هل يتحول الراوي بسبب الموضوع إلى أداة بحث؟ هل تحويله إلى موضوع بحث كافٍ لقيام المنهجية العلمية؟ أنا أسأل وهو يجيب، هو يحكي وأنا أكتب. من هو السائل وما علاقته بالموضوع؟ من هو المجيب وما علاقته بالموضوع؟

كيف تنتقل علاقة الاثنين بالموضوع الواحد من أحدهما إلى الآخر كي تتم عملية الإدراك، أي استخلاص الواقع من الحال التي من دونها لا يمكن الكتابة؟

النأي عن الأفكار المسبقة وضرورة التبادل

أن يكون للباحث هدف علمي وإلمام مسبق ببحثه لا يعني أن يسمح لنفسه بأن تكون لديه أفكار مسبقة حول الموضوع.

هذه الملاحظة ليست حقيقة معروفة وبيّنة فحسب، بل إنها ظاهرة طالما أفسدت قيمة النصوص العلمية وشوهت الوقائع، ولا بد من التوقف عندها. تعلمتها أيضاً من تجربتي وتلقنت فيها درساً بعدما كنت على وشك فقدان مصداقية بحثي كله.

في بدايات العمل كنت أمزج بين الراوي والموضوع، بين الموضوع وأفكاري المسبقة، بين ما نويت أن أكتشفه وما اكتشفته فعلاً من دون أن أراه.

قلت في مقدمة هذا العرض إن خصوصية الخطاب السّيري تكمن في أن المخاطِب على علاقة بالمخاطَب انتقاه لبعده التمثيلي للغرض الذي هو في صدد البحث عنه. وأشرت أيضاً إلى أن الباحث يكاد يحول الراوي إلى أداة بحث من أجل شرعية الموضوع الذي من دونه لا مبرر للقيام بالعملية كلها. للسائل إذاً وجهة نظر طاغية على مجرى البحث كله، لكنه متى أساء استعمالها فسد العمل بكامله.

قدمت إلى اللجنة الفاحصة نص السّير البالغ مئة وسبعاً وعشرين صفحة تروي تفاصيل الحياة اليومية للمهاجرين الشيعة من أصل لبناني في السنغال، وتروي أيضاً تفاصيل المشاكل التي تعرضوا لها في أثناء عودتهم إلى لبنان. نصوص مبوبة بحسب المبحث، أعدت إليها سياقها التاريخي ونظمت كلامها. هنأتني اللجنة على مضمون كتابة النصوص السيرية وطريقَتها، وأشادت بجدِّية العمل. لكنها استوقفتني عند التحليل، والتحليل هو نتاج العمل النهائي، أي الحصيلة التي تفرق بين باحث وآخر في قراءته العلمية للأوضاع التي يدرسها وفي قدراته على استخلاص الواقع.

جاء تحليلي يهدف إلى إظهار القيمة العلمية لعملي أنا وليس فقط قدراتي على كتابة السير. جاء تحليلي في نص يكاد يلامس معاني السير ويبتعد منها بالالتفاف حولها وتقويلها ما لم يقله الراوي في محاولة واضحة لعدم الخروج عن موضوعي (المفترض أنه علمي) وإبرازه بشتى الوسائل «النظرية». لم أتمكن، وبسبب أفكاري المسبقة حول العلم والموضوعية، من استغلال النصوص السيرية استغلالاً دقيقاً، كما لم أتمكن أن أظهر من خلالها حقائق ووقائع تكاد تكون أهم مما كنت أبحث عنه.

من هو السائل؟ السائل هو الذي يؤمن بالقيمة الإنسانية التمثيلية لأجوبة المجيب. ومن هو المجيب؟ المجيب هو الذي يتمكن بفضل السائل وقدراته على إدارة الحديث من اكتشاف القيمة الإنسانية لمعانيه. فقط عملية التبادل هذه تضفي على التحليل صفته العلمية. أما المعنى الحقيقي فلا يكون إلاّ بالعودة بعد الجلسة أو الموعد للاستماع إلى الحديث المسجل على أشرطة الآلة، نستوقفه، نعيده، نتنبّه إلى ألفاظه وترتيبه ووتيرته ونطرح كل يوم عليه أسئلة جديدة من وحي النص الشفهي الذي بين أيدينا ومن صلبه. نختفي نحن وأسئلتنا «العلمية» وأهدافنا المسبقة ونتحول معها إلى أداة اكتشاف للواقع.

لقنني الراوي درساً في ضرورة الخضوع لاكتشاف الموضوع والتسليم بحقيقته.

حين كنت أراقبه يفتش عن معاني حياته ويوصلها إلى كلامها الدقيق بفضل الأسئلة التي بدأ هو أيضاً يطرحها على نفسه، تلمست في تصرفه هذا متعة اعتقدت (لعدم تواضعي) أنها من فعلي ومن قدراتي على استئصال الكلام. وفرحت بكوني قادرة على الوفاء بغرض التواصل. ونال نص السير كما ذكرت إعجاب اللجنة الفاحصة، لأنني كنت قد حرصت على الأمانة لنص الراوي. واعتقدت أن الأمانة ميزة خلقية سامية ولم أربط بين قبول الراوي الإدلاء بشهادته وبين متعته الظاهرة في إعطائه المعنى للمعاني التي هي «حاجة» لدى كل من يدخل في الكلام. وجاءت مقالتي التحليلية دون مستوى السّير بحد ذاتها، لاعتقادي أن الكلام العلمي هو كلام مجرد يتخطى الموضوع الميداني، وأن النظرية أسمى من تطبيقاتها الفعلية، لأنها القالب النهائي الذي يكوِّن إطار الظاهر.

متعة الاكتشاف، دقة المراقبة، الكلام البطيء

حين أفكر في أي بحث أخاف مسبقاً الوقتَ الذي سيأخذه مني، ومن استئثاره بحياتي اليومية، وتمدده فيّ وتسلطه عليّ... ومن تحليلاتي الخاطئة. البحث العلمي عملية مملة غير مضمونة ومحبطة، تشعرنا بالابتعاد من الآخرين وهي من غير جدوى لا تأتي علينا بالمال ولا بالسلطة... نتوخى منها أن يعترف بنا الآخرون ولن يفعلوا! والباحث كأنه حيوان منقرض يكاد يظهر متخلفاً عن زمنه أو في أحسن الأحوال (وهذا ما لا يجرؤ حتى هو على اعتقاده) سابقاً له. وعلى الرغم من ذلك لا يغفل عن طرح الأسئلة. فمن أين يأتي بهذا الإصرار؟

إصرار الباحث يأتي من كونه فرداً لديه اهتمامات مباشرة وحياة ذاتية يفتش هو أيضاً عن معانيها مثلما يفتش راويه عن معاني روايته. يحول السؤال البحث إلى موضوع والباحث إلى مراقِب والمراقَب إلى راوٍ. والراوي هو القابل بمعاني الكلام وبإرادته في الإفصاح عنها عبر اكتشافه لها من خلال وجوده فيها. لا يكون الاكتشاف إلاَّ بمتعة الاسترسال لحقيقة الرواية. ولا يكون إلاَّ بالتسليم بأن الباحث الراوي ليس إلاَّ أداة وبأن الرواية وهي الأهم، تكمن أهميتها في متعة اكتشافها.

المتعة شرط من شروط البحث العلمي ولكنها الأصعب. إما أن توجد أو لا.

ما دمنا نحمّل المتعة صفات متناقضة ذات دلالات خلقية تراوح بين المجانية والسموّ والخطيئة والإثم. وما دمنا نطلق عليها أحكاماً متباعدة: فمنهم من يقول إنها عكس العقلانية ومنهم من يتوغل في الدفاع عن شرعيتها.

متعة البحث لا علاقة لها بالصح أو بالخطأ: إنها قبول الباحث بذاتيته يتعلمها من ذاتية المراقَب، أي من موضوعية الموضوع. فمتى قبل الباحث بذاتية اهتماماته قبل بموضوعية البحث. فلا خوف أن تكون متعة الاكتشاف لها علاقة بنا. الخوف كل الخوف ألاَّ يكون لنا البعد الكافي والمطلوب للقيام بعملية المراقبة فنمتلىء بأنفسنا ونصدق قدراتنا العلمية على هشاشتها. حينها لا نستطيع الذهاب لملاقاة الآخر الذي متى التقيناه تلاقى وسؤالنا وكشف لنا النقاب عن الحقيقة. والمتعة شرط لاستمرارية الباحث في عمله وزاده اليومي، إذ ما عداها لا تعويض للباحثين في مجتمعنا. يخبرني الباحثون الأوروبيون حين ألتقي بهم في بيروت أن دولهم تطلب منهم دراسات وتأخذها في الحسبان قبل إقدامها على مشاريع إنمائية أو سياسية أو ثقافية. مرة قرأت لـ«مادلين غرافيش» في كتابها الشهير **منهجيات البحث في العلوم الاجتماعية**، أن الحكومة اليابانية، بعد الحرب العالمية الثانية، طلبت من باحثيها دراسة سبل الانتقال إلى نظام سياسي جديد يجاري متطلبات ما بعد الحرب الكونية. وقد نصح هؤلاء بالمحافظة على مكانة الامبراطور وشخصيته المعنوية، لأن خلعه سيدخل البلاد في فوضى تفقدها توازنها. وحدها في لبنان مكاتب الدراسات الاقتصادية الخاصة أو مكاتب الإعلان تقوم بأبحاث محدودة لزبائن من رجال الأعمال والمستثمرين.

ومن وقت إلى آخر يتحلق المثقفون اللبنانيون حول طاولات حوار في مكاتب الصحف أو على شاشات التلفزة ينتجون خطاباً سريعاً لا يقرأه إلاَّ المهتمون ولا يسمعه إلاَّ من فوّت بداية الفيلم العربي (الأكثر تسلية وترفيهاً) على قناة أخرى.

وبعد، هوذا عصرنا يشهد وابلاً من الكلام ينهال علينا من وسائل الإعلام كافة. حتى إننا بتنا لا نميز بين خطيب وآخر لكثرة الكلام وسرعة وتيرته.

أخبرني ذات مرَّة أستاذي في جامعة ليون الفرنسية أن والدته لا تتوقف عن مطالبته بالظهور على شاشات التلفزة لتؤكد لصديقاتها اللاتي بتنا لا يصدقنها بأن ابنها عالم اجتماعي مرموق وله منشورات وكتابات!

الآني هو الحدث الطاغي والصورة العابرة هي التعبير الأكثر انتشاراً عن التطورات السريعة للعصر. لكن الإعلان عن الحدث ليس دراسته. علّمنا تاريخ المجتمعات التي ابتدعت الصورة أنها، قبل ابتداعها، ومن أجل ذلك، استعملت الكلام البطيء للحديث عن نفسها. ويعيدنا بطء الكلام إلى الرواية والراوي إلى الموضوع والسؤال عنه.

وحده الكلام البطيء يحيي الأزمنة، والأحوال، والخصوصيات، ويعبر عن وقعها على جميع مستويات الحياة الإنسانية التي لا يمكن أن تكون أحادية الجانب، على الرغم من طغيان عنصر من الواقع على الآخرين. الكلام البطيء هو الذي يقارب الموضوع من جوانبه كافة، حتى ولو اكتشفنا أنها ليس كما كنا نعتقد. الكلام البطيء هو الكلام عن مستويات، وطبقات، ودرجات وفوارق دقيقة. هو ما يخفيه المراقب وما علينا ملاقاته لاكتشافه.

وأخيراً، وحده الكلام البطيء يسمح لنا بسرعة البديهة والتقدم بالبحث واختصار الوقت وكتابة المقالة العلمية. هذا ما يعلمه راوي السيرة لباحثه حين يمثّل الباحث أمامه ويراقبه في عملية اكتشاف معاني حياته التي يضعها في تصرفه.

الباحثة والبحث: روايتها عن العوائق الذاتية والاجتماعية
شهادات من البحرين

نهى بسيّومي

عام ١٩٩٤ كان قسم الدراسات العامة في جامعة البحرين يعد لندوة حول المناهج في العلوم الإنسانية، وإذ اطلعني رئيس القسم على لائحة المشاركين لم أجد بينهم أية باحثة، أبديت دهشتي، فما كان منه إلاّ أن رمى الكرة في ملعبي وطلب مني ترشيح أسماء باحثات. لم أجد أسماء في السرعة المناسبة، لكن في اليوم التالي أحضرت لائحة صغيرة. كان الجواب عنها «أنهن طريات العود في البحث والمشاركين هم من المشهود لهم في هذا الميدان».

هذا الوضع هو الذي شجعني لأقابل عشر باحثات عربيات في ميدان العلوم الإنسانية والقانونية، محاولة العودة إلى المرأة كذات لفهم موقع المجتمع فيها وليس المجتمع وموقع المرأة فيه[1]. شملت هذه العينة أستاذات من جامعة البحرين (وعددهن سبع) وبعض العاملات في المنظمات الدولية (اثنتان) ومحامية (تمارس المهنة إضافة إلى اهتمامها البحثي بقضايا المرأة القانونية). جميعهن متخصصات في العلوم الإنسانية (علم نفس اثنتان، فلسفة واحدة، أدب عربي واحدة، أدب إنكليزي واحدة، فنون واحدة، قانون اثنتان، تاريخ واحدة، علوم اجتماعية واحدة). وهن من جنسيات عربية متنوعة (٦٠ في المئة بحرينيات و٤٠ في المئة من جنسيات عربية مختلفة)، وأغلبيتهن متزوجات (٨٠ في المئة) وأعمارهن تراوح ما بين الأربعين والخمسين.

محاولتي هي أقرب إلى الاستفهام ومطاردة الالتباس والتساؤل حول أنفسنا كباحثات وتفحص مسارنا البحثي، لا لنؤكد أننا ضحية المجتمع بل لفهم ما يجري لنا وإلى أي حد نحن مسؤولات عن طريقة إنتاجنا، للدخول في عمق الإشكالية دون مواقف مسبقة قدر المستطاع. محاولة تندرج في سياق دراسة تشابك

---

(١) لقد أفدت من طريقة تودوروف في دراسته مكان المجتمع في الإنسان وليس العكس في كتابه: Tzevetan Todorov, *La vie commune*, essai d'anthropologie générale (Paris, 1995).

العوامل الذاتيـة والاجتماعـية، ومعـرفة هل يفرز مصـاعب تعيق إنجازات المـرأة وإلى أي حد. بالطبع لا يمكننا عزل النسـاء عن المجتمع لـدراسة وضعهن علمياً. كما يستـحيل أن نصل إلى قوانين عامة ودقيقة مثل قوانين نيوتن[٢].

كل ما يمكننا القيام به هـو المساهمة في كتابة تاريخنا الراهن من خلال «التـاريخ الصغير» للأفراد، إذ إن التأكيـدات موجودة فقط في الديانات كما يقول ادغار مـوران، حتى إنها لا توجد في العلوم البحتة. ميلنا إلى كشف المنطقة السـاخنة، حيث يتفاعل الذاتي والاجتماعي على نحو يصعب الفصل بينهما، لا يأخذ معنى «الالتزام» بقضية المرأة، الذي يذكرنا بالالتزام العسكري، لكن نأخذ موقف الذي يهتم بقضايا مجتمعه ويحركه عادة توق «سياسي» وليس «مسيساً»، من أجل تغييـر المجتمع نحو الأفضل. نعـتقد أن البحث في العلوم الإنسانيـة هو طريقة للبحث عن الذات، لكن هذا لا يمنع، كما قال هنري ماندرا، أن نخرج منه بمعرفة، لأن الدوافع تثيره وتوجهه نحو موضوعات معينة دون أن تدعه يتوه في مساره البحثي[٣].

الكينونة والرغبات

أكبر الظن أني كنت أختـزن قلقاً إزاء اختلاط الكتابة بالرغبات حـين سألتهن: هل على المرأة كي تبحث إسكات بئر رغباتها، وإن فعلت فهل بمستطاعها الكتابة بعد ذلك؟

«كنت في حالة خوف شـديد في إثر رفع الحجب واكتشـافي بئراً تثير الخـوف من الفقدان، رغم الهلع رأيت اثنين يلبسان ثياب الغطس، يغوصان في السر يختفيان. كأن الداخل مفقود»...

يبدو أنني كمـا قالت فايزة: «عندما تكتب النسـاء، حتى عن موضـوع علمي، فإنه يصـاغ عبر أسئلتهن الداخلية»، أن يكون الباحث معنياً بموضوع بحثه لا يشكل في رأينا عائقاً للبحث، ولكن على العكس تماماً إنهـا نقطة إضافية[٤]، شريطة أن يكون الباحث واعـياً لذلك وأن لا يجعل ذاته محوراً إنما يعمل على تحويل هذا المعنى ليكون موضوعياً[٥].

تعتقـد الباحثات في أغلبـيتهن أن التفكير فـي الكينونة لا يعيق البحث بصورة مـباشرة، بل يشكل دافعاً للدراسة والإنتاج، وتلك مسألة شخصية تتعلق بسبل مواجهة الصراع الذي تعيشه الباحثة، بين ما تريد تحقيقه وبين واقـعها. لكن في سياق الحوار تبين أن هذا التفكير يؤثر على نحو غير مبـاشر في عملية الإنتاج لديها. فطموحاتها للإنـجاز وإن تفاوتت في حدتها، تصطدم بالممارسة العـملية. تؤطر أساليب التنشئة الأسـرية والمجتمعية المـرأة في إطار تقليدي بحيث تفقـد الجرأة أو تتعـثر في تحقـيق ذاتها كباحـثة. أثارت جمـال مخاوف المـرأة التي تعود إلى رواسب هذه التنشئـة: «لدينا إمكانات هائلة، لكننا نريد شيـئاً يخرجنا من هذا الإطار التـقليدي، فنحن شئنا أم أبينا تحت وطأة هذه القيود... التي ترسخت فينا منذ الصغر، ونريد التخلص منها لنثبت أننا نساء أولاً ومنجزات ثانياً. لكن قناعتنا تواجه صعوبات عملية».

(٢) مثلما قال ادغار موران في كتابه: Edgar Morin, *La complexité Humaine* (Paris: Flammarion, 1995), p. 27

(٣) Henri Mendras, *Comment Devenir Sociologue: Souvenir d'un vieux mandarin,* 1995.

(٤) Interview avec Nicole Lapierre, Payot Libraire, no. 34, Mai-Juin 1995, pp. 60-61.

(٥) Ibid.

من زاوية أخرى ترى فايزة، أن المرأة لا تفكر في كينونتها إلاَّ لحل التشابك الداخلي بين دورها التقليدي (تأسيس عائلة، إكمال دور الرجل فيها وفي المجتمع) الذي شكلت أساساً له روحاً وتفكيراً منذ الصغر، وبين خيارها ككاتبة في مرحلة النضج. يحتاج الانتقال من دور إلى آخر إلى إعادة صياغة داخلية لهذه العملية، وهذا أمر لا يخلو من الصعوبة: «هذا الإشكال هو عبارة عن صخرة داخلية تحتاج إلى معول يفتتها حجرة حجرة إلى أن تختفي... إلى أن تقدر المرأة على التواؤم مع ذاتها الجديدة، لأن الكتابة تحتاج إلى الخلاص من الرواسب التي خلقتها كأنثى فقط». إن طرح **نفسها ككاتبة يستدعي الغوص في الذات لتحقيق الذات الكاتبة**. يرافق ذلك مقاومة التفتيت من قبل الآخر: المجتمع، العائلة، التابو، الثقافة الكابتة...

إن الظروف الاجتماعية والسياسية **تسلب صوت المرأة** بوجه أو بآخر، حتى المؤسسات الثقافية، كالجامعة، لا تعطي صوتاً لأساتذتها النساء، تؤكد منيرة، للدلالة على تهميش أكبر للمرأة: «أحمل هم صورتي بيني وبين نفسي، كيف أستطيع العطاء في ظروف تسلبني طوال الوقت، الحريات البسيطة في التحرك... نمضي الوقت في التأكيد على عدم تهميش صوتنا».

تمر المرأة بعملية نمو متواصل وتصارع لتصل بعد جهد طويل إلى نوع من الحل للتناقض الداخلي الذي تعيشه بين معاناتها الذاتية للعمل كامرأة متزوجة ثم لديها أطفال، وبين إعطاء العمل الجهد اللازم كي تثبت وجودها: «كان هناك دائماً جانب من ذاتي لست متأكدة منه، أنني أثبت وجودي كما الرجل... بيني وبين نفسي أجدني مثله، لكني أريد الوصول إلى هذه القناعة وهذا هو المعيق. ربما لأنه لدي نوع من المثالية أطمح إلى الأفضل، أقوم ذاتي وأكون رقيباً عليها أقسى من الآخرين. هذا الرقيب كان يحد مني... لا شك أن **الذاتي يكبت المرأة** إلى أن تصارع الأشياء الداخلية وتبدأ في شق الطريق وهو طويل وصعب...»، تقول ندى.

المعرفة والعرف والدور الجديد

طرحت أسئلة عديدة تتمحور حول علاقة المعرفة بالعرف لديهن، وبخاصة أن تعريف المعرفة ـ على ما يذكر عبد الفتاح كيليتو في **لسان آدم** ـ هي الفصل والتفريق والعزل والقطع[٦]، فهل تقوم المرأة بهذا الفصل، أيمكنها عزل ذاتها عن المعرفة، ألا يعيق الفصل والعزل انخراطها في البحث؟

معظمهن أثرن مسألة الصراع مع الأعراف والتقاليد لكن من زوايا متعددة، فمصدره **المنظومة الثقافية** كما تقول جمال: «لا نستطيع فصل أبعاد قضية المرأة عن ثقافتنا المحلية ولا نسيانها، فهي دائماً موجودة في إطار خلفيتنا الفكرية... لو أردنا التفكير بطريقة علمانية[٧] لاصطدمنا بصراع في داخلنا، هل نريد إثبات وجهة نظرنا، أي أن نكون صادقات مع أنفسنا! لا نستطيع، فنحن مكبلات بقيود ثقافتنا. برأيي هذا عائق».

لا مفر من الاصطدام، لأن الباحثة جريئة، تقول خلود، لذلك تتعرض لهجوم شرس لا يطال أفكارها بل شخصيتها وسلوكها فيطلقون الأقاويل عنها. هذه المحاربة تجعل بعضهن غير

(٦) عبد الفتاح كليتو، **لسان آدم** (المغرب: دار توبقال، ١٩٩٦).

(٧)لقد قصدت من العلمانية، التفكير خارج الأطر الدينية المحافظة التي تشكل ثقافة ضاغطة في المجتمع البحريني الحالي، أي اعتماد الفكر المنفتح مقابل الانغلاق.

مستعدات لهذه المواجهة، **يعزفن عن الكتابة النقدية لأنها كاشفة**. لا يعيق الاصطدام البحث فقط، تضيف هلا، إنما أيضاً أفكارها التغييرية لإزالة الغبن اللاحق بها في المجتمع.

تضع المعرفة المرأة أمام العادات والتقاليد بشكل حاد وصارخ تبعاً لرأي فايزة، فتصطدم بها لأن المعرفة محررة من التقاليد. «إن أرادت الانسجام كذات لا بد من اصطدامها بها لأنها الوحيدة المطبقة عليها العادات والتقاليد. لهذا السبب أغلب الباحثات في العلوم الإنسانية يملكن ذوات صدامية ومتحررة على عكس الرجال».

من جهة أخرى يغدو الفصل الكلي بين المعرفة والعرف مستحيلاً، إذ لا يوجد شيء موضوعي مستقل عن الذاتي كما تقول ندى: «بقدر الإمكان نحاول وضع ذاتنا خارج الموضوع، لكن حتى رؤيتي له مرتبطة بتشكيلة ذاتي وبرؤيتي الخاصة: تشكلت أصلاً من تجربة خاصة ذاتية واجتماعية ومعرفية. هذا لا يعني أن نسقط أو نضفي الكثير من ذاتنا، لذلك يقتضي البحث اتخاذ مسافة ضرورية للنقد».

تأملت جمال أبحاثها بعد سؤالي لها إن كانت تضع رغباتها في التغيير الاجتماعي جانباً حين تدرس موضوعاً اجتماعياً، لتجد وهي المتخصصة بالطفولة والمراهقة، أنه في كل بحث من أبحاثها قضية من قضايا المرأة: «هناك إسقاطات غير واعية تخرج في كتابتنا عندما نفسر النتائج، وتوغل في قضايا المرأة وإثبات للدور الجديد الذي تريد أن تلعبه».

صحيح أن المعادلة صعبة بين العرف ومشاريع المرأة لانطلاقها الذاتي، لكن الأغلبية أقرت بعدم فاعلية الخروج عن المجتمع بشكل قطعي أو مواجهته بحدة، بل العمل باتجاه التوازن لأن التغيير تدريجي. وكمخرج اقترحت هلا استخدام استراتيجيات تعتمد على فهم المجتمع، لتعرف سبل الوصول إلى الناس من أجل التغيير[٨]، وربطتها بامتلاك القوة والسلطة: «أن تكون في مواقع القرار لتستغلها لصالحها وصالح المحيطين بها فتقنعهم بأفكارها. هكذا تغير في العرف السائد وتنفذ ما تفكر فيه، ويحل التوازن بينها وبين الطرف الآخر». المواجهة الوحيدة المتاحة للأعراف والتقاليد بنظر فايزة هي الإنتاج و«طرح نفسها ككائن قادر على طرح الأسئلة والتحليل، وعلى إعطاء آفاق للمسائل الفكرية».

البعض رأى أنه لا مفر من التفاعل بين الداخل والخارج والتغيير. حتى لو لم تدخل المرأة في جمعية أو حزب، إنها بمجرد طرحها لذاتها بشكل معين فهو يعتبر تعبيراً عن حالة سياسية: الشكل الذي تتكلم فيه أو الذي تلبس فيه... والكتابة لا تحدث بمعزل عن الخارج، بل تعتبر عائشة أن الخارج مثير للبحث ولولا هذا المصدر لما تحرك الداخل. أحياناً يُسقط الداخل أشياء على الخارج. لكن من الصعب خلق التوازن بالنسبة إلى منيرة: «في السبعينات، كان الخارج يستنفذني نظراً للوضع الثقافي والسياسي الذي كان سائداً. أما الآن، ليس هناك أي جو يمكنه استنفاذي». إذاً الرغبة ليست في القطيعة مع الخارج أو التعارض معه إنما التفاعل، لكنها رغبة محبطة لغياب الأفكار في الخارج التي يمكنها التواصل معها، فتغدو مجزأة، أطرافاً مبعثرة بعضها خارج عن البعض. في هذا الخواء،

(٨)هي عضو في مجموعة تعمل من أجل قانون للأحوال الشخصية، تلقت المجموعة الشتائم من الشيوخ في الصحف وعلى المنابر، أحدهم وهو في مقتبل العمر كان يعتبرهن ضد الدين، لكن حين واجهت أخته المتزوجة مشكلة صار ينادي بما يقلنه.

غيـاب لفكر تنتمي إليـه، أي انفصال ذاتهـا عن العالم المـحيط بها. هي وحـدها وليس على أرض صلبة، تـبني وحدها وليس ضـمن منظومة عـامة، ورغبـتهـا إقحام الآخـر في الذات نفسها وليس الانفصال عما عداها. على النقـيض من الأغلبية كان رأي رشيدة قطعياً وحاداً، إذ رفـضت التفـاعل والتـداخل بين الداخل والخـارج، «هي تستطـيع الانحراف عن العـرف وفرض نفســها، لكن ذلك يتطلب الكثير من الجـهد، والصراع، لكنه خيار شـخصي والتزام. الصراع مع المجتمع إما أن يسحقها أو أن تتغلب عليه. التصالح غير ممكن، إما أن تأخذ منه كل شيء أو يأخذ منها كل شي»، أليست الأمور أعقد من ذلك بحيث تتداخل التشكيلة الذاتية بالاجتماعـية. ما تقف عنده خلود هو تمايز الأبحاث بين واحدة تعـايش الواقع ولا تؤثر فيه بل تدعمه وأخرى تهدف إلى التغيير: «إن باحثات النوع الأول نشيطات وليس لديهن مشكلة أما الأخريات فلا يمكنهن التعايش مع واقع فاسد ثم التمرد عليه والعودة فيما بعد للاندماج فيـه، خاصة في المـجتمعـات المنغلقة». إذا كـان هذا الموقف يعرف الاخـتلاف بين أهداف البـحث لا أعتـقد أننا حـين نتمـرد على بعض **المـواقف القاهرة للمـرأة يعني أنهـا غيـر مندمجة**، إنها مندمـجة بنسبـة معينة وطمـوحها التـغييـر من أجل الأفضل. أي أن الرفض والاندماج نعايشهما سوياً. وإلاَّ كيف نفسر قبولها وممارستها لبعض العادات والتقاليد؟

التجربة المعيشية والبحث: تواصل أم افتراق؟

يرفض المجـتمع أحياناً صورة المـرأة الباحثة، سـواء من طرف النساء أم من طرف الرجال، حـتى إنها توصم بالادعـاء والفذلكة، كمـا رأى بعض الباحـثات؛ ودلالة ذلك أن المجتمع يفضل الـنموذج الذي تعوده وتعرف إلى كيفية التعـامل معه. لكن هذا النموذج يحظى بالاحترام أكثر في المواقف العلمية من المـواقف الاجتماعية. تقول جمال في هذا الخصـوص: «يريد المجـتمع المـرأة الدمية المطيـعة التي تعـرف أقل من الرجل والتي يسـهل السيطرة عليها، هذا هو النموذج الذي يعززه. حـيال الرفض تجد نفسـها مضطرة لإنكار ذاتها وحقـيقتها وأن تمثل لأنها تعـيش صراعاً. وكلما كان المجـتمع الذي تعيش فيه متزمتـاً، كان التحدي أكبر وكان الصراع النفسي أقـوى لإثبات نفسـها، من أجل ذلك تلجأ إلى أساليب غير مباشرة للوصول إلى أهدافها، فيها ربما الكثير من الذكاء».

خلود أكثر تشاؤماً، فهي تنكر تأثير لغة الباحثة المـعرفية في مجتمعها «لأنها نموذج نادر»، بالتالي هي غير قادرة من خلال تجربتها على جعل الأسرة والعائلة تتكلم بلغتها: «نحن غير قادرات على التأثير عليهما، وعلينا التعايش معهما».

أظن أن هذا الرأي يعود في جـزء منه إلى أنها عزباء وتعيش مع أسـرتها، وبالتالي لا تملك خصوصياتها، ولا تسـتطيع فرض بعض أفكارها. وكان هذا أيضاً رأي منيرة التي تؤكد صعـوبة الاستقلال، فهـو أمر مرفوض، والتحدي في هذا الـوضع يجلب المتاعب أكـثـر ممـا يجلب الراحـة، الأمـر الذي يكوّن عـائقـاً أمـام ممـارسـة المـرأة لأفكارها ولطمـوحاتهـا. وربما لأن تـجربة الزواج تخلق تفـاعـلاً بين أطراف الأسرة على نحـو تستطيع معه أن تمرر جزءاً من رغباتها التغييرية.

واحدة فقط أكدت أن لغة التجربة المعيشية لا تتناقض مع لغة المعرفة، وحسمت المسألة عقائدياً: «إذا انطلقت من مبدأ تصبح رؤيتي للأمور واضحة، عندها أستطيع البحث والعيش دون صراع» تؤكد أمينة. إنها الوحيدة التي لا تؤمن بالضغوط أو بالصراع. يبدو لأنها تسير على خطى إيمانها الديني الذي حل لها إشكالياتها. إنها دلالة على دور المعتقدات في إراحة الفرد من صراعه الداخلي بين ذاته والمجتمع. كأنه كفيل بإزاحة الأسئلة وإحلال الطمأنينة، لأنها تمتلك كل الأجوبة مسبقاً. والأغلبية التي قابلتها هي من النوعية المتسائلة التي لا تؤمن بعقيدة محددة. لكن هذا الجانب رغم إيجابيته، لأنه يحث المرأة على عدم الاستسلام لظروفها وعلى التساؤل والنقد الذاتي، الاجتماعي والثقافي، فهو يشكل مساراً شاقاً، إذ على المرأة مواجهة نفسها كل الوقت وحل المصاعب التي تواجهها عبر منظارها الخاص وليس بالعودة إلى مرجعية جاهزة. وربما يعود موقفها أيضاً لأسباب ذاتية، فهي تزوجت صغيرة جداً في العمر (١٢ سنة) ولم يقف الزواج عائقاً أمام طموحها العلمي، وربما لأن الظروف القاسية التي واجهتها جعلت منها امرأة قوية وصلبة، وبالتالي تعتبر المشكلة فقط في المرأة وقدراتها وليس في المجتمع. لكننا نسوق هذا التساؤل: هل على المرأة أن تكون جبارة كي تنتج أبحاثاً؟ وهي على النقيض من باحثة أخرى رمت كل المسؤولية على المجتمع، فكانت أجوبتها قاطعة، تقول رشيدة: «صحيح أن التجربة المعيشية ضاغطة عليها، لكن عليها إيجاد صيغة ثانية للعلاقة مع المجتمع وأفراده».

بينما نجد أن عائشة تحيل مسؤولية قلة إنتاجها إلى المكان كفضاء ثقافي وإلى غياب إطار حميم أو اجتماعي يساندها معنوياً ويطلق إمكاناتها. فهي حين كانت في أميركا كانت حماستها على الإنتاج أفضل، وتعتقد أن عودتها إلى بيئة تقيدها وتحصرها، على نحو غير مباشر، جعلتها تتقلص من الداخل. إضافة إلى سلم أولوياتها، فهي لا تضع نفسها في أول لائحة اهتماماتها: «فذلك يتطلب جهداً جماعياً يتضافر فيه المحيطون بي، حتى أنظر إلى نفسي على أنني قادرة على العطاء وعلى تحدي الظروف». على ذلك علقت ندى قائلة: «تمر المرأة، في مرحلة من المراحل، بحالات من الصراع والمواجهة المستمرة إلى أن توازن بين جوانب كثيرة في حياتها [...] وتعدد أدوارها يضغط عليها ويصير وضعها صعباً. هذا التداخل والتشابك بين أدوارها لا شك أنه يضغط عليها وقد يحد من نشاطها العلمي».

تثير منيرة ما يشوب اللغة اليومية البسيطة من تعتيم بحيث بقيت لفترة طويلة مهمشة وممارساً عليها الصمت. أما الآن فإنه أعيد الاستماع إليها، في الغرب، حين أعيد النظر في السير الذاتية التي كتبتها نساء، إذ ينظر إليها حالياً كأدب وليس كنوع، وكتاريخ يعبر عن دقائق الحياة اليومية والتفاصيل الخاصة التي لا يمكننا حجبها: «ذلك لا يختلف عن عملية عدم فصل كتابة المرأة عن وضعها. لا يمكن فصل صوتي عن البحث الذي أكتبه».

المسؤوليات الأسرية والإنتاج البحثي: توافق أم تعارض؟

إذا انتقلنا من الشرط العام المتعلق بالتجربة المعيشية للمرأة إلى الشرط الخاص الأسري، نجد أن المعضلة الأساسية هي تعدد أدوار المرأة، الأمر الذي يعني تعدد مسؤولياتها التي تعلق بالتأكيد عملها كباحثة. صحيح أن الرجل مسؤول أيضاً لكنه يعطي الأولوية لعمله، ولا يقوم بدوره كشريك كامل للمرأة، كما قالت جمال. وهو ما نتحقق منه إذا نظرنا إلى أولوياتها التي تبقى العائلة على رأسها، ومهما كان طموحها العلمي ـ لخلق التوازن ربما ـ لا تستطيع المرأة أن تفصل ـ كما يفعل الرجل ـ بين الأدوار العديدة التي تتوزع فيما بينها[٩].

لا تلبث خلود أن تتناول بالتحليل خلط المرأة بين أدوارها وقلة تنظيمها، فتلاحظ أنها تمثل جيلاً انتقالياً مرشحاً لهذه البلبلة. ثم تثير التناقض عند الأزواج بين أفكارهم التحررية وممارساتهم في الأسرة، لتستنتج غياب التقسيم الفعلي للعمل في الأسرة، وتلوم المرأة على قبولها هذا الوضع. شأن عائشة شأن الأخريات، فمعظم أمور البيت يقع على كاهلها، ومع إقرارها بوجود العوائق الأسرية فهي تحاول ألا تستسلم لها. وهذا الرفض يحضها على الإنتاج. ولو أن الإجابات تبدو أحياناً متشابهة فإن كل باحثة تعطي فروقات مختلفة. فنرى منى تعاين هذه القضية وتربطها بالرغبة الملحة في البحث التي تدفع المرأة إلى تنظيم وقتها والتغلب على الصعاب. لكنها تعترف بتقصيرها في المسؤوليات الأسرية حين تستغرق في البحث، إذ «لا يمكن إتمام شيء إلاَّ على حساب أشياء أخرى». فيما ترى هلا أن زمنها مختزق ومشتت لأنه مطلوب منها تأدية دورين على أكمل وجه، دورها في بيتها والأهل والمجتمع وفي الوقت نفسه عليها القيام بعملها بشكل جيد. كأنه يلزمها وقتان.

بينما نجد منيرة أحوج ما تكون إلى جو أسري هادىء ومتناغم كي تكتب، والتوتر في العلاقة مع الشريك يولد لديها نوعاً من «البلوكاج». عقبة أساسية ألاَّ ينسجم المحيطون بها مع رؤياها، «لو كان العبء آتياً من الخارج يمكنني تجاهله، لكن عندما يكون في الداخل حيث دفاعاتي غير موجودة، لا يمكنني ذلك. هذا هو المكان الذي أستريح فيه، لا أستطيع في الداخل أن آخذ موقفاً دفاعياً. هذا غير ممكن في الحالات الحميمة، ليس هناك من تعسف أكبر من ذلك. الناس الأقرب يمكنهم أذيتك لأنك دون حواجز ـ فأنت تحبينهم ـ تتركين نفسك مفتوحة لهم وبالتالي يطالونك بسهولة. هذا مشكل لدي وأحب الوصول إلى نوع من التوازن».

تفسر ندى مسؤوليات المرأة الأسرية بيولوجياً، وهي الوحيدة التي أثارت هذا الجانب، معتقدة أنه إذا كان عليها الاختيار بين الاهتمام بأولادها أو بالبحث، فهي ستختار أولادها ولأسباب بيولوجية. فالاختلاف بينها وبين الرجل ليس ثقافياً فقط بل بيولوجي أيضاً، فهي التي تنجب وعملية الخلق هذه تعطيها اهتماماً لا يتولد عند الرجل بالطريقة نفسها، إضافة إلى التركيبة الاجتماعية التي تؤكد دور الأمومة عندها. كما أنه لدى المرأة قدرة أكبر على الاحتمال من الرجل، وعلى الاحتفاظ بتوازنها البيولوجي والنفسي نتيجة الضغوطات التي تتعرض لها، وبسبب تشكيلها البيولوجي، فلقد وجد العلماء خلايا في المخ تموت عند الرجل حين يتعرض لضغوطات لكنها تستمر عند المرأة.

(٩) انظر: **امرأة موزعة، الأسرة والعمل**، سلسلة بإشراف فاطمة المرنيسي (الدار البيضاء: الفنك، ١٩٨٩).

هنا يظهر التباين بين آراء الباحثات حيث يركز بعضهن على أن الهموم والمسؤوليات العائلية هي أقل التحديات والتحدي الحقيقي هو تحدي الإنتاج والمغايرة: «إن مجرد اختيارها لتكون باحثة يعني أنه لا يمكنها أن تكون أماً مثالية، هذا وهم! عليها أن تعوِّد الأسرة على اختلافها. إذن التحدي الذي تواجهه هو الكتابة لأنها تعيد صياغة نفسها من امرأة إلى كاتبة، هذا هو التحدي الأول والثاني هو أن تكون كتابتها متقدمة تتحدى كتابة الرجل».

الثقة بالنفس وصورة الباحثة

تريد المرأة أن تثبت أولاً لنفسها إمكاناتها العلمية وأن ما تكتبه يليق بتطلعاتها. لذلك تكون رقيباً على نفسها تحكم عليها وتقيمها. لا تملك الجرأة الكافية لتعبر بحثياً عن نفسها بحرية وبطلاقة، فتفرض صورتها الخاصة بها وخصوصاً أنها تخوض البحث حديثاً، تدخل إليه أضعف من الرجل لأنه محل جديد لا تملك زمامه كافياً، ولا تشعر فيه بالأمان.

تقر جمال: «ان المرأة تمارس التفكير بالتفكير نفسه لأنها شفافة وحساسة أكثر من الرجل وغير مباشرة، فتفكيرها تحليلي وتحب التوغل أكثر في الذات، ربما هذا يعيق لكنه يعطينا نتاجاً أفضل. إذا لم تستسلم للضغوطات ربما تصل إلى شيء جديد لم يصل إليه الرجل، إلى منطقة في البحث لم يدخلها».

إلى ذلك تضيف خلود عامل التربية، فهي منذ الصغر لا تعطى مجالاً كي تكسب الثقة بنفسها، لذلك تنشأ مترددة: «نتردد من مواقعنا كنساء مهضومات الحقوق ووجوب أن نبقى نساء، وبين طموحنا العلمي»... وهي لا تملك نفس الفرص المتاحة للرجل في التفرغ والسفر والاطلاع والاختلاط بتجارب الآخرين، إذ كل ذلك يعطي ثقة.

تتصور فايزة المشكلة في أن المرأة «تبني صورة جديدة عن حالها، دور غير موجود ولم ترثه بل هي تؤسسه. وعادة تكون الخطوات في مراحل التأسيس غير واثقة». في المقابل ترى أن الثقة المهزوزة بالإنتاج الفكري تعود إلى الثقافة العربية السلفية، التقليدية أو حتى الحداثية التي تصادر الإنتاج الجديد، مما يخلق تصدعات. لكن الثقة تنمو من خلال الإنتاج، إنها عملية شاقة، فالبناء الداخلي لها يرافقه تهديم في الخارج. «الأمر كله هو أن المستلبة كل حياتها والمهضوم حقها من الصعب أن تتصرف بثقة في النفس»، تقول منيرة، حتى لو حاولت بناءها بينها وبين نفسها، فهي تخرج إلى المجتمع مخلخلة، لأنها مهمشة. وهي أعطت مثالاً كيف أنه في لندن التقت بخليجي متدين، لم يكتف بعدم إلقاء التحية عليها، بل ألغاها بشكل تام فلم ينظر إلى الحيز المكاني الموجودة فيه: «يومياً تواجهنا هذه الأشياء الصغيرة».

الثقة موجودة لكن من السهل خلخلتها، تقول عائشة. لأنه حتى الشخص الأقرب إليها ـ زوجها ـ يحاول سلبها ثقتها بنفسها. الثقة هشة أيضاً في رأي منى، ليس لأنها ضعيفة بل بسبب المواجهات التي تخوضها مع نفسها ومع الآخر، فهي بحاجة إلى رضاه عن عملها... تؤكد هلا وجود نساء يفرضن أنفسهن علمياً على المجتمع. فالمسألة في نظرها شخصية، فردية، وهي تنطبق أيضاً على الرجل. إلاَّ أن المرأة تتعرض للتمييز، فالمجتمع أكثر تسامحاً مع الرجل إذا قصر أو كتب شيئاً لا يتفق مع السائد. لكنه ينظر إليها نظرة سيئة ودونية. نلاحظ كيف أنه مهما حاولت المرأة ألاَّ تفرق بين الرجل والمرأة فيما يخص بعض الظروف أو العوامل

التي يخضعا لها سوياً، فهي سرعان ما ترفد حديثها بملاحظة تؤكد الفرق في الظروف والأحكام.

امتداداً لهذا التفكير نرى أهمية الجانب النفسي حيث ترتبط ثقة المرأة بنفسها بعلاقتها في الطفولة بوالدها، ففي مجتمعنا، وحتى في المجتمع الغربي، الرجل لديه تقليدياً السلطة، وهي بحاجة إلى دعمه وتعزيزه. تقول ندى: «إذا نظر إليها أنها تمتلك نفس الإمكانات وشجعها تتشكل ثقتها آنذاك. لكن إذا كان تقليدياً وعاملها كبنت فإمكاناتها أقل، وليس لديه الاهتمام العلمي حتى يؤكد فيها هذا الجانب، سيكون مشوارها طويلاً حتى تكسب الثقة، وستصارع في أكثر من ميدان».

في هذا الخضم اثنتان فقط أعلنتا ثقتهن الكاملة بقدراتهن: «واثقة من نفسي وأعرف حدودها بالضبط، فلا أضع نفسي بموقف حرج». أما الثانية فكان تفسيرها للأمور مختلفاً، وهو أننا في المشرق ربما نعيش هذا الاهتزاز بالثقة بالنفس في البحث العلمي، لأنه لدينا أسماء علمية كبيرة! بينما في بلدها ليس هناك أسماء كبيرة ضاغطة... إذاً «ليس لديها المبرر لتدخل في منافسة مع الرجل لتثبت نفسها. الفرص كانت لها وله».

الصراع مع القيم والحلقة الناقصة

المرأة المنتجة بحثياً تشكل نموذجاً جديداً، والصورة النموذجية التقليدية لما يجب أن تكون عليه المرأة ما زالت طاغية في المجتمع، فالمرأة الباحثة تولد قيماً لا تنسجم معها كشخص يريد تحقيق ذاته والتعبير عنها بطريقة خلاقة. جزء من الصورة القديمة ترفضه المرأة دون أدنى شعور بالذنب وتبني لنفسها صورة أخرى تعطيها نوعاً من الشرعية الذاتية. بالتالي هي في صراع حتى مع النساء لأنها تهدد الصورة التي اعتمدنها. لكنها في المقابل تحاول، كما قالت ندى، أن تتخطى المحظورات، أمامها حواجز، وضعها الرجل، وعليها تخطيها. ينعكس هذا الأمر قسوة في حكمها على ذاتها، فسنوات طويلة من النظرة الدونية إليها قد تشربت بشيء منها حتى ولو رفضتها. كي تفرض وجودها، عليها الوصول إلى مستوى رفيع جداً حتى لا يحاكموها سلبياً. هذا أيضاً موقف منيرة وعائشة، التي تقول: «هناك إمكانية قوية لأن يثبط الرجل من عزيمتها أو لا يقيمها التقييم الذي تستحقه». لذا تضع قيوداً على نفسها من جراء هذه النظرة التي تكبلها[١٠].

من هنا يأتي حسبانها لدور القارىء في عملية الكتابة، وميلها نحو المثالية، لأنها تحاول تلبية توقعاته وإن لم تكن راضية عنه. لهذه الأسباب، تردد جمال: «هناك حلقة ناقصة أبحث عنها، أن أكون أكثر جرأة وأحقق ذاتي بطريقة أفضل. لكن الحقيقة أنا خائفة من هذا الدور، ربما فيه تهديد للرجل، لا شك أنه يحمل سوء فهم». هو الخوف من رفض الآخرين، والحسبان لتوقعات المجتمع، هي تحب أن تكون مقبولة من الآخرين. ربما الانتقال إلى مرحلة جديدة يحمل كل هذا القلق والتردد. كأن المرأة تخاف من خوف الرجل على مكانته في العائلة، فهي

(١٠) انظر الحوار بين فرنسواز جيرو وبرنارد هنري ليفي حول علاقة الرجال بالنساء. فرنسواز تثير نفس الملاحظة لكن في خصوص علاقة المرأة بالسلطة حيث هي جديدة في هذا الحقل ولا تشعر بالأمان فيه: Francoise Giroud et Oliver Orban, *Les Hommes et les femmes* (Paris, 1993).

تخشى خاصية التفوق عندها إذ تشعر وكأنها تتهم رجولة الرجل وتهددها. إنه سوء الفهم المبني على احتكار السلطة.

أما فايزة فترى أن «المرأة تنشد الكمال، لأنها تعودت منذ الصغر أن يكون هناك آخر رقيب، بالنسبة للرجل تكون علاقة الآخر في نتاجه فقط، بينما هي، علاقة الآخر بها تتجاوز كتابتها إلى شخصيتها، فالرجل تحاكم أفكاره، أما هي فيتم التفتيش في كتابتها بمعنى اللذة الأيروسية، كأنهم يتأملون جسدها، فهناك لذة عملية الانتهاك والتلصص. إذن على أن أنجو من رقابتي الداخلية ورقابة القارىء لأكتبني وليس لأكتب القارىء أي الثقافة السائدة».

أما منيرة فهي لا تخضع للرقابة الذاتية، «من أجل ذلك لا ينشرون لي بعد المقالات في الصحف. الرقابة في الخارج ونحن نتصارع معها. وعليها للأسف إثبات أنها بمستوى الرجل، إنه النموذج الذي تدخل في منافسة معه، فلا يترك لها مساحة لتكون ذاتها كامرأة دون أن ينظر إليها بدونية». كان الحل عند عائشة تقسيم إنتاجها إلى خاص لا ينشر تمارس فيه كل حريتها، وعام يخضع للمراقبة الذاتية فتنشره، حتى إنها تتردد في وضع أطروحتها في مكتبة الجامعة لأنها تحتوي مواقف نقدية من وضع المرأة في المجتمع.

المراقبة عند رشيدة تقوم بها عن خيار: «إذا أردت مهاجمة السلطات مثلاً فعلي تحمل النتيجة فهل هذا يستحق!». هي تزعم أنها تنظر إلى الموضوعات دائماً بشكل مستقل عنها وتعلن قدرتها على التحكم بها. أما هلا فتعتقد أن المشكل ليس في القارىء فقط إنما في المجتمع، لأن بعض أفكارها لا يمكنها كتابتها إذ ستسبب لها المشاكل. الرجل يراقب ذاته أيضاً لكنها أكثر مراقبة لأنها تدان كشخص وليس كفكر.

منى تكتب التاريخ القديم السياسي والاجتماعي، لكنها تكتشف أن الناس إلى الآن مقيدون به وبرموزه فيتحفظون على التسميات الحقيقية، ومطلوب منها عدم تسمية الأشياء بأسمائها «وأنا لست شاطرة في ذلك».

ندرك تماماً أنه لا يمكننا الإحاطة بكل جوانب هذا الموضوع، لكننا حاولنا إظهار بعض من الحالات الخاصة التي تشكل ثغرة في معارفنا الإنسانية. إننا نولي المعرفة بالجزئيات أهمية، لأن حياتنا عبارة عن تفاصيل صغيرة، والملاحظات الخاصة التي تصوغ التحولات الاجتماعية والعلمية. وعلى هذا فإن النتائج التي وصلنا إليها لا تهدف إلى صياغة قانون عام يتعلق بصعوبات تفرغ المرأة للبحث، لأننا رأينا أفراداً رغم اشتراكهن في المعاناة فهن لا يخضعن لمتحول واحد ومؤثر وحيد، فالمسألة أكثر تعقيداً، الأمر يتعلق بوعيهن عموماً وبموروثهن خصوصاً. هذا ما يبعدنا من التعميم ويضع موضوعنا في إطار فهم أشكال المعرفة والحجج عند الباحثة، وكذلك التداخل ما بين النظام الثقافي ـ الاجتماعي ودورها، لمعرفة المسار الذي يبني المواقف ويعرف الواقع[11]. بما أن القيم لم تعد معطى متعالياً[12]، كان مهماً لنا معرفة الصيرورة التي على أساسها تتفق النساء كأفراد أو يتخاصمن مع المنظومة الاجتماعية. لقد صغن في حواراتهن المتعلقة بالحياة اليومية فلسفة وجودهن دون ادعاءات، بل تميزن بشفافية

(١١) Francois Dubet, *Sociologie de l'expérience* (Paris: Le Seuil, 1995).

(١٢) Raymond Boudon, *Le Juste et le Vrai* (Paris: Fayard, 1995).

كشفت مكـامن الجرح والمأزق والالتباس، وكـذلك مكمن القوة والجدة والطمـوح. وكان همهن ربط تقدمهن العلمي بالتغيير الثقافي ـ الاجتماعي من أجل حياة أفضل.

الشيء الجميل الذي لاحظناه أن المرأة تحاول أن تكوِّن ذاتهـا بعيدة من تقليد الآخر كنموذج مهيـمن. من هنا قلقها وصراعهـا مع القيم السائدة. تبتدع صـورة جديدة لها في ظروف فكرية مضطربة، وضمن غياب المؤسسات العلمية الفاعلة المكونة للباحثين. تبدأ الخلق من الصفر في بنى عائليـة تحمل الكثيـر من التقليد، وهي بدورها فـيها شيء من القـديم. هل هو القديم أم أنه خاصيـة أنثوية؟ الجميل أن الأغلبـية أعادت التساؤل حـول مسارهن، اثنتان فـقط من عشر كن حاسـمات، قاطعـات في آرائهن، الأمر الذي جـعلني منزعجـة خلال لقائي بهـن وغير مـرتاحة لمجرى الحوار، وتلمست أن انزعاجي ناتج من عدم مـواجهتهن لذواتهن، سواء بإظهار الضعف والقوة.. المراوحة.. الصراع.. المأزق.. التـردد.. لا حوار بل مونولوج، أو أفكار ثابتة كمن يؤمن إيماناً قاطعاً بعقيدة. ولا غرابة في أن إحداهن رفـضت تسجيل المقابلة وأخرى انتزعت المسجل وأوراقي من يدي لتقرأ ما كتبت أنا وتجـيب، كأنها ألغت دوري من حيث لا تدري. نموذج المرأة المتعلمة والباحثة لكن غير المـتسائلة وذات الرؤية الأحادية موجود لدى النساء كما هو الوضـع بالنسبة إلى الرجـال، كي تهرب من إعادة التساؤل حول الثوابت تضـع المـشكل فقط في جانب: الذات أو المنظومة الاجتـماعية. لكن الأغلبية بين البـاحثات كشفت أن المرأة تهـجر قليلاً دورها القديم وكذلك الرجل، دون أن تتركـه تماماً، فتجد نفســها في وضعية غير مســتقرة أو ثابتة، إذ عليهـا أن تفبرك نمـوذجاً جديداً لكن انطلاقـاً من القديم[١٣]. كائنات تتـوزع بين أشغـال عديدة وطموحات واسعة.

يقول نيتـشه إن الفكر الحر هو الذي يفكر بطريقة مـختلفة لا نتوقعـها من شخص إذا نظرنا إلى ظرفـه، بيئـتـه، وظيفـته أو إلـى الأفكار المسـيطرة في زمنه، وهذا بالفـعل مـا ينطبق على الباحثات، فهن يحاولن انتزاع أنفسهن من نشأتهن مع النهوض بأعبائها. لم يجئن من فراغ لكن لديهن الإمكانية لابتـداع حياتهن. الطريق لـم يخطها أحد لذا يعـشن في وطأة الصراع، إلاّ أنهن مصرات على أنوثتهن ففي داخلهن يشعرن بحريتهن في ابتكار مسار مختلف للكينونة.

رأيت المرأة تستوعب بألم دورها الجديد، لكنه أمر شديد الأهمية أن تراقب نفسها والآخر.

(١٣) انظر: كتاب باسكال بروكنر، **إغراء البراءة**، يخصص فيه فـصلاً عن علاقة النساء بالرجـال وابتداع صور جديدة لهما. Pascal Bruckner, *La Tentation de l'innocence* (Paris: Grasset, 1996).

Réflexions sur un terrain: L'Etude d'un mouvement reformiste Chiite à Jabal Amil

SABRINA MERVIN

C'est l'Histoire qui m'a amenée à faire des enquêtes de terrain au Liban-Sud. Plus précisément, l'histoire contemporaine des idées religieuses et l'étude d'un mouvement réformiste chiite dont mon but premier était de prouver l'existence comparable au réfomisme sunnite bien connu des Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad 'Abduh et consorts. Rien ne m'avait prédestinée à me plonger dans un tel sujet, aucun itinéraire scientifique ou logique apparent ne m'y avait conduit, aucun lien personnel ne m'y attachait. Je commençai à zéro, poussée par la seule intuition que ce sujet était le bon, était le mien et je me lançai dans cette enterprise avec la plus parfaite inconscience des difficultés qui m'attendaient, armée de ma seule bonne volonté. Aujourd'hui, j'ai presque achevé ce travail.

Cette recherche comportait deux difficultés majeures inhérentes au sujet. La première résidait dans le fait d'étudier des clercs, leur magistère et leurs idées, ce qui implique d'abord la maîtrise de leur langue et une bonne connaissance de l'histoire de l'islam, mais nécessite aussi la capacité et la ténacité de rester penchée durant des mois sur des écrits portant souvent, il faut bien le dire, sur des questions rébarbatives: discussions techniques sur le *fqh*, controverses sur des détails de l'histoire de l'islam et autres ergotages doctrinaux dont le profane ne peut mesurer *a priori* les enjeux. Sur cet aspect ardu et souvent ingrat de ce type de travail, mon directeur de recherche m'avait prévenue, comme aujourd'hui je préviens de plus jeunes que moi dans la recherche. Mais il y a un temps pour entendre, et le mien n'était pas venu. Aussi partis-je le cœur léger à l'as-

de recherche qui apporterait sa contribution à la recherche anthropologique, ou pour des raisons politiques moins avouées? Sans pouvoir répondre à cette question, contentons-nous de déplorer cette absence qui a pour conséquence première de livrer un chercheur sur le terrain sans le secours du bagage qui l'aurait armé pour affronter une réalité culturelle si proche et si lointaine en même temps. Et il existe un risque à ce que de plus en plus l'ethnologie française se limite à l'étude descriptives de cas isolés ou à des études dont les sujets s'inscrivent dans le domaine de l'ethnologie locale.

guère l'unanimité. L'apport de l'islam est variable, loin d'être définitif, il évolue dans le temps à l'intérieur du même groupe. La tradition islamique sera diversement interprétée, et la même source officielle donnera naissance à des représentations différentes selon non seulement l'appartenance religieuse (au sunnisme ou au shi'isme) mais aussi selon l'appartenance politique (partis shi'ites amal ou hizbollah...). D'où l'immense et déroutante complexité de la question[6] que l'anthropologue devra contribuer à résoudre et par laquelle il apportera sa contribution à l'ensemble des études religieuses. «A travers l'islam, on aborde en effet des problèmes communs semble-t-il, à toutes les religions monothéistes, universalistes, à adhésion individuelle - médiations, hommes-divinité, néo-paganisme, rapports religion savante/ religion populaire, rôle séculier des institutions religieuses-ainsi, qu'à toutes les idéologies-liaisons idéologie /superstructure, etc. (...) l'anthropologue est à même de prendre sa part d'un tel programme, notamment pour tout ce qui n'est pas accessible par les textes et requiert par conséquent une approche directe, de l'intérieur, des sociétés en question»[7].

Sans doute une étude comme la mienne en raison de son aspect non classique, ne s'inscrira pas en terme d'ouvrage de référence, mais elle aura le mérite d'avoir permis de susciter une réflexion sur le rapport entre l'anthropologie et l'islam. Elle constitue justement ce corpus, ce matériel ethnographique à partir duquel des réflexions approfondies pourront être justement menées. Elle servira de travail de base à des recherches élargies nourries par des lectures conceptuelles et historiques. Il ne faut pas perdre de vue que l'existence de nombreux chercheurs en France qui s'intéressent à l'islam et au monde arabe, témoigne d'une grande vivacité ce qui a abouti à l'important développement des travaux de ces dernières années sur l'islamisme. Cet essor se limite soit à des chercheurs érudits qui se basent uniquement sur les sources historiques soit à des chercheurs qui effectuent des recherches sur l'islamisme sans immersion dans le milieu. D'autre part, aujourd'hui encore à l'université de Nanterre, pourtant reconnue pour son important département d'Ethnologie et de Sociologie Comparative et qui comporte un grand nombre de cours relatifs à l'ensemble des aires culturelles des cinq continents, on note l'absence d'un département d'études arabes. Un jeune chercheur, comme ce fut mon cas, qui s'inscrirait dans cette université, ne trouverait pas de directeur de thèse mais devrait s'adresser à des facultés annexes. Cette absence provient-elle de la difficulté pour des ethnologues français de considérer le monde islamique comme un terrain d'étude suspectible de fournir un champ

(6) Ibid., p. 517.
(7) Ibid., p. 517.

nombreuses traditions locales qui se sont greffées à la culture islamique naissante. D'anciennes croyances religieuses ont donc perduré en dépit de l'islamisation croissante. C'est pour cette raison que l'apport de l'anthropologie à ce titre est inestimable. Seule l'étude de terrain et l'investigation approfondie basée sur une observation directe permet de déceler l'existence de pratiques, comportements, modes de penser qui se sont si intimement mêlés à l'islam qu'elles semblent lui appartenir. Qu'il nous suffise pour cela de citer l'exemple le plus connu: la circoncision. Cette pratique est si profondément assimilée qu'elle semble faire partie des obligations de l'islam alors que dans les faits il n'en est fait mention ni dans le Coran ni dans le corpus des traditions. Elle ne constitue pas une condition religieuse de l'état de musulman, mais elle a néanmoins fini par acquérir avec le temps, le statut d'obligation sociologique, et se retrouve dans l'ensemble du monde islamique arabe et non arabe. Ainsi si l'islam en s'installant fut influencé par les croyances urbaines des sociétés qu'il islamisa, de la même manière il intégra des pratiques qui lui étaient étrangères.

Et c'est justement à l'ethnologue d'offrir à l'islamologue un descriptif de l'ensemble de ces croyances et coutumes qui se sont intégrées et ont survécu sous des formes originelles ou résiduelle, et de déterminer comment différents éléments culturels islamique et non islamiques, sont entrés en contact provoquant une sorte de syncrétisme. Le corpus de l'ethnologue constituera ce matériel de première main qui pourrait venir éclairer la distance qui existe entre la norme et la pratique, entre un islam officiel et un islam populaire mais aussi entre groupes islamiques divers et enfin et sourtout au sein d'une même unité religieuse et territoriale à savoir dans notre cas un village shi'ite. «Par la fréquentation directe et prolongée, sur le terrain, des adeptes vivant de l'islam, par la capacité qu'elle a, par conséquent, de replacer cette religion dans le contexte global des sociétés concrètes qui s'en réclament, l'anthropologie est, plus qu'aucune autre science, me semble-t-il à même d'apprécier, dans chaque cas, la distance qui sépare la pratique de la norme, et l'impact réel de l'islam»[5]. L'étude de terrain révèle les dissensions au sein même de l'unité territoriale villageoise. On aurait pu penser que cette dernière recèlerait des comportements homogènes. Or des lignes des clivages importants séparent les acteurs sociaux selon leur classe d'âge, leur appartenance familiale et leur choix politique. En fonction de ces données particulières, chacun de ces sous groupes concevra un islam qui lui est propre et une adhésion à la foi religieuse spécifique, la manière de concevoir l'islam ne faisant

(5) Jean Pierre Digard, «Perspectives anthropologiques sur l'islam,» *Revue française de sociologie* (Octobre- Décembre, 1878), p.505.

Les traditions communes, une relecture des sources écrites

Au village les choses me semblaient en même temps proches et lointaines. Je découvrais dans cette semi appartenance à la culture étudiée, le semblable dans la différence. Je tentais de souligner les différences, mais surtout les points de ressemblances de cette société avec les autres communautés de la région, que certains tentaient idéologiquement de nier. J'étais venue chercher une altérité, mais force fut de constater l'existence de traits culturels communs à l'ensemble des communautés des villages environnants. Villageois chrétiens et musulmans partageaient un socle coutumier uniforme. Leur appartenance à la même aire culturelle en faisait les héritiers-en dépit d'évolutions pouvant parfois différer-des mêmes civilisations. Je dégageais alors une unité dynamique et plurielle appuyée surtout sur l'observation des rituels funéraires qui me permit de repérer des survivances d'un passé lointain, de croyances et de rites ancestraux. La remontée diachronique, à travers la consultation d'ouvrages anciens, permettait d'en retrouver les descriptions. Cette recherche bibliographique approfondie devait se présenter comme la phase indispensable et préparatoire de l'enquête qui sera poursuivie sur le terrain. A partir des données révélées par les sources écrites, il devenait plus aisé de suivre l'évolution d'un rite ou d'une croyance et de remonter la chaîne de transmission. Au même titre que le matériel ethnographique, l'investigation historique devenait alors indispensable. La diachronie et la synchronie se présentent comme indissociables dans le cadre de ce terrain particulier qu'est le monde arabe, foyer de plusieurs civilisations et berceau des trois religions sémitiques et qui offrait un champ d'étude sans précédent sur l'influence des anciennes civilisations orientales.

Islamologie et anthropologie: La nécessité d'une complémentarité

Accomplir un travail de terrain en milieu islamique rural c'est se trouver nécessairement confronté à un islam particulier: celui du peuple. Si nous retrouvons sur le terrain l'ensemble des dogmes de l'islam (profession de foi, croyances en l'au delà, prières rituelles...) qui appartiennent à la religion officielle, on ne peut occulter l'existence de nombreux traits culturels qui sont non seulement étrangers à la lettre de l'islam, mais qui également s'y opposent. Des comportements et des attitudes étrangèrs aux coutumes urbaines islamiques sont décelables en milieu rural. Car l'islam, qui fut essentiellement citadin, s'est introduit dans les régions éloignées sans réussir à éliminer l'ensemble des coutumes qui prévalaient alors, ce qui explique l'existence de

Le rapport aux femmes du village fut dans un premier temps troublant. Au début je me vivais davantage comme l'ethnographe et l'étrangère, et je me tenais à l'écart ayant l'impression de violer en quelque sorte un interdit en me mêlant au monde privé des femmes. Pourtant à leurs yeux, femme parmi des femmes, j'avais droit de passer le seuil de leur univers intime. Mon sentiment indéfinissable d'étrangeté fut rapidement effacé par la conviction, que dans cette société plus que la chrétienne, l'ethnologue, ou l'étrangère, j'étais une femme, et ce statut m'octroyait des droits incontestés. J'étais admise dans l'ensemble des cérémonies féminines dont les hommes étaient exclus, qu'il s'agisse de cérémonies religieuses ou tout simplement de projets concernant les loisirs et la détente.

L'ensemble des problèmes du moment: les nombreux décès, les bombardements, la pauvreté conséquente à la guerre civile, et la présence des forces israéliennes, prenaient au village un sens particulier. Ils étaient vécus comme les signes avant-coureurs de la fin des temps. Les évènements contemporains étaient interprétés comme les signes précurseurs de la venue du Mahdi, le douzième imam. Une atmosphère étrange mêlée de crainte et d'effroi était perceptible dans les veillées nocturnes comme dans les conversations quotidiennes. Cette peur généralisée dans laquelle était noyé le village était accrue par la violence quotidienne à laquelle il devait faire face: occupation israélienne et tension millénariste faisaient bon ménage.

En dépit de cette tension eschatologique qui inquiétait ses membres, la société était en profonde mutation. La cohésion sociale qui, en ces périodes de crises, aurait dû être encore plus forte, poussant les individus à se soumettre à des codes de conduite, et à des modèles culturels unifiés, était mise en défaut par des attitudes et des comportements contradictoires et conflictuels. La société n'avait rien de statique, comme en témoignait l'attitude des femmes et leurs choix compétitifs. J'étais entourée au sein du village par une société en transition, où les jeunes filles voilées et non voilées se côtoyaient parfois au sein d'une même famille. Pourtant même si le choix de la tenue islamique ou son refus pouvaient cacher des enjeux d'un autre ordre, l'habit ne constituait pas un barrage social entre les femmes et la complicité et les acquaintances transcendaient le mode vestimentaire. L'existence d'un choix constituait la preuve de la non-homogenéité du groupe social féminin et révélait la dynamique culturelle de la société et particulièrement sa tentative d'adaptation à des problèmes contemporains. Non figée, elle engendrait des transformations endogènes qui sont autant de réponses au changement social et à l'adaptation à un monde moderne en mutation. C'est pour cette raison que la société qui s'offrait à mon regard, révélait un déchirement constant entre l'archaïque et le moderne, le millénaire et le contemporain.

On me savait beyrouthine et on n'en demandait pas plus. Il avait suffit qu'un habitant du village m'eut emmené et par là même s'était porté garant de mes agissements pour ce je sois acceptée. Telle était la loi de l'hospitalité. Jusqu'au jour où une rencontre avec le cheikh d'un village voisin permit de révéler que je n'étais ni shi'ite, ni sunnite. La stupeur qu'a entraîné cette révélation fut rapidement suivie par une volonté accrue de faciliter mon travail. J'étais admise à l'ensemble de la vie du village; on acceptait ma présence tout en respectant la différence, comme en témoigne mon expérience des veillées de Ramadan. Si je pouvais entièrement partager le rite et sa convivialité, je ne devais en aucune sorte en partager les contraintes, et les jeûneurs me préparaient mes repas quotidiens.

Par contraste avec le contexte régional, le village dans ses limites géographiques, me parut être un havre de sérénité. Je compris rapidement que, dans le contexte actuel d'occupation israélienne, il me fallait écarter les méthodes d'investigation tradionnelles (statistiques et questionnaires) qui suscitaient inquiétudes et suspicions. J'avais appréhendé mon sujet sans plan d'étude préalable, laissant le terrain me guider vers les axes d'approche de la société. J'ai donc suivi les préoccupations de mes hôtes et non les sentiers conventionnels des monographies. En conséquence, les chapitres que j'ai traité reflètent les axes centraux de la vie sociale: la parenté (systèmes de filiation, systèmes d'appellation, de résidence, d'alliance), les rites funéraires (auxquels la société était quotidiennement confrontée par la disparition de ses jeunes membres) et la parousie du douzième imam inaugurant la fin du monde considérée comme imminente.

L'observation du système de parenté et l'étude des alliances matrimoniales dans ce contexte de guerre fut le volet de mon travail le plus facile à réaliser. Il suffisait uniquement d'obéir à la discrétion d'usage qui accompagnait les noces, en ces temps de crise, où les morts étaient nombreuses et où on tentait de respecter l'affliction des familles endeuillées.

L'étude des rituels funéraires me confronta à un problème pratique de méthode: la division sexuelle de la société. Je chargeais alors des informateurs masculins de me reporter fidèlement la description des rites qui se déroulaient lors des cérémonies commémoratives dans la husaynite, tandis que je me chargeais personnellement du reste du travail. Le compartimentage préétabli me sembla juste; les hommes aussi étaient absents et n'avaient pas le droit de pénétrer dans le sanctuaire des femmes et d'assister à leurs réunions. Privilège que j'eus, et une grande partie de mon enquête fut basée sur cette participation observante des cérémonies féminines où, parentes et voisines, pleuraient le disparu.

champ de son étude? Existe-t-il une neutralité dans la perception de l'autre? Il me semblait plutôt qu'il fallait accepter de reconnaître l'implication affective de l'enquêteur et prendre en considération la situation émotionnelle qui peut naître de la confrontation[2]. L'équation personnelle ferait alors partie intégrante de l'objet de recherche. Dans mon cas l'incongruité se posait dès l'instant où j'avais choisi de travailler dans les conditions de guerre où il est difficile de ne pas se forger une opinion et de garder-devant des sociétés qui se déchirent- la neutralité bienveillante de l'observateur. Je pense cependant qu'un ethnologue dans d'autres conditions peut se trouver devant un dilemme semblable et le nom de Pierre Clastres me vient à l'esprit. Ce dernier observant les chants qui précédaient la mise à mort d'une jeune fille ne devait-il pas éprouver le même sentiment, celui d'être un étranger de l'intérieur, qui comprend le processus et en même temps compatit[3]?

Ces questions m'ont mené à la découverte du processus du retour à soi que suscite la pratique ethnographique. L'ethnologie nous conduit à partir d'une société différente, au retour à la sienne propre. C'est toute la problèmatique de l'altérité et de l'identité qui se trouve ici posée et qui définit et révèle la commune identité de l'observateur et de l'observé. D'autre part la distance exigée au départ de toute enquête sur le terrain devenait rapidement immersion. «La tradition ethnologique a fait de la distance, la condition de regard neuf, sinon objectif; elle a insisté sur les vertus de la distance entre l'observateur et ceux qu'il observe: «mais par une espèce de paradoxe, elle a revendiqué en même temps l'observation participante, c'est à dire au contraire, une fusion aussi complète que possible avec ceux que l'ethnologue est censé observer (...)»[4]. Ainsi mener une enquête au sud du Liban à l'époque de l'invasion israélienne, c'était s'immerger totalement dans le milieu, fusionner avec ceux dont je partageais la vie et nécessairement les préoccupations, ce qui me ménera plus tard à tenter de comprendre le processus de radicalisation ultérieur dans la région.

Une ethnographie non tranditionnelle: Le choix d'une étude limitée.

Accomplir l'ethnographie d'un village à l'époque de l'invasion israélienne était si saugrenu qu'il ne vînt même pas à l'idée de ceux qui m'hébergèrent de chercher à connaître mon identité religieuse.

(2) Georges Devreux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (Paris: La Haye, 1967).
(3) Pierre Clastres, *Chronique des indiens Guayaki,* Terre Humaine (Paris: Plon., 1972).
(4) Marc Augé, «Ethnologie et fait religieux,» (table ronde) *Revue française de Sociologie,* p.572.

leurs villages, le plus souvent sans succès. Elles dormaient alors sur place plus de trois jours d'affilée. C'est en ces lieux que je fis la connaissance de l'un des personnages les plus influents du village: Sayed Ghaleb. Grâce à son aide et ses tractations avec les soldats israéliens il réussit à écourter notre attente et nous franchissames, après quelques heures d'attente, le barrage des israéliens. Quelques mois plus tard, Sayyed Ghaled devait payer de sa vie cette collaboration honnie qui pourtant servait les intérêt des siens. Pour les habitants de son village le fait de profiter des avantages qu'offre cette prise de position, ne peut gommer ou même atténuer l'opprobre unanime qui s'abat sur tout acte de collaboration.

Une fois le barrage franchi, une autre épreuve s'imposait: il nous fallait pour parcourir les derniers kms qui nous séparaient des zones que nous voulions atteindre, subir les vexations des miliciens d'un gros bourg chrétien, Jezzine, qui nous entassèrent dans un bus en nous houspillant sans cesse. Je n'étais plus une ethnologue partie dans un pays étanger à la quête des dissemblances (ou des similitudes) je me trouvais plongée au cœur du conflit dans le déchirement et la rancœur des populations, j'étais bel et bien immergée dans le milieu.

Le village que j'avais choisi était entouré de villages chrétiens et les populations respectives avaient vécu jusque là en bonne intelligence. Les conséquences de la guerre civile commençaient cependant à avoir des retombées sur la région et les rapports entre villageois chrétiens et musulmans se dégradaient progressivement. Un jour en me rendant dans des bourgades chrétiennes voisines je dus faire face à une situation saugrenue due à une méprise quant à mon identité et qui se présenta comme le révélateur de la tension qui existait dans la région et qui n'allait pas tarder à exploser de manière dramatique. Accompagnée d'un de mes informateurs j'avais emprunté une des ruelles d'un des villages chrétiens voisins. Nous avions alors fortuitement rencontré deux hommes qui bavardaient au bord du chemin. Négligeant ma présence ils avaient apostrophé mon accompagnateur lui conseillant de poursuive le chemin qui menait au cimetière mais exigeant qu'il leur laisse «La fille». Ainsi je me trouvais parachutée de «l'autre côté» expérimentant le relativisme des événements qui, vus sous un angle différé, prenaient rapidement un autre aspect. La question qui se posa alors, fut de savoir comment un ethnologue entièrement étranger au milieu, aurait ressenti les choses. Il n'aurait sans doute pas pu être accusé d'être partie prenante dans le conflit. Mais un chercheur, quelle ce soit son identité, peut-il réellement travailler dans un pays en guerre et ignorer les conflits qui s'y déroulent? Peut-il réellement ne pas être impliqué dans la relation qui le lie au

sus de conditionnement (enculturation) par lequel un individu assimile au cours de sa vie les traditions de son groupe, advient inconsciemment. Les ethnologues allaient en conséquence très loin chercher une société qui offrait en même temps un champ d'investigation inédit et un éloignement garant d'une meilleure perception de l'autre.

Des générations d'ethnologues occidentaux se sont alors intéressées à des populations d'Asie centrale, de la Chine ou du Pacifique. Cette idée de distance à assurer me parut être relative. Je me posais la question de savoir si on pouvait réellement se rendre sur le terrain en étant garant d'une virginité conceptuelle et idéologique. Face au doute qui m'assaillait je n'hésitais pas à choisir mon terrain d'étude à proximité, dans un monde arabe divers et pluriel, plutôt que dans un monde lointain et «primitif». Plus précisément, dans une société compartimentée en communautés religieuses qui cohabitent, s'associent sans pourtant s'allier. Ce choix s'est d'autant plus trouvé justifié que cette compartimentation de fait s'était trouvée accentuée au cours de la guerre civile qui avait établi des barrières tant physiques que psychologiques qui rendaient difficile, voire improbale, toute rencontre. Cette absence de liens me parut justifier la recherche de cette altérité non dans un lointain ailleurs mais dans un chez moi qui se dérobait et qu'on me dérobait. La recherche de cette altérité pouvait passer par la pratique d'une anthropologie de l'intérieur mais une anthropologie de l'intérieur qui somme toute n'en était pas une, puisqu'en raison de ma naissance j'appartenais à une communauté religieuse différente. D'ailleurs pour les ethnologues «l'étude d'une religion autre que celle dans laquelle on a été élevé, ou du moins dont on a une conscience immédiate, représente une première donnée majeure de l'approche anthropologique»[1]. Des contacts établis à l'occasion de mon passage en occident m'ont alors permis d'expérimenter en ces temps de guerre, le relativisme culturel dans un village shi'ite du sud du Liban.

Btater la grande porte du sud.

1983. Deux voies de passage offraient aux habitants du sud. Une par voie de mer pour les chrétiens, l'autre par voie de terre pour les shi'ites. Bien que l'emprunt de la voie de terre me fut interdit je décidais de le choisir quand même et ainsi je mettais en pratique une donnée majeure du travail ethnographique: l'observation participante. Des centaines de personnes se pressaient quotidiennement devant Btater la grande porte du sud tentant de rejoindre

(1) P. Bonté, «Ethnologie et fait religieux,» (table ronde), *Revue Française de Sociologie* (Octobre-Decembre 1978), p. 574.

Réflexions sur un terrain: L'Etude d'un mouvement reformiste Chiite à Jabal Amil

SABRINA MERVIN

C'est l'Histoire qui m'a amenée à faire des enquêtes de terrain au Liban-Sud. Plus précisément, l'histoire contemporaine des idées religieuses et l'étude d'un mouvement réformiste chiite dont mon but premier était de prouver l'existence comparable au réfomisme sunnite bien connu des Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad 'Abduh et consorts. Rien ne m'avait prédestinée à me plonger dans un tel sujet, aucun itinéraire scientifique ou logique apparent ne m'y avait conduit, aucun lien personnel ne m'y attachait. Je commençai à zéro, poussée par la seule intuition que ce sujet était le bon, était le mien et je me lançai dans cette enterprise avec la plus parfaite inconscience des difficultés qui m'attendaient, armée de ma seule bonne volonté. Aujourd'hui, j'ai presque achevé ce travail.

Cette recherche comportait deux difficultés majeures inhérentes au sujet. La première résidait dans le fait d'étudier des clercs, leur magistère et leurs idées, ce qui implique d'abord la maîtrise de leur langue et une bonne connaissance de l'histoire de l'islam, mais nécessite aussi la capacité et la ténacité de rester penchée durant des mois sur des écrits portant souvent, il faut bien le dire, sur des questions rébarbatives: discussions techniques sur le *fqh*, controverses sur des détails de l'histoire de l'islam et autres ergotages doctrinaux dont le profane ne peut mesurer *a priori* les enjeux. Sur cet aspect ardu et souvent ingrat de ce type de travail, mon directeur de recherche m'avait prévenue, comme aujourd'hui je préviens de plus jeunes que moi dans la recherche. Mais il y a un temps pour entendre, et le mien n'était pas venu. Aussi partis-je le cœur léger à l'as-

de recherche qui apporterait sa contribution à la recherche anthropologique, ou pour des raisons politiques moins avouées? Sans pouvoir répondre à cette question, contentons-nous de déplorer cette absence qui a pour conséquence première de livrer un chercheur sur le terrain sans le secours du bagage qui l'aurait armé pour affronter une réalité culturelle si proche et si lointaine en même temps. Et il existe un risque à ce que de plus en plus l'ethnologie française se limite à l'étude descriptives de cas isolés ou à des études dont les sujets s'inscrivent dans le domaine de l'ethnologie locale.

guère l'unanimité. L'apport de l'islam est variable, loin d'être définitif, il évolue dans le temps à l'intérieur du même groupe. La tradition islamique sera diversement interprétée, et la même source officielle donnera naissance à des représentations différentes selon non seulement l'appartenance religieuse (au sunnisme ou au shi'isme) mais aussi selon l'appartenance politique (partis shi'ites amal ou hizbollah...). D'où l'immense et déroutante complexité de la question[6] que l'anthropologue devra contribuer à résoudre et par laquelle il apportera sa contribution à l'ensemble des études religieuses. «A travers l'islam, on aborde en effet des problèmes communs semble-t-il, à toutes les religions monothéistes, universalistes, à adhésion individuelle - médiations, hommes-divinité, néo-paganisme, rapports religion savante/ religion populaire, rôle séculier des institutions religieuses-ainsi, qu'à toutes les idéologies-liaisons idéologie /superstructure, etc. (...) l'anthropologue est à même de prendre sa part d'un tel programme, notamment pour tout ce qui n'est pas accessible par les textes et requiert par conséquent une approche directe, de l'intérieur, des sociétés en question»[7].

Sans doute une étude comme la mienne en raison de son aspect non classique, ne s'inscrira pas en terme d'ouvrage de référence, mais elle aura le mérite d'avoir permis de susciter une réflexion sur le rapport entre l'anthropologie et l'islam. Elle constitue justement ce corpus, ce matériel ethnographique à partir duquel des réflexions approfondies pourront être justement menées. Elle servira de travail de base à des recherches élargies nourries par des lectures conceptuelles et historiques. Il ne faut pas perdre de vue que l'existence de nombreux chercheurs en France qui s'intéressent à l'islam et au monde arabe, témoigne d'une grande vivacité ce qui a abouti à l'important développement des travaux de ces dernières années sur l'islamisme. Cet essor se limite soit à des chercheurs érudits qui se basent uniquement sur les sources historiques soit à des chercheurs qui effectuent des recherches sur l'islamisme sans immersion dans le milieu. D'autre part, aujourd'hui encore à l'université de Nanterre, pourtant reconnue pour son important département d'Ethnologie et de Sociologie Comparative et qui comporte un grand nombre de cours relatifs à l'ensemble des aires culturelles des cinq continents, on note l'absence d'un département d'études arabes. Un jeune chercheur, comme ce fut mon cas, qui s'inscrirait dans cette université, ne trouverait pas de directeur de thèse mais devrait s'adresser à des facultés annexes. Cette absence provient-elle de la difficulté pour des ethnologues français de considérer le monde islamique comme un terrain d'étude suspectible de fournir un champ

(6) Ibid., p. 517.
(7) Ibid., p. 517.

nombreuses traditions locales qui se sont greffées à la culture islamique naissante. D'anciennes croyances religieuses ont donc perduré en dépit de l'islamisation croissante. C'est pour cette raison que l'apport de l'anthropologie à ce titre est inestimable. Seule l'étude de terrain et l'investigation approfondie basée sur une observation directe permet de déceler l'existence de pratiques, comportements, modes de penser qui se sont si intimement mêlés à l'islam qu'elles semblent lui appartenir. Qu'il nous suffise pour cela de citer l'exemple le plus connu: la circoncision. Cette pratique est si profondément assimilée qu'elle semble faire partie des obligations de l'islam alors que dans les faits il n'en est fait mention ni dans le Coran ni dans le corpus des traditions. Elle ne constitue pas une condition religieuse de l'état de musulman, mais elle a néanmoins fini par acquérir avec le temps, le statut d'obligation sociologique, et se retrouve dans l'ensemble du monde islamique arabe et non arabe. Ainsi si l'islam en s'installant fut influencé par les croyances urbaines des sociétés qu'il islamisa, de la même manière il intégra des pratiques qui lui étaient étrangères.

Et c'est justement à l'ethnologue d'offrir à l'islamologue un descriptif de l'ensemble de ces croyances et coutumes qui se sont intégrées et ont survécu sous des formes originelles ou résiduelle, et de déterminer comment différents éléments culturels islamique et non islamiques, sont entrés en contact provoquant une sorte de syncrétisme. Le corpus de l'ethnologue constituera ce matériel de première main qui pourrait venir éclairer la distance qui existe entre la norme et la pratique, entre un islam officiel et un islam populaire mais aussi entre groupes islamiques divers et enfin et sourtout au sein d'une même unité religieuse et territoriale à savoir dans notre cas un village shi'ite. «Par la fréquentation directe et prolongée, sur le terrain, des adeptes vivant de l'islam, par la capacité qu'elle a, par conséquent, de replacer cette religion dans le contexte global des sociétés concrètes qui s'en réclament, l'anthropologie est, plus qu'aucune autre science, me semble-t-il à même d'apprécier, dans chaque cas, la distance qui sépare la pratique de la norme, et l'impact réel de l'islam»[5]. L'étude de terrain révèle les dissensions au sein même de l'unité territoriale villageoise. On aurait pu penser que cette dernière recèlerait des comportements homogènes. Or des lignes des clivages importants séparent les acteurs sociaux selon leur classe d'âge, leur appartenance familiale et leur choix politique. En fonction de ces données particulières, chacun de ces sous groupes concevra un islam qui lui est propre et une adhésion à la foi religieuse spécifique, la manière de concevoir l'islam ne faisant

(5) Jean Pierre Digard, «Perspectives anthropologiques sur l'islam,» *Revue française de sociologie* (Octobre- Décembre, 1878), p.505.

Les traditions communes, une relecture des sources écrites

Au village les choses me semblaient en même temps proches et lointaines. Je découvrais dans cette semi appartenance à la culture étudiée, le semblable dans la différence. Je tentais de souligner les différences, mais surtout les points de ressemblances de cette société avec les autres communautés de la région, que certains tentaient idéologiquement de nier. J'étais venue chercher une altérité, mais force fut de constater l'existence de traits culturels communs à l'ensemble des communautés des villages environnants. Villageois chrétiens et musulmans partageaient un socle coutumier uniforme. Leur appartenance à la même aire culturelle en faisait les héritiers-en dépit d'évolutions pouvant parfois différer-des mêmes civilisations. Je dégageais alors une unité dynamique et plurielle appuyée surtout sur l'observation des rituels funéraires qui me permit de repérer des survivances d'un passé lointain, de croyances et de rites ancestraux. La remontée diachronique, à travers la consultation d'ouvrages anciens, permettait d'en retrouver les descriptions. Cette recherche bibliographique approfondie devait se présenter comme la phase indispensable et préparatoire de l'enquête qui sera poursuivie sur le terrain. A partir des données révélées par les sources écrites, il devenait plus aisé de suivre l'évolution d'un rite ou d'une croyance et de remonter la chaîne de transmission. Au même titre que le matériel ethnographique, l'investigation historique devenait alors indispensable. La diachronie et la synchronie se présentent comme indissociables dans le cadre de ce terrain particulier qu'est le monde arabe, foyer de plusieurs civilisations et berceau des trois religions sémitiques et qui offrait un champ d'étude sans précédent sur l'influence des anciennes civilisations orientales.

Islamologie et anthropologie: La nécessité d'une complémentarité

Accomplir un travail de terrain en milieu islamique rural c'est se trouver nécessairement confronté à un islam particulier: celui du peuple. Si nous retrouvons sur le terrain l'ensemble des dogmes de l'islam (profession de foi, croyances en l'au delà, prières rituelles...) qui appartiennent à la religion officielle, on ne peut occulter l'existence de nombreux traits culturels qui sont non seulement étrangers à la lettre de l'islam, mais qui également s'y opposent. Des comportements et des attitudes étrangèrs aux coutumes urbaines islamiques sont décelables en milieu rural. Car l'islam, qui fut essentiellement citadin, s'est introduit dans les régions éloignées sans réussir à éliminer l'ensemble des coutumes qui prévalaient alors, ce qui explique l'existence de

Le rapport aux femmes du village fut dans un premier temps troublant. Au début je me vivais davantage comme l'ethnographe et l'étrangère, et je me tenais à l'écart ayant l'impression de violer en quelque sorte un interdit en me mêlant au monde privé des femmes. Pourtant à leurs yeux, femme parmi des femmes, j'avais droit de passer le seuil de leur univers intime. Mon sentiment indéfinissable d'étrangeté fut rapidement effacé par la conviction, que dans cette société plus que la chrétienne, l'ethnologue, ou l'étrangère, j'étais une femme, et ce statut m'octroyait des droits incontestés. J'étais admise dans l'ensemble des cérémonies féminines dont les hommes étaient exclus, qu'il s'agisse de cérémonies religieuses ou tout simplement de projets concernant les loisirs et la détente.

L'ensemble des problèmes du moment: les nombreux décès, les bombardements, la pauvreté conséquente à la guerre civile, et la présence des forces israéliennes, prenaient au village un sens particulier. Ils étaient vécus comme les signes avant-coureurs de la fin des temps. Les évènements contemporains étaient interprétés comme les signes précurseurs de la venue du Mahdi, le douzième imam. Une atmosphère étrange mêlée de crainte et d'effroi était perceptible dans les veillées nocturnes comme dans les conversations quotidiennes. Cette peur généralisée dans laquelle était noyé le village était accrue par la violence quotidienne à laquelle il devait faire face: occupation israélienne et tension millénariste faisaient bon ménage.

En dépit de cette tension eschatologique qui inquiétait ses membres, la société était en profonde mutation. La cohésion sociale qui, en ces périodes de crises, aurait dû être encore plus forte, poussant les individus à se soumettre à des codes de conduite, et à des modèles culturels unifiés, était mise en défaut par des attitudes et des comportements contradictoires et conflictuels. La société n'avait rien de statique, comme en témoignait l'attitude des femmes et leurs choix compétitifs. J'étais entourée au sein du village par une société en transition, où les jeunes filles voilées et non voilées se côtoyaient parfois au sein d'une même famille. Pourtant même si le choix de la tenue islamique ou son refus pouvaient cacher des enjeux d'un autre ordre, l'habit ne constituait pas un barrage social entre les femmes et la complicité et les acquaintances transcendaient le mode vestimentaire. L'existence d'un choix constituait la preuve de la non-homogenéité du groupe social féminin et révélait la dynamique culturelle de la société et particulièrement sa tentative d'adaptation à des problèmes contemporains. Non figée, elle engendrait des transformations endogènes qui sont autant de réponses au changement social et à l'adaptation à un monde moderne en mutation. C'est pour cette raison que la société qui s'offrait à mon regard, révélait un déchirement constant entre l'archaïque et le moderne, le millénaire et le contemporain.

On me savait beyrouthine et on n'en demandait pas plus. Il avait suffit qu'un habitant du village m'eut emmené et par là même s'était porté garant de mes agissements pour ce je sois acceptée. Telle était la loi de l'hospitalité. Jusqu'au jour où une rencontre avec le cheikh d'un village voisin permit de révéler que je n'étais ni shi'ite, ni sunnite. La stupeur qu'a entraîné cette révélation fut rapidement suivie par une volonté accrue de faciliter mon travail. J'étais admise à l'ensemble de la vie du village; on acceptait ma présence tout en respectant la différence, comme en témoigne mon expérience des veillées de Ramadan. Si je pouvais entièrement partager le rite et sa convivialité, je ne devais en aucune sorte en partager les contraintes, et les jeûneurs me préparaient mes repas quotidiens.

Par contraste avec le contexte régional, le village dans ses limites géographiques, me parut être un havre de sérénité. Je compris rapidement que, dans le contexte actuel d'occupation israélienne, il me fallait écarter les méthodes d'investigation tradionnelles (statistiques et questionnaires) qui suscitaient inquiétudes et suspicions. J'avais appréhendé mon sujet sans plan d'étude préalable, laissant le terrain me guider vers les axes d'approche de la société. J'ai donc suivi les préoccupations de mes hôtes et non les sentiers conventionnels des monographies. En conséquence, les chapitres que j'ai traité reflètent les axes centraux de la vie sociale: la parenté (systèmes de filiation, systèmes d'appellation, de résidence, d'alliance), les rites funéraires (auxquels la société était quotidiennement confrontée par la disparition de ses jeunes membres) et la parousie du douzième imam inaugurant la fin du monde considérée comme imminente.

L'observation du système de parenté et l'étude des alliances matrimoniales dans ce contexte de guerre fut le volet de mon travail le plus facile à réaliser. Il suffisait uniquement d'obéir à la discrétion d'usage qui accompagnait les noces, en ces temps de crise, où les morts étaient nombreuses et où on tentait de respecter l'affliction des familles endeuillées.

L'étude des rituels funéraires me confronta à un problème pratique de méthode: la division sexuelle de la société. Je chargeais alors des informateurs masculins de me reporter fidèlement la description des rites qui se déroulaient lors des cérémonies commémoratives dans la husaynite, tandis que je me chargeais personnellement du reste du travail. Le compartimentage préétabli me sembla juste; les hommes aussi étaient absents et n'avaient pas le droit de pénétrer dans le sanctuaire des femmes et d'assister à leurs réunions. Privilège que j'eus, et une grande partie de mon enquête fut basée sur cette participation observante des cérémonies féminines où, parentes et voisines, pleuraient le disparu.

champ de son étude? Existe-t-il une neutralité dans la perception de l'autre? Il me semblait plutôt qu'il fallait accepter de reconnaître l'implication affective de l'enquêteur et prendre en considération la situation émotionnelle qui peut naître de la confrontation[2]. L'équation personnelle ferait alors partie intégrante de l'objet de recherche. Dans mon cas l'incongruité se posait dès l'instant où j'avais choisi de travailler dans les conditions de guerre où il est difficile de ne pas se forger une opinion et de garder-devant des sociétés qui se déchirent- la neutralité bienveillante de l'observateur. Je pense cependant qu'un ethnologue dans d'autres conditions peut se trouver devant un dilemme semblable et le nom de Pierre Clastres me vient à l'esprit. Ce dernier observant les chants qui précédaient la mise à mort d'une jeune fille ne devait-il pas éprouver le même sentiment, celui d'être un étranger de l'intérieur, qui comprend le processus et en même temps compatit[3]?

Ces questions m'ont mené à la découverte du processus du retour à soi que suscite la pratique ethnographique. L'ethnologie nous conduit à partir d'une société différente, au retour à la sienne propre. C'est toute la problèmatique de l'altérité et de l'identité qui se trouve ici posée et qui définit et révèle la commune identité de l'observateur et de l'observé. D'autre part la distance exigée au départ de toute enquête sur le terrain devenait rapidement immersion. «La tradition ethnologique a fait de la distance, la condition de regard neuf, sinon objectif; elle a insisté sur les vertus de la distance entre l'observateur et ceux qu'il observe: «mais par une espèce de paradoxe, elle a revendiqué en même temps l'observation participante, c'est à dire au contraire, une fusion aussi complète que possible avec ceux que l'ethnologue est censé observer (...)»[4]. Ainsi mener une enquête au sud du Liban à l'époque de l'invasion israélienne, c'était s'immerger totalement dans le milieu, fusionner avec ceux dont je partageais la vie et nécessairement les préoccupations, ce qui me ménera plus tard à tenter de comprendre le processus de radicalisation ultérieur dans la région.

Une ethnographie non tranditionnelle: Le choix d'une étude limitée.

Accomplir l'ethnographie d'un village à l'époque de l'invasion israélienne était si saugrenu qu'il ne vînt même pas à l'idée de ceux qui m'hébergèrent de chercher à connaître mon identité religieuse.

(2) Georges Devreux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (Paris: La Haye, 1967).
(3) Pierre Clastres, *Chronique des indiens Guayaki,* Terre Humaine (Paris: Plon., 1972).
(4) Marc Augé, «Ethnologie et fait religieux,» (table ronde) *Revue française de Sociologie,* p.572.

leurs villages, le plus souvent sans succès. Elles dormaient alors sur place plus de trois jours d'affilée. C'est en ces lieux que je fis la connaissance de l'un des personnages les plus influents du village: Sayed Ghaleb. Grâce à son aide et ses tractations avec les soldats israéliens il réussit à écourter notre attente et nous franchissames, après quelques heures d'attente, le barrage des israéliens. Quelques mois plus tard, Sayyed Ghaled devait payer de sa vie cette collaboration honnie qui pourtant servait les intérêt des siens. Pour les habitants de son village le fait de profiter des avantages qu'offre cette prise de position, ne peut gommer ou même atténuer l'opprobre unanime qui s'abat sur tout acte de collaboration.

Une fois le barrage franchi, une autre épreuve s'imposait: il nous fallait pour parcourir les derniers kms qui nous séparaient des zones que nous voulions atteindre, subir les vexations des miliciens d'un gros bourg chrétien, Jezzine, qui nous entassèrent dans un bus en nous houspillant sans cesse. Je n'étais plus une ethnologue partie dans un pays étanger à la quête des dissemblances (ou des similitudes) je me trouvais plongée au cœur du conflit dans le déchirement et la rancœur des populations, j'étais bel et bien immergée dans le milieu.

Le village que j'avais choisi était entouré de villages chrétiens et les populations respectives avaient vécu jusque là en bonne intelligence. Les conséquences de la guerre civile commençaient cependant à avoir des retombées sur la région et les rapports entre villageois chrétiens et musulmans se dégradaient progressivement. Un jour en me rendant dans des bourgades chrétiennes voisines je dus faire face à une situation saugrenue due à une méprise quant à mon identité et qui se présenta comme le révélateur de la tension qui existait dans la région et qui n'allait pas tarder à exploser de manière dramatique. Accompagnée d'un de mes informateurs j'avais emprunté une des ruelles d'un des villages chrétiens voisins. Nous avions alors fortuitement rencontré deux hommes qui bavardaient au bord du chemin. Négligeant ma présence ils avaient apostrophé mon accompagnateur lui conseillant de poursuive le chemin qui menait au cimetière mais exigeant qu'il leur laisse «La fille». Ainsi je me trouvais parachutée de «l'autre côté» expérimentant le relativisme des événements qui, vus sous un angle différé, prenaient rapidement un autre aspect. La question qui se posa alors, fut de savoir comment un ethnologue entièrement étranger au milieu, aurait ressenti les choses. Il n'aurait sans doute pas pu être accusé d'être partie prenante dans le conflit. Mais un chercheur, quelle ce soit son identité, peut-il réellement travailler dans un pays en guerre et ignorer les conflits qui s'y déroulent? Peut-il réellement ne pas être impliqué dans la relation qui le lie au

sus de conditionnement (enculturation) par lequel un individu assimile au cours de sa vie les traditions de son groupe, advient inconsciemment. Les ethnologues allaient en conséquence très loin chercher une société qui offrait en même temps un champ d'investigation inédit et un éloignement garant d'une meilleure perception de l'autre.

Des générations d'ethnologues occidentaux se sont alors intéressées à des populations d'Asie centrale, de la Chine ou du Pacifique. Cette idée de distance à assurer me parut être relative. Je me posais la question de savoir si on pouvait réellement se rendre sur le terrain en étant garant d'une virginité conceptuelle et idéologique. Face au doute qui m'assaillait je n'hésitais pas à choisir mon terrain d'étude à proximité, dans un monde arabe divers et pluriel, plutôt que dans un monde lointain et «primitif». Plus précisément, dans une société compartimentée en communautés religieuses qui cohabitent, s'associent sans pourtant s'allier. Ce choix s'est d'autant plus trouvé justifié que cette compartimentation de fait s'était trouvée accentuée au cours de la guerre civile qui avait établi des barrières tant physiques que psychologiques qui rendaient difficile, voire improbale, toute rencontre. Cette absence de liens me parut justifier la recherche de cette altérité non dans un lointain ailleurs mais dans un chez moi qui se dérobait et qu'on me dérobait. La recherche de cette altérité pouvait passer par la pratique d'une anthropologie de l'intérieur mais une anthropologie de l'intérieur qui somme toute n'en était pas une, puisqu'en raison de ma naissance j'appartenais à une communauté religieuse différente. D'ailleurs pour les ethnologues «l'étude d'une religion autre que celle dans laquelle on a été élevé, ou du moins dont on a une conscience immédiate, représente une première donnée majeure de l'approche anthropologique»[1]. Des contacts établis à l'occasion de mon passage en occident m'ont alors permis d'expérimenter en ces temps de guerre, le relativisme culturel dans un village shi'ite du sud du Liban.

Btater la grande porte du sud.

1983. Deux voies de passage offraient aux habitants du sud. Une par voie de mer pour les chrétiens, l'autre par voie de terre pour les shi'ites. Bien que l'emprunt de la voie de terre me fut interdit je décidais de le choisir quand même et ainsi je mettais en pratique une donnée majeure du travail ethnographique: l'observation participante. Des centaines de personnes se pressaient quotidiennement devant Btater la grande porte du sud tentant de rejoindre

(1) P. Bonté, «Ethnologie et fait religieux,» (table ronde), *Revue Française de Sociologie* (Octobre-Decembre 1978), p. 574.

Sud du Liban 1983-1985 Le témoignage d'une anthropologue

HODA KASSATLY

Une si proche alterité

A ses débuts l'ethnologie s'est attachée à l'étude des sociétés dites primitives qui sont restées en marge de la culture occidentale et qui vivaient dans la méconnaissance de l'écriture et des techniques modernes. Afin d'être en mesure d'en rendre compte, l'investigateur devait choisir des groupes humains distants du sien tant par leurs mœurs, leurs coutumes que par leurs rites. Il devait alors partager leur mode d'existence et tenter de les comprendre à travers l'observation empirique. Le travail de terrain fondé sur l'observation et une classification des faits observés aboutissait à la rédaction de monographies, sorte d'inventaires aussi complets que possible d'une société donnée. L'exploration d'une société, de ses rouages et de sa dynamique interne devait se faire à l'abri des préjugés propres à la civilisation moderne et surtout à la propre culture de l'observateur, à distance de «l'aspect activiste et conquérant qu'une société qui possède la suprématie technique exerce sur d'autres peuples». L'idée d'une altérité à reconnaître sans porter de jugement était une idée de base que l'on nous inculquait au cours de notre formation ethnographique. On nous inculquait surtout l'idée que pour pouvoir comprendre une société «autre» il fallait nécessairement qu'existat une distance qui serait seule garante de la perception des spécificités. Ainsi, seuls des étrangers à la culture seraient susceptibles de saisir les mécanismes internes que des acteurs sociaux du groupe étudié sont incapables d'expliciter dans la mesure où le proces-

sus de conditionnement (enculturation) par lequel un individu assimile au cours de sa vie les traditions de son groupe, advient inconsciemment. Les ethnologues allaient en conséquence très loin chercher une société qui offrait en même temps un champ d'investigation inédit et un éloignement garant d'une meilleure perception de l'autre.

Des générations d'ethnologues occidentaux se sont alors intéressées à des populations d'Asie centrale, de la Chine ou du Pacifique. Cette idée de distance à assurer me parut être relative. Je me posais la question de savoir si on pouvait réellement se rendre sur le terrain en étant garant d'une virginité conceptuelle et idéologique. Face au doute qui m'assaillait je n'hésitais pas à choisir mon terrain d'étude à proximité, dans un monde arabe divers et pluriel, plutôt que dans un monde lointain et «primitif». Plus précisément, dans une société compartimentée en communautés religieuses qui cohabitent, s'associent sans pourtant s'allier. Ce choix s'est d'autant plus trouvé justifié que cette compartimentation de fait s'était trouvée accentuée au cours de la guerre civile qui avait établi des barrières tant physiques que psychologiques qui rendaient difficile, voire improbale, toute rencontre. Cette absence de liens me parut justifier la recherche de cette altérité non dans un lointain ailleurs mais dans un chez moi qui se dérobait et qu'on me dérobait. La recherche de cette altérité pouvait passer par la pratique d'une anthropologie de l'intérieur mais une anthropologie de l'intérieur qui somme toute n'en était pas une, puisqu'en raison de ma naissance j'appartenais à une communauté religieuse différente. D'ailleurs pour les ethnologues «l'étude d'une religion autre que celle dans laquelle on a été élevé, ou du moins dont on a une conscience immédiate, représente une première donnée majeure de l'approche anthropologique»[1]. Des contacts établis à l'occasion de mon passage en occident m'ont alors permis d'expérimenter en ces temps de guerre, le relativisme culturel dans un village shi'ite du sud du Liban.

Btater la grande porte du sud.

1983. Deux voies de passage offraient aux habitants du sud. Une par voie de mer pour les chrétiens, l'autre par voie de terre pour les shi'ites. Bien que l'emprunt de la voie de terre me fut interdit je décidais de le choisir quand même et ainsi je mettais en pratique une donnée majeure du travail ethnographique: l'observation participante. Des centaines de personnes se pressaient quotidiennement devant Btater la grande porte du sud tentant de rejoindre

(1) P. Bonté, «Ethnologie et fait religieux,» (table ronde), *Revue Française de Sociologie* (Octobre-Decembre 1978), p. 574.

leurs villages, le plus souvent sans succès. Elles dormaient alors sur place plus de trois jours d'affilée. C'est en ces lieux que je fis la connaissance de l'un des personnages les plus influents du village: Sayed Ghaleb. Grâce à son aide et ses tractations avec les soldats israéliens il réussit à écourter notre attente et nous franchissames, après quelques heures d'attente, le barrage des israéliens. Quelques mois plus tard, Sayyed Ghaled devait payer de sa vie cette collaboration honnie qui pourtant servait les intérêt des siens. Pour les habitants de son village le fait de profiter des avantages qu'offre cette prise de position, ne peut gommer ou même atténuer l'opprobre unanime qui s'abat sur tout acte de collaboration.

Une fois le barrage franchi, une autre épreuve s'imposait: il nous fallait pour parcourir les derniers kms qui nous séparaient des zones que nous voulions atteindre, subir les vexations des miliciens d'un gros bourg chrétien, Jezzine, qui nous entassèrent dans un bus en nous houspillant sans cesse. Je n'étais plus une ethnologue partie dans un pays étanger à la quête des dissemblances (ou des similitudes) je me trouvais plongée au cœur du conflit dans le déchirement et la rancœur des populations, j'étais bel et bien immergée dans le milieu.

Le village que j'avais choisi était entouré de villages chrétiens et les populations respectives avaient vécu jusque là en bonne intelligence. Les conséquences de la guerre civile commençaient cependant à avoir des retombées sur la région et les rapports entre villageois chrétiens et musulmans se dégradaient progressivement. Un jour en me rendant dans des bourgades chrétiennes voisines je dus faire face à une situation saugrenue due à une méprise quant à mon identité et qui se présenta comme le révélateur de la tension qui existait dans la région et qui n'allait pas tarder à exploser de manière dramatique. Accompagnée d'un de mes informateurs j'avais emprunté une des ruelles d'un des villages chrétiens voisins. Nous avions alors fortuitement rencontré deux hommes qui bavardaient au bord du chemin. Négligeant ma présence ils avaient apostrophé mon accompagnateur lui conseillant de poursuive le chemin qui menait au cimetière mais exigeant qu'il leur laisse «La fille». Ainsi je me trouvais parachutée de «l'autre côté» expérimentant le relativisme des événements qui, vus sous un angle différé, prenaient rapidement un autre aspect. La question qui se posa alors, fut de savoir comment un ethnologue entièrement étranger au milieu, aurait ressenti les choses. Il n'aurait sans doute pas pu être accusé d'être partie prenante dans le conflit. Mais un chercheur, quelle ce soit son identité, peut-il réellement travailler dans un pays en guerre et ignorer les conflits qui s'y déroulent? Peut-il réellement ne pas être impliqué dans la relation qui le lie au

champ de son étude? Existe-t-il une neutralité dans la perception de l'autre? Il me semblait plutôt qu'il fallait accepter de reconnaître l'implication affective de l'enquêteur et prendre en considération la situation émotionnelle qui peut naître de la confrontation[2]. L'équation personnelle ferait alors partie intégrante de l'objet de recherche. Dans mon cas l'incongruité se posait dès l'instant où j'avais choisi de travailler dans les conditions de guerre où il est difficile de ne pas se forger une opinion et de garder-devant des sociétés qui se déchirent- la neutralité bienveillante de l'observateur. Je pense cependant qu'un ethnologue dans d'autres conditions peut se trouver devant un dilemme semblable et le nom de Pierre Clastres me vient à l'esprit. Ce dernier observant les chants qui précédaient la mise à mort d'une jeune fille ne devait-il pas éprouver le même sentiment, celui d'être un étranger de l'intérieur, qui comprend le processus et en même temps compatit[3]?

Ces questions m'ont mené à la découverte du processus du retour à soi que suscite la pratique ethnographique. L'ethnologie nous conduit à partir d'une société différente, au retour à la sienne propre. C'est toute la problèmatique de l'altérité et de l'identité qui se trouve ici posée et qui définit et révèle la commune identité de l'observateur et de l'observé. D'autre part la distance exigée au départ de toute enquête sur le terrain devenait rapidement immersion. «La tradition ethnologique a fait de la distance, la condition de regard neuf, sinon objectif; elle a insisté sur les vertus de la distance entre l'observateur et ceux qu'il observe: «mais par une espèce de paradoxe, elle a revendiqué en même temps l'observation participante, c'est à dire au contraire, une fusion aussi complète que possible avec ceux que l'ethnologue est censé observer (...)»[4]. Ainsi mener une enquête au sud du Liban à l'époque de l'invasion israélienne, c'était s'immerger totalement dans le milieu, fusionner avec ceux dont je partageais la vie et nécessairement les préoccupations, ce qui me ménera plus tard à tenter de comprendre le processus de radicalisation ultérieur dans la région.

Une ethnographie non tranditionnelle: Le choix d'une étude limitée.

Accomplir l'ethnographie d'un village à l'époque de l'invasion israélienne était si saugrenu qu'il ne vînt même pas à l'idée de ceux qui m'hébergèrent de chercher à connaître mon identité religieuse.

(2) Georges Devreux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (Paris: La Haye, 1967).
(3) Pierre Clastres, *Chronique des indiens Guayaki,* Terre Humaine (Paris: Plon., 1972).
(4) Marc Augé, «Ethnologie et fait religieux,» (table ronde) *Revue française de Sociologie,* p.572.

On me savait beyrouthine et on n'en demandait pas plus. Il avait suffit qu'un habitant du village m'eut emmené et par là même s'était porté garant de mes agissements pour ce je sois acceptée. Telle était la loi de l'hospitalité. Jusqu'au jour où une rencontre avec le cheikh d'un village voisin permit de révéler que je n'étais ni shi'ite, ni sunnite. La stupeur qu'a entraîné cette révélation fut rapidement suivie par une volonté accrue de faciliter mon travail. J'étais admise à l'ensemble de la vie du village; on acceptait ma présence tout en respectant la différence, comme en témoigne mon expérience des veillées de Ramadan. Si je pouvais entièrement partager le rite et sa convivialité, je ne devais en aucune sorte en partager les contraintes, et les jeûneurs me préparaient mes repas quotidiens.

Par contraste avec le contexte régional, le village dans ses limites géographiques, me parut être un havre de sérénité. Je compris rapidement que, dans le contexte actuel d'occupation israélienne, il me fallait écarter les méthodes d'investigation tradionnelles (statistiques et questionnaires) qui suscitaient inquiétudes et suspicions. J'avais appréhendé mon sujet sans plan d'étude préalable, laissant le terrain me guider vers les axes d'approche de la société. J'ai donc suivi les préoccupations de mes hôtes et non les sentiers conventionnels des monographies. En conséquence, les chapitres que j'ai traité reflètent les axes centraux de la vie sociale: la parenté (systèmes de filiation, systèmes d'appellation, de résidence, d'alliance), les rites funéraires (auxquels la société était quotidiennement confrontée par la disparition de ses jeunes membres) et la parousie du douzième imam inaugurant la fin du monde considérée comme imminente.

L'observation du système de parenté et l'étude des alliances matrimoniales dans ce contexte de guerre fut le volet de mon travail le plus facile à réaliser. Il suffisait uniquement d'obéir à la discrétion d'usage qui accompagnait les noces, en ces temps de crise, où les morts étaient nombreuses et où on tentait de respecter l'affliction des familles endeuillées.

L'étude des rituels funéraires me confronta à un problème pratique de méthode: la division sexuelle de la société. Je chargeais alors des informateurs masculins de me reporter fidèlement la description des rites qui se déroulaient lors des cérémonies commémoratives dans la husaynite, tandis que je me chargeais personnellement du reste du travail. Le compartimentage préétabli me sembla juste; les hommes aussi étaient absents et n'avaient pas le droit de pénétrer dans le sanctuaire des femmes et d'assister à leurs réunions. Privilège que j'eus, et une grande partie de mon enquête fut basée sur cette participation observante des cérémonies féminines où, parentes et voisines, pleuraient le disparu.

Le rapport aux femmes du village fut dans un premier temps troublant. Au début je me vivais davantage comme l'ethnographe et l'étrangère, et je me tenais à l'écart ayant l'impression de violer en quelque sorte un interdit en me mêlant au monde privé des femmes. Pourtant à leurs yeux, femme parmi des femmes, j'avais droit de passer le seuil de leur univers intime. Mon sentiment indéfinissable d'étrangeté fut rapidement effacé par la conviction, que dans cette société plus que la chrétienne, l'ethnologue, ou l'étrangère, j'étais une femme, et ce statut m'octroyait des droits incontestés. J'étais admise dans l'ensemble des cérémonies féminines dont les hommes étaient exclus, qu'il s'agisse de cérémonies religieuses ou tout simplement de projets concernant les loisirs et la détente.

L'ensemble des problèmes du moment: les nombreux décès, les bombardements, la pauvreté conséquente à la guerre civile, et la présence des forces israéliennes, prenaient au village un sens particulier. Ils étaient vécus comme les signes avant-coureurs de la fin des temps. Les évènements contemporains étaient interprétés comme les signes précurseurs de la venue du Mahdi, le douzième imam. Une atmosphère étrange mêlée de crainte et d'effroi était perceptible dans les veillées nocturnes comme dans les conversations quotidiennes. Cette peur généralisée dans laquelle était noyé le village était accrue par la violence quotidienne à laquelle il devait faire face: occupation israélienne et tension millénariste faisaient bon ménage.

En dépit de cette tension eschatologique qui inquiétait ses membres, la société était en profonde mutation. La cohésion sociale qui, en ces périodes de crises, aurait dû être encore plus forte, poussant les individus à se soumettre à des codes de conduite, et à des modèles culturels unifiés, était mise en défaut par des attitudes et des comportements contradictoires et conflictuels. La société n'avait rien de statique, comme en témoignait l'attitude des femmes et leurs choix compétitifs. J'étais entourée au sein du village par une société en transition, où les jeunes filles voilées et non voilées se côtoyaient parfois au sein d'une même famille. Pourtant même si le choix de la tenue islamique ou son refus pouvaient cacher des enjeux d'un autre ordre, l'habit ne constituait pas un barrage social entre les femmes et la complicité et les acquaintances transcendaient le mode vestimentaire. L'existence d'un choix constituait la preuve de la non-homogenéité du groupe social féminin et révélait la dynamique culturelle de la société et particulièrement sa tentative d'adaptation à des problèmes contemporains. Non figée, elle engendrait des transformations endogènes qui sont autant de réponses au changement social et à l'adaptation à un monde moderne en mutation. C'est pour cette raison que la société qui s'offrait à mon regard, révélait un déchirement constant entre l'archaïque et le moderne, le millénaire et le contemporain.

Les traditions communes, une relecture des sources écrites

Au village les choses me semblaient en même temps proches et lointaines. Je découvrais dans cette semi appartenance à la culture étudiée, le semblable dans la différence. Je tentais de souligner les différences, mais surtout les points de ressemblances de cette société avec les autres communautés de la région, que certains tentaient idéologiquement de nier. J'étais venue chercher une altérité, mais force fut de constater l'existence de traits culturels communs à l'ensemble des communautés des villages environnants. Villageois chrétiens et musulmans partageaient un socle coutumier uniforme. Leur appartenance à la même aire culturelle en faisait les héritiers-en dépit d'évolutions pouvant parfois différer-des mêmes civilisations. Je dégageais alors une unité dynamique et plurielle appuyée surtout sur l'observation des rituels funéraires qui me permit de repérer des survivances d'un passé lointain, de croyances et de rites ancestraux. La remontée diachronique, à travers la consultation d'ouvrages anciens, permettait d'en retrouver les descriptions. Cette recherche bibliographique approfondie devait se présenter comme la phase indispensable et préparatoire de l'enquête qui sera poursuivie sur le terrain. A partir des données révélées par les sources écrites, il devenait plus aisé de suivre l'évolution d'un rite ou d'une croyance et de remonter la chaîne de transmission. Au même titre que le matériel ethnographique, l'investigation historique devenait alors indispensable. La diachronie et la synchronie se présentent comme indissociables dans le cadre de ce terrain particulier qu'est le monde arabe, foyer de plusieurs civilisations et berceau des trois religions sémitiques et qui offrait un champ d'étude sans précédent sur l'influence des anciennes civilisations orientales.

Islamologie et anthropologie: La nécessité d'une complémentarité

Accomplir un travail de terrain en milieu islamique rural c'est se trouver nécessairement confronté à un islam particulier: celui du peuple. Si nous retrouvons sur le terrain l'ensemble des dogmes de l'islam (profession de foi, croyances en l'au delà, prières rituelles...) qui appartiennent à la religion officielle, on ne peut occulter l'existence de nombreux traits culturels qui sont non seulement étrangers à la lettre de l'islam, mais qui également s'y opposent. Des comportements et des attitudes étrangèrs aux coutumes urbaines islamiques sont décelables en milieu rural. Car l'islam, qui fut essentiellement citadin, s'est introduit dans les régions éloignées sans réussir à éliminer l'ensemble des coutumes qui prévalaient alors, ce qui explique l'existence de

nombreuses traditions locales qui se sont greffées à la culture islamique naissante. D'anciennes croyances religieuses ont donc perduré en dépit de l'islamisation croissante. C'est pour cette raison que l'apport de l'anthropologie à ce titre est inestimable. Seule l'étude de terrain et l'investigation approfondie basée sur une observation directe permet de déceler l'existence de pratiques, comportements, modes de penser qui se sont si intimement mêlés à l'islam qu'elles semblent lui appartenir. Qu'il nous suffise pour cela de citer l'exemple le plus connu: la circoncision. Cette pratique est si profondément assimilée qu'elle semble faire partie des obligations de l'islam alors que dans les faits il n'en est fait mention ni dans le Coran ni dans le corpus des traditions. Elle ne constitue pas une condition religieuse de l'état de musulman, mais elle a néanmoins fini par acquérir avec le temps, le statut d'obligation sociologique, et se retrouve dans l'ensemble du monde islamique arabe et non arabe. Ainsi si l'islam en s'installant fut influencé par les croyances urbaines des sociétés qu'il islamisa, de la même manière il intégra des pratiques qui lui étaient étrangères.

Et c'est justement à l'ethnologue d'offrir à l'islamologue un descriptif de l'ensemble de ces croyances et coutumes qui se sont intégrées et ont survécu sous des formes originelles ou résiduelle, et de déterminer comment différents éléments culturels islamique et non islamiques, sont entrés en contact provoquant une sorte de syncrétisme. Le corpus de l'ethnologue constituera ce matériel de première main qui pourrait venir éclairer la distance qui existe entre la norme et la pratique, entre un islam officiel et un islam populaire mais aussi entre groupes islamiques divers et enfin et sourtout au sein d'une même unité religieuse et territoriale à savoir dans notre cas un village shi'ite. «Par la fréquentation directe et prolongée, sur le terrain, des adeptes vivant de l'islam, par la capacité qu'elle a, par conséquent, de replacer cette religion dans le contexte global des sociétés concrètes qui s'en réclament, l'anthropologie est, plus qu'aucune autre science, me semble-t-il à même d'apprécier, dans chaque cas, la distance qui sépare la pratique de la norme, et l'impact réel de l'islam»[5]. L'étude de terrain révèle les dissensions au sein même de l'unité territoriale villageoise. On aurait pu penser que cette dernière recèlerait des comportements homogènes. Or des lignes des clivages importants séparent les acteurs sociaux selon leur classe d'âge, leur appartenance familiale et leur choix politique. En fonction de ces données particulières, chacun de ces sous groupes concevra un islam qui lui est propre et une adhésion à la foi religieuse spécifique, la manière de concevoir l'islam ne faisant

(5) Jean Pierre Digard, «Perspectives anthropologiques sur l'islam,» *Revue française de sociologie* (Octobre- Décembre, 1878), p.505.

guère l'unanimité. L'apport de l'islam est variable, loin d'être définitif, il évolue dans le temps à l'intérieur du même groupe. La tradition islamique sera diversement interprétée, et la même source officielle donnera naissance à des représentations différentes selon non seulement l'appartenance religieuse (au sunnisme ou au shi'isme) mais aussi selon l'appartenance politique (partis shi'ites amal ou hizbollah...). D'où l'immense et déroutante complexité de la question[6] que l'anthropologue devra contribuer à résoudre et par laquelle il apportera sa contribution à l'ensemble des études religieuses. «A travers l'islam, on aborde en effet des problèmes communs semble-t-il, à toutes les religions monothéistes, universalistes, à adhésion individuelle - médiations, hommes-divinité, néo-paganisme, rapports religion savante/ religion populaire, rôle séculier des institutions religieuses-ainsi, qu'à toutes les idéologies-liaisons idéologie /superstructure, etc. (...) l'anthropologue est à même de prendre sa part d'un tel programme, notamment pour tout ce qui n'est pas accessible par les textes et requiert par conséquent une approche directe, de l'intérieur, des sociétés en question»[7].

Sans doute une étude comme la mienne en raison de son aspect non classique, ne s'inscrira pas en terme d'ouvrage de référence, mais elle aura le mérite d'avoir permis de susciter une réflexion sur le rapport entre l'anthropologie et l'islam. Elle constitue justement ce corpus, ce matériel ethnographique à partir duquel des réflexions approfondies pourront être justement menées. Elle servira de travail de base à des recherches élargies nourries par des lectures conceptuelles et historiques. Il ne faut pas perdre de vue que l'existence de nombreux chercheurs en France qui s'intéressent à l'islam et au monde arabe, témoigne d'une grande vivacité ce qui a abouti à l'important développement des travaux de ces dernières années sur l'islamisme. Cet essor se limite soit à des chercheurs érudits qui se basent uniquement sur les sources historiques soit à des chercheurs qui effectuent des recherches sur l'islamisme sans immersion dans le milieu. D'autre part, aujourd'hui encore à l'université de Nanterre, pourtant reconnue pour son important département d'Ethnologie et de Sociologie Comparative et qui comporte un grand nombre de cours relatifs à l'ensemble des aires culturelles des cinq continents, on note l'absence d'un département d'études arabes. Un jeune chercheur, comme ce fut mon cas, qui s'inscrirait dans cette université, ne trouverait pas de directeur de thèse mais devrait s'adresser à des facultés annexes. Cette absence provient-elle de la difficulté pour des ethnologues français de considérer le monde islamique comme un terrain d'étude suspectible de fournir un champ

(6) Ibid., p. 517.
(7) Ibid., p. 517.

"مِهْنَةُ المؤرّخ" وثقافتُه في الجامِعَةِ وخارجها: بَيْنَ وَطْأةِ الذاكِرَة وقَلَق البَحْثِ عَن المنهَج

وَجيه كوثراني

أن تكتب في مسألة البحث التاريخي في العالم العربي (واقعه ومشكلاته وآفاقه)، مهمّة صعبة، تستدعي جملة من المداخل والتصورات لولوج الباب في هذا الحقل.

وقد يكون اختيار المدخل هو الأصعب، لأنه يندرج في حقل تحديد الإشكالية كما يحبّذ الأكاديميون أن يفعلوا أو أن ينصحوا. ولعلّه استسهالاً من طرفي للدخول من باب من الأبواب، وتجنباً لتكرار ما كتبته في مساهمات سابقة، وأخيراً، حسماً للتردد والحيرة بين خيارات عدّة، أستأذنكم البدء بتجربة ذاتية أحاول أن أقرأ من خلالها، مسيرة البحث التاريخي مكثّفةً أولاً، حول تجربة تعلّم وتعليم في جامعة عربية هي الجامعة اللبنانية، ومكثفة ثانياً حول «تكوين ثقافي تاريخي» بدأ بالنسبة إلى جيلنا في غضون الستينات ولا يزال يتفاعل ويتكون في مساره متعثراً وقلقاً تارة، أو واثق الخطى والأهداف تارة أخرى، وبحسب المراحل والأشخاص في أي حال.

قد ترى من بين مؤرخي هذا الجيل من ارتسمت على وجهه علامات الرضى، ولا سيما بعدما راكم عدداً من المؤلّفات فنال عليها «وسام المؤرخ العربي»[1] فزها بالوسام وتصوّر في الإعلام، يعضده في الظهور والتكريس انتماء مؤسسي وولاء مكين لا يقدر على فك عراه لا تحليل ابن خلدون للعصبية ولا منهج علماء الأناسة في تفكيك نظام القرابة وسيستام الجاه والسلطة. وقد ترى من بينهم من أتقن بروتوكول «الأعلمية» عبر علاقات بجامعات ومراكز دراسات ومؤتمرات فوجد فيها سنداً ومرجعاً لتثبيت أعلمية

(١) بتاريخ ٢١ أيار/مايو ١٩٩٣ وزّع اتحاد المؤرخين العرب على خمسة عشر مؤرخاً واستاذاً لبنانياً «وسام المؤرخ العربي»، وذلك في إطار جولة قام بها أمين الاتحاد (مقرُّه بغداد) على الأقطار العربية منح فيها هذا الوسام لعدد من العاملين في حقل التاريخ.

أضحت عالمية، فلا مجال بعدها لإعادة نظر أو تساؤل أو شك في قضية. فالشك مرحلة اجتيزت، أو بالأحرى، اجتازها آخرون عنّا، فأوصلت إلى يقين أين منه يقين الغزالي، إذا كان الواحد ذا مرجعية تراثية، أو أين منه عقلانية ديكارت أو وضعانية أوغست كونت إذا كان الواحد ذا مرجعية «تحديثية».

ويبقى بين هذا وذاك، ومن جيلنا الذي اتخذ من التأريخ مهنة تدريس أو بحث، من لم يرض عن نفسه، لا عبر نيله وسام المؤرخ العربي، ولا عبر حضوره عدداً «وافراً» من المؤتمرات ولا عبر مؤلفاته. وأحسب نفسي، لسوء الحظ أو حسنه، من هذا الصنف الذي نزلت عليه لعنة «القلق» و«اللاثبات». ذلك أن سؤالاً مؤرقاً كان ولا يزال يكوِّن دفعاً إلى الانخراط في أفكار واتجاهات وخيارات وإلى المغامرة في اقتحام ميادين أحاول أن أربط في ما بينها في حقل معرفي وعبر «وعي تاريخي»[٢] أعبر عنهما في نصّ يسمّى «كتابة تاريخية». وفي هذه الكتابة كنت أوفق حيناً، أو يخيل إلي ذلك، وأتعثّر أحياناً لأكتشف عند كل عثرة أسئلة جديدة تبرز، فيأتي الجواب سؤالاً، وهكذا...

يردّني هذا التأمل إلى صورة من صور الذاكرة القريبة ردّتني بدورها إلى صور من الذاكرة القديمة: في ورقة بعنوان «إشكالية الكتابة التاريخية العربية المعاصرة» قدّمتها في ندوة عقدتها جامعة البحرين في العام ١٩٩٤[٣]، حاولت أن أصنّف الكتابة التاريخية العربية وفقاً للسمة الأيديولوجية الغالبة في نصوصها في اتجاهات ثلاثة: الاتجاه القومي والاتجاه الماركسي والاتجاه الإسلامي. وهذه الاتجاهات وجدتها ـ من خلال نماذج ـ تنتظم في مدرسة تاريخانية ترى في حركة التاريخ تطوراً غائياً، وفي الكتابة التاريخية وظائفية تعينها «حتميات» و«سببيات» أحادية. وهذه الاتجاهات على أي حال لا تنفي صفة «العلمية» عن نصوصها، ولا سيما إذا كانت «العلمية» تعني جهداً في التقميش والتحقيق والبحث. وأذكر أنني أشرت إلى الأهمية التي يمكن أن تحملها دراسات عربية ظهرت خلال السنوات العشر الأخيرة، وفيها تداخل واضح في استخدام مناهج العلوم الإنسانية من فلسفة وتاريخ وعلم اجتماع ونفس واقتصاد وسياسة. كما أنني شدّدت على الآفاق والحقول الجديدة التي يمكن أن تنبه لها مدارس ومناهج غربية لم يتمّ الاطلاع على أعمالها كما يجب، فلم تؤثر بعد في البحث التاريخي العربي، على الرغم من قدمها، تأثيراً واضحاً وبيناً، ومن بينها مدرسة «Annales» الفرنسية.

أذكر وأنا أستعيد هذه الصورة من الذاكرة القريبة، سؤالاً وجّه إلي في المناقشة: أين هو موقعك كباحث في التاريخ، في إطار هذه الاتجاهات؟[٤]

لم يكن السؤال مفاجئاً بقدر ما كان مساعداً على بلورة علاقتي بهذه الاتجاهات

---

(٢) إن التاريخ كونه مسعى وبحثاً، فهو إذاً خيار. وغرض هذا الخيار ليس الماضي تماماً، إنما هو الإنسان في المجتمع وفي الزمان. و«زمان التاريخ» يترجح بين ما يسميه برودیل ـ الفترة الطويلة La longue durée وبين حالة التبلور التي يسميها بلوخ «اللحظة» مفضلاً هذا التعبير على تعبير «الحدث». وحالة الوعي التي تعين ذاك الخيار في الزمن التاريخي، هي حالة الزمن الحاضر. من هنا القول إن «مجرد فكرة أن يكون الماضي موضوع علم، هي فكرة خلف (absurde)» لدى مؤرخي «Les Annales».
Marc Bloch, *Apolgie pour l'histoire* ou *métier d'historien*, préface de Jacques Le Goff, Armaud Colin, 1993, p. 22

(٣) موضوع الندوة «إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية» جامعة البحرين، ٩ ـ ١١ نيسان/أبريل، ١٩٩٤.

(٤) طرحت هذا السؤال الزميلة نهى بيومي في إطار مناقشات ندوة البحرين.

واستبيان أبعاد «الثقافة التاريخية» التي ألّفت إطاراً وخلفية لتجربة في البحث التاريخي ناهزت ربع قرن تقريباً. ذلك أن التفكّر في أبعاد السؤال كشف لي ذلك اللبس القائم بين «العلمية» وزمن الخطاب التاريخي أيّاً كان اتجاهه الأيديولوجي ووظيفته الراهنة في «زمنه». أما «العلمية» وبما هي جهد ـ في علم التاريخ ـ يقوم على البحث والتنقيب واستخراج المعلومات «المفردة»، أي المعطيات، فيختزنها ويشي بها كل عمل يقوم على «مهنة مؤرخ» على حد تعبير مارك بلوخ، أو «فن التاريخ» على حد تعبير ابن خلدون. والمهنة أي (الحرفة) والفن يعنيان، هنا، تقنية في التحضير والتقميش لمعطيات (donnés) ولمصادر (sources). ومهنة المؤرخ تتمثّل بتلك الحركة الدائمة «في الذهاب والإياب بين الماضي والحاضر» بين المعطيات وتفسير هذه المعطيات. من هنا كان أعلام مدرسة "Les Annales"، وفي طليعتهم مارك بلوخ، يفضلون استخدام معطيات (données) على وثائق (documents) ومصادر (sources) على وقائع (faits)، ويقولون: «إن الشهادات (témoignages) لا تصبح وثائق إلاّ عبر الأهمية التي يعطيها المؤرخ لها، وإلاّ عبر العمل الذي يجريه عليها»، وإن فهم التاريخ يقوم على حركة تجاذب دائم لا تهدأ بين الماضي والحاضر: «الماضي يساعد على فهم الحاضر، والحاضر يساعد على فهم الماضي»[٥] دون خلط للأزمنة ودون إسقاط زمن على زمن (anachronisme).

ومن هنا، فإني لا أذهب مذهب قسطنطين زريق في اعتماد «اتجاه رابع» هو «الاتجاه العلمي» في تصنيف الكتابة التاريخية العربية[٦]، ولا أذهب بالتالي مذهب أكثرية المؤرخين العرب الذين يرفعون في مقدّمات كتبهم متاريس «العلمية» و«الموضوعية» و«الحيادية» ويشدّدون عليها «كمفردات» مقابل مفردة «الأيديولوجيا»، ويتوقعون منها معنى «العصمة» أو مفعول السحر، وأحياناً مرتبة قدسية تتشابه مع مراتب «آيات الله» التي تنحو نحوها مرتبة «الأستاذية» في جامعاتنا والتي أضحت «حوزات دينية» ولكن في مرحلة التقهقر[٧].

إذاً، كيف أصنّف نفسي، بالعودة إلى السؤال المطروح؟ والعودة هنا، ليست استعادة لـ «سيرة ذاتية» بقدر ما هي محاولة تفكّر في ما سمّيته في بداية هذه الورقة «التجربة الجامعية» و«التكوين الثقافي التاريخي» من الجامعة ومن خارجها؟

كانت القومية والماركسية والإسلامية (كاتجاهات أيديولوجية) هي اتجاهات جيلنا منذ الستينات وحتى الآن. من منّا بقادر على التبرؤ من تأثيرات أحدها أو تأثيراتها جميعاً، وبدرجات قد تتفاوت بين مرحلة وأخرى أو بين شخص وآخر؟ على أنّ التبرّؤ يظل يتطلب قدراً كبيراً من النسيان وفقدان الذاكرة، أو قدراً كبيراً من الهروب في «ادعاء علمي» لا يلبث أن ينكشف في المعيش، فصاماً أو نفاقاً أو عبثاً.

في النصف الأول من العقد السادس، ضم قسم التاريخ في كلية الآداب في الجامعة اللبنانية عدداً من الطلاّب لا يتجاوز العشرة[٨]، ومن ضمنهم طلاّب كلية التربية. كانت توليفة لبنانية

---

(٥) Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire,* p.10 et les suivantes.

(٦) قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٨)، ووجيه كوثراني، «الفكر التاريخي عند قسطنطين زريق،» حلقة دراسية، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، بيروت ٢/٦/١٩٩٥.

(٧) كان للحوزات الدينية في السابق أنظمة تعليم منفتحة وصارمة في الوقت نفسه، وتعتمد على ضوابط ذاتية من القيم والأخلاقيات العلمية (Éthique). لكن في مرحلة تقهقرها «وتسييسها» المباشر من قبل الدول المحدثة، أضحت الألقاب فيها تخضع للمعايير السياسية، كما هي حال «جامعاتنا الحديثة».

(٨) منهم أساتذة جامعيون اليوم في أقسام التاريخ في الجامعة اللبنانية.

معبّرة، لا على مستوى الطلاّب فحسب، بل على مستوى الأساتذة أيضاً. كانت الجامعة اللبنانية، جامعة واحدة، وكنت تجد فيها القومي العربي (الناصري والبعثي) والقومي السوري، والقومي اللبناني (الكتائبي)، كما تجد «اللامسيّس» الذي لا يلبث أن يلتحق بالموقف الاجتماعي ـ الثقافي لمحيطه أو طائفته أو صداقاته.

لم تكن العبرة بالنسبة إلى موضوعنا، في هذا الموزاييك الطريف المتعايش من الطلبة، بل في ذاك الموزاييك من منابر التعليم ومصادر «المعرفة التاريخية». ما زلت أذكر أستاذتنا زاهية قدّورة في ناصريتها المعلنة كدعوة فخار واعتزاز تدرسنا التاريخ الإسلامي كحالة عروبة تأبى أن تنكسر أو تنهزم أو تشوّه في خضم مؤامرات «الشعوبية» وثوراتها على «الإسلام العربي». فتلك حركات «زندقة» حاولت أن تقوّض الإسلام من الداخل. وإذا عرّجتْ على الاستشراق فلترى في آراء الأب لامنس في الخلاف بين عائشة وعلي تشويهاً لحقائق التاريخ، وأما الأسباب النفسية التي لجأ إليها لامنس لتفسير الخلاف بين عائشة وفاطمة فتندرج في «الدسّ» والغايات التي كنّا نعيش مفاعيلها في احتلال فلسطين وحرب السويس، وبدايات «العمل الفدائي» فلا نجد ونحن الشباب القومي المتحمّس، منبهاً أو مخرجاً للتمييز بين الأزمنة، فنضطر إلى خلطها بوعي أو بغير وعي. وغالباً ما كنا نحب ذلك[٩]، فنتحدّث عن الماضي «بلغة الحاضر»[١٠]، ولا نلبث أن نجد «تأصيلاً علمياً» لتلك اللغة في كتابات أحمد أمين وعبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي...

لكن اللغة لا تلبث أن تتغيّر في مصطلحاتها ومفرداتها مع أستاذنا كميل أفرام البستاني (أخو فؤاد، رئيس الجامعة آنذاك) أو مع الأمير موريس شهاب، فتغيب «العروبة» لساعات، ويحلّ محلّها في «التاريخ»، فينيقيا مبدعة وناشرة للحرف الأبجدي في العالم، ومتواصلة مع قومية لبنانية أصيلة حافظت على خصائصها وسماتها وفرادتها فلم «تتهلين»، ولم «تترومن» ولم «تتعربن» منذ العصور القديمة وحتى اليوم.

غير أن ما كان يهدىء من روع العروبيين آنذاك، نفثات يبثها موريس شهاب بين الحين والآخر، يعبّر فيها عن مفاخر نسب تعود بالشهابية إلى قريش. وقريش في الذاكرة العربية هي العائلة التي أنقذت أزمة السلطة (الخلافة) في التاريخ العربي. كان ذلك يعني في حدود وعينا التاريخي آنذاك، ذكراً لأنساب العرب وفقاً لذاكرة الإخباري البلاذري، أو وفقاً لما تعارف عليه التقليد العربي (واللبناني من ضمنه) باسم «شجرة العائلة». ولكن ما لبث «وعينا السياسي» أن اكتشف أن زمن هذا الكلام آنذاك، كان لا يزال زمن «الشهابية الحديثة»: زمن وهجها كتعبير عن صيغة توازن بين اللبنانية والناصرية (أي العروبة).

---

(٩) يحلّل المؤرخ الفرنسي فيليب آرييس (Philippe Ariés) ظاهرة التزامن أو خلط الأزمنة في تحليله للمواقف من التاريخ، فيأخذ النموذج القومي الفرنسي ـ وكان هو نفسه ـ وقبل اكتساب الوعي والخبرة كـ«مؤرخ» ملكياً محافظاً، فيشير إلى أن «استحضار الأزمنة في زمن واحد لم يكن مردّه الجهل. إنه يتجاوز ذلك، فهو مقصود ومرغوب فيه (il est voulu)».

Philippe Ariés, *Le temps de l'Histoire* (Paris: Le Seuil, 1986), pp. 234 - 235.

(١٠) حركة «الذهاب والإياب» بين الماضي والحاضر، التي يتحدّث عنها مارك بلوخ كجهد معرفي للتاريخ، لا تعني أن نتحدّث عن الماضي «بمفردات الحاضر». وبهذا المعنى يشير ميشيل فوكو إلى أن التأريخ «لتاريخ الحاضر» عندما يؤرخ للسجن ـ لا يعني أبداً التأريخ لمؤسسة السجن الحديثة، «بمفردات الحاضرة».

M.Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison* (Paris: Gllimard, 1995), p.35.

في خضم هذا السجال بين ساعات تكوين الثقافة التاريخية على مقاعد الجامعة اللبنانية، كان يأتيك صوت مختلف، تحار في تصنيفه. لكن الحيرة لا تلبث أن تختفي لترى نفسك مشدوداً إليه، بعيداً من كل تصنيف أو انتماء قومي لبناني أو عروبي، إنه أسد رستم الذي عرفناه في ما بعد مؤرخ «الكنيسة الأنطاكية» ومؤرخ «الروم». درّسنا تاريخ لبنان من خلال كتاب فيليب حتي **لبنان في التاريخ**[11]. كان درسه بسيطاً: نقرأ نحن، في كتاب فيليب حتي، ويتولّى هو الشرح والنقد. والحقيقة، أنه كان يقوم بالنقد الذي كان يغني عن الشرح. نقده لفيليب حتي كان، على ما أذكر، مزيجاً من علمية صارمة في نقد استخدام المصادر والمصطلحات، وحكايات وطرائف على أنماط ملتبسة من العلاقات بين الطوائف، ولا سيما بين الروم والموارنة. وما زلت أذكر في مجال نقده لمقولة «الفتح العربي» للمشرق قوله: لا يجوز القول بفتح عربي. إنه «فتح إسلامي» لأن «العرب لا يفتحون عرباً» كما كان يقول، ولأن المنطقة في رأيه كانت قد تعرّبت منذ زمن بعيد، قبل مجيء الإسكندر، وكما تثبت الوثائق اليونانية نفسها. وأن «الفاتحين» لم يأبهوا بفتح الجبل، لأن الساحل هو ما كان يهمهم. كما ما زلت أذكر نصائحه بقراءة القرآن وحفظه حتى يستقيم اللسان العربي وتحسن الكتابة العربية، ومقابلته بين مصطلح التاريخ ومصطلح الحديث حيث يوازن بين منهجية البحث التاريخي المعاصر وعلم التعديل والتجريح عند علماء الحديث المسلمين[12].

وعلى الرغم من هذا الانشداد والانجذاب إلى هذا المعلم الكبير، أذكر أن علامة استفهام كانت تؤرقني: هل يعقل أن يكون علم التاريخ «حيادياً» إلى هذه الدرجة؟ «عادلاً» إلى الدرجة التي كان يطمح علماء الحديث أن يصلوا إليها في نقدهم للرواية وأسانيدها؟، أو «موضوعياً» إلى الدرجة التي كان أنصار المدرسة الألمانية (رنكه) يطمحون إليها في زعمهم «إحياء الوقائع» والاكتفاء بوصفها «كما كانت» دون تدخل من المؤرخ؟ كان أسد رستم معجباً بهذا المنهج وداعياً إليه، كـ«منهج علمي»، وكان بين الحين والآخر يأخذ على فلاسفة التاريخ ومن بينهم توينبي عدم علميتهم، حتى إنه كان يتحفظ على اعتبار توينبي «مؤرخاً».

ومع كل هذا الاعجاب بالمؤرخ أسد رستم الذي رسّخ في ذهن طلابه مصطلح «التقميش» الذي كان يشدّد عليه كمعنى مُعبِّر عن سعي الباحث لصناعة نسيج القماشة في مرحلة ما قبل الصياغة، فإن تحفظاً كان يخالجني تجاه هذه «الحيادية الباردة» تجاه التاريخ. ولا شك في أن سبب هذا الشعور كان يكمن في طغيان الأيديولوجيا السياسية المتمثلة بما كنا نسميه ـ تميزاً وتمييزاً ـ «الوعي السياسي» آنذاك، وهو «وعي» يتمثل بالصورة التي ينبغي أن يكون عليها العرب بين ماضيهم وواقع حالهم ومستقبلهم. لكن «صورة» التاريخ العربي التي تقدّمها زاهية قدورة لاغيةً منها الثورات الاجتماعية بحجة «شعوبيتها»، و«صورة» التاريخ اللبناني التي يقدّمها كتاب فيليب حتي والبساتنة لاغين منها «عروبة لبنان» لم تكن، لا هذه ولا تلك، «الصورة ـ النموذج» التي كان يبحث عنها «وعينا» أو بالأحرى «مخيلتنا» الجماعية، كما أفضل أن أقول اليوم. كما أن «نقدية» أسد رستم و«حياديته»، لم تكن لتملأ فراغ الصورة المتوخاة.

(١١) فيليب حتي، **لبنان في التاريخ**، تعريب أنيس فريحة (بيروت، ١٩٥٩).

(١٢) أسد رستم، **مصطلح التاريخ، وهو بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفي ما يقابل ذلك في علم الحديث** (صيدا، ١٩٣٩).

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب هو الأول بالعربية في «منهجية البحث التاريخي» وصاحبه هو أوّل من لفت الانتباه إلى المقابلة بين قواعد علم الحديث (التعديل والتجريح) وأساليب نقد النصوص التاريخية، كما جاءت بأقلام مؤرخي القرن التاسع عشر في أوروبا.

لذلك ظلّت «الفلسفة» التي انجذبت إليها في «شهادة الثقافة العامّة» (السنة الأولى التي كانت مشتركة بين اختصاصات كلية الآداب)، مركز اهتمام يدفع نحو قراءات أولية لقضايا الفكر العربي قد تعوّض بعض الفراغات التي تحملها صور التاريخ المختلفة.

وأذكر حادثة، ذات مغزى خاص وعام، غلّبت كسبب ـ إلى جانب أسباب أخرى مهنية ومستقبلية ـ اختياري اختصاص التاريخ على الفلسفة. خلاصة الحادثة أنني كنت قد درست مادة الفلسفة في شهادة «الثقافة العامّة» عند كمال الحاج. وحصل أنني نلت في مسابقة الامتحان الخطي ١٤/ ٢٠ (وهي علامة عالية بمقياس ذاك الزمن). أما في الامتحان الشفهي، فنلت عند الأستاذ نفسه (٦/ ٢٠)، جواباً عن سؤال وجهه إلي الحاج بعدما سألني عن حقل الاختصاص الذي سأختاره: «ما هي العلاقة بين الفلسفة والتاريخ»؟ كان جوابي على ما أذكر «أنه لا يمكن دراسة الفلسفة من دون تاريخ، فهم التاريخ شرط لا بد منه لفهم الأفكار الفلسفية». لم أدرك أبعاد «الخطأ» الذي ارتكبته، فدنّى علامتي إلى هدا الحد، إلاّ بعد أن قرأت للأستاذ لاحقاً كتاب فلسفة الميثاق الوطني[١٣]، فعرفت أن الفلسفة في رأي أستاذنا مرادفة لـ«العقيدة»، وهي «الجوهر» الذي ينشىء التاريخ والوجود.

ولئن غلّبت هذه الحادثة خيار التاريخ في الاختصاص، فإنه لم يحصل أنني ندمت على ذلك. على أن النزوع نحو قراءات فكرية وفلسفية، استمرّ للسعي لإعطاء التاريخ معنىً ما. وقد يكون في ذاك المسعى، اكتشفت وبعد قراءاتي لنصوص ماركسية بعد التخرّج أنني كنت «ماركسياً» في إجابتي عن سؤال كمال الحاج دون أن أعرف. وربما كان هذا سبب «سوء التفاهم» بيني وبين أستاذي المعادي اللدود للماركسية.

على أن «المصالحة» بين التاريخ والفلسفة، ولا سيما فلسفة التاريخ، كان يمهد لها همٌّ آخر، غير القراءة الماركسية التي بدأت بعد العام ١٩٦٧. ففي غضون الدراسة الجامعية كان يدعى أساتذة محاضرون من جامعات أخرى إلى إلقاء محاضرات عامة لطلاب كلية الآداب. وأذكر أن محاضرة للمؤرخ نقولا زيادة عن النهضة العربية، استخدم فيها نظرية توينبي في التحدي والاستجابة، لتفسير ظهور التعبيرات الفكرية العربية الحديثة كاستجابة لتحديات الحضارة الغربية، كانت منبِّهة «لوعي» تاريخي وسياسي بدأ يبحث عن أشكال بلورته ومرجعياته خارج مصادر الجامعة اللبنانية ومنابرها وأساتذتها.

بعد التخرج تعرفت إلى المؤرخ زين نور الدين زين، أستاذ التاريخ العربي الحديث في الجامعة الأميركية، في محاولة لتحضير رسالة كفاءة (لم تستكمل آنذاك) عن الجمعيات العربية في العهد العثماني. كانت لقاءاته وقراءة كتابه **نشوء القومية العربية**[١٤] ذات أثر في التخفيف من الغلو في «العروبة» ومن الذهاب بعيداً في تصور «جذور القومية العربية» كما سيكون لها أثر في الدفع نحو إعادة النظر في ما ساد من أفكار «مغلوطة» حول تاريخ العلاقات العربية ـ التركية[١٥].

---

(١٣) كمال الحاج، **فلسفة الميثاق الوطني** (بيروت: مطبعة الرهبانية اللبنانية، ١٩٦١).

(١٤) زين نور الدين زين، **نشوء القومية العربية** (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨).

(١٥) على الرغم من ذاك التأثير الإيجابي الذي تركه كتاب زين نور الدين زين **نشوء القومية العربية**، فإن الإشكال القومي العربي ـ التركي ظل خلال الخمسينات والستينات (مرحلة الناصرية)، مثيراً للالتباس ـ وربما لا يزال حتى الآن ـ في الصورة التاريخية «العثمانية» لدى النخب عند الشعبين التركي والعربي. قابل بـ: وجيه كوثراني: «موقع العلاقات العربية ـ التركية في إطار العالم الإسلامي،» في: **العلاقات العربية التركية: حوار مستقبلي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٣٥ ـ ٤٦٠.

بعدها كان الانخراط في تعليم مادة التاريخ في التعليم الثانوي (الرسمي) مناسبة لممارسة منهج نقدي تجاه الكتب التاريخية المدرسية وبعض الأفكار والطرائق المثبوثة فيها. كان ذلك متيسّراً في ثانوية رسمية مثل عين الحلوة أو ثانوية برج البراجنة، حيث درّست، وحيث كان الطلاب يجدون في النقد «ثأراً» من أيديولوجيا سائدة وتعويضاً من وجهة تربوية عن بلادة طريقة جافة ولا معنى لها حين يُكتفى بسرد الحوادث وشحنها بأرقام السنوات وعدد الجيوش وسير الأمراء والسلاطين. تحوّل درس التاريخ إلى حوار ومناقشة ومجال اهتمام بموضوعات الماضي والحاضر، وعلى خلاف ما كان سائداً عن درس التاريخ الذي كان يوصف غالباً بالجفاف والصعوبة، وحشو الذاكرة، ولا مبالاة الطلاب.

أما الإشكال الذي كان يمكن أن يتأتى عن الفرق بين ما أقدّمه إلى الطلاب كثقافة عامّة تاريخية، وبين ما هو مطلوب منهم للنجاح في الامتحانات الرسمية، فكان يحلّ عبر التمييز بين المستويين، بطريقة تسمح بالاحتفاظ بالنقد كموقف وأسلوب تفكير، وربما في خضم الأحداث التي عصفت بالمنطقة (هزيمة ١٩٦٧). كسلاح «وعي سياسي» ـ كما كنا نحب أن نقول آنذاك ـ سلاح وعي يربط ما بين «استحضار» التاريخ ومعايشة الحاضر، وحلم التغيير المستقبلي، أذكر في هذا السياق، أن أحد كتب عادل إسماعيل في **نهوض وأفول الإقطاعية اللبنانية** ١٨٤٠ ـ ١٨٦٠[١٦] وهو يتناول بالدراسة الصراع الاجتماعي ـ السياسي في لبنان بين عامي ١٨٤٠ و١٨٦٠ في حقل تتقاطع فيه المسألة الاجتماعية والعلاقات الدولية في منتصف القرن التاسع عشر، كان خير موجه لنمط آخر من النظر إلى التاريخ وتدريسه وبحثه: نمط من النظر يستجيب للأسئلة المؤرقة في حاضرنا آنذاك: المسألة الاجتماعية والسياسات الاستعمارية ونتائجها الداخلية.

وأذكر هنا أنني كنت أقوم بترجمة فصول من الكتاب لتقديمها إلى طلاّب المرحلة الثانوية، كبدائل للنصوص التي كانت تتناول مثل تلك الموضوعات، كما أذكر أن أول محاولة تمرين لي في الكتابة التاريخية (١٩٦٨) كانت من وحي أطروحات الكتاب وفرضياته ومن خلال المادة الوثائقية التي تقدمها وثيقة أنطوان ضاهر العقيقي.

لم تكن تجربة ما بعد الجامعة (تجربة التعليم الثانوي) منفصلة عن «همّ سياسي» كان يدفع، لا إلى البحث عن انتماء خارج الأطر القومية العربية واللبنانية الموجودة، فحسب، بل إلى القراءة والبحث عن معالجات لمسائل كبرى فكرية وسياسية واقتصادية وتاريخية تخص لبنان والعرب والعالم الثالث، مسائل: كالمسألة القومية والمسألة الاجتماعية، وقضايا التخلف والتبعية، ومسألة الصراع الطبقي والثورة وحركات التحرر والتنمية... وكانت حلقة «لبنان الاشتراكي» التي ضمّت مجموعة من أساتذة التعليم الثانوي المتميزين بتجاربهم الحزبية القديمة (قومية وشيوعية) مركز انجذاب وعمل للمساهمة فيها بقراءات مكثّفة تركّزت آنذاك على النصوص الماركسية واللينينية الأساسية، مع إطلالات على ماركسيات عالمثالثية راوحت بين الماوية والغيفارية.

في إطار هذا النمط من الممارسة الثقافية ـ السياسية لم أكن «مرتاحاً» لتحويل «حلقة دراسية» إلى «حركة سياسية»، حين بدأ «رفاق» في «لبنان الاشتراكي» و«الاشتراكيين

(١٦) A.Ismail, *Histoire du Liban, Redressement et Déclin du Féodalisme libanais* (Beyrouth, 1958).

اللبنانيين» يدفعون باتجاه الدعوة إلى تأسيس منظمة سياسية دعيت في أول مؤتمر تأسيسي لها (١٩٧٠) «منظمة العمل الشيوعي» فكان قرار التخلي عن «العمل السياسي» بمفهومه الحزبي المقترح، يأتي تغليباً لـ«نزعة ثقافية» أو «ثقافوية» استخدمت في حينها كتهمة سلبية ضد الالتزام بـ«الخط السياسي» المجمع عليه. وسواء كانت دلالات الصفة سلبية أم لا، فإن قراراً بالسفر إلى بلجيكا كان هيأ له ظرف يصعب تمييز عنصر المصادفة فيه عن عنصر القرار، عن عنصر شخصي اندمج في حياة شخصية اتسمت آنذاك بـ«مزاج كوبل»[١٧] لم يأبه كثيراً لقرارات «الجماعة» سواء كانت هذه الجماعة «حزباً حديثاً» أو «عائلة تقليدية».

بين عامي ١٩٧١ و١٩٧٣ أنجزتُ مخطوطة أطروحة الدكتوراه بموضوع «الحركات الاجتماعية ـ السياسية في لبنان ١٨٧٠ ـ ١٩٢٠»[١٨]. وكان هذا العمل محطة تحوّل في مسار علاقتي بالسياسة والثقافة حيث مثّل منطلقاً تأسيسياً لمرحلة جديدة في النظر إلى الأمور غلّبت فيها الاهتمام «العلمي» وأقصد البحثي على الاهتمام السياسي دون أن أقطع مع هذا الأخير.

كان الزاد القومي والماركسي المتكوّن في الستينات وظلال العمل السياسي ـ على الرغم من المسافة التي ابتعدت فيها منه ـ واضحي المعالم في الأطروحة المذكورة. لكن عناصر أخرى تدخلت في تكوين الثقافة التاريخية وخلفية الأطروحة وفرضياتها. كانت صيغة «معاداة الاستعمار» (من فيتنام إلى فلسطين إلى أميركا اللاتينية) ـ شعار المرحلة آنذاك ـ تدفع إلى البحث عن مصادر داعمة لهذه الصيغة في البحث التاريخي العربي واللبناني، وقد وجدتها:

ـ كـ«معطيات»، في مواقف وكتابات إسلاميي النهضة أمثال الأفغاني وعبده والكواكبي ورشيد رضا وأرسلان ومحسن الأمين، لا في علمانييها أمثال شبلي الشميل وفرح أنطون وفارس نمر ويعقوب صروف وسائر كتاب المقتطف...

ـ كما وجدتها كمنهج اجتماعي وفرضيات في كتاب دومينيك شوفاليه الذي كان قد صدر لتوه عام ١٩٧١، فكان في أثناء عملي ـ بمثابة مرجع داعم ساعدني على تجاوز الكثير من الأساطير التاريخية السائدة (mythes) في الخطاب التاريخي اللبناني.

ـ يضاف إلى هذا، أعمال مكسيم رودنسون حول **الإسلام والرأسمالية** حول **الماركسية والعالم الإسلامي**، وأعمال جاك بيرك عن **العرب من الأمس إلى الغد والثورة والإمبريالية في مصر**... وكلها كوّنت مفاتيح «مفيدة» لحقول بحثية «جديدة» آنذاك، وتنبيهات إلى محطات تاريخية ومفاهيم حول الاستعمار وحركات التحرر الوطني وتحولات المجتمع العربي وأحزابه وطبقاته.

صدرت أطروحتي الأولى التي حملت هذه الخلفيات بالعربية في أواخر العام ١٩٧٦[١٩]، وأثارت جدلاً وردود فعل في أوساط المثقفين والباحثين طوال فترة كانت تتأجج فيها الحرب وتزداد تعقيداً. وكشفت ردود الفعل تلك مزيداً من أزمة العلاقات بين الباحثين اللبنانيين وسوء

---

(١٧) هذا «المزاج الثقافي» كان موضوع بحث لدى: منى فياض، «الكوبل: نمط آخر من الزيجات في بداية السبعينات، نظرة مغايرة للذات والتقليد»، **باحثات**، العدد ٢ (١٩٩٤ ـ ١٩٩٥)، ص ٤٧ ـ ٧٤.

(١٨) صدرت بالعربية بعنوان: **الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦). وقد صدرت منه أربع طبعات، كان آخرها عام ١٩٨٦، عن منشورات بحسون الثقافية ـ بيروت، ولم أجرِ في هذه الطبعات أي تعديل في المضمون، ليظل النص «وثيقة» لمرحلة إعداده.

(١٩) المصدر نفسه.

التفاهم في ما بينهم حول التاريخ ودوره والتعامل معه وكتابته ودور «المثقف» في السياسة. وكأنه كان من سوء طالع ذاك الكتاب اللبناني صدوره بالذات في زمن الانفعالات والقصف العشوائي، فنال نصيبه من «القصف الكلامي»، منذ العام ١٩٧٧ وحتى العام ١٩٨٨ وربما حتى الآن. وجده عصام خليفة معبراً عن «منهج قروسطي» ومهدي عامل «أيديولوجيا يمينية طائفية»، وأحمد بيضون «ثقافة حرب» وغسّان سلامة «اختراقاً غربياً» فحسب.

وحتى في العام ١٩٨٨، تذكره سهيل القش نصّاً استشراقياً ـ إسلامياً، أو هو نصّ استشراقي «معتمد» إسلامياً. ومع ذلك لم يخلُ الوسط الثقافي اللبناني من كتّاب وإعلاميين وأكاديميين أنصفوا الكتاب في حينه، من بينهم جوزف سماحة وحازم صاغية وجهاد الزين وطريف خالدي.

لم أكن أنتظر ذاك السجال الحاد الذي ترتّب على بحث تناولت فيه التكوين التاريخي للبنان قبل عام ١٩٢٠. لكن يبدو لي أن وهم المثقف في قدرته على التأثير في الأحداث بهدف توجيهها أو إيقافها، كان وراء تعامله مع نص تاريخي مفتوح على أبعاد أربعة استعادتها الذاكرة التاريخية المعاصرة للحرب بصورة ملتبسة «وإسقاطية»: (١) الخصوصية اللبنانية ـ المارونية (من المتصرفية إلى دولة لبنان الكبير)؛ (٢) الإطار العربي المشرقي (الولايات الشامية)؛ (٣) الإسلام العثماني والإصلاح؛ (٤) العلاقات الدولية. فانفتحت عبر هذه الأبواب إشكالات القومية على اختلاف تمثلاتها لدى المثقفين، والمواقف من الغرب، والدولة الحديثة، والإسلام والعلمانية، وقضايا الاختلاف والتعدد ودور المحيط الجيو ـ سياسي، ووفقاً لتصورات اختلطت فيها المواقع السياسية والذاتيات والذاكرات وقليل من همّ البحث. صحيح أن التأريخ للماضي غير معزول عن رؤية الحاضر، وكذا التعليق والنقد. لكن للنص المكتوب أيضاً حيّزه التاريخي في المكان والزمان قبل الحرب. وحدها مقدّمة الطبعة الأولى كتبت خلال العام ١٩٧٦، وقد تكون حملت، فعلاً، بعض ضغط الأيديولوجيا ووطأة الحدث. لذا حمّلت مقدّمة الطبعة الثانية ١٩٧٨، موقفاً مفاده أن النص أصبح «وثيقة لظروفه الزمنية وبنيته الفكرية وحدود المنهجية المحصلة» في زمن كتابته. والحقيقة أن الباحث لم يتوقف عند هذا الكتاب الأول. استمرّت أبحاثه التاريخية عبر حركتين متواصلتين ومتداخلتين:

ـ البحث عن «معطيات» جديدة وحقول جديدة يحوّلها إلى موضوعات بحث.

ـ استقراء الوثائق وإعادة بنائها في بنى فكرية ومفهومية توحي بها أسئلة «الحاضر المتجدد»[٢٠].

مع الدخول في تجربة التعليم في الجامعة اللبنانية، بدءاً من منتصف السبعينات، اصطدمت أحلام البحث التاريخي بواقع صعب. فالتفرّغ، الذي يؤمن على الأقل شرط الوقت الضروري للبحث، كان يتطلّب من صاحبه تفرغاً لإقناع مسؤولي الجامعة اللبنانية وأهل الحل والربط بأحقية تفرّغه. ومع أن قسم التاريخ كان يعد على الأصابع، حتى قبل قرار التفريغ، فإن

(٢٠) يقول P.Ricoeur: «التاريخ ليس تاريخاً إلاّ بالقدر الذي لا يؤدي إلى خطاب مطلق (discours absolu) ولا إلى فرادة مطلقة (Singularite absolue). إنه تاريخ بالقدر الذي يبقى فيه المعنى غامضاً ومختلطاً (...). التاريخ يطمح إلى أن يكون موضوعياً، بيد أنه لا يمكنه ذلك، يريد أن يحيي من جديد (revivre)، ولكنه لا يستطيع إلاّ إعادة البناء (reconstruire)، يريد أن يجعل من الأشياء معاصرة، ولكنه لا بد أن يأخذ مسافة تجاه البعد والعمق التاريخيين».

Cité par J.Le Goff, *Histoire et Mémoire* (Paris: Gallimard, 1988). p. 185.

اعتبارات سياسية وطائفية ومذهبية ما زالت تثقل ذاكرتي حالت دون تفرغي في الجامعة حتى العام ١٩٧٧.

في هذا الوقت كان معهد الإنماء العربي قد بدأ العمل في بيروت. وبدا أن إمكانات المعهد وطموحاته كمركز دراسات، كان يمكن أن تملأ الفراغ الكبير الذي تعانيه الجامعة اللبنانية في مجال البحث: المكتبة، الوثائق، الميكروفيلم، تمويل مشاريع توثيقية كبرى، كمشروع تسجيل يوميات الحرب، إلى جانب مشاريع بحثية في الفكر والتاريخ والفلسفة والاجتماع والتربية والعلوم التقانية.

وفي مجال البحث التاريخي، أذكر أن اطلاعي على وثائق الأرشيف الفرنسي لوزارة الخارجية، كان قد تمّ في جزء منه من خلال المعهد وفي إطار إعداد كتاب: **بلاد الشام، السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية**[٢١].

المهم أن معهد الإنماء العربي في انطلاقته الأولى، ثمّ تعثّره الذي ما لبث أن تسارع لأسباب يختلط فيها الصراع الشخصي على السلطة والمال والجاه، بالاعتبارات السياسية التي تستدعيها مؤسسة بحثية مدعومة بمال عربي في بيروت، كان يكشف عن أزمة عميقة ومتعددة الأشكال والمستويات في مجال البحث العربي في علوم الإنسان والمجتمع، كما كان يكشف من كثب أزمة الجامعة اللبنانية كمؤسسة رسمية (حكومية) في علاقتها المأزومة بالبحث والباحثين.

على المستوى العربي: كشفت أزمة المعهد عدم قدرة العقل السياسي العربي (المؤسسي) المرتبط بإدارات وحكومات أن يتحمّل أو يستوعب مهمات البحث الطويل الأمد. فهذه تتطلّب نفساً طويلاً وتراكماً وتداولاً للإنتاج المعرفي ومناهجه وطرائقه، وتفاعلاً بين التيارات الفكرية. وكل هذه تبعات لا تقوى عليها بنية أنظمة شمولية وفردية، ولا يمكن أن تطيقها أصلاً. ناهيك بعقلية من كان يتنطّح لإدارة البحث العلمي أو التزاحم عليها، وهي عقلية تتقارب مع عقلية «الزعيم» وقيادة الفرقة أو الحزب.

على المستوى اللبناني: كان عدد من أساتذة الجامعة اللبنانية المعروفين بأبحاثهم أو باهتماماتهم البحثية، قد استقطبتهم المشاريع البحثية المختلفة في معهد الإنماء العربي. وكان أن أثار هذا الاستقطاب العلمي حفيظة أطراف جامعية من زاوية نقابية ومن زاوية إدارية. فالجامعيون «النقابيون» كانوا حريصين على تطبيق قانون التفرّغ، دون اهتمام بموقع البحث وشروطه في هذا التفرّغ داخل الجامعة، والجامعيون الإداريون، كانوا أيضاً حريصين على تطبيق قانون التفرّغ. لكن التفرّغ عنى لهم منع الأساتذة من القيام بأبحاث خارج الجامعة اللبنانية. وحصل أنه في الوقت الذي كان هناك أساتذة حزبيون يحتلّون مواقع قيادية «متفرّقة» في الأحزاب وأساتذة آخرون يمارسون أعمالاً حرّة، اختار رئيس الجامعة اللبنانية آنذاك، عدداً من الأساتذة الذين تعاقدوا مع معهد الإنماء العربي على إنجاز بحوث أكاديمية فاستجوبهم حول مخالفتهم قانون التفرّغ. وأذكر أنه حين ووجهت رئاسة الجامعة بمطالب إغناء المكتبة، ودعم مشاريع البحوث، وتصوير المخطوطات والوثائق من مراكز المحفوظات المختلفة[٢٢]،

(٢١) وجيه كوثراني، **بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٩٠).

(٢٢) أذكر أنني تقدّمت بطلب يحمل بعض هذه المطالب من خلال قسم التاريخ، نال موافقة الرئيس «المبدئية»، وظل ينتظر الموافقة «العملية»، أي التنفيذ الذي لم يأتِ.

ردّ الرئيس ببيان ينصح فيه الأساتذة بإعداد المذكرات للطلاب (ما يعرف بالكور) وطباعتها. كما نصح الأساتذة بالحفاظ على البيئة بعدم اصطياد الطيور.

هكذا فهم «البحث العلمي» في الجامعة اللبنانية، في وقت شهدت الجامعة فيه توسعاً أفقياً هائلاً بفعل التفريع والتسييس اللامحدود لوظائف الجامعة ومراكزها الإدارية والأكاديمية، كما شهدت «ترقيات للهيئة التعليمية» قامت على أساس «تقويمات» علمية وغير علمية، فنصّب عدد من أعضائها برتبة «أستاذ» باستحقاق أو بغير استحقاق. فتساوى في الامتياز العلمي «الذين يعلمون والذين لا يعلمون»، وأقصي من لم تسعفه الحيلة لتمرير كتاباته «بحوثاً أصلية وعلمية» فتساوى في «الحرمان العلمي» أيضاً «الذين يعلمون والذين لا يعلمون».

وجاء المرسوم ٩٠٠ (١٩٨٣) في استحداث الدكتوراه اللبنانية، في كلية الآداب ومعهد العلوم الاجتماعية، ليتوّج ذاك التردي المترافق مع الترقيات العلمية بفتح مجال البحث على مستوى إعداد أطروحات الدكتوراه. كانت الحجة أن جامعات أخرى في لبنان تمنح الدكتوراه عن طريق أساتذة مشرفين من الجامعة اللبنانية نفسها، فلم لا تحضّر الشهادة في داخلها وتمنحها بنفسها. هذه الحجة الشكلية كان يمكن أن تكون مقبولة، لو أن تقاليد علمية كانت قد رست عليها تجربة البحث والتقويم والتراتبية العلمية، ولو أن الوحدة الجامعية كانت قد تحوّلت إلى ما يسمى «وسط علمي» يسمح عبر معاييره بالتقويم وإبداء الرأي، ولو أنَّ مكتبةً لائقة بالبحث في مجال الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية موجودة بالفعل، ولو أن منحاً ومساعدات تعطى للدارس للاطلاع وتصوير الوثائق أو المعاينة الميدانية أو السفر، ولو أن مركزاً للدراسات وطنياً موجود يعمل لربط التعليم بالبحث، ولإحداث تراكم في المعارف والمعلومات، وإقامة روابط بين الباحثين، وبين مراكز الدراسات الإقليمية والعالمية، والإطلالة عبره على المجتمع والدولة وقضايا الإنسان والعالم والاقتصاد والسياسة والبيئة والتاريخ والمجتمع.

الحقيقة أنه لم يكن «الرهان» على تطوير الجامعة اللبنانية، ومن ضمنها كلية الآداب وفيها قسم التاريخ، في محله. فإذا وضعنا جانباً تعذر قيام سياسة إصلاحية مركزية للجامعة اللبنانية، لأسباب سياسية أو لغياب استراتيجية واضحة ومحدّدة لدى أهل الحكم أو لدى مراكز الضغط والهيئة النقابية، فإن تواطؤاً ضمنياً أو صريحاً حصل بين موقف من صنفوا «أساتذة» وبين سياسة الأمر الواقع. ذلك أن «الأساتذة» أو من تتوافر فيه شروط الأستاذية ـ وكان هؤلاء في تزايد دائم مطرد في أقسام التاريخ، تلقفوا المرسوم ٩٠٠ (مرسوم إنشاء الدكتوراه) كإنجاز عظيم، فعبره استقطب الواحد منهم مريدين واتباعاً وأصحاب حاجة إلى الشهادة ومرشحين لنيل «اللقب النبيل». وأصبح عدد الطلاّب المسجلين لدى أستاذ ما، وعدد من حازوا من حضرته «السلطانية» «اللقب الشريف»، مدعاة اعتزاز ومفخرة. وأذكر أن لجنة دكتوراه للتاريخ (١٩٩١) ضمّت «أساتذة» أقسام التاريخ، ومن تتوافر فيهم شروط الأستاذية، أنيطت بها مهمّة الإشراف والتنسيق ما لبثت أن تحوّلت بفعل الوافدين إليها إلى جمعية عمومية[٢٣]. وكان أن استمرَّ الوضع على هذه الحال حتى مجيء العميد ناصيف نصار (١٩٩٣)، فحلّ اللجنة ومسك بيده مباشرة زمام الدكتوراه، وحاول أن يحدث «صدمة» علمية حين دعا إلى إعادة النظر في معايير التقويم.

إلاّ أن شيئاً لم يتغيّر نحو الأفضل، لا المستوى ولا طريقة البحث ولا المناهج ولا التجهيز المكتبي.

ولا أحسب أن قرارات سلطوية تهبط من «فوق» لتقتحم أو تفاجيء الأساتذة والطلاّب بـ«مادة أجنبية» تُضاف إلى مقررات دبلوم الدراسات العليا، أو بامتحان نصف سنوي أو برفع علامة القبول في الدراسات العليا، هي مداخل صحيحة لرفع المستوى ونقل طلاب الإجازة من حيز التلقين والتلقي إلى حيز البحث والتفكير العلمي المنشودين في قسم الدراسات العليا (إشارة إلى مضمون القرار ٣٠٨ في كلية الآداب).

وحين يجري الحديث على أهمية البحث العلمي ومن ضمنه التاريخي، في الجامعة اللبنانية يردّك الحديث إلى طبيعة المناهج والمقررات وطرائق التدريس ومصادر الثقافة العلمية والتاريخية المكوِّنة لوعي الطالب والأستاذ. ووظيفة هذه الثقافة في المجتمع والدولة، وتوتر العلاقة بين الذاكرات التاريخية (ولاسيما الجماعية) من جهة و«مهنة المؤرخ» من جهة ثانية.

يقول المؤرخ الفرنسي جاك لوجوف (J. Le Goff): «إن هناك تاريخين على الأقل: تاريخ الذاكرة الجماعية وتاريخ المؤرخين. الأولى تبدو بوجه أساسي أسطورية (mythique)، مشوّهة، تخلط الأزمنة، ولكنها، على أي حال، هي حالة المعيش (Le vécu) للعلاقة التي لا تنتهي بين الحاضر والماضي. ومع هذا فمن المستحسن أن يقوم الخبر التاريخي الذي يوفره المؤرخون المحترفون (historiens de métier) بتصحيح التاريخ التقليدي المغلوط. إن التاريخ يضيء ويُرشد الذاكرة ويساعدها على تصحيح أخطائها»[٢٤]. فهل يمكن أن يكون للبحث التاريخي و«مهنة المؤرخ» هذا الدور «التصحيحي» في لبنان؟

من المعروف أن البحث التاريخي أضحى، منذ زمن بعيد في الغرب، جزءاً لا يجتزأ من بحوث علوم الإنسان والمجتمع، لا على مستوى طبيعة المناهج وتداخلها في الإنسانيات فحسب، بل على مستوى أدوات المعرفة الإنسانية ووسائلها التقنية من إحصاء واقتصاد وديمغرافياً يحتاج «التاريخ الكمي» إليها، ومن علم نفس وأنثولوجيا يحتاج التاريخ الاجتماعي والسياسي والمؤسسي إليهما. بل إن هذه التصنيفات نفسها لم تعد تتناسب مع وحدة المعالجة التاريخية للحياة البشرية في أوجهها المتداخلة والمركبة والمنبسطة في امتدادها في الزمن البشري إلى الحد الذي يجعل من الجهود المبذولة لإنتاج معارف حول شتى وجوه أنشطة الحياة البشرية وتعبيرها في «الزمن التاريخي» «علوماً تاريخية»[٢٥].

---

(٢٣) راجع وجهة نظر قريبة من هذا الرأي موسّعة في: إبراهيم بيضون، «الدكتوراه اللبنانية بين الاستمرار والإلغاء،» **أوراق جامعية**، العدد ١ (١٩٩٣).

(٢٤) J. Le Goff, *Mémoire et Histoire,* p. 194.

(٢٥) تجدر الملاحظة إلى أن مناهج التاريخ شهدت تطوّراً هائلاً في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث تبلورت وتعمّقت أكثر فأكثر عملية التداخل ما بين حقول علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها، وحيث سمح هذا التداخل لعالم النفس جان بياجه (J.Piaget) بأن يسمي العلوم التي تتوخّى دراسة أوجه النشاط الإنساني الممتدة في الزمان «علوماً تاريخية» (Sciences historiques).

J.Piaget, *Epistémologie des sciences de l'homme,* Idées (Paris: Gallimard, 1970), p.20 et les suivantes.

وقابل أيضاً حول حقول وأغراض ومسائل علم التاريخ في تداخله مع العلوم الإنسانية الأخرى ومقاربته لموضوعات وحقول جديدة:

Faire de l'histoire, nouveaux problèmes, nouveaux objets, nouvelles approches, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora (Paris: Gallimard,1974).

وإذ لا تتسع هذه الورقة للتوسع في هذا الجانب النظري والمنهجي، فإن نظرة سريعة إلى مناهجنا وطرائق تدريسنا في أقسام التاريخ في الجامعة اللبنانية يصدم بحالة الانقطاع المريعة بين التعليم والبحث، وبين مراحل الإجازة والدراسات العليا، وبين واقع حالنا، وبين ما أضحت عليه علوم الإنسان والمجتمع والأبحاث العالمية في النصف الثاني من القرن العشرين.

أوّل ما يصدمك في هذا الواقع الذي يقف ضد الانفتاح العلمي الذي يتطلّبه البحث في التاريخ، أو في أي علم من علوم الإنسان، هو تلك السدود القائمة بين الأقسام ومقرراتها. ويتوهّم المسؤولون ـ وفقاً لنصوص قانونية يلجأون إليها ـ أن تجانس الاختصاص في الإجازة والدراسات العليا هو شرط من شروط «العلمية». وغالباً ما يستخدم هذا الشرط استخداماً «صارماً» في القبول أو الإقصاء عن الدراسات العليا. فهل سبب هذه «الصرامة» الخضوع «اللاواعي» لذاكرة «طوائف الحرف» التي ما زالت في عالمنا العربي تحمل إرث «سر المهنة» أم الانبهار بـ«قانون اختصاص» أضحى من مخلفات تطور «المعرفة العلمية» في الغرب؟

المشكلة أن هذا الانغلاق ما بين الأقسام يؤدي إلى انغلاق ما بين أنظمة العلوم التي تنحو عالمياً نحو التداخل (interdisciplines). وهذا بدوره ينعكس انغلاقاً على مستوى ثقافة طلاب التاريخ وثقافة العديد من أساتذتهم. بل يجب ألاّ تفاجأ عندما ترى طلاّب التاريخ في الدراسات العليا، لم يقرأوا، بل لم يسمعوا بمفاهيم أو مقولات ومصطلحات أوّلية في علم النفس أو علم الاجتماع أو الأثنولوجيا والأنتروبولوجيا أو الاقتصاد، بل إن مداخل هذه العلوم تكاد تغيب كلية عن ثقافة طالب التاريخ. والأسوأ من كل هذا أن طريقة التدريس لا تخرج في معظم الأحيان عن أسلوب التلقين، وعند بعض المدرسين عن إملاء عدد من الصفحات يسمونها «كوراً».

عندما طُرحت منذ عامين مسألة تعديل المناهج في أقسام كلية الآداب تألفت لجنة من رؤساء الأقسام في الفروع، انضم إليها أستاذ من كل قسم (لم نطلع على طريقة اختياره). وكان أن دعي قسم التاريخ مرّةً واحدة لاطلاعنا على عمل اللجنة وأخذ توصيات الأساتذة. ومنذ ذلك الحين لم يسمع عن مصير ذاك التعديل الموعود. وإذ كنت أحرص على أن تأتي مقررات التاريخ وطرائق تدريسه مواكبة لثقافة تاريخية تهيىء للمدرس، والباحث معاً، وتستجيب (كوجهة حل) لأزمة المنهج التي تخلط عادة، بصراع الأيديولوجيات في لبنان، وبما يسمى، وعلى الطريقة اللبنانية، «التعددية الثقافية»، فقد قدّمت إلى اللجنة بعض اقتراحات أسمح لنفسي الآن باستعادتها ملخصة:

«من المفيد ـ إذ كان هناك مشروع جدي لتطوير مناهج الجامعة وتحديثها ـ أن يشدّد على **التكوين المنهجي** للطالب، بحيث يركّز على تعلّم استخدام أدوات المعرفة المحققة، والتي يشكل التاريخ ـ كحقل معرفي وطرائق بحث ـ محوراً أساسياً لها».

وفي هذا الإطار يركز على جانبين:

ـ جانب التداخل والتكامل ما بين العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ـ جانب إتقان طرائق البحث التاريخي (قراءة النصوص والوثائق في لغاتها الأصلية القديمة أو الحديثة).

«وعلى هذا الأساس تصبح العبرة ليس في كمية المقررات التاريخية (تواريخ البلدان) بحيث تغطي كل الحقب وكل البلاد، بل في إعطاء نماذج دراسية يستطيع الطالب أن يستوعبها وتكون منطلقاً لاستيعاب غيرها، خارج مقاعد الدراسة».

«وعليه فإنه يمكن أن تتوزع أرصدة السنة أو الفصل الواحد على أربعة أرصدة تاريخ وثلاثة أرصدة تختار من أقسام إنسانية أخرى (جغرافيا، إحصاء، فلسفة، علم اجتماع، انتروبولوجيا، علم نفس، أدب، ديمغرافيا، ألسنية وايبستيمولوجيا...). ويتم الاختيار بناءً على استعدادات الطالب وبالتشاور مع موجه القسم أو رئيسه».

«والأرصدة المحدّدة والمختارة من خارج قسم التاريخ، يحرص أن يكون لها وظيفة علمية كعلوم مساعدة للتاريخ، وكمناهج متداخلة ومكمّلة للمعرفة التاريخية والبحث التاريخي في حقوله المتشابكة: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والحضاري...».

«كما أنه في حقل تدريس مواد التاريخ يُقلّص التاريخ السياسي والحدثي فيه ويتم ادخال حقول: الجغرافية ـ التاريخية، المحيطات والبحار، الأسواق وعلاقات التبادل، المدن والأرياف... كما يتم طرق أبواب جديدة من التاريخ للحياة الاجتماعية: الأسرة، الطفولة، السجن، المرض، الحياة الخاصة. وتعطى نماذج من النصوص الغربية في هذه الموضوعات: فوكو، آرييس، وأعلام آخرون من مدرسة «Les Annales» الفرنسية. على أن يبذل جهد بحثي على موازاتها وبالمقارنة معها بنصوص عربية حول الحياة الاجتماعية العربية».

ويبقى أن طموحاً من هذا النوع وهو «طموح» محلي أضحى «ماضياً» في بلاد الغرب، يصطدم بحواجز عديدة، قد يكون أولها العقلية البيروقراطية والتكنوقراطية التي لا ترى في العلوم إلاّ «أمجاد» العلوم التطبيقية، ولا ترى في «البحث العلمي» إلاّ جانب الوقع السحري لمصطلح التقانة فيه.

ناهيك من العقلية السياسية التي تتحكّم في بلد كلبنان في صناعة القرار السياسي واتخاذه. فإذا كانت مشاريع البنى التحتية للاقتصاد الوطني ومعيشة المواطن تصطدم ببنى سياسية معيقة، فكيف إذاً هي حال مشاريع البنى التحتية للبحث العلمي، ولبحوث المجتمع والإنسان والتّاريخ.

إن المعرفة أخذت تعتمد أكثر فأكثر على تقنيات معلوماتية ومكتبية حديثة لا توفرها الجامعة اللبنانية ـ لسوء الحظ ـ ولا الجامعات الخاصة التي تتعدّد تعدد طوائف لبنان. كما أنها أخذت تعتمد أكثر فأكثر على مناهج نقدية ومقارنة لا تقدمها طرائق التدريس ومنابره إلاّ بصُورة جزئية وشخصية (وفقاً لأهلية الأستاذ واستعداد الطالب).

الأزمة، إذاً، هي أزمة إصلاح في المؤسسات، مؤسسات الدولة والمجتمع المدني عبر المدرسة والجامعة والإعلام والمكتبة ومركز البحث، في مرحلة تتسارع فيها الأحداث والمعارف والمتطلبات والحاجات تسارعاً هائلاً، وفي حين تقبع الثقافة التاريخية في لبنان في حضن ذاكرات وفروع ونوادي وشلل «مثقفين» تتقلّص حدودها في الزمان والمكان أكثر فأكثر، سواء على مستوى حجم القراءة والقرّاء أو على مستوى حجم البحث والباحثين.

كان يمكن أن نتفـاءل أو نأمل قليلاً، لو أن برنامج الإنماء والإعمار شمل إلـى جانب مشروع «قصر المؤتمرات» و«المدينة الرياضية» «مركزاً وطنيـاً كبيراً للبحوث» و«مكتبة وطنية حديثة» للتوثيق والأرشفة يجمعان الباحثيـن اللبنانيين على اختلاف اتجاهاتهم و«ذاكراتهم التاريخية» ومناهجهم المعرفـية. أليس التواصل والتراكم في المعرفة، وفـي مقدمتها المعرفـة التاريخية، هما أساس كل نهضة وشرطها. ومهما يكن فإن بعض الأمل خير من اليأس.

- ١ -

الجمع والتفريق في وقائع الحثّ على البحث

رضوان السيّد

كان ذلك ـ فيما أذكر ـ أحد أيام الثلاثاء، في ربيع العام ١٩٧٣. يومها أراد أستاذنا يوسف فان أس، في معهد الدراسات الشرقية في جامعة توبنغن، في ألمانيا الاتحادية، أن يبدأ معنا نحن طلاّب الدكتوراه درساً عن **الأشعرية**، في النشأة والتطورات الأولى. وقد قصد إلى أن يجعلها مناسبةً لقراءة جديدة للأشعرية استناداً إلى تطوراتها الأولى (القرن العاشر الميلادي)، وليس إلى أصلها الذي تفترضُهُ كُتُب علم الكلام الإسلامي. استعمل الأستاذ للدرس الأول في المسألة كُتُباً عدة من بينها **الحث على البحث** المنسوب إلى الأشعري، **والجمع والتفريق** المنسوب إلى الخطيب البغدادي. والمعروف أنَّ الرواية التقليدية السائدة تعتبر الأشعرية انشقاقاً عن المعتزلة. لكنّ قراءة **الحثّ على البحث** ورسائل الأشعري الأُخرى، ومؤلَّفات الجيل الثاني من الأشاعرة، تشير إلى احتمال أن يكون الأشعري قد انشقّ عن الحنبلية، وليس عن المعتزلة ـ ثم جرى رسم «الصورة التاريخية» لاحقاً ـ توحيداً للجماعات السُنّية ـ بحيث ظلّت المعتزلة الخصم الأيديولوجي والتاريخي الرئيسي، والعداءُ لها عاملٌ بين عوامل الجمع والتفرقة.

كانت القراءةُ الأُخرى مفاجأة شديدة الوَقْع عليَّ. لكنها ما كانت الوحيدة، وما اقتَصَرتْ على علْم الكَلام الإسلامي؛ بل شَمَلت شتّى مجالات الثقافة الإسلامية، والثقافة المعاصرة. ففي الواقع ما عرفْتُ في السنوات الأُولى لدراستي في ألمانيا مصادر جديدةً كثيرةً في الدراسات الإسلامية؛ لكنّ المصادر التي عرفتُها في دراستي في جامعة الأزهر، والمعهد الديني في بيروت؛ تعلَّمْتُ أن أقرأها قراءةً جديدةً، أو أنني تعلَّمْتُ أن أقرأها بعيونٍ جديدة ـ فالذي اختلف هو التَعَامُلُ مع تلك النصوص، بمَا يُتيح إمكانات لا حدودَ لها لتلك النصوص، التي سبق لي أن مررت عليها دون أن تُثير لديَّ تساؤلاتٍ، غير تلك السوائد المعروفة: استقامة

النصّ من النواحي الإعرابية والصرفية والبلاغية؛ وقياسٌ كلٌّ شيءٍ على العقيدة المتوارثة لأهل السنة والجماعة.

وصلتُ إلى ألمانيا لمتابعة دراساتي العالية عام ١٩٧٢، فأمضيتُ أشهراً عدةً في تعلم الألمانية، ثم دخلتُ الجامعة في ربيع العام ١٩٧٣، ظاناً أنّ الأستاذ الذي رحّب بي في معهده بسبب أُصولي الأزهرية، سيسارع إلى تحديد موضوعٍ لي للأُطروحة أعملُ عليه. لكنّ الذي حدث أنه كان عليّ أن انتظر عاماً ونصف العام للوصول إلى توافُقٍ معه حول موضوع الأُطروحة، وأن أُتابع فصولاً في اللغات القديمة والحية، وفي الدين المقارن، وفي السوسيولوجيا، وفي نقد النصّ - إضافةً إلى حضوري ومتابعتي لسمينارات ودروس ومحاضرات في المجالات المختلفة للدراسات الإسلامية لدى أساتذة المعهد؛ من التاريخ الإسلامي إلىَ الفقه والأصول، وعلم الكلام، والآداب الفارسية والتركية والعربية. قبلها كنتُ قد قضيت خمس سنوات في مصر، في كلية أصول الدين، في جامعة الأزهر، سبقتها خمس سنوات أيضاً في المعهد الديني في بيروت. وما كانت الدراسةُ الأزهريةُ بالغة الإغراء لي ولزملائي من الشوام (هكذا كان المصريون يسموننا!)، لكنّ ألفةً قويةً وغلاّبةً خالطتها، لعراقة التقاليد التربوية والتعليمية من جهة، ولأنّ سنوات الأزهر المصرية (١٩٦٥ - ١٩٧٠) مضت بسرعة مع الأصحاب الذين كنتُ قد قضيتُ معهم سنوات قبلها في المعهد الديني في بيروت. ورغم تقليدية الأزهر (الحسنة من وجه والسيئة من وجوه)، فإنّ الأمر لم يقتصر عليها. فمنذ السنة الثانية لوجودنا في جامعة الأزهر، كنّا نمضي إلى جامعتي القاهرة وعين شمس، وإلى دار العلوم، فنسمع أساتذةً آخرين غير شيوخنا، وتجتذبُنا هالاتُ الشهرة الممدودة الأروقة على أساتذة مثل زكي نجيب محمود، وتوفيق الطويل، ويحيى هويدي، ومحمود قاسم، وعبد الرحمن بدوي، وعلي سامي النشار. كما أنّ البيئة الثقافية والسياسية في مصر كانت شديدة التوهج والألَق في النصف الثاني من الستينات، وكان يمكنُ للمتنبهين من بيننا أن يلتقطوا الكثير ممن حولهم وما حولهم إن توافرت لهم الإرادةُ والفُرصة. صحيحٌ أنني فوجئتُ بحصول الألماني هاينريش بل (Böll) في شتاء العام ١٩٧٢ - ١٩٧٣ على جائزة نوبل في الآداب، لأنني ما كنتُ قد قرأت له شيئاً؛ لكنني اكتشفتُ في الشهور الأولى لتعلمي الألمانية أنني أعرف كبار روائيي الألمانية المُحْدَثين والمعاصرين من خلال الترجمات التي قرأتُها لهم في مصر. فقد استمتعتُ بمشاهدة مسرحية «زيارة السيدة العجوز» لديرنمات في التلفزيون الألماني، في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٣، رغم عدم إتقاني للألمانية يومذاك لأنني كنتُ قد قرأتُها بالعربية عام ١٩٦٨. وكذا الأمر بالنسبة إلى ماكس فريش وبيتر فايس وشيللر وهاوبتمان...إلخ.

على أنّ الأمر الذي لا أزال أعجبُ له إلى اليوم، ولا أدري له سبباً أنّ برنامجنا الدراسي في كلية أصول الدين، ما كان يتضمن قراءةً للنصوص الأولى أو الأقدم في شتّى موادّ التخصص. كنا نعرفُ بالاسم كتاب **اللُّمَع** للأشعري، وكتاب **الإرشاد** للجويني، و**التمهيد** للباقلاّني (بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلادي). بيد أنّ المقرر ما كان يتضمن في علم الكلام غير مؤلّفات وحواشي المتأخرين مثل **شرح المواقف** للجرجاني (القرن الرابع عشر الميلادي)، **وجوهرة التوحيد** للبيجوري (القرن الثامن عشر الميلادي). وما عرفنا **تاريخ الطبري** وتفسيره (القرن التاسع الميلادي) من خلال **المقرَّر**؛ بل عرفنا **الكامل في التاريخ** لابن الأثير (القرن الثالث عشر الميلادي)، **وتفسير البيضاوي** (القرن الخامس عشر الميلادي). وكذا

الأمر في سائر الموادّ. كان يمكن أن نقرأ مع الأستاذ أو الشيخ شرحاً أو حاشيةً على نصّ قديم، لكنْ لم يخطر ببال المدرِّس أو ببالنا نحن أن نقرأ النصَّ نفسه؛ وهذا على الرغم من أنه كان بين أساتذتنا بارزون في تخصصاتهم. فما خطر ببال الشيخ محمد أبو زهرة أن يقرأ معنا نصوصاً من **المبسوط في الفقه الحنفي** للسَرَخْسي (القرن الحادي عشر الميلادي)؛ بل كان يقرّر علينا كتباً من تأليفه، وقد اكتشفت في ألمانيا أنّ المبسوط (الذي اقتنيته من على سُور الأزهر) أيسر على الفهم من مؤلَّفات الأستاذ الشيخ. أما الشيخ عبد الحليم محمود (الذي كان أيام دراستي في الأزهر عميداً لكلية أصول الدين، ثم صار في السبعينات وزيراً للأوقاف، وشيخاً للأزهر)، خريج السوربون، والمتصوف والمشهور؛ فما كان يمكّننا من قراءة **الرسالة القشيرية** (القرن الحادي عشر الميلادي) مثلاً أو **إحياء علوم الدين** للغزالي (القرن الثاني عشر الميلادي)، بل كان يُقرئنا **حاشية الأنصاري** (القرن الثامن عشر الميلادي) **على الرسالة**، وكتابة: **التفكير الفلسفي في الإسلام**، الذي يُدينُ فيه التفكير العقلي كلّه، ويعتبره ضلالاً من الضلال. وأذكر أنّ زميلاً لنا من غزة، سأل الشيخ سليمان دنيا (أستاذ الفلسفة والمنطق، ومحقّق كتابي الغزالي: **مقاصد الفلاسفة**، و **تهافت الفلاسفة**) سأله أن نقرأ بإشرافه **محكّ النظر في المنطق** للغزالي، بدلاً من **تعليقات الخبيصي على السُلّم** (القرن السادس عشر الميلادي) فأعرض عنه معلِّقاً بأننا لا نزال صغاراً على ذلك!

وما كان هذا التناقض الظاهر بين الأزهر ودراسته، والبيئات الثقافية المصرية في الستينات يمرُّ علينا جميعاً بسلام. أذكر أنّ زميلنا المرحوم نجيب صالح (الذي عمل بالصحافة في لبنان عندما عاد من الأزهر) كان يقرأُ ليلة امتحاناته في أصول الفقه (وكان طالباً في كلية الشريعة) كتاب أرنولد توينبي **دراسة للتاريخ**، انتقاماً لعقله كما قال! وقد تحداني أنه سينجحُ في أصول الفقه سواءٌ أدرس أم لم يدرس، وكان الأمر كما قال! أما أنا فقد كنتُ أقرأ كلَّ شيء، وأحفظ المقررات غيباً، ولا أُحسُّ تناقضاً كبيراً بين **خرافة الميتافيزيقا** لزكي نجيب محمود، وكتاب **الاقتصاد في الاعتقاد** لَلغزالي؛ كأنما تتكون حافظتي من عُلب ينفصلُ بعضها عن بعض دون أن تتضارب أو تتضاجّ! لكنْ ما أن مضت عليّ في ألمانيا بضعة شهور حتّى تصاعدت لديَّ حساسيةٌ شديدةٌ من كلّ تقليد ومتعارَف عليه، وصرتُ أرى التناقض حتىّ في ما لا اختلاف فيه. وبلغ بي الأمرُ أن نسيتُ كثيراً من النصوص التي كنتُ أحفظها غيباً، وما حزنت لذلك بدايةً، إنما لأنّ النسيان نال أيضاً مئات أبيات الشعر الجاهلي والأموي التي كنتُ شديد الاعتزاز بحفظي لها؛ فانتقمتُ لنفسي بأن حاوْلتُ في صيف العام ١٩٧٤ أن أحفظ ديوان المتنبي ـ بيد أنّ نُذُرَ الحرب الأهلية اللبنانية التي بدأت في قريتنا (ترشيش)، أرغمتني على المجيء من ألمانيا إلى لبنان ذاك الصيف، فلم أحفظ من شعر المتنبي غير أربع عشرة قصيدةً من مواطن مختلفة في الديوان.

وعندما وافق أستاذي أخيراً على أن أُسجل موضوعاً للدكتوراه؛ كنتُ قد فقدْتُ الرغبة في ذلك، ورأيتُ أنْ لا ضرورة إلى الاستعجال، ولا داعي إلى البدء بقراءة المصادر العربية من أجل جمع المادّة الضرورية للأُطروحة؛ فقد كنتُ منهمكاً وقتها بقراءة كلِّ ما يقع تحت يدي من كتب المستشرقين الألمان القُدامى، والأنتروبولوجيين؛ ورجالات نقد النصّ في العهدين القديم والجديد. ورغم إقبالي في مصر على الترجمات؛ فإنّ الترجمات عن الألمانية كانت قليلة ـ ذلك أنّ الذين كانوا يعرفون الألمانية من العرب؛ فضلاً عن ضآلة عددهم؛ كانوا في الغالب من طلاب

الطب أو أحد فروع العلوم التطبيقية، ولا يكادون يعرفون شيئاً عن الثقافة الألمانية حديثها ومعاصرها. أما المثقفون العرب فيعرفون الفلسفة الألمانية، والثقافة الألمانية بالواسطة، في ترجماتها الإنكليزية والفرنسية. لكنني ما كنتُ أعرف غير العربية عندما جئتُ إلى ألمانيا. وقد جئتُ إليها بالمصادفة؛ فقد كان طموحي أن أذهب إلى الدراسة في بريطانيا. وما استطعتُ تدبير منحة لذلك، في حين أمكن الوصول إلى ألمانيا بمنحة بمساعدة مدير المعهد الألماني للدراسات الشرقية في بيروت آنذاك أسطفان فيلد (رئيس معهد الدراسات الشرقية في جامعة بون الآن). وكنتُ مغرماً بالاستشراق الألماني، وبالعلوم التاريخية، وبعلوم التأويل (الهرمنويتك)؛ بيد أنّ أكثر ما كنتُ أعرفُهُ عن الثقافة الألمانية والفلسفة الألمانية، والاستشراق؛ كان مصدره كتب عبد الرحمن بدوي. وقد تعرفت إلى بدوي في مصر فلم أجده شخصيةً محبَّبةً؛ لذلك اقتصرتُ على قراءة كتبه، دون متابعة محاضراته، حتّى لا تحولَ عُنجهيته دون الإفادة من كتبه، التي لا أزالُ شديد التقدير للعديد منها، وأنصحُ بها طلاّبي. على أيّ حال، أقبلْتُ على تعلُّم الألمانية بنهمٍ شديد ثم بعد أربعة أشهر سجَّلْتُ نفسي في فصل ليليٍّ لتعلُّم الأنكليزية. وبعد سنة ونصف السنة من وجودي في ألمانيا، وفّرتُ بعض المال من المنحة، الأمر الذي مكّنني من الذّهاب إلى باريس لمدة شهرين تابعتُ خلالهما فصلاً لتعلُّم الفرنسية؛ بيد أن الألمانية لا تزال هي لغتي الثانية حتى اليوم، تأتي بعدها الإنكليزية.

- ٢ -

وضعت برنامجاً للقراءة منذ صيف العام ١٩٧٣. والتزمتُ أن أُلخِّصَ كلّ ما أقرؤه في مذكّرات اقتنيتُ أعداداً كبيرةً منها. بيد أنّ المذكّرات - باستثناء ثلاث منها - بقيت فارغةً، كما أنّ برنامج القراءة حال دون متابعته غرامي المفرط بالتاريخ، والأنتروبولوجيا، ودراسات العهدين القديم والجديد، والاستشراق، والروايات والمسرحيات. كان هيغل أول ضحايا تلك الفوضى النهمة؛ إذ كنتُ قد خطّطْتُ لقراءته بعد أربعة مؤلَّفات لكانط اختارها لي مُعيدٌ في كلية الفلسفة في الجامعة. بيد أنني كنت ماراً عصرَ أحد الأيام أمام مكتبة قديمة في المدينة، فوجدتُ في إحدى واجهاتها كتاباً لكارل بوبر اسمه **المجتمع المفتوح وأعداؤه** وكان كارل بوبر يعني لي شيئاً؛ إذ كنتُ قد قرأتُ له في القاهرة ترجمةً لكتابه **بؤس التاريخانية**(!) أو **المادية التاريخية**. وكان المترجم عبد الحميد صبره قد سمّى الكتيّب: **عُقْم المذهب التاريخي** (تعرفْتُ إليه عام ١٩٩٣ حين كنتُ أستاذاً زائراً في مركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد، وهو يعمل أستاذ كرسي تاريخ العلوم في الجامعة، وحاولْتُ مناقشته في مقدّمته على الكتاب، ومسائل تتعلق بفلسفة العلوم، لكنه كان مهتماً بعلم الكلام وحسب!)؛ وطبعه في القاهرة، عُقْر دار الاشتراكية العلمية العربية يومذاك! اقتنيتُ **المجتمع المفتوح**، وقرأتُ جزأيه خلال عطلة نهاية الأسبوع، فكرّهني بأفلاطون وهيغل وماركس... إلخ، بحجة أنهم «السُلالة الملعونة» في التنظير للدكتاتورية، في مواجهة السلسلة الذهبية الديمقراطية من أرسطو وإلى كانط فالديمقراطيات الحديثة! ولم أعُد لقراءة هيغل إلاّ أواخر السبعينات، عندما تجدّد لديّ الاهتمام بمسألة الدولة في التاريخ، ووجود مجتمعات من دون دولة، وقوة الدولة وضعفها في المجال العربي الإسلامي. أمّا بوبر فغفلتُ عنه منذ السبعينات إلى أن عدتُ في الولايات المتحدة عام ١٩٩٣ لقراءة مذكّراته، وكتابه: **منطق البحث العلمي**؛ مقارناً بكتاب كون **بنية الثورات العلمية**. وسحرتني بحوث الألمان الجديدة عن نيتشه وتفسيره المختلف؛ وعجبتُ للاختلاف

الشاسع بين الأصل الألماني والترجمة العربية لكتابه: **هكذا تكلم زرادشت**، التي كنتُ قد قرأتُها في القاهرة؛ وهي من ترجمات الثلاثينات ـ وكان شأنها في ذلك شأن ترجمة **آلام فرتر** لغوته. وتعسّرت عليّ قراءةُ هايدغر فتركته مرةً ومرةً ثم عدتُ إليه دون جدوى، إلى أن أخبرني زميلنا آنذاك عزيز العظمة (كان حاصلاً على منحة لمدة عام قضاه في جامعة توبنغن) أنّ الفيلسوف الماركسي المشهور أرنست بلوخ يحاضر في كلية الفلسفة عن هايدغر، ربما للمرة الأخيرة؛ إذ كان قد بلغ من العُمُر عتياً؛ فحضرتُ محاضراته وفصله الدراسي، وأفدتُ من ذلك، كما أنني قرأتُ كتاب بلوخ ذا الأجزاء الثلاثة بعنوان **مبدأ الأمل** أو ما شابه.

إبّان ذلك الوقت، كنتُ أحضُرُ دروساً في الدين المقارن في معهد الدراسات الهندية عند الأستاذين الشهيرين في الدراسات القديمة باول تيمه وشتيتنكرون؛ فذكر ثانيهما ماكس فيبر عَرَضاً في سياق حديثه عن تكون الجماعات الدينية في إيران والهند والأديان الإبراهيمية. وكنتُ قد قرأتُ بحثاً للمستشرق المعروف وينفريد مادلونغ ناقش فيه دراسةً عن الفُرَق الدينية في الإسلام لمونتغومري وات؛ ورجع كلاهما إلى ماكس فيبر. هكذا اقتنيتُ مجموعة مؤلَّفات فيبر في صيف العام ١٩٧٥، وأقبلْتُ على قراءتها، واستمر اهتمامي به منذ ذلك الحين، وقمت بترجمة بعض كتاباته في ما بعد؛ وقد أدّت بي قراءتي لماكس فيبر إلى الاهتمام بالأنتروبولوجيين الوظيفيين والثقافيين من مالينوفسكي وإيفانز بريتشارد إلى فوربس وغلنر وغيرتز. وبدا ذلك في ما بعد في مجلة **الفكر العربي** التي توليتُ تحريرها في النصف الأول من الثمانينات.

وكنتُ منذ أيام مصر، وعبد الرحمن بدوي، قد عرفتُ أشياء عن **التاريخانية** الألمانية وأعلامها: درويسن ورانكه ومومسن. بيد أنّ أحد الزملاء الألمان نصحني بقراءة دراسة ماينكه المعروفة عن التاريخانية، قبل الانصراف إلى الاطلاع على نصوص مؤلِّفيها أنفسهم. وقد كانت تلك القراءة نافذةً جديدةً لتخصصين ألمانيين آخرين: دراسات العهدين القديم والجديد، ودراسات الاستشراق. صحيحٌ أنني لم أنقطع منذ وصولي إلى ألمانيا عن قراءة كلِّ ما يصلُ إلى علمي من الدراسات البروتستانتية التاريخية والنقدية عن العهدين؛ لكنّ الاطّلاع على دراسات التاريخانيين عن التاريخين اليوناني والروماني والأوروبي الوسيط، وعن «الإصلاح الديني» أفادت في تفهم تغير الرؤى إلى النصوص المقدّسة من جهة، وإلى ظهور الاستشراق وتطوره من جهة ثانية. قرأتُ شلايرماخر وفويرباخ أولاً رغم اختلاف مقصديهما وروحيهما، إذ إنّ هَمَّ شلايرماخر كان الوصول إلى «تفهم عقلاني» للنصوص الدينية، أمّا فويرباخ فكان همُّه نقض الدين، بحُجج تجمع بين ما قاله الملحدون القُدامى (مثل بروكلوس ويحيى النحوي)، وما تابعه المحدَثون (نيتشه مثلاً). ولأنني ما كنتُ أعاني مشكلة إيمانية؛ بل كنتُ أريدُ الإفادة من مباحث نقد النصّ، في تأمُّل النصّ الإسلامي؛ فإنّ دراسات التاريخانيين في نقد النصّ هي التي حظيت مني بالعناية الأوسع. وقد اكتشفتُ أنّ يوليوس فلهاوزن المستشرق المشهور، وصاحب كتاب **تاريخ الدولة العربية وسقوطها** (الذي ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده، من المصريين الذين تخرجوا في ألمانيا في الثلاثينات)، و**الخوارج والشيعة** (الذي ترجمه إلى العربية عبد الرحمن بدوي في الخمسينات) كان من علماء دراسات العهد القديم في الأصل. وكذا شأن أكثر المستشرقين الألمان في القرن التاسع عشر. وما توقّفت خلال السنوات الخمس التي قضيتُها في ألمانيا عن قراءة كلّ ما يقع تحت يدي من آثار المستشرقين الألمان ثم

البريطانيين؛ وبخاصة نولدكه وفلهاوزن وغولدتسيهر وفيشر والأخوين هارتمان من القُدامى، وكارل هينريش بيكر وهلموت ريتّر وفريتز ماير ومارغليوث وغب وشاخت وغرينباوم وآخرين من المخضرمين والمُعاصرين. وقد لاحظْتُ تشابُهاً بين بعض الآراء السوسيو - تاريخية لبيكر، وما سبق أن كتبه فيبر. وعرفتُ فيما بعد أنَّ بيكر كان وراء تطوير أطروحة «التاريخ الثقافي للإسلام» التي أثمرت كثيراً في نطاق الاستشراق بعد الحرب العالمية الثانية. أمّا الاستشراق الفرنسي فلم أُعْنَ من أعلامه بدايةً إلاّ بكلود كاهن وهنري لاووست. ذلك أن أُستاذيّ يوسف فان أس وهاينز هالم كانا قد خصّصا على التوالي فصلين دراسيين، الأول (فان أس) عن الملْكية في الفقه الإسلامي، والثاني عن الحنبلية والوهّابية (هالم). في الفصل الأول قام زميلٌ إيراني بترجمة مقالة كاهن عن «الإقطاع» (في مجلة **حوليات** الفرنسية) لنا لاستخدامها في الفصل (نشرتُها بالعربية أواخر الثمانينات في مجلة **الاجتهاد**)؛ فدفعني ذلك إلى قراءة ما تُرجم من أعمال كاهن إلى الانكليزية والألمانية. وفي الفصل الثاني كانت أعمال لاووست وجورج مقدسي من بين مراجع الدراسة، فأقبلتُ على قراءة كلّ ما كتبه الرجلان في الموضوع. وما قرأتُ شيئاً من كتابات لامنس وماسينيون وقتها لأنَّ أستاذنا في القاهرة محمد البهي كان قد ذكر الرجلين بين المقبلين على «تمسيح الإسلام» في كتابه **الفكر الإسلامي الحديث** وصلته بالاستعمار الغربي. كما أنّ الأستاذ مالك بن نبي (الذي عرفتُهُ في لبنان وأُعجبتُ به كثيراً مطلع السبعينات) ذكر في كتابه **مذكرات شاهد القرن** أنّ ماسينيون كان يعمل في الجزائر لمصلحة الاستخبارات الفرنسية! وقد عُدْتُ في أواخر السبعينات فقرأتُ «تصوف الحلاّج» (القرن التاسع الميلادي) لماسينيون فرأيتُ فيه نزعةً روائيةً رائعة؛ لكنني لا أزال أفضّل كتاب ريتّر **بحر الروح** عن جلال الدين الرومي، على كتاب ماسينيون الشهير.

بيد أنَّ لكلود كاهن فضلاً عليّ يتجاوز أُطروحته الدقيقة في «الإقطاع الإسلامي»، وتاريخه الاجتماعي للإسلام، إذ عن طريقه عرفتُ مدرسة الحوليات الفرنسية، ذات المساهمات الكبيرة في تتبّع التاريخ الثقافي والاجتماعي لأوروبا الوسيطة. قرأتُ أولاً ترجمةً ألمانيةً لكتاب مارك بلوخ الشهير عن **الإقطاع الأوروبي**. ثم قرأتُ دراسات هنري بيرين عن المدن الأوروبية الوسيطة، وأُطروحته الغريبة بعنوان «محمد وشارلمان»، التي تزعُمُ أنَّ النهوض الأوروبي بعد القرن التاسع الميلادي، يعود إلى **القطيعة** التي أحدثها ظهور الإسلام وسيطرته بين شواطىء المتوسط الشمالية والجنوبية؛ بحيث اضطرت أوروبا إلى الاعتماد على نفسها، وتطوير مواردها الخاصّة. وهي أُطروحةٌ ثبت خطؤها منذ زمنٍ طويل. واستعرتُ من مكتبة الجامعة أوائل العام ١٩٧٦ (وكنتُ وقتها منهمكاً في كتابة أُطروحتي للدكتوراه) كتاب فرنان بروديل الشهير عن **المتوسط والعالم المتوسطي** في ترجمة ألمانية، وأقبلتُ على قراءته في نهايات الأسابيع، ولا أزال أقرأ فصولاً منه كلما سنحت لي الفرصة. وتعرفتُ عن طريق دراسة ألمانية عن مدرسة **الحوليات** إلى جورج دوبي ولوغوف، فقرأتُ كلَّ ما كتباه تقريباً بالفرنسية أو في ترجمات إلى الإنكليزية والألمانية.

وما كنت أملك موقفاً واضحاً متماسكاً من الاستشراق عندما ذهبتُ إلى ألمانيا. كنتُ قد قرأتُ بعض الترجمات عن الإنكليزية والفرنسية والألمانية؛ مثل **الماركسية والإسلام** و **الرأسمالية والإسلام** لماكسيم رودنسون، و**دراسات في الإسلام** لهاملتون غب، و**دراسات في الأدب العربي** لجرينباوم، و**تاريخ الفلسفة في الإسلام** لدي بور، و **دراسات**

المستشرقين (مجموعة مقالات لمستشرقين أعدّها صلاح الدين المنجد)، وكتاب **المستشرقون** لنجيب عقيقي، و**تاريخ الشعوب الإسلامية** لبروكلمان، وأقسام من الجزء الأول من **تاريخ الأدب العربي** لبروكلمان أيضاً. بيد أنّ أكثر ما أثار إعجابي دراستا غولدزيهر **العقيدة والشريعة في الإسلام**، و **مذاهب التفسير الإسلامي**، و **الدولة العربية وسقوطها** لفلهاوزن، و**حاضر العالم الإسلامي** للوثرب ستودارد (مع تعليقات شكيب أرسلان) ـ و**الطريق إلى مكة** لليوبولد فايس (محمد أسد)، وهو الكتاب الذي يروي فيه قصة إسلامه في سياق ساحر لا **يزال يشدّني** حتى اليوم. وقد عرّفني بعض الزملاء في مصر على محمد البهي عام ١٩٦٧؛ وهو أزهريٌّ أدمن حُبّ ألمانيا منذ تخرج فيها أواخر الثلاثينات، وعاد إلى مصر فترقّى في مناصب الأزهر حتى صار مديراً لجامعة الأزهر، ثم وزيراً للأوقاف وشؤون الأزهر (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤)، لكنه خرج من الوزارة على غير وفاقٍ مع النظام؛ فلازم بيته مؤلّفاً في **التاريخ الفلسفي للإسلام**، و**الإسلام في العصر الحاضر**. محمد البهي هو الذي حبّب إليّ الذهاب إلى ألمانيا للدراسة، وأثار في نفسي كراهية الأنظمة الشمولية (كان عميق الكراهية للنظام الشيوعي، لكنني لاحظت في ما بعد أنه لا يكره الشمولية الألمانية كثيراً!) بيد أنّ مفهوم الغرب الشرير بشقيه الشرقي والغربي كان قد ثبت واستتبّ، وقد بدا ذلك واضحاً في كتاب محمد البهي **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي** (١٩٥٩) الذي يتتبع ويُدينُ في القسم الأول منه التلوينات الماركسية في الفكر العربي، وفي القسم الثاني منه التلوينات الاستعمارية والتبشيرية والاستشراقية في ذلك الفكر. وقد أضاف في الطبعة الثانية للكتاب (١٩٦٤) قائمةً طويلةً بالمستشرقين الغربيين (نحو المئة والخمسين) متهماً كلاً منهم بتُهم شتى، وأخبرني أنه جمع تلك القائمة من واقع اطّلاعه على دراساتهم وخلفياتهم في رحلته العلمية إلى أميركا (١٩٦٠ ـ ١٩٦١). قرأتُ القسمين الأولين من كتاب البهي بإعجاب كبير، لكنني ما تقبلتُ فكرة «القائمة السوداء»، التي وضعها في الحقيقة للاستشراق كلّه، وليس لأفراد من المستشرقين. وفي صيف العام ١٩٦٨ قرأتُ الطبعة الرابعة ـ فيما أظن ـ من كتاب عمر فروخ ومصطفى الخالدي **التبشير والاستعمار**؛ فرأيتُ أنّ كتاب البهي أفضل، لكنه بشكلٍ ما ليس غير تطوير لأُطروحة فروخ والخالدي. وقد عرفْتُ قبل ذهابي إلى ألمانيا بعامٍ ونصف العام مالك بن نبي الذي أهداني رسالته: كتابات المستشرقين وأثرها في الفكر الإسلامي ـ وهو فيها شديد السلبية تجاه الاستشراق. وقُرابة ذلك الوقت (١٩٧١) قرأتُ دراسة العروي عن غرينباوم التي كانت أكثر تمييزاً ودقةً من كلّ ما قرأتُهُ عن الاستشراق من قبل. على أيّ حال، أقبلتُ على قراءة الاستشراق الألماني بالذات بنهمٍ شديد معزّياً النفس بأن كتابات الإدانة تلك كانت تلمّح من طرف خفي إلى أنّ الاستشراق الألماني بالذات براءٌ من تُهَم التحيز، لأنّ الألمان لم يستعمروا بلاداً عربيةً أو إسلامية وكنتُ أعزّي النفس من جهةٍ ثانيةٍ بأنني متفَقِّهٌ في الإسلام، درستُهُ اختصاصاً منذ نعومة أظافري، ولن يستطع مستشرق أنْ يجرّني إلى خطلٍ في الفهم أو في التأويل! هكذا تغلّبت لدي أشواق المعرفة على مخاوف الانحراف والغزو؛ حتى إذا جاء شتاء العام ١٩٧٥ ـ وكنتُ وقتها منهمكاً بقراءة **بحر الروح** لهلموت ريتر ـ كانت كُلُّ الشكوك ووجوه القلق قد توارت؛ إذ شعرتُ أنني أتعلّم لدى المستشرقين أموراً كثيرةً عن الثقافة العربية والإسلامية، ما توصلتُ إليها بنفسي، ولا بواسطة أساتذتي من قبل. وما غيّر كتاب إدوارد سعيد من وجهة النظر هذه، لكنه وَجّه

نظري إلى منحى آخر في القراءة الثقافية الشاملة، وفي ضرورة إجراء «كشف حساب» بين الحضارات والثقافات، في لحظاتٍ تاريخيةٍ معينة.

- ٣ -

كان ماكس فيبر هو الذي أوحى لي بموضوع أُطروحتي. فقد اتفقتُ مع أستاذي عام ١٩٧٤ على أن أكتب الأُطروحة في «جماعات القراء»، ودورهم في ثورة ابن الأشعث (٨٢ ـ ٨٤هـ) ـ رامياً من وراء ذلك إلى دراسة أواليات نشوء الجماعات المدينية في العصر الإسلامي الأول. أقبلتُ على قراءة المصادر العربية من جديد لجمع المادة لأُطروحتي، فأعدْتُ قراءة أكثر ما درستُهُ في لبنان ومصر من قبل، إضافة إلى المصادر الأساسية الأولى في الثقافة العربية الإسلامية ـ مما لم أكن أعرف عنه غير عنوانه. وقد تبيَّنَ لي عندما أردتُ استخدام منهج فيبر في فهم نشوء الجماعات، وفي الأورثوذكسية الدينية، وفي «النماذج الصافية» أنّ ذاك المنهج ليس صالحاً كلّه للتطبيق في المجال الثقافي الإسلامي. لذا أخذتُ أتابع المسألة بنهجٍ تحليليٍّ، دون أن يقلّل ذلك من حماستي لماكس فيبر ونماذجه البدئية! وإلى سنتَي كتابة الأطروحة، يعود اهتمامي بالفكر السياسي الإسلامي، ومسألة الدولة، وإشكاليات علاقة الدين بالدولة في الإسلام. وتلك المسائل يجمعُها «التاريخ الثقافي» أو «تاريخ الفكر» أو هذا ما حسبْتُهُ عام ١٩٧٧ عندما أقبلْتُ على اقتناء مصوَّرات لمخطوطات الفكر السياسي الإسلامي القديم، معتزماً أن أبدأ مشروعاً لكتابة تاريخٍ للفكر السياسي الإسلامي الوسيط. وتطور الأمر عبر الثمانينات فنشرتُ نصوصاً مدروسةً ومحقَّقةً في الفكر السياسي، وكتبتُ بحوثاً جزئيةً كثيرة في مصطلحات ومفاهيم من ذاك الفكر، دون أن أصل حتى اليوم إلى قناعة بأنّ كتابة تاريخٍ لذاك الفكر ممكنةٌ ويمكنُ القيام بها بسبب عدم اكتمال الوثائق والدراسات حولها.

وما تحقّق الأمل الذي قرأتُ له طويلاً. فقد أُغرمتُ بدراسات «نقد النصّ»، والصورة التاريخية، وتابعتُ التحصيل في منهج النقدية التاريخية للعهدين القديم والجديد لأُفيد من ذلك في مقاربة النصّ الديني الإسلامي. لكنني توصلتُ أواخر السبعينات إلى قناعة مؤدّاها أن إشكاليات «الوعي الإسلامي» لا ينبغي البحث عن جذورها ـ من أجل تحرير ذاك الوعي أو تجديده ـ في **القرآن**؛ بل في التراث الإسلامي المكتوب، الذي يتحكم بوعي الإنسان المثقف في مجالنا الحضاري؛ وذلك في سائر مناحي التأليف المتراكمة في الفقه والتفسير وعلم الكلام والكتابة التاريخية عن العصور المتطاولة. لقد رأيتُ أنّ القراءة النقدية ينبغي أن تتناول طرائق الفهم للقرآن، ومحدِّدات **ذاك الفهم وشروطه، ومآلاته**. علينا أن نقرأ وننقد ونستوعب من أجل أن نتجاوز، لا أن ننهمك في قراءة تفكيكية مشرذمة للنصّ؛ بحسبان أنّ «نزع القداسة» عن النصّ، يعني تحرير الوعي أو تغييره باتجاه مستقبلي. وهكذا أُقرُّ أنني ما استطعتُ مقاربة نصوصنا المقدَّسة أو غيرها بموضوعية أكاديمية باردة، للحميمية التي تميزت بها علاقتي بتلك النصوص التي عايشتُها وعايشتني منذ دخلت المعهد الديني في بيروت في **العاشرة** من عمري.

ما علينا! هذا ما حدث! وقد عدتُ في النصف الثاني من الثمانينات للاهتمام بالنصوص الفقهية والكلامية، التي لا أزال أنشُرُ فيها بحوثاً تركّز على المسائل المفهومية، وقضايا المنظومات. وما كنتُ أميلُ إلى العمل والكتابة في مجال الإسلام الحديث والمعاصر. فقد

أن الباحثين الكلاسيكيين من المستشرقين، الذين لم تمسّهم العلوم الاجتماعية بشواظها، لا يستطيعون مقاربة المسائل الثقافية والاجتماعية الحديثة بالطريقة الملائمة. على أنني اضطُررت إلى تغيير الوجهة في النصف الثاني من الثمانينات تحت وطأة الانتماء، وضغوط الظاهرة الإيرانية، والصراع على الإسلام وهويته في شوارع المدن العربية والإسلامية. ومع ذلك فإنني لا أحسبُ أنَّ أياً من كتاباتي في قضايا الإسلام المعاصر، تملكُ قيمةً تأسيسيةً كاشفة. إنها في الأغلب الأعمّ قراءاتٌ استطلاعيةٌ تحاول أن تفهم وتتابع، منبِّهةً إلى الإشكاليات المعقَّدة للعودة إلى الأصول والربط بها؛ حيث يبدو **الوعي** بخلاف السياق والمآل.

ومع أنني هجرتُ المشيخة، وأممتُ «الغرب» هرباً من السلك الديني، لكنّ صبغة **الداعية** لاحقتني في تحريري لمجلة **الفكر العربي** في النصف الأول من الثمانينات، ولمجلة **الاجتهاد** منذ النصف الثاني وحتى اليوم. توليتُ تحرير مجلة **الفكر العربي** بطلب من إدارة معهد الإنماء، وحاولتُ تطويرها إلى مجلة ملف، ذات صبغة أكاديمية. وفي تلك الفترة بالذات، نشرتُ بالمجلة ملفّات ناقشت أموراً حملتُها معي من ألمانيا؛ مثل الاستشراق، والمدنية، والفكر السياسي، ومسألة الدولة، وقضايا الجامعة في الوطن العربي... إلخ. أمّا مجلة **الاجتهاد** فما كانت وظيفةً بل مشروعاً مشتركاً بيني وبين الفضل شلق، وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في الحكومة اللبنانية الحالية. أردناها أن تكون بيئةً بحثيةً نقاشيةً لتجديد الوعي العربي. ولا نزال شديدي القناعة بأنَّ لها مهمةً تؤديها في التعبير عن مشكلات المثقف العربي، وطموحاته.

وقد نشرت المجلتان المذكورتان اسمي في الوطن العربي، وأوساط دارسي الإسلاميات في العالم، أكثر مما نشرته كتبي ومقالاتي. وكنتُ قد شعرتُ بشيء من غربة عند مجيئي إلى لبنان من ألمانيا ـ في أوساط المثقفين، إذ تعسّر الاعترافُ لغياب السياق اللّبناني وخصوصياته وحساسياته عن ثقافتي وكتاباتي. فقد درستُ في طفولتي في المعهد الديني في بيروت على يد أساتذة مصريين، ثم تابعتُ دراستي في مصر، وذهبتُ بعدها إلى ألمانيا. وهو مسارٌ نادرٌ لدى المثقف اللبناني. ثم إنّ المثقفين في لبنان ما ألفوا أن يضموا إلى أوساطهم مختصين في الإسلام أو الدراسات الإسلامية. وزاد في تلك الغرابة أنني ما عالجتُ إلاّ نادراً ـ وفي ما بعد ـ إشكاليات أو موضوعات وثيقة الصلة بلبنان، وزادت «الصرامة» الألمانية، وحدّة المزاج في الكتابة والكلام؛ من إعراض الوسط الثقافي ـ إلى أن خفّضت من ذلك كلّه الظاهرةُ الإسلاميةُ الطاغيةُ في الثمانينات، فاعتادوا النظر إليّ باعتباري «خبيراً» في المسائل المتعلقة بتلك الظاهرة، رغم أنّ ما كتبتُهُ فيها لايضاهي في قيمته ما كتبتُهُ في الفكر الإسلامي الوسيط. وربما أعانت على ذلك الاعتراف **السلطة** الثقافية التي أُتيحت من خلال تحريري لمجلتين فكريتين مهمتين.

وقد استعدتُ في العامين الأخيرين حيويتي الكتابية، وازدادت مشروعاتي، كما تجدد لديّ اهتمامٌ بالقديم منها. تجددت تلك الحيويةُ بعد تدريسي في اليمن واطّلاعي على التراث الفقهي والكلامي والتاريخي هناك. وأعطتني التجربة الأميركية في جامعتي هارفرد وشيكاغو (١٩٩٣ ـ ١٩٩٤) دفقاً من الأفكار والتعلقات. وكنتُ قد مررتُ لخمس سنوات بدأت في العام ١٩٨٨ بفترة قلق وتردد وحيرة في رؤية التراث، وفي طرائق مقاربة النصوص. ويعود ذلك إلى السيل المتدفق من الكتابات في بريطانيا والولايات المتحدة من جانب باحثي النزعة النقدية الجذرية من شبان المستشرقين، الذين اعتادوا العودة إلى الأصول، والمراحل الأولى من التجربة

الإسلامية، ليكتشفوا دائماً زيف تلك النصوص المبكّرة، وعدم أصالتها، وأنها من نتاج حقب متأخرة، وضعتها الأورثوذكسية السنية، ونسبتها بوحي من وعيها المتصاعد إلى الحقبة الإسلاميّة الأولى. قابلتُ تلك الدراسات في البداية بعدوانية شديدة، واعتبرتُها افتراءً ومؤامرةً أو تخلفاً. فالمسائل لا تُفهم بالعودة إلى الأُصول ـ شأنَ دراساتِ القرن التاسع عشر ـ بل بدراستها في سياقاتها الناظمة، واشتغال عناصرها الداخلية. فليس مهماً في فكرة **نفي القَدَر** عند المعتزلة مثلاً أن نُدرك أنها ذات أصل مسيحي أو يهودي؛ بل أن نُراقب طرائق اتّساقها وعملها ضمن المنظومة الفكرية المعتزلية. بيد أنّ عنفي الكتابي ما صمد طويلاً، وانصرفْتُ عام ١٩٨٨ وما بعد لإعادة قراءة النصوص الرئيسية التي زعم الدارسون هؤلاء (مثل كوك وكرون وهوتنغ وتسمّرمان وبوول ومارتن... إلخ) أنها مركّبةٌ ومتأخّرة، شاعراً أنّ التاريخانية النقدية أو البنيوية أو التفكيكية... إلخ، لا تفي النصّ حقَّه، وأنه لابد من محاولة تطوير مقاربات جديدة للنصوص والمنظومات على حدٍّ سواء. ولا أدري، وقد عدتُ للكتابة، هل نجم ذلك عن توصّلي إلى بعض الأشياء المطمئنة في هذا المجال أو لأنّ البيئات الجامعية الأميركية الشديدة الحيوية جرفتني في تيارها، أو لأنّ المرء لابد أن يعمل ليستمر أو يستمر ليعمل؟

كانت هذه «السيرة» صفحات كتبتُها على عجل، وبغير تخطيط سابق، وقد أعدتُ قراءتها فوجدتُها مليئةً بالثقوب والتساؤلات، ويخالطها اعتزازٌ لا يبدو مَحموداً دائماً. ترجمتُ عام ١٩٨٣ كتيّباً لريتشارد سوذرن عنوانه **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى** يذكر فيه اقتباساً عن إدوارد غيبون، صاحب **صعود الإمبراطورية الرومانية وانهيارها** جاء فيه نقلاً عن روجر باكون متحدثاً عن معاصريه في القرن الثاني عشر: «نزعم نحن المسيحيين أننا العالم الحقيقي، وأنّ الآخرين في خدمتنا. كما نزعم أنه لولانا لما كان العالم على ما هو عليه الآن. والحقُّ أننا صغارٌ والعالم كبير، وأنه لو اختفينا فلن يفتقدنا ـ نحن الأوروبيين ـ أحد! فقليلاً من التواضع...».

كان الشيخ محمد أبو زهرة يحاضرنا في قاعة الإمام محمد عبده في الأزهر عام ١٩٦٦ فأزعجته طالبةٌ كانت تجلس في مقدمة المدرّج وتتحدث مع زملائها. فقال لها بالمايكروفون: إلى الوراء أيتها السيدة! فقامت الطالبة لتذهب للمقاعد الخلفية، وردّت عليه بالمايكروفون الذي أمامها قائلةً: لستُ سيدة، بل آنسة من فضلك! فأجاب الشيخ غير متلبِّث: هذا من سوء حظك!

فلعل الأمر ـ في ما يتصل بالجمع والتفرقة والحث على البحث ـ أن يكون «سوء طالع» متبادلاً، إذ بعد أن كان البحث مضياً من التفرقة إلى الجمع؛ صار الجمع وصارت التفرقة معاً آناتٍ متجددةً وصوىً في طريق البحث.

الباحث: كائن اجتماعيّ ثقافيّ يبحث عن هويّة

أبوبكر باقادر

أسعى في مقالي هذا لأجعل سيرتي الذاتية موضوع دراسة موضوعية، وسأعتمد بوجه عام على منطلقات بيتر برغر وتوماس لوكمان في كتابهما **البنية الاجتماعية للواقع**[1]، الذي ينطلق من فكرة أننا في الواقع بقدر ما نبدع واقعنا نكون في الوقت نفسه نتاجه وحصيلته، وذلك على مستويين: مستوى موضوعي وآخر ذاتي، في شكل تنشئة اجتماعية وإعادة تنشئة وفي شكل مؤسسات اجتماعية وتكوين جسماني وقدرات ومهارات فطرية تمكن الفرد من المشاركة في المحيط والسياق الاجتماعي الذي يجد نفسه فيه وبالتالي تحدد أدواره ومكانته فيه.

وفي محاولتي لتتبع مراحل سيرتي الذاتية وأثرها في تكوين تصوري للمعرفة عموماً واهتماماتي البحثية على وجه الخصوص، سأقسم المراحل العمرية لمراحل توازي المراحل العمرية التي يمر بها الكائن البشري في أي سياق اجتماعي / ثقافي، لكن مع التركيز على أنني سأجعل مراحل التعليم العامة نقاطاً مرجعية أقدم من خلالها التحولات التي أشعر أنني مررت بها. لكن قبل أن أبدأ بعرض ذلك أود أن أوضح أنني أرى الأمر ـ بشكل استرجاعي من الذاكرة ـ بوصفه سياقاً عاماً أعيد بناءه في ضوء ما توصلت إليه من نضج، ومن ثم فإنني لا إرادياً أسقط على تجربة أو حادثة في الماضي ما أعرفه الآن!

أولاً: النشأة والتكوين

١ ـ الوسط المكي

مكة كانت مسقط رأسي، ولدت فيها في ربيع عام ١٩٥٠، أي أنني من أبناء النصف الثاني من القرن العشرين، وهي العقود التي شهدت مكة المكرمة فيها

---

(١) انظر: Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday & Company, 1967). وقد قمت بترجمته إلى العربية وهو قيد النشر عن دار جروس برس.

تغيرات تميزت بوتيرة سريعة، كما شهدت تحولات كيفية عميقة أدت إلى تغير البنية الاجتماعية الثقافية كما سنرى. لكن، وعلى الرغم من هذه التحولات العامة السريعة التي سعد أبناء جيلي بأن يكونوا فيها شهوداً على تلك التحولات، فإن مكة تبقى المدينة التي تتميز بالتعدد والتنوع، فسكانها من أعراق وثقافات مختلفة يختلط فيها الآسيوي بالإفريقي والعربي بالعجمي والأسود بالأبيض والمتحدث بالعربية بمن لا يحسنها. ويتولد الإدراك بهذا التعدد والتمايز الثقافي لدى السكان منذ مراحل مبكرة من حياتهم، فيعدون أكثر ميلاً إلى التعرف إلى التفاصيل وتميزها. فالمكي مثلا لا يرى سكان جنوب شرق آسيا مثلا كتلة واحدة وإنما يفرق بينهم سواء من حيث الخصائص الفيزيقية أو العائدات في الأكل أو اللباس أو اللغة (وبخاصة في الأحرف التي يمكن أن ينطقها هذا الفريق ويعجز عنها ذلك الفريق)، فهم بالنسبة إلى المكي هندي وبنغالي وسيلاني وباكستاني ومالديفي ونيبالي وبرماوي وغيرهم، بل يقابل إلى ماليباري وفتن وكشميري. ويصدق الحال على بقية المجموعات البشرية التي تكوّن جزءا لا يتجزأ من الوسط الاجتماعي المكي[٢].

وفي مكة، تقليديا، أهلها يعيشون فسيفساء ثقافياً[٣] بحيث تغلب على بعض الأحياء كثرة المنتمين إلى عرق أو ثقافة ما، يكونون ثقافة فرعية تتقاطع مع الثقافة المكية المشتركة، فهم مع ذلك يتزاوجون ويتداخلون بعضهم ببعض. حتى إنه غدا من المألوف أن يكون داخل الأسرة الواحدة خليط ومزيج فريد من الثقافات والألوان والسنح والأشكال. وعلى الرغم من تفرد اللهجة المكية بأسلوبها الخاص في الأصوات والبنية النحوية المتميزة[٤] فإن بعض الأحياء بسبب غلبة ثقافة ثانوية على معظم أفراد الحي، يجيد لغة أخرى إضافة إلى لغته كالهوسا أو البرماوية أو الأوردية، وغالباً ما تكون بأسلوب ومفردات لا تشبه ما هي عليه في موطنها الأصلي الآن[٥].

ومكة التي نشأت فيها تتميز في المأكل واللباس بتعددية تعكس ما ذكرت. فبالنسبة إلى المأكل يكاد يكون المطبخ المكي من اكثر مطابخ العالم الإسلامي تعدداً وتنوعاً، فهو مطبخ منفتح على جميع الأطباق والأكلات الموجودة في العالم الإسلامي ـ على أن بعض أطباقه أصبحت مشتركة وتمثل جزءاً لا يتجزأ من المائدة المكية (الحجاز إجمالاً) وهي في هذا أيضاً تتميز بخصوصيتها، فمثلا تبنّى سكان مكة نوعاً من الخبز يسمى «تميس» من وسط آسيا وارتبط أكل هذا النوع من الخبز بالفول المدمس[٦]. ويجل المكيون الأرز، بحيث أصبح لكل نوع

(٢) انظر ما كتبه هورخرنيه المستشرق والرحالة الهولندي، الذي لفت نظره معرفة المكيين لسكان أرخبيل مالايو وان كان عاب على السكان الخطأ في التسمية، اقصد إعطاء تسمية خاصة لا تتوافق طريقة لفظ تلك الأسماء في لغاتها الأصلية.
C.Snouck Hurgronje, *Mekka* (London: Luzac & Co., 1931), pp. 228-292.

وقد ترجم الجزء الثاني من الكتاب إلى العربية في النادي الأدبي في مكة.

(٣) درس العديد من الباحثين لهجة مكة، منهم هورخرنيه في كتابه المشار إليه وكذلك فعل الباحث باكلا في كتابه عن استخدام الفعل في اللهجة المكية.

(٤) يذكر العديد من المكيين ان اللهجة التي يستخدمونها من لغتهم الأصلية غالبا ما تكون لهجة ريفية، وهم يحتفظون بها على الصورة التي كانت عليها منذ مغادرتهم، الأمر الذي يجعل حديثهم مع أهلهم من موطنهم الأصلي في غاية الصعوبة أحياناً.

(٥) الغريب في الأمر أن أصحاب الخبز هم من أهل سكان الوسطى وهم لا يأكلون الفول المدمس، والمصريون أهل الفول المدمس لا يعرفون هذا النوع من الخبز.

(٦) انظر: زبيدة موصلي، صفية السليمان وسامية الحركان، **فن الطبخ السعودي** (جدة: جمعية النهضة النسائية الخيرية، ١٩٨٤)، الذي يكثر استهلاكه لا يزرع في السعودية.

من أنواع الأرز المختلفة مناسبات ترتبط به، فإلى حفلات الزواج يقدم الأرز الكابلي أو البرياني (من أفغانستان والهند) وفي العزاء الأرز بالحمص وفي الأيام المطيرة الأرز بالعدس وفي السهرات المسائية، وبالذات الشتوية، السليق أو العربي، وفي الأيام الاعتيادية الأرز البخاري وهكذا[٧].

أما بالنسبة إلى اللباس، فرغم انتشار الملابس العربية للرجال انتقل بعض لباس العالم الإسلامي إلى حياة السكان، فانتشر مثلاً لبس «الفوطة /الأزار» وهي نوع من الباتيك كان الناس يرتدونه داخل المنازل، إضافة إلى أنواع العمائم والعباءات المختلفة التي اختفى جزء كبير منها اليوم. ويصدق الحال في لباس المرأة[٨].

ويؤدي الحرم المكي ـ وهو المركز الذي كانت تدور عليه حياتنا في مكة ـ دوراً أساسياً في التفتح على العالم الخارجي عبر ضيوف الرحمن الوافدين كل عام جالبين معهم ذكريات وأفكاراً وسلعاً وأشياء من أقطارهم، بحيث يجد المكي نفسه معرضاً كل موسم لما يقدمه زوار مكة. ورغم أن معظم الحجاج في الغالب من المسنين والريفيين فلا حج يخلو من أعداد لا بأس بها من المثقفين ومن سكان المدن الذين يوفرون من خلال تفاعلهم مع السكان، وبخاصة قبل موسم الحج وبعده، فرصة ذهبية لتبادل الآراء للتعرف إلى الأفكار والطروح الجديدة.

والمكي رغم تعرضه لهذا الزخم الشديد من الزوار الذين يجددون حياته ويمكنونه من التفاعل الثقافي، الذي يفترض التعددية واحترام الاختلافات بل والسعي للتعرف إلى تلك الاختلافات والتعامل معها، يملك كل عام فترة طويلة، يخلو فيها لنفسه ويعيش حياة مكة الوادعة بتقاليدها الخاصة[٩].

في هذا الوسط وعلى مشارف الحرم المكي نشأتُ وترعرعتُ، وكانت الكوزموبوليتانية الحذرة أبرز ما ترك تأثيره فيّ، وأقصد بذلك الانفتاح داخل نسق ديني ثقافي محدد. لقد سمح لي هذا الوسط أن أدرك ـ منذ البداية ـ وجود عوالم وثقافات، ينطلق بعضها من مسلمات ورؤى ربما لا تكون مشابهة لما اعرف في وسطي الأسري، لكنه تعدد وجدته موضع احترام وتقدير ممن حولي، الأمر الذي جعلني أجبل على احترامه منذ نعومة أظفاري. إن هذا الوسط هو الذي كوّن وعيي في المراحل الأولى التي تلقيتها في مكة آنذاك والتي كانت أيضا عالمي الجغرافي، فأنا لم أبارح حتى نهاية الثانوية العامة حدود الحجاز ومدنه: مكة وجدة والطائف والمدينة.

ثانيا: الوسط العائلي والحي

أما الوسط الآخر الذي أدين له بتكوين واقعي الاجتماعي فهو الوسط الأسري الذي انتمي إليه. فأنا من أسرة من الطبقة الوسطى وعلى وجه الخصوص من أسرة كان يعمل أفرادها في التجارة الصغيرة. الأمر الذي جعل عالم السوق بعمليات البيع والشراء وعلاقات التبادل والتدقيق في الحسابات جزءاً من النشأة المبكرة لواقعي الاجتماعي. فقد حرص والدي منذ طفولتي أن أقضي ساعات يومياً بجوار «الدكان». وكم كان عالم «الدكاكين» متنوعاً ومتعدد

(٧) أنظر: Heather Coyler Ross, *The Art of Arabian Costume* (London: Arabesque, 1981).

(٨) انظر ما كتبه هورخورنيه في هذا الخصوص في مكة، ص ٣-٦٠.

(٩) نسبة إلى الشريف عون وهو واحد من الأشراف الذين حكموا مكة وكان مشهورا بالقسوة.

الوجوه والمـزايا. ففي الشارع العتـيق «شارع عون»[١٠] الذي تميز بتنوع مـا يعرضه من سلع وبضائع ومـا ارتبط به من شوارع تجارية أخـرى قريبة، جـعلتني افتح عينـي مبكراً على تنوع السلع: أدوات منزليـة، ملابس، قـماش، سـاعات، إلكتـرونيات، حلويات وسكـاكر، إضافـة إلى المصارف والخدمات المـالية، وغير بعيـد «المنشية» بجزارتهـا وبائعي الخضروات والأطعمة الشعبيـة من شوربة ورأس مندي ومشويات وتوابل واجبان وخـبر. لقد كان فعلا عـالما قائما بذاته يمكن من خلاله التعرف إلى طبقات المجـتمع المكي وفئاته، إضافة إلى الزوار الذين عليهم شراء إما مـا يلزمهم أو هدايا مكة. وللسوق مـواسمه فهـو مختلف في ليالي رمـضان، عنه في مواسم الحج أو أيام الكسـاد الذي يتفرغ فـيه أصحاب المـحلات التجـارية إلى تبادل الزيارات والأحاديث الاجـتماعـية. ويعج السوق بمـرتاديه،وهم ليسـوا بالضرورة من السواقـة، فهناك: السمـاسرة والدلالون وتجـار الجملة والمـتفرجـون والمعـاكسون والسـراق وعمـال النظافة ومسؤولو البلدية وغيرهم الكثير، والمرتادون من الجنسين ومن الأعمار كافة ولكل أسلوبه في التعامـل. ولما كان سوقاً تـقليدياً فإنه يتمـيز نوعاً ما بالازدحـام الدائم. هذا الوسط فرض علي تجربة حسن التصرف والقدرة على التعامل مع الحياة العامة بإيقاعاتها المختلفة وما تتطلبه من استجابات سريعة[١١].

أما الجانب الآخـر فكان الوسط العائلي: حياة البيـت، التي تميزت بأنها كانت حـياة تقليدية تعج بالأقارب والزوار بصـحبة الجـدات والعمات، فلقد كـان منزلنا لا يكاد يخلو من الزوار في النهـار من النساء وفي المـساء من زوار الأب والعم، وكـان الضيـوف الزوار أيضاً من أمـزجة ومشارب وخلفيات مختلفة من: الشعراء الشعبيين والتجار والأقارب والأصدقاء والمعارف.

وكان العـالم المكمل لعالم الأسـرة هو عالم الحارة عـموما، وعـالم الأزقة المـحيطة بدارنا. وكان مركز الحي «برحـة»أو ساحة هي عبارة عن فضـاء كبير كان يجتمع فـيها أبناء الحي كل عصرية للعب وبخاصة لعب كرة القدم وغيرها من الألعاب. أما عالم الزقاق فقد كان بسبب عدم انتشـار الكهرباء عـالم الظلام والخوف والأشـباح، وكـان البعض يتـعمـد ذكر قصـص الغول والسعـلاة والجن، وكانت هذه العـوالم تكوّن واقعاً حـيّاً في مـخيلتنا وما يتـرتب على ذلك من خوف. لكن عالم الزقاق أيضاً هو عالم الإلفة والصـداقة بين الجيران، وعالم المراجيح والألعاب الشعبية وبخاصة في ليالي رمضان الكريم.

لقد تركت حـياة الحارة والجـوار في نفسي أبلغ الأثر وكانت السكـنى في الحي هي ارتباط ثقافي واجتماعي، فالجيران هم كذلـك لفترات طويلة. وكان الحي يعكس تنوع المدينة، فالأحياء لم تكن على الإطلاق مـتجانسـة طبقيـا. وغالبا مـا تتداخل حيـاة الحي بحيـاة الأسرة، فلم تكن صداقاتنا فقط صداقات أفراد وإنما هي صداقات أسر، بل إن التكافل والتراحم والمساعدة كانت من أبرز القيم في حياة الحارة المكية. حتى إن الأسر كانت تحرص على ألاّ تنام وفي الجوار من هو جائع، وكم أرسلتني أسـرتي أحمل بقايا عشائـنا لجار نعلم حاجته إلى ذلـك. لقد كانت هذه اللمسات الإنسانية تؤكد التقارب والإلفة وترسخ المزيد من التفهم المتبادل.

لكن كـأطفـال كنا نشعـر بأن حـجم هذه الصـلات الحميـمة يـحد من تمـتـعنا بشيء من

(١٠) انظر ما كتبه كليفور غيرتس عن حياة السوق في العالم العربي:
Clifford Greetz , *Meaning and Order in Moroccon Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp.123-311.

(١١) انظر:
Edward Hall, *The Hidden dimension* (New York: Doubleday, 1969).

الخصوصية داخل حرم دارنا، وبخاصة بعدما اشترى والدي تلفزيوناً، وكان أول من فعل ذلك في حينا، فلم «يتورع» بعض الجيران من نقل أمسياتهم إلى منزلنا، وهكذا لم تعد سهراتنا العائلية خاصة. وحينما أفكر في الماضي الآن، يظهر لي أن الخصوصية المكانية لم تكن أمراً ذا بال ولم يكن يلتفت له على اعتباره في تكون الذات[١٢].

ثالثاً: الوسط المدرسي

كانت المدرسة وعوالمها، وبالذات في المرحلة الابتدائية، هي مرحلة انتقال جوهرية في حياتي، انتقال من محضن الأهل والرعاية والتدليل لعالم الأتراب والمعلمين، عالم الصغار والكبار في آن واحد. وكان أول عام دراسي هو عام الانفصال عن خصوصيات البيت، لكن ما ساعدني على الانتقال أنني لم أكن وحدي وإنما معي ابن عمي الذي أسكن معه البيت نفسه ويشاركني كل عالمي. كذلك ما ساعدني هو أن المدرسة ليست بعيدة كثيرا من حارتنا، وكانت بداية العام الدراسي في مسجد، الأمر الذي خفف علينا كثيراً. ولقد سعدت في هذه المرحلة بثلة من المعلمين الأكفاء الذين تركوا آثار بالغة في وجداني وعقلي، إذ كان بعضهم لا يكترث كثيرا بمجرد تلقيننا مبادئ القراءة والكتابة والحساب وإنما سعى لتعليمنا حب النظام والمشاركة بالرأي والتفكير المنظم إضافة إلى أن معلماً آخر سعى لتعريفنا إلى المحيط الفيزيقي بظواهره الطبيعية، فعرّفنا إلى أهم الخصائص الطبوغرافية المحيطة وحيوانات ونباتات المنطقة. على أنني سعدت كثيراً أيضاً بأستاذ التربية البدنية الذي كان بفكاهته ولطفه يحول النشاط الرياضي إلى نشاط ترويحي. على أن تجربتي الأولى جعلتني اصطدم بعالم العقاب والصرامة ممثلة ببعض الأساتذة الذين كانوا يعاملوننا بقسوة وحزم، الأمر الذي ولد عندي ضرورة احترام السلطة. وكان لموقع المدرسة الابتدائية أثر مهم في فتح عيني على عالم البدو، إذ كانت مدرستي تشرف على سوق الجمال وحوله كان يُقام بعض أسواق البدو لعرض منتوجات السمن والعسل، وفي المقابل كانوا يشترون ما يحتاجون إليه من قماش وملابس وخلافه. كذلك كان طلاب المدرسة على تنوع عرقي كبير[١٣].

مثّل الانتقال إلى المدرسة المتوسطة ابتعاداً كبيراً من المنزل، فلقد كانت تقع في أقصى الشمال من مكة.

وقد كان الذهاب إلى المدرسة الابتدائية يتم سيراً على الأقدام، أما الآن فالذهاب إلى المدرسة يتطلب استخدام الحافلة إضافة إلى سير مسافة طويلة. ومن أبرز الفروق التي لاحظتها هي أن الخطاب الرئيسي الذي قابلنا به المعلمون وإدارة المدرسة كان يؤكد أننا انتقلنا نقلة نوعية، وأصبحنا نسمع عبارة «يا شباب» تتكرر ولم يعد أحد يناديا «يا ولد». لم تكن الصورة واضحة لي، لكنني لاحظت اهتماماً من طرف والدي الذي أخذ يسألني عن ماذا أعمل ؟ ومع من أقضي أوقاتي ؟ وخلافه من أسئلة لم أعتدها من قبل [١٤].

(١٢) كانت أغلبية الطلاب من أصول إفريقية ويمنية وبلاد شرق المتوسط وشمال افريقيا.

(١٣)تقليدياً يظهر أن الآباء في مكة كانوا يعتقدون ان الأبناء عندما ينتقلون إلى مرحلة المراهقة والبلوغ يصبحون من مسؤولياتهم، أما في مرحلة الطفولة فهي من مسؤولية الأمهات.

(١٤)لم يتمكن بعض الطلاب من أداء الامتحانات بسبب الحرب، وكانت الناس عموما تتابع أخبار الحرب ومن ثم لم يكن للطلاب القدرة على الدراسة والاستعداد للامتحانات !

بطبيعة الحال لفت نظري ما يسعى له العديد من الأساتذة من تأكيد أننا مقبلون على الانتقال إلى مرحلة تتطلب جداً واجتهاداً أكبرين وتختلف عما تعودنا بذله في المرحلة الابتدائية. وكان من أهم ما جد علينا اللغة الإنكليزي، التي سعيت لتعلمها بجد إيماناً مني بأنها ستفتح آفاقاً جديدة للمعرفة وستمكنني من التواصل مع زوار مكة الذين لا يجيدون العربية. ولقد فتحت لي آفاقاً كان من أهمها أن تمكنت من الحديث مع حجاج جنوب إفريقيا من ذوي الأصول الملاوية والمعروفين في مكة بـ «الكيفيق» الذين كنت أشعر بأنهم أناس يملكون بعداً إنسانياً عميقاً. كذلك كانت مادة التفسير، التي فتحت آفاقاً جديدة لفهم شيء من آيات الذكر الحكيم. ونظراً إلى أن الأهل أصبحوا يهتمون بأوقات فراغنا على نحو أكبر مما كانوا، فلقد أصبحنا نكثر الذهاب إلى «الدكان» نقضي سحابة النهار مع الوالد إما في الدكان أو في الحرم المكي، ولم نعد نشارك في الأنشطة الرياضية بعد أوقات المدرسة كما كنا نفعل.

وكانت المدرسة تجتذب طلاباً من أحياء مختلفة فوجدت نفسي أتعرف إلى زملاء دراسة، إضافة إلى زملاء الحارة، الأمر الذي وسع من دائرة الأصدقاء وأصبحنا نلتقي أحياناً في الحرم المكي للدراسة وبخاصة في نهاية العام استعداداً للامتحانات النهائية. وعلى الرغم من ما تركته هذه المرحلة الدراسية من أثر في نفسي، فهي لقصرها أشعر أنها كانت بمثابة المعبر لما هو أهم وأبلغ أثراً، إذ بعد ثلاثة أعوام انتقلت إلى المرحلة الثانوية وكانت المدرسة في حي العزيزية بالجنوب الشرقي لمكة، وتقع على مشارف مكة وكان عدد الطلاب فيها كبيراً جداً، وهم قادمون من مدارس مكة المتوسطة المختلفة والتنافس على الالتحاق بها شديد، وكانت هذه المرحلة هي المرحلة الحاسمة لإعداد الطالب للدراسة الجامعية ومن ثم المهنية التي سينخرطون فيها، وبخاصة أن تحديد المسار: علمي أم أدبي، يتم في العام الثاني من الالتحاق بها. ووجدتني مشدوداً بين المسارين، أرغب في الدراسة الأدبية لكنني متفوق في الدراسة العلمية أيضاً، وهي محط إعجاب وإكبار الجميع. وكانت إدارة المدرسة رائعة هيّأت كل الظروف التي من شأنها جعل الطالب اكثر قدرة على الاختيار المناسب، وان كانت تتدخل أحيانا لتوجيه الطالب بحسب قدراته وإمكاناته الفعلية.

وكنت في هذه المرحلة الدراسية أبرمج قراءاتي الإضافية وبخاصة في فترة الصيف، إذ كنت اقضي ساعات طويلة في مكتبة الحرم المكي، وأتذكر أنني في أحد السنوات انهلت على قراءة مسرحيات توفيق الحكيم وروايات نجيب محفوظ وعلي باكثير وسواهم. وفي صف آخر، كان آخر عام دراسي في الثانوية العامة انكببت على أعمال العقاد الإسلامية وكتب سيد قطب ومحمد قطب.

بعد أن أدينا امتحانات العام الدراسي عشت ـ كما عاش معظم زملائي، تمزقاً شديداً عقب أحداث حرب الأيام الستة، وأنني أتذكر ما كنت أشعر به من وعي سياسي إزاء ذلك الحدث الجلل[١٥].

وكان آخر عام في الثانوية وهو يسمى «توجيهي» من أهم سنوات الدراسة على الإطلاق. فقد جندت نفسي للحصول على أعلى تقدير ممكن، الأمر الذي جعلني أبذل جهداً مضاعفاً وعلى

(١٥) كانت طريقة معاملة المسؤولين عن المكتبة في كلية البترول مختلفة نوعيا عما كنت قد تعودته سابقا وهو ما لاحظته لاحقا فيما يسمى المكتبات العامة في أميركا وكذلك في المكتبات الجامعية من تقديم عون ومساعدة إلى القارئ.

نحو منظم. وقد حصلت فعلاً على نسبة مئوية مرتفعة جداً مكنتني من التقدم لاختيار الجامعة التي أرغب في الالتحاق فيها. إذ تقدمت لامتحان القبول بكلية البترول والمعادن، واخبرني فريق المختبر بقبولي في الجامعة وحدد لي موعد القدوم أيضاً.

وكان علي أن أهيئ نفسي للذهاب إلى الظهران حيث الجامعة، وكانت هذه أول مرة أغادر فيها الأهل والخلان ومكة وأجوائها. وكان علي أن ابدأ بمساعدة أحد الزملاء ممن عاشوا طرفا من حياتهم في مصر لشراء ملابس «إفرنجية» لتلك الكلية.

رابعاً: الوسط الجامعي

لم تكن الدراسة الجامعية مجرد مرحلة دراسية جديدة وإنما نقلة نوعية في حياتي بكل المعايير. كانت أجواء السنة التمهيدية رائعة، درست فيها مزيداً من الإنكليزية إضافة إلى الرياضيات والفيزياء والكيمياء. وكان علينا تعلم كل شئ بالإنكليزية حتى التربية البدنية ! وكانت برامج الترفيه في الكلية في غاية الروعة، إذ كان في إمكاننا مشاهدة فيلم كل أسبوع إضافة إلى حفلات ومهرجانات الوحدات السكنية التي كنا نقيمها في ليالي رمضان وفي نهاية العام الدراسي. وقد كان طلاب الكلية من جميع أرجاء المملكة إضافة إلى طلاب من بعض الأقطار العربية والاسلامية الشقيقة، الأمر الذي فتح أمامي صداقات جديدة وعوالم اجتماعية أوسع.

كانت الدراسة في الجامعة على الطريقة الاميركية وكانت تجربة جديدة تماماً علينا التأقلم فيها على الامتحانات الكثيرة المتلاحقة، الأمر الذي جعل الحياة في الظهران على الرغم من رتابتها، مليئة بالأنشطة والدراسة. وكنت أقضي تقريباً معظم أوقاتي إما في الفصول الدراسية أو في المكتبة التي فتحت أمامي آفاقاً واسعة سواء في العلوم الطبيعية أم في الآداب والفكر الحديث بالإنكليزية والعربية. وقد تعلمت في هذه المرحلة أهمية المكتبة العامة وما يمكن أن تقدمه إلى القراء من خدمات، إذ كان يشرف على المكتبة فريق يعمل على راحة الرواد والأخذ في يدهم ومساعدتهم وتلبية طلباتهم[١٦].

أما مقهى الكلية فقد عرفني إلى القهوة الأميركية التي وجدتني أتعودها بسرعة. وفي ذلك المقهى كانت تدور النقاشات والأسئلة عن الامتحانات وقضاء أوقات طيبة في صحبة الزملاء.

انتهى الفصل الدراسي الأول بسرعة وكان علينا أن نأخذ امتحانات الجامعة الأميركية مرة أخرى. وقد أدى نجاحي ونجاح ثلة من الزملاء إلى قرار المشرفين علينا أن ننتقل إلى السنة الجامعية الأولى، كان هذا مصدر اعتزاز لنا.

لقد كان العام الجامعي الأول مفيداً جداً في حياتي، إذ استطعت التكيف مع الظروف الجديدة وكذلك استطعت أن أكون من المتفوقين، الأمر الذي ولد عندي إحساساً بالثقة اقترن بتحولين مهمين في حياتي: أولهما الاستقلال، وهو أمر متعدد الجوانب في حالتي، إذ بعدما غادرت مكة التي كنت أعيش في كنفها حياة اعتمد فيها تماماً على أسرتي أصبحت في الظهران مضطراً إلى التعود حياةً فرديةً اعتمد فيها على نفسي وعلى المؤسسة الجامعية التي أعيش في كنفها، والتي

(١٦) أي طلب الركوب في إحدى السيارات في الشارع العام مجانا.

كانت تحترم خصوصياتنا، مع بعض الرقابة، فالأبواب في السكن تغلق بعد الثانية عشرة مساء، لكن ليس هناك من يراقب ما إذا قضى الطالب الليلة داخل السكن أم لا ؟ وكان هذا أمراً مهماً لنا إذ تمكنا بسبب هذه الحرية من زيارة المدن المجاورة. أما ثانيهما فكان الاستقلال الاقتصادي، إذ بعد التعود الاعتماد الكلي على الأسرة، أصبحنا في الكلية نعتمد على المكافأة التي كانت تقدمها الجامعة إلينا كطلاب، صحيح أنها كانت مكافأة متواضعة نسبياً، أقل من مئة دولار، لكنها كافية لاستقلالنا وتعودنا تدبير أمورنا المالية والصرف على أنفسنا وبطريقتنا الشخصية. وكان علي أن أفكر ليس بالكيفية التي اصرف بها المكافأة فقط وإنما بالادخار منها لأمر في غاية الأهمية في حياتي. وفعلاً تمكنت من إدخار بعض المبالغ لا تزيد كثيرا على مئتين وخمسين دولاراً.

وبسبب ذلك الإدخار أخذت أفكر في أول صيف في حياتي الجامعية في توسيع رقعة رؤيتي الاجتماعية والثقافية بالسفر إلى حدود أكبر. كانت تتلبسني فكرة السفر إلى خارج المملكة العربية السعودية. بدأت الفكرة بالسفر إلى البلدان العربية. وهكذا سافرت إلى بيروت في شهر آب/ أغسطس على أساس أنني بعد جولتي سأعود مباشرة إلى الظهران والدراسة. وهكذا كان علي أن تكون نقطة انطلاقي الأولى إلى لبنان، حيث علي أن أجرب أول تجربة انتقال إلى مجتمع تعددي الملل والنحل، فأنا وان تعودت التعددية الثقافية لكنها كانت تعددية داخل دائرة الإسلام وشعوبه وفرقه فقط. لكن ما أن وصلت إلى لبنان حتى كان علي أن أتعرف إلى النصرانية وأن أتعرف إلى التشابه مع الاختلاف، بدلاً من الاختلاف مع التشابه ! فما تعودته في مكة كان الاختلاف في اللغات والعادات والتقاليد والألوان، لكن الجميع كانوا مع ذلك من ملة واحدة ووجهة دينية واحدة ويملكون تصورات كونية متماثلة. أما ما خبرته في لبنان فهو التشابه في اللغة والعادات والأشكال مع اختلاف في العقائد والتصورات الكونية، الأمر الذي جعل مفهوم التعددية لدي يتوسع، ويتوسع بصورة أكبر لاحقاً عند سفري إلى خارج العالم العربي. كانت سفرتي الأولى إلى بلدان شرق المتوسط: لبنان وسوريا والأردن والعراق وأخيراً الكويت فالسعودية. وكان علي أن أشاهد دول المواجهة العربية في تلك الفترة العصيبة الزاخرة بكل توتراتها ومشاكلها، وكان علي في تجربتي الأولى أن أتدبر أموري وبخاصة المالية على الرغم من محدودية ميزانيتي.

وتكررت التجربة، وتوسعت الدائرة، فسافرت إلى أوروبا مستفيداً من الفرص التي كانت تتاح للشبان آنذاك. وفي العام الأخير من دراستي يممت نحو آسيا لزيارة إيران وباكستان والهند وأفغانستان، وقد أفدت كثيراً من تلك الزيارة، إذ جعلتني أتفهم من كثب هذه الثقافات والأمم وكذلك أتفهم لاحقاً التغيرات التي مرت بهذه المنطقة.

وقد تميزت الحياة الجامعية في كلية البترول والمعادن بتعدد الأندية الطلابية المختلفة، وغناها ونشاطها وبما تقدمه من فرص إلى طلاب الجامعة، ووجدتني مدفوعاً إلى الإشتراك في أكثر من نشاط، فكنت عضواً في نادي الصحافة والتصوير والفنون والتمثيل والأنشطة الاجتماعية وغيرها، ورأست لفترة وجيزة جريدة الرابطة الطلابية واشتركت في الأنشطة الرياضية والمسرحية في الكلية. وأكاد أجزم أن الفائدة التي حصلت عليها من هذه الأنشطة اللاصفية تكاد تعادل أو تزيد على ما أفدته في الفصول الدراسية النظامية.

ومن أهم ما كان يشغل بالي هو ما الذي أود أن أكونه، ونظراً إلى أنني لم أكن أرغب في أن

أكون مهندساً تخصصت في الرياضيات، لكنني كنت اعتقد أنني أميل اكثر إما إلى الفلسفة أو إلى دراسة الأديان دراسة مقارنة. ولقد أبديت ذلك لبعض المدرسين في الكلية، ويظهر أن أحدهم (ظفر الأنصاري) اهتم بموضوعي وتحدث معي ملياً واقترح علي قراءة كتاب دانيل ليرنر **انتقال المجتمع التقليدي**[١٧] ثم طلب مني أن أحدثه عن الكتاب وأفادني أن ما أرغب في تعلُّمه يقع ضمن دائرة علم الاجتماع، إلا أنه لم يدفعني إلى شيء محدد وكان علي أن أفكر في الأمر بنفسي.

تخرجت من الكلية حاملاً إجازة في الرياضيات البحتة وأصبحت أكثر قلقاً على الخطوة التالية، وبخاصة أن إمكانات مواصلة الدراسات العليا لم تكن متاحة بعد داخل المملكة. وكان من حسن الطالع أن حصلت على منحة دراسية لدراسة الفلك في الولايات المتحدة الأميركية فوافقت، على الرغم من أنني لم أكن أتطلع إلى تلك الدراسة، لأحقق حلماً كان يراودني وهو الدراسة في أميركا.

خامساً: الوسط الجامعي الأميركي

حصلت على قبول من جامعة وسكنسن وفي مدينة ماديسون على وجه الخصوص وهي من ولايات وسط الغرب الأميركي، وتتميز بجليدها وسكانها من أصول ألمانية اسكندنافية وهي ولاية مشهورة بتفتحها وليبراليتها الديمقراطية ووجود الطبقة الوسطى العريضة. وكنت قبل سفري تزوجت من ابنة عمي التي رافقتني في رحلتي الجامعية إلى أميركا، الأمر الذي يعني استقراري العاطفي، لكنني أصبحت أيضاً مسؤولاً عن نفسي وعن مصير حياتنا الزوجية المشتركة.

من حسن حظنا أحاطت بنا الجالية العربية الطلابية وسهلوا لنا أمور التكيف مع الحياة الجديدة، التي كانت تختلف تماماً عن ماتعودناه في وسط حياة مكة. فبعد أن كنا نعيش في وسط نعرف فيه الجميع، وجدنا أنفسنا في وسط فاتر في علاقاته الاجتماعية، أو هكذا كنا نظن، وعلينا أن نهتم بأنفسنا وان نتقوقع حولها. حاولت أن أتعرف إلى الأنشطة الموجودة في الجامعة، فإذا بها فوق ما أتصور، ولا بد من الاختيار، بحيث على المرء أن يترك ما هو أقل أهمية لما هو أهم. كذلك علي أن اختار بين أن أبقى داخل إطار الثقافة العربية الإسلامية أو الانفتاح على أكثر من ذلك، وكذلك علي أن أختار بين أن أحدد معرفتي بالعالم العربي الإسلامي أو أن أسعى لتعلم جديد عن إفريقيا وبقية آسيا وأوروبا وأميركا اللاتينية، بل وعالم الولايات المتحدة الأميركية نفسها، ووجدتني أنظم نفسي للإفادة مما يدور حولي وبقدر ما أستطيع دون أن أفقد أيضاً زمام دراستي النظامية.

وفي هذه الأثناء عدت أفكر حول ما الذي أرغب في دراسته والتخصص فيه، ووجدتني، بسبب تأثير زميل عربي عزيز، أكثر انجذاباً إلى مجالات العلوم الاجتماعية التي وجدتني انتقل إليها بانجذاب عجيب بحيث انتهى بي المطاف بالتسجيل في قسم الاجتماع والتخصص في ذلك. لقد كان هذا التحول يعني الانتقال من مجال علمي إلى مجال علمي آخر ومن ثم إعادة التأسيس والقراءات. وهكذا كان، إذ وجهني المشرف كي أدرس وبصورة مكثفة، النظريات

(١٧) Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society* (New York: Free Press, 1961).

الاجتماعية في أكثر من حلقة دراسية، إضافة إلى دراسات المناهج وأساليب البحث الاجتماعي وكذلك فلسفة العلوم الاجتماعية، وذلك قبل أن أدرس أياً من فروع علم الاجتماع، وكم وجدت الأمر مفيداً لاحقاً.

وإنني أتذكر اهتمام مشرفي في أن أقرأ ما أمكنني من الكتب الأصلية لدوركايم وماكس فيبر وماركس وزيمل وشوتس وغيرهم، من رواد علم الاجتماع وأن اطلع على ما كتبه كوفمان وكوبلان في فلسفة المناهج في العلوم الاجتماعية وجل ما كتبه فلاسفة العلم من وضعيين ووصفيين جدد وظواهريين وغيرهم. كذلك دراسة الأساليب الكمية الاحصائية و الكيفية. هذا واتذكر اهتمامه بأن أدرس الانتقادات التي وجهت للنظريات والمدارس النظرية وبخاصة ما قدمه انتوني غيدنيز ورايت وغولدنر وغيرهم.

ووجدتني مهتماً بدراسة العديد من المدارس الفلسفية التي كان لها أبلغ الأثر في تكوين الفكر الاجتماعي الحديث من ظواهرية إلى بنيوية إلى تأويلية وغيرها. إضافة إلى اهتمامي بدراسة تطبيقات هذه المدارس النظرية والفلسفات على مجتمعاتنا، فدرست على يد كاربات شيئاً عن الشرق الأوسط وتاريخه السياسي وعلى يد غاليسكي القرية والحياة الريفية عموماً، وفي منطقتنا على وجه الخصوص، وعلى يد فان سينا منهجية التاريخ الشفاهي، وتابعت غيرهم من الأساتذة على شكل دروس نظامية لبعض فروع علم الاجتماع. كذلك ازداد حرصي على الإفادة وعلى نحو منظم، مما يقدم من أنشطة علمية تعريفية في محيط الجامعة، فكنت أحرص على البرنامج الأفريقي والأميركي اللاتيني وتابعت باهتمام بعض الأنشطة التي اهتمت بالهند والتيبت وغيرها.

وما يحمد له أن هذه الأنشطة شاركتني زوجتي في العديد منها، وهي كان عليها أن تقوم بدراسة المرحلة الثانوية في أميركا وان تدخل المرحلة الجامعية في أثناء دراستي، وكان عليها أن تكمل ما بدأت عند عودتنا إلى أرض الوطن. لقد كان لحضورها هذه الأنشطة أن تولد فيما بيننا جواً من التعلق بالثقافة بمعناها الواسع، وأن تكون لنا اهتمامات مشتركة انعكست لاحقا على اهتماماتها الدراسية، إذ أصبحت تهتم بالهجرة والسكان[١٨].

سادساً: التدريس والحياة الجامعية

كان من أهم الأمور التي تشغل بالي في أثناء دراستي، ما معنى ما أدرس بالنسبة إلى الوسط والثقافة اللذين انتمي إليهما، وهل يمكنني أن أضع بعض المفاهيم والأطر النظرية التي درستها موضع التنفيذ؟ بل كان هناك سؤال أكثر أهمية كنت أطرحه هو: ما هي العلاقة المتوقعة بين ما درسته وبين الإسلام وحضارته، وكنت قد انخرطت في أثناء دراستي الجامعية في أميركا في رابطة علماء العلوم الاجتماعية المسلمين ورابطة اتحاد الطلاب المسلمين في محاولة للوصول إلى إجابة تجعلني اطمئن نوعاً ما على أن هويتي الثقافية لن تضيع في خضم هذا الكم الكبير من النظريات والمفاهيم التي تولدها العلوم الاجتماعية. ولقد أفدت كثيراً من تلك الروابط وبخاصة رابطة علماء العلوم الاجتماعية المسلمين، الأمر الذي

(١٨) انظر كتابها: نور محمد باقادر العمودي، الهجرة الريفية الحضرية: دراسة في تكيف المهاجرين الى مدينة جدة (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٤٤).

دفعني عند عودتي إلى أن تكون أول مقالة علمية أنشرها هي عن هذه المسألة[١٩]. ولا يزال موضوع علاقة العلوم الاجتماعية بالإسلام وعالم المسلمين من الأسئلة المحورية في حياتي، وما اهتمامي المتواصل بالدراسات الانتروبولوجية الحديثة إلا تأكيد لذلك.

وكان من اهتماماتي أن تتمكن زوجتي، وهي التي بذلت كل ما في وسعها من أجل أن أتمكن من التحصيل في جو هادئ، أن تواصل تحصيلها. وقد تمكنت، ولله الحمد، من الحصول على ليسانس في علم الاجتماع وهي تحضر الدكتوراه الآن. كذلك كان من الاهتمامات التي عدت بها إلى أرض الوطن تنشيط البحث العلمي الميداني بما يبرز ظروف وخصوصيات وضعنا الثقافي والاجتماعي وبما يمكن من تقديم تفسيرات من شأنها أن تجعلنا نفهم وضعنا على نحو أفضل وربما أن تساهم بذلك في تطور النظرية الاجتماعية عموماً. ولقد تطلب ذلك أن أفكر في العمل مع زملاء يشاطرونني الهم نفسه ويتطلعون إلى الآمال نفسها، وبخاصة على المستويين المحلي والإقليمي لإيماني بأهمية ذلك، وفعلاً سعيت للقيام بالأبحاث المشتركة ما أمكن والالتحاق بالجمعيات المهنية في منطقتنا ودولياً تأكيد ضرورة التواصل وبناء الجسور.

وختاماً يظهر لي أن الاهتمامات البحثية يدفع لها المحيط أكثر منه التوجهات الفردية والله وراء القصد.

(١٩) انظر ابو بكر احمد باقادر، «اسلمة العلوم الاجتماعية،» **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، جامعة الملك عبد العزيز، العدد ١ (١٩٨٠)، ص ١-٢٠.

البحث العلمي في فترة العصر الذهبي لليسار اللبناني

رشيد الضعيف

تنبيه

هذا ليس بحثاً، هذه مقالة قسمتها إلى قسمين، قسم أول تناولت فيه علاقتي بالبحث العلمي في فترة العصر الذهبي لليسار في لبنان، ثم في فترة الحرب التي تلتها، وقسم ثان سجّلت فيه ملاحظات وأفكاراً وآراء، عن مسألة البحث العلمي والجامعة اللبنانية وإمحاء الحدود بين المثقف والباحث.

المرحلة الثورية

كان الأمر بديهياً بالنسبة إلي، في مرحلة ما قبل الحرب التي ابتدأت عندنا في لبنان عام ١٩٧٥، أن أتوقف عن محاولة كتابة الشعر لأنصرف إلى ممارسة العلم، لأني كنت أعتبر نفسي مناضلاً، والمناضلُ كما هو معروف، شخصٌ يسعى، داخل حزب أو نقابة أو منظمة، ليحقق انتصار القضية التي يؤمن بها. وكان علي إذاً، كمناضل، أن أحدد الوسائل المناسبة لتقدم قضيتي، وأن اعتمدها. وكانت أهم تلك الوسائل قاطبة بالنسبة إلي كمثقف ثوري، الروح العلمية. وبالروح العلمية كنت أعني الموقف النقدي من الموروث والمجتمع والعالم، وكنت أعني أيضاً الصرامة في التفكير وفي استعمال المفاهيم. ثم الاقتصاد في القول، ليقتصر على المفيد منه، والتخلي بالتالي عما سمّيناه في ذلك الوقت إنشاء، وقصدنا به الكلام المتدفق على هواه بلا مرجع علمي أو ضابط معرفي، وقصدنا به أيضاً الكلام المغاير بل المضاد للنظم المفهومية الاصطلاحية.

وكان في ذهني أن هذا الأسلوب البعيد من الروح العلمية، يمت بصلة قرابة إلى الشعر، بل إن الشعر شيء مثله، مع أن الشعر كان هوايتي وثقافتي الأولى في تلك الفترة. وكنت في الحقيقة وفي مكان ما من نفسي، أخجل حين يقال عني إني شاعر، لأن هذه المفردة كانت

تعني عند الكثير الكثير من الناس عـدم الجدوى، وفقدان الدَّسَم في الشخص وفي القول. وكنت تحمرّ أذناي خـجلاً حين أسمع أحداً (على التلفزيون مـثلاً) يصف قولاً «فوفاش»، وغـير متزن بأنه شعر! كنت بحـركة لا إرادية أحذر ألاّ يراني، أو ألاّ تقع عيناه على عـينيّ مثبتتـين فيه وهو على الشاشة!

الحقيقة أني كنت ككثيرين غيري، بل ربما على خطى الكثيرين غيري، أعتقد أن الروح العلمية تتناقض مع كل نشـاط شعري. فالشـعر عندنا كثـير، والشعـر كلام، ونحن العرب لا نجـيد إلاّ الكلام، وكان الكلام مسـؤولاً عن هزيمتنا بعد عام ١٩٦٧، وأشيـاء من هذا النوع طبعت أذهاننا وحددت أفكارنا (لا أقـول هذا الكلام على سبيل الانتـقاد أبداً ولا على سبـيل التبني، بل من باب الوصف وحسب).

لذلك كنت أعتقد، ككثيرين غيري في تلك الفتـرة، أن من مهمّاتنا الأولى كمثقفين ثوريين، هو أن نسعى لتنمـية الروح العلميـة عندنا في أنفسنا، وفي المجـتمع كله ما اسـتطعنا. كان هذا من مهماتنا الملحّة، لأنه مرتبط مباشرة بالتصدي للعدوان الإسرائيلي. كان هذا سلاحاً ضرورياً لا يمكننا مواجـهة إسرائـيل من دونه. وفي ذلك الوقت كان كل شيء مرتـبطاً بمواجهـة إسرائيل، وكانت هذه المـواجهة هي مقـياس جدوى كل نشاط نقـوم به، في أي ميدان كان من المـيادين: العلم والمعرفـة والثقافة والأدب بأنواعه، والتقدم والتـحرر والاشتراكية والوحـدة. كان شعار «كل شيء من أجل المعركة» سائداً حقيقةً، لا يعلو عليه شعار.

لذلك توقفتُ عن نشر محـاولات شعرية، كنت بدأت بها، وكانت بدأت تحتل قسـماً كبيراً من اهتمامي.

وكان نشر الروح العلميـة في تلك الفترة يعني لنا، نحن الفصيل المـاركسي (الشيوعي) من فصائل حركـة التحرر العربية، نشرَ الفكر الماركـسي الذي هو وحده الفكر العلمي، أي النقيض الفعلي للفكر المثالي ولكل تجلياته الإيديولوجية.

هنا أجد من الضروري أن أتوقف قليلاً عند هذا الفكر العلمي ـ الـماركسي لأذكر ما بلغنا منه وكيف فهمناه، لأن «ماركسيتنا» كانت على ما أظن في أساس الصدمة التي حدثت لنا في ما بعد:

باختـصار شديد، فإن ما يـحدد الطبقة الاجـتماعية في الـماركسية، هو مـوقعها من عـملية الإنتـاج، وأن أسـاس المشـكلة هي الملكيـة الخـاصـة لوسائل الإنـتاج. وإن عـصب الهـيـمنة البرجوازية هي ملكيتها لوسائل الإنتاج. لأن هذه الملكية هي التي تسمح بتحويل قوة العمل إلى بضاعة، والبضاعة هذه من نوع ممـيز جداً، وميزتها أنها بضاعة يُنتِج استهلاكُـها قيمةً أكبر من ثمنها (فائض الـقيمة)، لأنها مـشتراة بسعر يسـاوي كلفة صيانتـها فقط. إن الماركسـية قالت بضرورة إنهاء الاستغلال الطبقي هذا (عندما يمتلك الإنسان قوة عمله يمتلك كامل إنسانيته. إنه المنطق عند غايته). ويكون هذا الإنهـاء بالثورة. فالثورة هي الوسيلة الوحيدة المـتوافرة، حتى تصبح وسـائل الإنتاج ملكاً للطبقـة العاملة، وبالتالي للمـجتمع (لأنه ليس هناك طبـقة أدنى من الطبقة العاملة لتستغلها هذه الأخيرة).

ثم جـاء لينين وطوّر نظرية دكـتـاتورية البرولـيـتـاريا التي لم يتناولهـا مـاركس (وانجلز) بالتوسع اللازم (لماركس وانجلز النظر، وللينين العمل والممارسة ـ البراكسيس).

أما الدولة فأداة استمرار هيمنة البرجوازية على الطبقة العاملة، لذلك فإنها قد كتب لها الاضمحلال، لأن زوال المجتمع الطبقي بانتصار الطبقة العاملة سيزيل الشروط الموضوعية الداعية إلى وجوب وجود الدولة.

إن الماركسية مارست عليّ سحراً (ولاتزال)، لأنها مساهمة رائعة في السعي لخلاص البشرية من استعباد الإنسان للإنسان. إن الإنسان، وفي كل وقت، وبخاصة اليوم، إذا لم «يُردع» جعل الإنسان عبداً له لا محالة. إن ذلك في طبعه.

إذاً، إذا كان بعض الدارسين أمثال ريمون أرون (Raymond Aron) يعتبر أن مشكلة المثقفين تكمن في عدم معرفتهم كيف يوفّقون بين الأخلاق والسياسة، فإننا نحن المثقفين الثوريين في بيروت قد نجحنا في ذلك، ووفّقنا بين الأخلاق والسياسة، بتبنّينا هذه النظرية الماركسية المنزهة.

لكن هذه النظرية الجميلة المتماسكة الساحِرة المريحة، التي تضع الإنسان، الباحث عن دعم أخلاقي لحاجته، في المكان المناسب (فهل يمكن أن يكون المال إلاّ حيث الروائح النتنة!)، لكن هذه النظرية تَحوّلت فجأة إلى خارج الموضوع حين ابتدأت الحرب في لبنان.

بل إن هذه النظرية غابت نهائياً عن الموضوع، وعن خارجه، حين استقرت هذه الحرب، بحيث إننا بتنا مع الوقت ننفجر بالضحك إذا ما استخدم أحد المتكلمين، عفواً، مصطلحاً طبقياً في أثناء الحديث. كنا كأننا نكتشف حدود معرفتنا، واتساع غبائنا.

بل كنا ننفجر أحياناً (بالضحك) حتى الاختناق: فلماذا ولماذا ولماذا وكيف؟... واليسار ضد اليسار، واليمين ضد اليمين، واليمين ضد اليسار، والمسيحيون ضد المسلمين، والمسلمون ضد المسيحيين، والمسيحيون (الخائفون) بعضهم ضد البعض الآخر حتى الموت، بل حتى الانتحار الجماعي، والمسلمون ضد الفلسطينيين والفلسطينيون ضد الشيعة والشيعة ضد السنة والسنة ضد الدروز. وإسرائيل. والعكس.

والمنظمات الفلسطينية والأحزاب المحلية الانعزالية والوطنية والقومية والتقدمية، والـ... و... إلخ.

والقبائل تجابه العشائر، والعشائر يجابه بعضها البعض الآخر أيضاً، والقوى المختلفة.

والمناضلون الملحدون يوزعون صور الإمام الخميني، والمؤمنون يصلّون على الملحدين.

وسوريا ومصر والسعودية وليبيا والعامل الإقليمي والعامل الدولي والعامل المحلي...

ودماء ودماء ودماء، وآلام وأحقاد ودماء...

أكبر من العقل كان لبنان، وبيروت عَصَتْ على الدماغ!

وليست الماركسية وحدها التي باتت غريبة عن هذا الواقع المستجد، بل كل عقلانية أيضاً. فكيف يمكن، والحالة هذه، أن يفهم من أراد أن يفهم، أو أن يقول من في نفسه شيء أراد قوله؟ وبكلام آخر، فما هو الكلام الذي بات يجب أن يقال الآن، بعد أن انتهى الكلام الذي كان يقال في السابق؟

الأدب الملجأ

في هذا الجوّ ولد مسرح وشعر ونثر ورواية وأغنية «جديدة»، هو ما نقصده اليوم حين نتكلم على أثر الحرب في التعبير الفني.

وفي هذا الجو عمل زياد الرحباني، وفي هذا الجو كان شعراء «المتاريس».

وفي هذا الجو، فيما يعنيني أنا، عدت إلى الأدب لـ«أقول»، لأن أنواع العلوم الأخرى باتت خارج الموضوع كما ذكرت، أو أنها باتت بلا معنى، كالنقد الأدبي الذي هو موضوع اختصاصي الجامعي الأول، أو الألسنية التي هي موضوع اختصاصي الآخر. فلم يبق لي إلاّ الأدب، وبخاصة أنني اكتشفت في تلك الفترة، أنني لم أتوقف نهائياً عن الكتابة في مرحلة نشر الروح العلمية، بل ظللت أكتب، وإن نادراً، من غير أن أنشر أبداً. كنت أكتب في آخر الليل، ليس لأكتب، بل قبل أن أغفو، في أثناء أرَقي، لكي أغفو. وكنت لا أرمي ما أكتبه بل يبقى هكذا على أوراق في درج قرب تختي، أو على رفّ، أو في زاوية لا تبلغها اليد دائماً.

كان ذلك بالتحديد، بعدما انفجرت سيارة مفخخة، مقابل مدخل البناية التي كنت أسكن فيها، وقتلت عدداً من الناس، بينهم المستهدف بالعملية. أما أنا فقد نجوت. وقد نجوت فعلاً بصورة لا تُنسى. فحين خرجت من البناية رأيت هذه السيارة التي ستنفجر بعد قليل، وكانت من نوع من السيارات أحبه، وكنت أحلم دائماً ببيع سيارتي لأشتري واحدة مثلها، فتوقفت قربها، ثم درت حولها دورة أتأملها، وأتأمل ما فيها، وأتأمل لون فرشها والتابلو والمقود... إلخ. ثم ذهبت إلى الجامعة، حيث مكثت نحو ساعة عدت بعدها إلى البيت، وفي أثناء عودتي انفجرَتْ، أي قبل وصولي بلحظات ربما لا تبلغ الدقيقة أو الدقيقتين، وجاء وقتها «المحققون» و«حققوا».

في تلك الأيام إذاً بالذات، «اكتشفت» أني أكتب، وأني ما توقفت نهائياً أبداً عن الكتابة وإنْ توقفت عن النشر، فعدت إلى أوراقي، وجمعت ما رأيت منها صالحاً للنشر ونشرته. ثم بعدها «صرت أكتب».

في تلك الفترة عرفت كم أن الأدب مناسب لي، ورأيت أن العلم نظام من المصطلحات ومن المهارات لا يعنيني، وأنه رياضة كلامية لا عافية لي عليها ولا حَيْل، ففي تلك الفترة كتبت العبارة التي ضمّنتها كتابي «لا شيء يفوق الوصف»: «سبقني الوقت ولا حَيْل لي لأركض، فركضت من دون حيل!».

أحسست وقتذاك أن الأدب متحرك، وأن النظام الاصطلاحي الذي يَرى به العلمُ موضوعَه جامد، بل شيء من الماضي. نعم! غريب! أحسستُ أن العلم شيء من الماضي، عتيق، لا يَسعى بواسطته إلاّ من تقطعت به السبل!

أحسست أن الأدب وحده، من بين كل أنواع القول، قادر على تلبية حاجتي إلى البوح. وكانت حاجتي في تلك الفترة تحولت إلى الرغبة في البوح، البوح فقط، لكن البوح البوح، فلم يعد فهم الواقع ما يعنيني، ولا القوانين التي تتحكم فيه. لم يعد الأمر كما كان في الماضي.

أما البوح فكان بهذه المشاعر التي استثيرت فينا ونحن في هذا الطوفان... مشاعر الدهشة والاستغراب والقرف والقلق والعجز.

والتفاهة!

وأقصد بهذه المفردة ـ تفاهة ـ معنى الكلمة الفرنسية Absurde. فأي علم يستطيع أن يقول هذا الشعور الذي تصبح معه دمعة في العين كنقطة ماء على لوح زجاج... هذا الشعور بالتفاهة والعبث واللامعنى.

كنت أعتقد قبل تلك الفترة أني كإنسان مركزُ الكون، وأني إذا ما وقعتُ في صعوبة فسأجد حولي، إلى جانبي، نصف سكان الكرة الأرضية، لكنني فوجئت بأنني بالفعل لست شيئاً، ولا أحد غيري يساوي شيئاً (عظيماً كان هذا الغير أم متواضعاً). وأن الإنسان كَمّ هَمَلٌ بلا جدوى، يسعى وحده في عالم بلا معنى، وبلا هدف، وبلا طعم.

فأي علم يستطيع أن يقول هذه المشاعر القاسية، وأي مصطلح يستطيع أن يقول هذا الذي كنا نشاهده، مما لو أُخبرنا به سابقاً لما كنا صدقنا منه شيئاً! فدقّة المصطلح كانت تتنافى مع سائلية الواقع، وكانت تتعارض مع ديمومة حركته، وديمومة تحوّله، وفراغ محتواه. وليس إلاّ الأدب بطبعه قادر على حسن الأداء، وعلى التكيف وعلى التحول وعلى الالتباس وعلى الغموض وعلى الفراغ، فطبعه هوى، وطبعه متمدِّد، وينحسر إن شاء وما شاء. إنه العالَم الذي يؤالِف في حضنه بين المتناقضات، أو لا يؤالف بينها، إنه الضد وضده، والشبه والنقيض، والظل وغياب الضوء (لا يخفى على القارىء هنا أني أحاول «وصف» ما كان يجري في أثناء الحرب في بيروت، وفي المناطق الأخرى كافة، بكلام لا يمكن الإمساك به، محاكاةً للواقع ـ أي للحرب).

الجامعة يبلغها الطوفان سريعاً

وما كان يساعدني على مجافاة العلم والابتعاد منه، أن وتيرة العمل في المكان الذي كنت أعمل فيه، أي الجامعة اللبنانية، كانت وتيرة متدنية جداً، في أدنى درجاتها. كانت الجامعة اللبنانية مشلولة شلل الدوائر الرسمية الأخرى، وقد تهمّش دورها بسرعة (فالأهمية أُعطيت للمؤسسات المرتبطة بالحرب مباشرة)، وبلغها الخراب فوراً، بحيث إن الأستاذ صار يلتفت أحياناً (وهذا ليس في وسط الحرب أو في آخرها، بل في المرحلة الأولى منها)، ليقع نظره على بائع علكة يتجول بين الطلاب ساعياً في رزقه، وكثيراً ما تحوّلت قاعات التدريس إلى مكان لقضاء حاجة من قبل مهجّر، أو عابر هائم، وظهر السلاح في باحاتها وفي الداخل أيضاً، فكم من مرة هدد طالب مراقباً في أثناء الامتحانات بمسدسه ليمتنع عن مضايقته وهو ينقل عن كتاب أو عن جاره. لقد دخل ماء الطوفان الجامعة بسرعة فائقة، وصار العمل فيها «ع الرَّلَنْتِي» فعلاً، ما يسمح فقط بممارسة طقوس إعطاء الشهادات للطلاب، ودفع أجور الموظفين والأساتذة. ما مفاده أنْ «نحن هنا!». (هذا اختصار شديد طبعاً. اختصار لوضع بالغ التعقيد. وفي كل اختصار تعسّف لا ريب).

بل صار التدريس بالفعل عملية شاقة، صار نوعاً من تعذيب للذات وللآخرين، فما نفع أن تتابع الكلام في الصف، أنت الأستاذ، بعدما تسمع انفجاراً، تتبعه أصوات سيارات الإسعاف المُلحّة، ثم رصاص غزير (لتأمين الطرقات إلى المستشفيات). في هذه الأثناء يكون الطلاب قد عمدوا إلى فتح الراديوات التي في حوزتهم (على الدوام)، والموضوعة بين كتبهم ودفاترهم

وأقلامهم، لمعرفة مكان وقوع الانفجار، وما أسفر عنه من قتلى ومن جرحى ودمار، ثم ينتظرون على نار أن تعلن أسماء المصابين... وتكون أنت الأستاذ، تتكلم مثلاً على طبيعة الضاد الصوتية، وعلى تحوّل هذه الطبيعة عبر الحقب المتعاقبة، مستنداً في ذلك إلى ما جاء عنها من وصف في كتب اللغويين العرب القدماء. وبالفعل سألني مرّة طالب مضطرب عن نفع هذا الكلام، فأدخلت أصابع يديّ الاثنتين في شعر رأسي وشددت وسكتّ، لكنني قلت له بعد لحظات من الصمت المتوتّر، وبشيء من العصبية، لماذا تأتي أنت إلى هنا، ماذا تريد، تريد شهادة وحسب، بلا مقابل! وما زلت أذكر أن هذا الطالب سكت، ولم يقل شيئاً، وكأنه فوجيء برد فعلي، وظل ساكتاً طوال الوقت لا يسأل ولا ينصت، ثم بعدما انتهى الدرس خرج مسرعاً، لا يلتفت يميناً ولا يساراً، ولا يبدي أي حركة يستفاد منها استفزازاً أو قلة تهذيب. ولم أعد أراه. لم يعد بعد هذه الحادثة أبداً إلى الصف، وتغيب عن امتحانات آخر السنة، فخسر شهادته، بينما الجامعة ظلت تمنح الشهادات. فهل لي الآن أن أعتذر منه عن الذي جرى، عن حرماني له من الشهادة التي كان استطاع العمل بها مدرّساً في الجامعة، ككثير من زملائه. علَّه يقع على هذا الكلام ويقرؤه ويتذكر.

أمّا وقد هدأ الطوفان

أما وقد هدأ الطوفان الآن، ومضت فترة الأزمة هذه، وبدأت عملية إعادة الإعمار، وتقدمت، وعاد الاهتمام إلى المؤسسات الرسمية، وبينها الجامعة اللبنانية، فإني أتساءل الآن: أهو العلم الذي هوى وجرفته الحرب، أم أنه فهمي له؟

إنّ فيَّ اليوم رغبة تنمو من جديد، رغبة في فهم الأشياء. لقد عادت هذه الرغبة بعدما هجرتني سنوات طويلة جداً. إن للسلم (كما للحرب) رغباته الخاصة به. لذلك أُفاجيء نفسي أتقدم نحو الأشياء بخجل وخفر وحياء، أُسائلها من جديد، وأنتظر جواباً. أريد أن أفهم الواقع من جديد! أريد أن أعود إليه، إلى العلم، بلا أن أترك هذا الملجأ الحصن ـ الأدب، الذي صان نفسي في أثناء تلك الحرب التي، وإن انتهت، ستبقى إلى الأبد (الحربُ المقيمةُ ونحن العابرون!). لكنّ هذه العودة أمامها حواجز كثيرة جداً، وربما كان من المستحيل التغلب عليها كلها، وهذه الحواجز منها ما هو جوّانيّ عائد إليّ، إلى نفسي وتجربتي، ومنها ما هو برّاني يرجع إلى الجامعة اللبنانية وإلى البلد كله. أما الحواجز الجوانية فمتعلقة بالتساؤل الذي لا يندمل الذي تركته الحرب في وجداني، حول إمكانية العلم بالذات! وحول جدوى هذه العلوم المختلفة، والثقة بها، بل حول العقلانية نفسها، ومدى ما يمكن الركون إليها. وهذه تساؤلات أعرف أن الإجابة الضرورية عنها صعبة جداً، وأعرف أنني لا أستطيع الخوض فيها لنقص عندي في العدة اللازمة، فهذا موضوع لا أملك أدواته، وإن كنت أملك تجربة تسمح لي بالكلام عليه من زاوية خاصة كما فعلت أعلاه. أما من الناحية البرّانية العائدة إلى مكان عملي، أي الجامعة اللبنانية، وإلى التركيبة الاجتماعية الاقتصادية التاريخية الـ... إلخ، التي هي لبنان، فإنني أرى نفسي قادراً على سرد الملاحظات التالية:

أمّا الجامعة وقد هدأ الطوفان

أعود إلى الطالب الذي قدمت إليه اعتذاري لأقول إن هذا الموضوع، موضوع ما يُقدَّم إلى الطالب بعامة من علم، وما يعطيه هذا الطالب مقابل منحه الشهادة، يرجع إلى ما قبل الحرب، وبخاصة إلى السلطة اليسارية في الجامعة. فقد كنا نحن اليساريين سلطة أولى في الجامعة، من حيث التأثير في مسيرتها والفعل فيها. فديمقراطية التعليم التي ناضلنا من أجلها، والتي كانت شعاراً دائماً لنا، ترجمناها في الواقع، على أنها حق للطالب بالنجاح عند انتهاء السنة الدراسية. وقد أقمنا اعتباراً كبيراً للمنشأ الاجتماعي للطلاب في تقويمنا لمستواهم الأكاديمي (إلى آخره...).

ولم يكن هناك مقياس أكاديمي محدد وصارم على أساسه يُقبل الأستاذ أو يُرفض، فكان موقف الأستاذ السياسي يمثل عنصراً أساسياً في قرار قبوله أو في قرار رفضه (وإلى آخره...)، لأن الجامعة في الأخير، كانت حلبة صراع مهمة بين الفئات المتصارعة في لبنان، وعبر لبنان، وعلى لبنان.

صحيح أن الوضع كان أفضل من اليوم كثيراً، لكنني على الرغم من ذلك، لا أذكر أننا قمنا بإضراب عام وشامل من أجل إنشاء مكتبة مثلاً! ولم يكن عندنا في كلية الآداب مكتبة، نعم! كان عندنا ربما نواة مكتبة. وهذا كان قبل تفريع الكلية، هذا كان حين كانت الكلية مجتمعة، كلها، في مكان واحد، في شارع الماما في منطقة الأونيسكو في بيروت، عندما كان يقصدها طلاب لبنان من كل أنحاء لبنان، وكذلك الطلاب العرب والأجانب. أقول بصيغة الماضي، لم يكن عندنا مكتبة، فأوحي كأن الأمر اليوم تغيّر، لا! لم يتغير الأمر بل ساء... وساء على نحو لا يمكن أن يتصوَّر عقلُ عاقلٍ لا يتابع الأمر من قرب، مدى ما يؤدي إليه من خراب.

إن الجامعة اللبنانية، هذه المؤسسة التعليمية الرسمية، التي تكلف خزينتنا مئات الملايين من الليرات اللبنانية الغالية، والضرورية لقطاعات شتّى، لا أظن أن أحداً من الرسميين (وغير الرسميين) يعرف ما يريد منها كمؤسسة، بل ربما أن بعض الرسميين (وبعض الفاعلين) يعدها شيئاً مزعجاً يجب التخلص منه، إن لم يكن الآن، ففي الوقت المناسب. ولا أظن أيضاً أن أحداً من العاملين فيها، أساتذة كانوا أم طلاباً أم موظفين، يعرف أيضاً ما يريد من هذه المؤسسة سوى أنها باب ارتزاق. وهي اليوم، أكثر من أي وقت مضى، باب ارتزاق وحسب، لذلك فهي باتت واحدة من دوائر الدولة المترهّلة بالمستخدَمين، من كل الرتب والوظائف (أقصد الجهازين التعليمي والإداري) بلا سبب «إنتاجي»، إلاّ قدرة «الموظف» على التوظيف.

فأي بحث سينتج من هذه «الخبيصة»!؟

الجامعة طقس بغائية أخرى

فأي بحث إذاً سينتج من هذا الوضع المتداعي؟

لقد تحوّل كل شيء في هذه الجامعة، إلى طقس يُمارَس بغائية أخرى، لا علاقة لها بالغائية «الأصلية» التي كانت لها الأشياء في «الأصل»: فإذا كان (كما تعلّمنا) لكل علم

موضوع، وجهاز مفهومي هو أداة فهم هذا الموضوع، يكون البحثُ عند ذاك، استعمالَ هذه الأداة للتقدم في فهم هذا الموضوع، ثم (وهذه وظيفة أخرى للبحث ليست في طبيعته) يُستخدم هذا البحث مقياساً لتدرج الأستاذ وترفعه (هذا ما يقتضيه المنطق)، لكن الممارسة اليوم هي أنه غالباً ما لا تكون للبحث علاقة بالعلم كما حددناه، ومع ذلك يبقى يفعل فعله في عملية الترقي (قلت غالباً وأود أن أكون أكثر إطلاقاً).

إن البحث الذي يهدف إلى تقدم المعرفة بموضوع العلم، صار «بحثاً» يهدف إلى ترفيع موقِّعه وترقّيه في سلّم المراتب الجامعية. والآليّة المعدّة لـ «إنتاج» البحث، التي هي جزء أساسي من الجامعة، تحوّلت إلى سُلّم وحسب.

امّحاء الحدود بين الجامعي والمثقف (والأديب)

إن هذا الكلام يقودني رأساً إلى ما يأتي:

أعتقد أن أمراً خطيراً يجري لنا، وعبرنا، وتحت أعيننا، لا بد من التنبه له وإلاّ تفاقمت الحالة بنا سوءاً (وما سأقوله لا يعني لبنان وحسب على ما أعتقد، بل يعني الجامعات العربية كلها وربما جامعات العالم الثالث كافة):

إن الفرق بين الباحث والمثقف يتلاشى، وهذا أمر خطير! بل خطير جداً! والخطر يجيء بخاصة من أن الأستاذ الجامعي أو الباحث هو الذي يتحوّل إلى مثقف، بل إن حلمه هو كذلك.

وتتضح هذه الخطورة حين نتنبّه إلى أن المثقف عندنا، قد لَبْنَنَ أو عرّب التقليد التاريخي الذي أرست شروطه الثورة الفرنسية (وبخاصة فلسفة الأنوار التي نادت بسلطان العقل، وبطيبة الطبيعة البشرية، وبحق الإنسان بالسعادة، وبالمساواة... إلخ) والذي كانت انطلاقته قضية دريفوس، وهو ضابط فرنسي، من عائلة يهودية من الألزاس الفرنسية (١٨٥٩ ـ ١٩٣٥)، اتهم بالتجسس لمصلحة الألمان استناداً إلى وثيقة مزورة، وحوكم وسجن. وفي عام ١٨٩٨ كتب الروائي الفرنسي الشهير إميل زولا مقالاً بعنوان: «إنّي أتهم»، بشكل كتاب مفتوح إلى رئيس الجمهورية، يفضح فيه كل من له علاقة بهذا الحكم الجائر. ومن هذا التاريخ راحت الحياة السياسية الفرنسية تُشحن، وانقسمت فرنسا إلى مؤيد لإعادة المحاكمة، وكان أغلب هؤلاء من اليسار الليبرالي، وإلى معاد لإعادة المحاكمة، وأغلبيتهم من اليمين المحافظ والمعادي للسامية. وفي الأخير برّىء دريفوس عام ١٩٠٦ وبيضت صفحته وأعيد إلى الجيش برتبة عالية، بعدما تركت قضيته أثراً لا يمحى، وأحدثت أزمة عميقة خضت المجتمع الفرنسي عميقاً.

بل إن المثقف عندنا صار مهنةً، حدُّها الشخص يدافع بالقلم عن الوطن ضد الاستعمار والإمبريالية، وعن الشعب ضد الأنظمة، وعن الفقراء ضد الأغنياء... إلخ. ومكاناً يُطِل منه على الناس عبر الجرائد اليومية أو الصحافة الدورية، حيث يجني رزقه في الغالب الغالب. أقول إذاً إن حلم الأستاذ الجامعي بات أن يتحوّل إلى مثقف يخدم وطنه نضالاً من على صفحات الجرائد.

فهل لاحظنا يوماً أن المكان الذي ينشر فيه الأستاذ الجامعي «بَحْثه»، هو الجريدة اليومية! وأن «البحث» الذي ينشره هذا الأستاذ الجامعي نفسه في مجلة «متخصصة» هو «البحث» نفسه الذي ينشره في جريدة يومية! هذا يعني أن الأستاذ الجامعي (الذي هو باحث عامة) بات لا يتقن إلاَّ مستوى واحداً من اللغة، هو مستوى اللغة الصحافية اليومية! ونحن نعرف بالطبع ما خصائص اللغة الصحافية اليومية من عمومية، وكلية، وتدارك الفروقات اللطيفة بتحاشيها، والسرعة، والإثارة، والذهاب مباشرة إلى الاستنتاج لقلة الصبر، وإصدار الأحكام، واليقينية، واتخاذ المواقف (كأن العلم اقتراع)، والإغراء. نعم والإغراء!

إن من أهداف الكلام الثقافي أن يُطرب لا أن يُقنع، وأن يسحر لا أن يُفهِم. إنه كلام في طيّاته نرسيسية لا تخفى، وذلك بخلاف الكلام العلمي المشبع بالتنسك والحذر، والذي من طبيعته الذهاب إلى الجوهر مهما كان صعباً.

إن هدف العلم معرفة موضوعه، بينما هدف الثقافة (في صحافتنا على الأقل) الإغراء، والفرق بين الهدفين خطير أكثر مما نتصوّر. إنه الفرق بين العلم وضده.

إن ما ننشره نحن الأساتذة في الصحافة هو مُتُون أعمالنا وليس تبسيطاً لهذه الأعمال أو تيسيراً. فلا يخطرن في البال أننا، ومن وقت إلى آخر، نخرج من عزلتنا كباحثين، ونُطلع الناس بواسطة الجرائد، وبأسلوب ميسَّر مبسَّط، عما بلغه علمُنا العميق في مختبراتنا. لا! إن ما نكتبه في الجرائد نحن أساتذة الجامعة (وتتساوى في ذلك كل الجامعات) هو زبدة أعمالنا وهو المتن والأساس، وهو نفسه الذي «نعرّف» به شاعراً على منبر، أو سياسياً، أو محاضراً في أمر نجهله حتى التخمة.

بل ما من أحد منا يكتب إلاَّ ليغيّر في مجتمعه. وينتقل به نحو الأفضل. فالمواطن الحق هو الذي لا يكتفي بالمراقبة بل بالانتقال إلى العمل (الوطني) الجاد. لأننا جميعنا نعتبر أنفسنا ملتزمين بمعنى من المعاني. والملتزم هو الذي يحدد موقفه من القضايا السياسية والإيديولوجية ويعلنها جهاراً ويضع علمه وموهبته في خدمة ما يؤمن به. فعلم العالم لا نفع منه إذا لم يكن هدفه النفع العام، وأول النفع العام عندنا خدمة الوطن وقضاياه، في التحرير بخاصة والوحدة والتقدم، من هنا كان شعار العلم في خدمة الوطن، أو في خدمة المجتمع، أو في خدمة الشعب، وهو شعار نادراً ما يسائله الأستاذ ـ المثقف. فأغلب علمنا هادف إلى نهضة المجتمع وحسب.

وما يجري على العلم والثقافة يجري على الكثير من أدبنا. فأدبنا أيضاً يشارك في «المعركة»، فيروح يصف المرحلة، ويحدد العلة المسبِّبة كبوتَنا، بحيث لا يبقى بعد هذا الوصف وهذا التحديد إلاَّ اتخاذ القرار السياسي المناسب... ليُزال العطل. وهذا مفهوم للأدب طبع الأدب العربي بطابع الرسولية، أي أن الأديب رسولٌ، هدفه نهضة شعبه. فالأديب شاهد على الآلام التي يرزح تحت ثقلها شعبه، وعلى الزمان الرديء الذي يمتاز به عصره، بل أكثر من ذلك، فهو مشارك مباشرة في النضالات التي يخوضها هذا الشعب، من أجل حريته ونصرة قضاياه المحقة، بل إنه جزء منها، بوصفه لسان حال هذا الشعب والمعبر عن أحلامه وطموحاته.

أما اليـوم وبعدما «انهارت» النـظريات الكلية وانهارت الأنظمـة الاشتراكيـة، فإن الأديب المثقـف انتقل إلى الدفاع عن حقـوق الإنسان في حياة حـرة كريمة وفي المجال الـسياسي أيضاً.

... بهـذا الفهم وهذه المـمارسـة تَمَّحي الحـدود بين المثـقف والباحث والأديب، لـيتحـوّلوا جمـيعهم إلى مثـقفين، أو إلى مـعشر واحد من النـاس يجمع بينهم الكثيـر، ولا يفرق بينهم إلاَّ القليل، فيصبح في مقدورهم لذلك أن ينضووا، على قدر واحـد من المساواة، في جمعية واحدة، أو نقابة واحدة، أو في اتحاد للكتاب واحد.

لقد وهنت الحـدود بين الجامعة والصـفحات الثـقافية (والفكرية) في الصـحافة اليومـية أو الدورية، فصـارت الجامـعة معـبراً إلى هذه الصـفحات، وصـارت هذه الصفحـات معـبراً إلى الجامعة.

أما الأدب فإنه يتـمتع بسماح عبور إلى الاثنين، بلا مـشكلة موضوعية (نسبـة إلى موضوع الكلام المشترك). فهو الصوت الصارخ المجلجل.

بل إن السياسة لها جولات ثقافية أدبية أيضاً، فكثير من السياسيين يتبنون أسلوباً ثقافياً وأدبياً (أي نهضوياً)، فتـعمر بأصواتهم قاعات المحاضرات (وأغلبهـا مرتجلة) في الجامعة اللبنانية، وكذلك في الجامعات الأخرى الخاصة (حيث هذه القاعات أصيلة).

فما زالت الكلمة العليا لـ«المعركة». وستـبقى الكلمة العليا لـ«المعركة»، بحكم العادة على ما أعتـقد، وبحكم أن الحق دائـم، وبحكم عدم الرضـا عن المرحلة السـابقة. وأنّ عدم الـرضا هذا سيظل يفـعل فعله، وإنْ تحوّلنا إلى مـرحلة تالية تقتـضي كلاماً آخـر. فالكلام على «المعـركة» سيدوم وإن زالت الأسباب الداعية إلى الكلام عليها، أو لنقُلْ وإن تغيرت طبيعتها.

أقول إن الكلام على «المعركة» سيدوم، لكنه سـيتحول (إن تحوّل) إلى حقوق الإنسان وإلى كل هذا الحقل من المفردات الواردة بغزارة، جهاراً أم خلسة. وإنه سيتكاثر.

فهل يكون من نصيبنا نحن، في هذا العالـم الثالث، أو العربي، أو في لبنان، أن تمّحي الحدود بين الثقافة (ثقافة المثقفين طبـعاً) والعلم (والأدب أيضاً)، ويبقى عالمُنا هو المثقف ومثقفُنا هو العالِم وهو الأديب؟ وهل سـيبقى هدفنا أبداً واحداً بصـورة مباشرة بلا فروقـات، ألن نتعلم أن هدفَ العلم غير هدف الثقـافة، وأن العالِم الجيد ليس مواطناً جيـداً بالضرورة، فرُبَّ عالِم عظيمٍ جاسوسٌ خائن... وإلخ!

فهل ورثنا إلى الأبد هذا الخلط بين اللحظة العلمية، واللحظات الأخـرى (النضالية مثلاً)! أفلا يمكن أن يكون هناك فـصل بين اللحظة الخاصـة بالعلم، واللحظات الخاصة بالمـيادين الأخرى! ألا يمكن أن نرى أن للعلم استقـلالية يجب احترامها احترامـاً صارماً لنكون علماء، وإلاَّ ظـلّ «الحابل مـختـلطاً بالنابل»، وظلّ الوضع الذي نحن فـيه «خبيـصة» لا رجاء فيـها أبداً.

أم كتب علينا أن نسخّر كل شيء لـ«المعركة»، علماً وفناً وثقافةً، إلى الأبد، فيبقى هكذا عالِمُنا على الدوام مثقفاً ساحاته صفحات الجرائد والمجلات!

السؤال الأعظم

أما الأهم من ذلك كله، فهو تركيبة مجتمعنا ربما، ودور البحث العلمي (والجامعة تالياً) في هذه التركيبة، ومكانه منها، وأهميته في ديمومتها وفي إبقائها على توازنها.

أنا لا أعتقد أن البحث العلمي، هدف علينا بلوغه بغض النظر عن ضرورته في تركيبة مجتمعنا. وأقول هنا إن الجامعة اللبنانية لم تُقنع هذه التركيبة التي هي مجتمعنا، بأن البحث ضرورة لها (للتركيبة). بل إنها ـ أي الجامعة ـ لم تفكر في هذا الموضوع أبداً، ولم تسع لمعرفته. بل أكثر من ذلك، فإننا لا نملك دراسات جدية عن «جدوى» الجامعة اللبنانية (لتكون هذه الدراسات، على الأقلّ، موجِّهةً لمساعينا في إصلاحها). لا تكفي شعارات الانصهار الوطني، والثقافة الوطنية، والمستوى المادي المتدني للأستاذ... إلخ، بل إن هذه شعارات لا تقنع أحداً، بل لا معنى لها.

لكي يكون البحث العلمي قيمة في هذه التركيبة التي هي مجتمعنا، يجب أن يبرهن هو، هذا البحث، عن ذلك. النقُّ لا يجدي.

إن البحث العلمي كقيمة، لا يفرض نفسه بالهزء الساخر المر من الناس، ومن الزمان، ومن المسؤولين في السلطة، بل ببرهان ضرورته، أو فرضها. إن إشعار الناس بالذنب أمر غير لائق. وكذلك إلقاء اللوم على المسؤولين وحدهم. إن مسألة البحث والجامعة شأن وطني. هذا أمر يجب أن نفهمه جيداً، حتى لا نبقى مثقفين ثوريين عذارى، بلا خيال، نضرّ في الحقيقة أكثر مما ننفع، كما كنا وكما نزال، وكما أنه ليس في الأفق ما يبشر بأننا سنتحوّل.

البحث والسياسي والثقافي: المتفصلات والحدود والمعضلات

فريد الزاهي

لا تزال بنيات البحث العلمي في العالم العربي، وبخاصة في مجال العلوم الإنسانية، بنيات متشذرة يؤدي الفرد فيها دور المحرك الأساس. ففي غياب دعم وتوظيف فعليين من قبل المؤسسات العمومية والخصوصية لجهود الباحثين، أصبحت الممارسة البحثية رهينة في وجودها واستمرارها ببنيات موقتة ومحدودة في الإمكانات والزمان والمكان، وخاضعة لظرفيات وحدود تتجاوز كثيراً طموحات الباحثين أنفسهم. أما تخلف الوسائل المتاحة والاعتماد على أقل الطرائق والوسائط البحثية كلفة، فإنها تعقد من هذا الوضع وتحول البحث الاجتماعي والإنساني إلى نوع من الترف في مجتمعات ما زالت الحياة الاجتماعية والتاريخية والنفسية فيها بكراً وبحاجة إلى أكثر الدراسات جدة وعلمية وإبداعية.

وإذا كانت أغلب بلدان العالم العربي لم تعترف من الناحية القانونية والاجتماعية بالباحث[1]. وتلحق وجوده بالمؤسسة التعليمية، فإن واقعاً من هذا القبيل، على الأقل في جانبه القانوني، يؤكد هامشية الباحث والطابع النافل للبحث وبالتالي غياب استراتيجية خاصة به. إن هذا يفسر، ولو جزئياً، لماذا ظل الباحث العربي قريباً بل مندمجاً في المجتمع، يمارس وجوده فيه بوصفه مثقفاً أكثر منه باحثاً، ويفسر من ثمة لماذا لم تتطور بنيات البحث بالصورة المبتغاة بحيث تحرر البحثي من الإيديولوجي والسياسي، أو على الأقل تضمن له المسافة اللازمة عنه.

إن حالة العزلة والهامشية التي يعيشها الباحث وضمور الوسائل والإمكانات المتاحة له وغياب

---

(١) في المغرب مثلاً، أنا لا أستطيع أن أتحدث إلا عن مثال أعرفه جيداً، ظلت مسألة وضعية (statut) الباحث مطروحة منذ سنوات، على الرغم من وجود مركزين وطنيين للبحث العلمي ، ولم يتم الاعتراف إلا مؤخراً بضرورة سن وضعية مستقلة له. وينتظر من الإصلاح الجديد الذي يوجد قيد الدراسة أن يخرج بنص قانوني في هذا الشأن.

الاعتراف المجتمعي والمؤسسي بموقعه ودوره في إنتاج معرفة معينة بمختلف الظواهر التي يعيشها المجتمع من جهة، وتقدم آليات البحث العلمي في المستوى العالمي وتحول الباحث إلى عين مفتوحة على الآخر تمارس تفاعلها معه على نحو مستمر ومتزامن، كل هذا يدفعنا إلى طرح التساؤل عن مآل الباحث العربي، وعن وضعيته المستقبلية. بيد أن هذا التساؤل لن يأخذ مصداقيته إلا من ضرورة إعادة النظر في علاقة الباحث بوضعيته المعرفية، وذلك من خلال تفكيك علاقة البحثي بالسياسي والثقافي والإيديولوجي في المجتمعات العربية. إن هذه الضرورة لا تنبع فقط من طبيعة التحولات المتواترة التي عرفتها المجتمعات العربية في العقد الأخير، والتي تمثل استجابة للتغيرات العاصفة التي عرفتها الوضعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية الدولية، وإنما تنبع أساساً من طبيعة التحولات التي تعرفها الوسائط الثقافية والتي أصبحت انعكاساتها واضحة على العمل الثقافي عموماً.

لم يعد من السهل علينا الآن غض الطرف عن الأثر الذي حملته التقنيات التواصلية والمعلوماتية الحديثة، وعن الدور الذي تؤديه في التعميم السريع للمعطيات الأكثر جدة في مجال البحث والاختراع والفكر والثقافة. كما أنه لم يعد في إمكان الباحث والمثقف التغاضي عن التنظيم والدقة والفاعلية والجدة التي تفترضها هذه البنيات التواصلية. وإذا كان من إحدى مثالب هذه الوضعية تنميط البحث والمعرفة فإن الباحث في العالم العربي كفيل بإيجاد موقعه وتثبيت اختلافه في سيرورة هذه العلاقات، وجعل هويته ومحليته منطلقاً لإثبات جدارتها بالعالمية. إن إثارتنا لهذا الجانب المهم من الوضعية الراهنة للبحث تمكننا من ملامسة الهوة التي تفصلنا عن الزمن التقني وما يسمى الآن «التقنو علم» في كل مجالات البحث العلمي، والجهد الذي تفترضه هذه الهوة كي نلائم بيننا وبين موقعنا في التاريخ المعاصر للمعرفة. إن الأمر لا يتعلق هنا بدعوة إلى نقل التقانة وإنما، كما أشار إلى ذلك عبد الله العروي في بداية الثمانينات، بتوظيف الجديد في مجال التقنيات المعلوماتية لتطوير صورة وعمل المثقف والباحث[٢]. فمن الضرورات التي تحتمها هذه الوضعية الجديدة الاطلاع المباشر على جهود الآخرين في مجمل التخصصات والتحاور المعرفي مع نتائج بحوثهم، وهو شرط ضروري وحتمي لتجاوز سلبيات التداخل الهش (أحياناً) بين وظيفة البحثي والسياسي والثقافي وظرفياتها ورهاناتها.

لذا يكمن مرمى هذه الدراسة في تناول هذه العلاقة في المشهد الثقافي المغربي، والإمساك بتمفصلاتها والاهتمام بتطوراتها، من خلال التركيز على التجارب الأكثر تمثيلية في هذا المضمار من جهة، ومحاولة تحليل تلك التمفصلات انطلاقاً من التمييز بين السياسة كاشتغال خطابي اجتماعي له استراتيجياته الخفية والمعلنة وبين السياسي (Le Politique) بوصفه مجموع المقاصد التي تربط الخطاب بوجه أو بآخر بمرجعياته الضرورية من دون أن يكون لها الدور المحدد في عملية التواصل المعرفي.

أولاً: المثقف والسياسي: من الضرورة إلى الحد الأدنى الإيديولوجي

يتميز تاريخ الثقافة الحديثة في المغرب بتداخل خاص بين المجال الثقافي والمجال

(٢) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١٧٧.

السياسي. وإذا كان هذا التداخل قد اتخذ في التاريخ المغربي الوسيط صفة تفاعل الوظائف بين حركات الصلاح والزوايا والمثقف والفقيه أو الأديب والداعية والسلطة السياسية فذلك لأن الوظيفة السياسية للمثقف قد التصقت به انطلاقاً من الأدوار التي أداها ولو ظرفياً في الدائرة السياسية للحكم، سواء على نحو مباشر أو على نحو غير مباشر. لكن مع نشوء الحركة الوطنية في بداية الثلاثينات. ثم ظهور الأشكال السياسية الأولى للحزب، بمفهومه الحديث، ولدت معها صورة المثقف السياسي الحديث.

إن هذا الترابط ما فتىء يحدد طبيعة المثقف عموماً حتى بعد ظهور الجامعات المغربية ونشوء جيل كامل من حملة الشهادات العليا الذين تتلمذوا على أقطاب الفكر الفرنسي في الخمسينات والستينات. فقد عرف مغرب ما بعد الاستقلال مجموعة من التحولات رمت بالحركة الوطنية إلى مجال المعارضة السياسية، فعملت هذه الأخيرة على تعضيد ممارستها النضالية بالقوة الرمزية التي يملكها المثقفون المنتمون إليها أو المتعاطفون معها، سواء كانوا يشتغلون في مجال الفكر أو كانوا يشتغلون في مجال الأدب أو في مجال البحث العلمي في الإنسانيات. وقد تبلور هذا الترابط جلياً وفعالاً في الستينات والسبعينات، وهي مرحلة تاريخية عرف المغرب فيها اختلالات ومواجهات بين مكونات المجتمع المدني والسلطة بحيث تعرضت الحركات السياسية لليسار للكبح، فأصبح الخطاب الثقافي الإيديولوجي بجميع أشكاله البدل الرمزي الحركي الذي يسعى لضمان استمرار حضور الخطاب السياسي وفاعليته المباشرة. وقد أدت التطورات التي عرفتها الأحزاب الكبرى للحركة الوطنية بخاصة في أواخر الستينات، وظهور قوى يسارية جديدة وكذا تعضد بنيات الجامعة المغربية وتقدم البحوث في مجال العلوم الإنسانية إلى وضعيتين متباينتين: تقوية انتماء بعض الباحثين في مجال الاقتصاد والعلوم الاجتماعية والإنسانية إلى البنية السياسية التي تحتضنهم وتقلد بعضهم لمناصب قيادية (محمد عابد الجابري فتح الله ولعلو عزيز بلال)؛ وانزياح آخرين عن الانتماء المباشر إلى التنظيم الحزبي، محافظين على استقلالهم عن الموقف السياسي، ومفضلين الانتماء الفكري على الانتماء السياسي؛ فيما فضل البعض الآخر تغيير وجهتهم السياسية والانتماء إلى الأحزاب الجديدة التي نمت وتعددت مع بداية المسلسل الديمقراطي قصد منح السلطة شكلاً جديداً من الحضور في الميدان السياسي.

إن هذين المعطيين لم يبرزا عن اختلافهما إلا على نحو تدريجي، بحيث إن الباحثين الذين ظلوا على ارتباط بالبنية الحزبية لم يكونوا نشازاً في محيط ثقافي عام عرف رهانات ذات علاقة بحظوظ حضور السياسي والإيديولوجي في الثقافي. كما أن الحضور الفاعل لكلا الطرفين في حقل البحث يجعل التمييز بينهما أحياناً مسألة تتعلق بطبيعة الخطاب ونوعية الاستراتيجيات المنتجة والموضوعات المدروسة.

ليس من قبيل المصادفة إذاً أن يكون رواد البحث العلمي في المغرب هم أنفسهم مثقفي المغرب المعاصر. فإذا كان البحث يفترض التحلي بالدراسة الرصينة والصارمة لأكثر الموضوعات حساسية اجتماعياً وسياسياً وإخضاعها للتحليل، بغض النظر عن راهنية مدلولاتها، فإن المثقف يغدو مشروطاً بانتمائه إلى المجتمع وتحولاته ومدفوعاً إلى التدخل، انطلاقاً من مجال ممارسته الفكرية، في مجالاته الحركية والصراعية. إن مبدأ الفعل والصراع يحكم هنا فاعلية المثقف حالما يمارس موقعه في المجتمع، أما الباحث فإن علاقته غير معيارية بالمجتمع، ما دام لم يعمل على تحويل وجوده البحثي إلى وجود ثقافي مباشر. بيد أن

الانفصال هنا غير وارد بهذه الحدة، ذلك أن الترابط بين الباحث والمثقف في صلب البنية المعرفية والفكرية نفسها يمثل إحدى الخصائص الثقافية الملازمة للبنية الثقافية المغربية والعربية المعاصرة.

فالمتتبع لتطور حقل البحث العلمي واندماجه الأكيد في التجربة الثقافية سيلاحظ أن أصولها تعود إلى أحد أوائل الباحثين المغاربة هو محمد عزيز الحبابي. فقد شغل هذا المفكر منصب أستاذ فلسفة وعميد أول في جامعة المغرب (جامعة محمد الخامس) بعد الاستقلال[٣]. وهو الذي بادر في أوائل الستينات إلى تأسيس اتحاد كتاب المغرب العربي، وعمل على إصدار مجلته **آفاق** (التي لا تزال تصدر عن الاتحاد بالاسم نفسه). إن عملاً كهذا، يفصح عن ازدواجية الباحث وعدم ارتكانه على ممارسته البحثية وسعيه لتطعيمها بالممارسة الثقافية بكل ما تفترضه من فعل ومواقف من جهة، وعن استمرار ذاك التفاعل بين المثقف والسياسي في صلب المجال الفكري والثقافي بوصفه محدداً لمرحلة تاريخية بكاملها.

ثمة نموذج آخر يؤكد امتداد هذا التفاعل بين الباحث والمثقف يجسده المهدي المنجرة في مجال أكثر اتصالا بالقضايا الحيوية للعالم الثالث. فإلى جانب وظيفته التعليمية في كلية الآداب في الرباط منذ أواخر الخمسينات وإدارته مؤسسة التلفزة المغربية في مرحلة معينة، ومسؤوليته في منظمة اليونسكو، تسعى أبحاثه ومقالاته للمزاوجة بين الدفاع عن العالم الثالث والكشف عن أسباب حظوظه الدنيا في التقدم والنمو. لهذا تشكل المستقبلية (Prospective) والدراسات المستقبلية والاستراتيجية أبحاثاً رصينة، وفي الآن نفسه دفاعاً عن هوية الجنوب وتبياناً لتعدد سبل النمو، ومناسبة لنقد الغرب والمنظارات الاستغرابية. وفي هذا الصدد كتب يقول: «وأحد الأخطاء التي يرتكبها المدافعون عن القيم الغربية، إضافة إلى المطابقة المنهجية بين التحديث والتغريب، يكمن في أنهم وصفوا بالعالمية كل مفاهيم وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة والإنصاف والعقلانية والمنهاج العلمي والتكنولوجيا وعلم الجمال»[٤].

يمكننا هذا التوجه النقدي المستقبلي الذي نلمسه بجلاء، سواء في كتابات محمد عزيز الحبابي أو في كتابات المهدي المنجرة، من الوقوف على هشاشة الحدود بين العلمي والإيديولوجي وبين البحثي والثقافي. فالباحث بمجرد ما يلامس القضايا الراهنة ينفتح بالضرورة، بوعي أو من دون وعي منه، نحو مؤدياتها ويظل بوجه أو بآخر أسيراً لملحاحية وجودها المتخيل والواقعي. إنه يتحول إلى فاعل اجتماعي تصله بموضوعه ذاتيته الاجتماعية ومدى الاحتواء الذي يمارسه هذا الموضوع عليه[٥]. إن هذا بالضبط هو ما يشير إليه ب. بورديو متحدثاً عن علم الاجتماع: «السوسيولوجيا علم يتميز بالصعوبة الخاصة التي تحول بينه وبين أن يصير علماً مثل العلوم الأخرى. ومرد ذلك إلى أن رفض المعرفة وتوهم معرفة فطرية يوجدان فيه جنباً إلى جنب، بدل أن يتعارضا، سواء عند الباحثين أو عند المطبقين.

(٣) ظل هذا الهم الثقافي ذو المنزع الإنساني يلاحق كتابات محمد عزيز الحبابي إلى أواخر أيامه. فقد سعى في نهاية حياته للتنظير لنزعة سماها الغدية (demainisme) وهي نزعة إنسانية أيديولوجية ذات منحى شخصاني.

(٤) المهدي المنجرة، «التنوع الثقافي مفتاح البقاء في المستقبل،» **مواسم**، العدد ١ (شتاء ١٩٩٥)، ص ٥٠.

(٥) انظر: M. Authier et R. Hess, *L'Analyse Institutionnelle* (Paris: P.U.F., 1981), p.72. تحدد نظرية التحليل المؤسساتي بوصفها نظرية في ملتقى العلوم الاجتماعية الفاعل بوصفه مدخلاً اجتماعياً يقوم أساسه على الإفصاح.

ووحده الموقف الانتقادي الدقيق يستطيع أن يقضي على اليقينيات التي تتسرب إلى الخطاب العلمي، المسبقات التي تسكن اللغة والقوالب الجاهزة الكامنة في الخطاب اليومي المتداول حول المسائل الاجتماعية...»[٦].

إن وجود العلمي والإيديولوجي في صلب الممارسة العلمية للباحث أمر لا مفر منه ناجم عن وضعية العلوم الإنسانية[٧]، بيد أن حصره بالحد الأدنى الإيديولوجي يظل مهمة أساسية من مهام الباحث الذي يكون مطالباً في هذا الآن ليس بمراقبة موضوعه فقط وإنما باليقظة النقدية تجاه أدواته وشروط ممارسة بحثه.

الباحث والمثقف والسياسة: المسافة والحدود

إذا كان المثقف يمارس وجوده في مجال يتمفصل فيه الثقافي العام بالقيمي والاجتماعي، فإن السياسي يتحدد وجوده في العلاقة التي يقيمها بالسلطة بمفهومها كهيمنة، أي كما حددها ماكس فيبر[٨]، وبوصفه بدوره يتحول إلى سلطة حركية ومتحركة بفعل المقاومة التي يمارسها للهيمنة[٩]. وعلى الرغم من أن الأدبيات الحزبية والقليل النادر من الأبحاث والدراسات التي قام بها المغاربة والأجانب عن المغرب وطبيعة الدولة والسلطة القائمة فيه فإن اهتمام الباحثين والمثقفين المغاربة بدراسة نظام الهيمنة والسلطة، لا من حيث النشوء فقط، بل من حيث التمفصلات والبنيات والتحولات والإفرازات السياسية أيضاً، لا تزال في بدايتها[١٠]. لذا سنعمد هنا إلى تحليل علاقة المفكر الباحث بالسياسة والسياسي في ضوء هذا المعطى انطلاقاً من مسألة تفكير الباحثين المغربيين عبد الكبير الخطيبي وعبد الله العروي بالأساس.

فعدا الكتابات السوسيولوجية التي نظر فيها عبد الكبير الخطيبي لدراسة المجتمع العربي، وعدا سجاليته الفكرية مع جاك بيرك وعبد الله العروي والفرنكوفونية[١١] التي يتوضح فيها

---

(٦) بيير بورديو، **الرمز والسلطة الاجتماعية**، تعريب عبد السلام بنعبد العالي (توبقال البيضاء، ١٩٩٦)، ص ٢١.

(٧) انظر في هذا الصدد: عبد الكبير الخطيبي، «تخليص السوسيولوجيا من النزعة الاستعمارية،» **المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع**، العدد ٧ (١٩٨٤).

(٨) يمكن الرجوع هنا الى التركيب الجيد لهذا التصور في أنماطه المختلفة، أنظر : Jean -Pierre Cot et Jean Pierre Mounier, *Pour une Sociologie Politique*, tome 1 (Paris: Le Seuil, 1974), pp. 235 - 236

(٩) يشكل تصور فوكو للسلطة تصوراً شاملاً. فالسلطة لديه ليست فقط محدودة في الهيمنة، إنها موجودة لدى الغالب والمغلوب، ومن ثمة إمكانية الحديث عن السلطة (الرمزية) للمثقف. M. Foucault, *Histoire de la Sex-uality*, tome 1 (Paris: Gallimard, 1976), p.120 et les suivantes.

(١٠) تشير ليليا بن سالم إلى ذلك بقولها: «إلى جانب الأعمال التي تموضع تحليلاتها حصراً في مستوى المجتمع الكلي، فإن التقارير عن الملاحظة الميدانية تمكننا من أن نمسك أفضل باشتغال النسق السياسي، لكنها لا تمنحنا مع ذلك إمكانية تفسيره، فالنماذج النظرية المرجعية، وبخاصة النموذج التقسيمي (segmentariste) والنظرية الماركسية، بالرغم من قيمتها الاستكشافية عاجزة عن الإمساك بالظاهرة في تعقداتها الكاملة». LiLa Ben Salem, "Questions méthodologiques posées par l'étude des formes du pouvoir," Dans: R. Bourkia et N. Hopkins [eds.], *Le Maghreb: Approches des mécanisme d'articulation* (Rabat: Dar El Kalam, 1991), p. 189.

(١١) انظر: **النقد المزدوج** (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠).

بصورة كبيرة موقفه الفكري من قضايا المغرب عموماً انطلاقاً من مفهومي الاختلاف والتعدد، فإن التمفصل بين البحثي والثقافي في تجربته الفكرية يتبدى في محطتين أساسيتين:

ـ كتابه **الحمى البيضاء** (Vomito Blanco) الصادر سنة ١٩٧٤، الذي دعا فيه، من خلال نقد أركيولوجي وفكري للفكرة الصهيونية، إلى حوار من نوع جديد بين العرب واليهود، تتوج فردياً بالمراسلات التي نشرها بينه وبين عالم النفس والكاتب اليهودي ذي الأصل المصري جاك حسون[١٢].

ـ كتابه **المغرب العربي وقضايا الحداثة**، وروايته الأخيرة **ثلاثية الرباط**، اللذان يطرحان للنقاش تصوراً دقيقاً للمجتمع المدني في المغرب ولقضاياه الحساسة[١٣].

وإذا كان من النافل القول إن طروحات الخطيبي حول الصهيونية والحوار العربي ـ اليهودي لا تزال تملك راهنيتها، وبخاصة في الظروف الحالية التي تعرفها التحولات السياسية والفكرية بين الحركة الفلسطينية ودولة إسرائيل، فإننا مع ذلك سنهتم بالأساس بالمحطة الأخيرة لأنها تمثل مجالاً لتطارح مستويات العلائق بين الفكري والسياسي، وبين المثقف والسلطة، وتنظر لنوعيات تمظهرها ولإمكانيات تحليلها. وفي هذا الصدد كتب الخطيبي:

«يتموقع المثقف والسلطة السياسية في نفس المستوى، وهذا ما يفسر كونهم يقعون أحياناً ضحية اللاتسامح. لكن ليس هناك بين الطرفين أدنى تناظر. فإذا كانت السلطة تملك وسائلها الزجرية والعقابية الواقعية، فإن المثقف لا يملك غير وسائل تدميره الذاتي. فالمثقف يشكل جزءاً من المجتمع مهما كانت طبيعة اندماجه فيه. ومن اللازم تجاوز صورة الضحية التي يرغب المثقف في تقديمها عن نفسه. ليس المهم أن نعرف كيف يتدبر المثقفون أمور نسقهم الاجتماعي. إن السؤال الجوهري هو كيف يمكن للمثقف أن يحافظ على انشقاقه وانفصاله حتى يتمكن من القيام بتحليل المجتمع الذي ينتمي إليه، انطلاقاً من موقع آخر غير السياسة، بغية حث الناس على تغيير منظوراتهم، ثم كيف يمكن للمثقف أن يقود استراتيجية حقيقية للفكر تجعل من هذا الأخير فعلاً ممتنعاً وغير قابل للاحتواء»[١٤].

إن وعياً من هذا القبيل، وهو يرفض الممارسة السياسية للمثقف في طابعها الاحترافي، ينطلق بالأساس من فكره السياسي بوصفه بالضرورة تفكيراً شمولياً غير قابل للاختزال. فالخطيبي بتوظيفه للمفهوم الفوكوي للسلطة يميز بين المثقف والسلطة في طبيعة الآليات المستخدمة والوسائل المتاحة لكل منهما. والمثقف في هذا المعنى مطالب بتجاوز المنظار التقليدي للتفكير في المجتمع بمنطق الرغبة ـ السلطة لصياغة منظاره في استقلال كامل عن ظرفياتها الصراعية والتناقضية أي انطلاقاً من موقع استراتيجي للفكر.

قريباً من هذا التطور، وبالموازاة مع منطلقاته، لكن من موقع تجربة فكرية مغايرة، لم يفتأ عبد الله العروي يرى أن دراسة ما يسميه أزمة المثقفين العرب أساسية في تحديد تصورهم

(١٢) صدرت الترجمة العربية لكتاب **الحمى البيضاء** ضمن: **النقد المزدوج**، المصدر نفسه. أما المراسلات مع جاك حسون، انظر: *De l'Eclat* (Paris: Montpellier, 1985).

(١٣) عبد الكبير الخطيبي، **المغرب العربي وقضايا الحداثة**، تعريب جماعي (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩٣).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٦.

للتاريخ والثقافة والمجتمع. فالمثقف بحسب العروي يتحدد أنثروبولوجيا بوصفه ليس ذاك المتخصص فقط وإنما كل فرد ينتمي عضوياً إلى المجتمع ويكون حامل ثقافة[١٥]. من ثمة، فأزمة المثقف تكمن في ازدواجه وجهله بمحيطه ويتمثل في تكوينه المجرد، وهي أزمة عميقة الجذور ولا يمكن محوها وإنما التخفيف من حدتها فقط، وذلك عبر برنامج يلخصه العروي في النظرة الجديدة إلى اللغة والدراسة المستجدة للتراث عبر استخدام التقنيات المعلوماتية الجديدة والتكيف مع المحيط[١٦]. تبعاً لهذا المنظار يمكن فهم تصور العروي للحداثة المجتمعية. فهي ليست أبداً قضية ثقافة ومثقف، بقدر ما هي مجموعة متشابكة ومركبة من التحولات لا يشكل فيها فعل المثقف إلا دوراً من ضمن الأدوار الممكنة. هذا بالضبط هو ما دفع بالعروي، عقداً من الزمن بعد ذلك، إلى التأسي على هامشية المثقف، الناجمة أصلاً عن وضعيته وأزمته المستديمة: «هذا ما دعاني إلى التركيز على الدولة كجهاز للتحديث لأني يئست من أن يكون المثقفون وسيلة تحديث»[١٧].

يتبرر هذا التوجه نحو البنيات الصلبة للمجتمع (الدولة) لدى العروي بفشل المثقف في التحول إلى بنية فاعلة وتحويلية، نظراً إلى هامشيته التاريخية وتعقد مشكلات التخلف المجتمعي في البلاد العربية. أما من الناحية الشخصية فإن ثمة علاقة إقصائية يلزم أن يمارسها المثقف على الفعل السياسي على النحو نفسه الذي لحظناه لدى الخطيبي، وتحويل السياسة إلى موضوع للبحث المتأني والتفكير الاستراتيجي عوض أن تظل ممارسة للاستجابات الظرفية. في هذا السياق يفسر العروي علاقته بالسياسة إزاء سؤال طرح عليه على النحو التالي:

«أتردد كثيراً إزاء أسئلة ذات أبعاد سياسية لا لأنني أتهرب منها بدليل أني أكتب فيها بكيفية أخرى منذ اقتحامي ميدان التأليف، ولكن لأنني أرى من الضروري الخوض في بعض الممهدات، إذا أنا أسهبت فيها ظن السائل أنني أتحايل عليه، وإذا تجاوزتها لا أكون راضياً على نفسي لأني أشعر أني بقيت في نطاق الظواهر الخادعة»[١٨].

إن الممهدات التي يعنيها الباحث هنا ليست غير تلك الشروط المعرفية التي يفترضها وضعه الفكري، والتي تفرض عليه تحدياً للمجال وللعناصر التي تتبنين فيه. آنذاك تخضع القضايا السياسية للتحليل التاريخي والمعرفي ويتم إدماجها في نسق تحليلي يبعدها من الموقفية والرأي السياسي. فالباحث يرفض هنا التخلي عن مبدئية التحليل الذي يؤسس مهمته كباحث لمصلحة المتغيرات السياسية. إنه يرغب في تحويلها بدورها إلى عناصر للبحث والتأمل الفكريين. هكذا يتبدى أن «المقارنة» ـ المقاربة التي نقيمها هنا في سياق التحليل بين مفكرين ينتميان إلى سجلات معرفية مختلفة تبدو على خصوبتها، وهي من ثمة لا تقف عند هذا الحد. فتوقيف الخطيبي لانتمائه السياسي (إلى حزب التحرر والاشتراكية في وقت مبكر من حياته الفكرية (١٩٧٤))، لم يكن سوى تحويل للممارسة السياسية في المجتمع في صيغتها

(١٥) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص ١٧٢.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٩.
(١٧) عبد الله العروي، «التحديث والديمقراطية،» **آفاق**، العدد ٣ و٤ (١٩٩٢)، ص ١٦٤.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

التنظيمية إلى انتماء حر للمجتمع قابل للتفكير الهادىء في مشكلاته بعيداً من ملحاحية الاستجابات السياسية المباشرة. لقد ترجم الخطيبي هذا التصور في إشرافه لمدة سنوات طويلة على إصدار **المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع** *(Bulletin Economique et Social du Maroc)* التي تعد مرجعاً فعلياً لدراسة التطور الاقتصادي والاجتماعي للمغرب، أتبعها بمجلة **علامات الحاضر** *(Signes du Présent)* وملفاتها الحداثية، وبالأخص العدد الخاص عن المجتمع المدني في المغرب. وسوف يتم إغناء هذا التوجه بمذكرة عن المغرب العربي تطرح من وجهة نظر فكرية قضايا التعدد اللغوي والحركات الإسلامية وشؤون المغرب السياسية الراهنة. وفيها يتم التركيز على مسألة الديمقراطية وضرورة الفصل بين السياسة والشؤون الدينية كمسلك فعلي نحو ديمقراطية فعلية:

«يوجد بالمغرب العربي مجتمع قيادة مهيأة لأنظمة الزبونية العائلية منها والقبلية والجهوية. لذا يلزمنا التعامل بجدية مع الأصولية، التي ليست مجرد ظاهرة لا عقلانية، أو مجرد مبادرة بائسة وعنيفة للتوحيد بين الدين والمجتمع والسلطة، تحت طائل قانون قيادة مطلقة. بيد أننا ننطلق هنا من فكرة أخرى هي فكرة الديمقراطية الملائمة لقيمنا الحضارية. إن الديمقراطية ممكنة تماماً على أرض الإسلام، شريطة أن تفصل تدريجياً بين القضايا السياسية والشؤون الدينية، وأن ننسج بين الدولة والمجتمع المدني حدقات التمثيلية الحقيقية. والديمقراطية كل لا يتجزأ، وهي مدرسة للحكام والمحكومين على السواء»[١٩].

وإذا كانت المطالبة بذاك الفصل تأتي هنا في سياق الحديث عن التيار الإسلامي فإن مؤدياتها الفعلية تتجاوز ذلك كثيراً، ذلك أن المبتغى الاستراتيجي هنا في الفصل بين المجالين يهم «الحكام والمحكومين»، كما يلح على ذلك هو نفسه، فالمسألة الديمقراطية تغدو، سواء لدى الخطيبي أو العروي، مسألة حداثة مجتمعية. إنها ترتبط بمجموعة من القضايا المتشابكة التي لا يشكل دور الباحث أو المثقف فيها إلا دوراً من ضمن الأدوار الممكنة. إن الموقع الذي يمنحه العروي هنا للدولة ومركزيتها في التقدم الاجتماعي والسياسي يتجاوز كثيراً النظرة التي تتبناها النخب السياسية في المغرب (أنظر في ذلك مثلاً تدخلات المثقفين في عدد مجلة **آفاق** المذكور). وهي تتقاطع إلى حد ما مع تصور عبد الكبير الخطيبي الذي يبسطه بشكل حكائي في رواية ثلاثية الرباط التي تنبني فكرياً على ما يلي:

- الحداثة السياسية تمر بالإصلاح الإداري والسياسي لأجهزة الدولة (وزارة مكلفة بالإصلاح).
- المثقف يملك دوراً فعالاً في عملية الإصلاح هذه لأنه يعي على نحو عميق الأبعاد الاستراتيجية والعوائق الملمة بها.
- حالما تكون الدولة ضد الإصلاح الشامل سواء بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة فإنه يتعرض للإجهاض على نحو مأساوي.

على هذا النحو يمثل الإصلاح السياسي والإداري لدى الخطيبي المدخل الفعلي للتغيير الاجتماعي. إنه القناة التي عبرها يتم تفعيل الديمقراطية وتحويلها إلى قضية كل مكونات المجتمع. بل إن قضية المجتمع المدني هنا تكف عن أن تكون فضاء للصراع (بالمعنى الذي

(١٩) الخطيبي، **المغرب العربي وقضايا الحداثة**، ص ٢٠.

يمنحه لها هيجل وفيما بعد أنطونيو غرامشي) لتغدو فضاء لتفاعل الصراع والتوافق اليقظ المتجه نحو التفكيك التدريجي للبنيات المخزنية واستبدالها الحثيث ببنيات سياسية موافقة لمتطلبات المجتمع المدني.

ولترجمة هذا الانفتاح على القضايا الحساسة للمجتمع المغاربي عمل الخطيبي على إصدار عدد خاص من مجلة **علامات الحاضر** عن المجتمع المدني تطارح فيه ثلة من أبرز الباحثين المغاربة قضاياه وآفاقه. ولا تكمن أهمية هذا العدد فقط في كونه يثير السؤال بصورة جدية ولأول مرة في المغرب عن إحدى القضايا المركزية في الصيرورة الحالية للمجتمع المغربي، وإنما أيضاً وأساساً في جعل هذه القضية الملحة سياسياً واجتماعياً قضية بحث وفكر. ولعل ما يبرز ذلك هو كون النقاش الذي أثير استمر بصورة أخرى بين الكتاب والمثقفين المغاربة المنتمين إلى اتحاد كتاب المغرب، وذلك بإصدار عددين من مجلة **آفاق** مخصصين للمجتمع المدني، قصد تعميم التساؤل والنقاش في أوساط المثقفين الذين يكتبون باللغة العربية.

وإذا كان مسار الانفصال والحذر هو الطابع الغالب في تصورَي الخطيبي والعروي بين الخطاب والممارسة السياسية من جهة ودور الباحث المثقف ونوعية خطابه من جهة ثانية، فإن ذلك يعود بالأساس إلى الالتصاق بالوقائع والتحولات، بحيث يغدو المثقف ضحية لتغيراتها (بحسب العروي) وإلى اختفاء المسافة اللازمة لإعمال الفكر والتمحيص في طبيعة ووجهة الوقائع المجتمعية (بحسب الخطيبي).

إن ما نلحظه هنا ليس أبداً تكريساً للتصور التقليدي للباحث ولمنتوجه المعرفي الوضعي (positiviste) بقدر ما هو الحث على فصل موقع الباحث المثقف عن موقع السياسي أو رجل السياسة. فالحفاظ على التلازم الضروري بين الثقافي والبحثي لا يعفي مع ذلك من تجاوز الدور الصراعي اليومي للسياسي (le politicien) الذي يسجنه في الآليات النضالية وإكراهاتها الخطابية والممارسية.

ولأن محنة المثقف مع السياسة ليست وليدة اليوم فإن مثقفاً سياسياً كمحمد عابد الجابري، الذي عايش الممارسة السياسية من قرب وتحمل دوره فيها، قد عمد إلى تأصيل مفهوم المثقف في علاقته بالسلطة من خلال التراث العربي الإسلامي، ناقلاً بذلك هذه الإشكالية من مجال التداول السياسي والفكري الراهن إلى مجال البحث في التاريخ الثقافي العربي، وداعياً إلى تحرير الثقافة من السياسة منذ كتابه **المسألة الثقافية** [٢٠] وبالأخص في كتابه الصادر حديثاً: **المثقفون في الحضارة العربية**[٢١].

إن هذه التطورات تبين عن الخلخلة التي لحقت نوعية تمفصل البحثي بالسياسي والثقافي والإيديولوجي كما عاشه المثقف العربي في الستينات والسبعينات. كما أنها من ناحية أخرى تفصح عن الدور المتزايد الذي أخذ يتبوأه الباحث لا في قلب البنيات الثقافية فحسب وإنما بالأساس في علاقته بموقعه ووجوده ونوعية الاستقلال الذي يسعى له. وليس يخفى أن هذه التطورات تكوِّن المدخل الفعلي للتحولات التي تشمل الوضعية الاعتبارية للباحث ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين.

(٢٠) محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤).
(٢١) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

البحوث النسائية والمدار الايديولوجي

مع توسع بنيات الجامعة المغربية منذ بداية الثمانينات عرف عدد الأستاذات الباحثات في الجامعة المغربية استطراداً مستمراً ومتصاعداً عزز وضعية المرأة في مجال التعليم الجامعي ومنحها دوراً مركزياً في مجال مفتاحي مهم هو التعليم العالي. غير أن هذه النسبة ظلت إلى حدّ كبير غير مطابقة (وإلى حدود الآن) لنسبة «البحث العلمي النسائي» في مجال البحث العلمي بعامة.

وإذا كان الكثير من الأوجه النسائية قد فرض نفسه على نحو واضح في مجال البحوث الاجتماعية (كفاطمة المرنيسي وعائشة بلعربي وغيرهما)، فإن الوضعية الاجتماعية والحقوقية للمرأة في المغرب (مقابلة مثلاً بالمرأة التونسية) تجعل البحوث التي تقوم بها النساء بحوثاً متمحورة في غالب الأحيان حول موضوعات متصلة بوضعية المرأة. بمعنى أن الموضوعات التي تتطرق إليها بشكل نضالي مباشر الجمعيات النسائية المدافعة عن حقوق المرأة المغربية هي نفسها (تقريباً) تلك التي تشكل لحمة البحوث العلمية التي تقوم بها مجموعة من الباحثات الجامعيات باللغتين الفرنسية والعربية.

إن أمراً كهذا ليطرح الكثير من التساؤلات، ليس على نوعية العلاقة التي تقيمها المرأة بوضعيتها الذاتية والاجتماعية فقط، وإنما أيضاً مع دورها كباحثة ونوعية توجهاتها البحثية. فالجرد الأولي لأبحاث عينة من الباحثات المغربيات يؤكد الحظوة التي تتمتع بها «الموضوعات النسائية» والأولوية التي تأخذها في سجل البحث، والمقصدية الايديولوجية المحكمة في هذا الاختيار. إن هذه العلاقة الصميمية بين المرأة الباحثة وذاتها الاجتماعية هي التي تجعل منها ذات البحث وموضوعه في الآن نفسه، بحيث إن موطن التفاعل بين الذات (Sujet) والموضوع (Objet) يتمثل بالضبط بهذه العلاقة المرآوية التي يصعب تحديد وضبط مكوناتها من طرف الذات الباحثة.

ليست هذه الخاصية قطعاً متأصلة في الأنثوي (le féminin) ولا في بنيته الذهنية، وإنما هي عبارة عن تمظهر تاريخي ظرفي للمقصدية النسائية (intentionalité féminineiste) بوصفها مجموع المحفزات التي تدفع بالباحثة إلى تركيز جهودها على ما يعود على بنات جنسها بالنفع المعرفي والواقعي في الآن نفسه. والحقيقة أن المعرفي، أي إنتاج المعرفة، يكون موجهاً بالضرورة إلى متلق معين يفترض فيه أنه بوجه أو بآخر متلقي الخطاب المعرفي والقادر على نحو ما على المساهمة في الوعي بأهميته. إن طبيعة المعرفة المنتجة هنا هي معرفة من أجل إنتاج وعي ما، أي أنها بلغة التداوليات المعاصرة معرفة إنجازية (performative) تهدف إلى تغيير التصور عبر وجهتين:

- الكشف عن قدرة المرأة على إنتاج المعرفة العلمية عن وضعيتها. وهي معرفة يتجاور فيها المقصد التوضيحي الاستكشافي مع مقصد الإدانة والشجب والتعرية لواقع الأمور.
- إبراز دور البحوث الميدانية والنظرية في تعضيد المسبق الإيديولوجي والقيمي وإعطائه مشروعية معرفية تنضاف إلى مشروعيته السياسية والتاريخية.

إن الذاتية (subjectivité) النسائية تأخذ هنا بعدين متداخلين: فهي ذاتية تؤكد علاقتها الوطيدة بموضوع البحث بحيث يتضمن موضوع البحث الذات الباحثة (principe d'implica-

(tion بين الفاعل الاجتماعي والباحث؛ وهي من جهة ثانية ذاتية تغور في موضوعها بحيث تتحول الباحثة وموضوعها فعلاً اجتماعياً وسياسياً ومعرفياً يستهدف خلخلة الوضعية الحالية للمرأة وفقاً لبرنامج متفق عليه بين مجموع الفعاليات النسائية.

يتبدى هذا التفاعل في الوضعية التي بدأت تأخذها في السنوات الأخيرة هذه العلاقة سواء داخل المجال الجامعي أو خارجه. فقد بدأت الباحثات يتجمعن في مجموعات بحث لعل أهمها: مجموعة مقاربات[٢٢] ومجموعة تانيت. وإذا كانت المجموعة الأخيرة تهتم فقط بتنظيم ندوات متخصصة في موضوع المرأة آخرها الندوة الوطنية عن «الجسد الأنثوي بين الخطاب والمتخيل»، فإن المجموعة الأولى تبدو أكثر انسجاماً وفاعلية. فهي مجموعة تهدف أساساً إلى تحديد موضوعات للبحث تهم هذا الجانب أو ذاك من وضعية المرأة لتعمل على نشرها في كتاب نسوي. إن الصيغتين معاً تؤكدان الوعي بأهمية البحوث في استجلاء الوضعية النسائية وربطها باستراتيجية خطابية ذات مفعول مزدوج.

بيد أن هذا الوعي الفعلي أصبح يتبدى أكثر في الأهمية التي بدأ يحظى بها البحث والباحثون في مجال تأكيد المطالب النسائية. إنها حركة تجاذب انعكاسية تثبت ارتباط الباحثة بمطلبيتها النسائية من جهة وارتباط المناضلة بالبحث كاستراتيجية خطابية قابلة لخدمة مشروعها السياسي والثقافي. فقد بدأت الجمعيات النسائية نفسها تنظم لقاءات وندوات لتدارس مختلف جوانب القضايا الملحة من الناحية القانونية والتاريخية والسياسية، مستعينة في ذلك بالباحثين والباحثات. وهو ما يدل مرة أخرى على الحركية الخاصة التي يتميز بها البحث في موضوع المرأة وحساسيته، التي تتميز بالدعوة إلى تغيير مدونة الأحوال الشخصية التي تقنن العائلة المغربية واشتراك المرأة في الحياة السياسية.

وإذا كان لنا من تفسير لهذا التواشج الواضح بين المرأة الباحثة والمثقفة فإننا سنجده ليس في الرغبة فقط في دخول عالم الخطاب دائماً بل في الرغبة في خلق خوصصة لهذا الخطاب أيضاً تتمثل بدائرة ينصاع فيها البحث العلمي لمقتضيات السياسي والايديولوجي وسيخدم فيها هذا الأخير المعطيات البحثية بصفة علنية. إضافة إلى ذلك فإن تخلف وضعية المرأة في المغرب (مقابلة بوضعيتها في تونس مثلاً) يجعل هموم البحث تتجه على نحو واضح نحو الجوانب القانونية والاجتماعية التي ترصد لها مجموع الفعاليات، ومن ضمنها البحث الأكاديمي.

أسئلة البحثي والايديولوجي

بالعلاقة بالمنفتحات التي أثرناها في البداية يمكن القول إن الوضعية الإشكالية للباحث العربي غدت مرتبطة أساساً بـ:

- وعيه بموقعه وحدوده، وبالأدوار الثانوية والظرفية التي يمكن أن يقوم بها، علماً أن وعيه

(٢٢) أصدرت المجموعة حتى الآن ما يزيد على خمسة كتب جماعية عن النساء والعمل والأزواج والجسد الأنثوي، بإشراف الباحثة فاطمة المرنيسي، وهي أبحاث مهمة وتفصح موضوعاتها وطبيعة البحوث المنشورة فيها عن ذاك التمازج بين الهاجس البحثي والهاجس الايديولوجي.

بها يمثل ضرورة حيوية للحفاظ على مشروعية وضعيته كباحث. إن هذا الوعي لا يحتاج إلى المؤسسات كي يتكون، فالدعم المؤسسي على الرغم من أهميته، يدخل في إطار التنسيق بين البحوث ومنحها موقعاً مجتمعياً لا يكون الباحث بحاجة إليه، إلا بعدما يكون قد كوّن وجوده كباحث فرد له استراتيجياته الشخصية.

ـ تعامله المنفتح مع الممكنات الجديدة التي تنفتح أمامه مع تقنيات التواصل الجديدة (سواء في صيغتها كشبكات محلية أو وطنية وإقليمية أو عالمية كالإنترنت). إن هذا التواصل الجديد سيمكن الباحث من أن يتخلص من انتمائه الضيق لقطر بعينه ليعانق رحابة وجوده الكوني من غير أن يسحب اهتمامه الجوهري من موقعه التاريخي والجغرافي.

ـ تحويل اهتمامه بالثقافي والسياسي إلى موضوعات للبحث يمكن أن تكون مساهمتها في المعرفة الاجتماعية والسياسية والتاريخية حافزاً لرجال السياسة المتخصصين على أن يقوموا بوظيفتهم على أحسن وجه. إن هذه الضرورات أصبحت الآن تنسحب على الباحث، رجلاً كان أو إمرأة، ذلك أن الانغلاق على «الذات النسوية» في مجال البحث ليس سوى تعبير عن علاقة معرفية نرجسية بما يعد «ذاتاً نسائية». والحال أن دراسة وضعية المرأة والدفاع عنها مهمة كل المثقفين والسياسيين والباحثين.

مِنَ البَاحِثِ إلى الدَاعِيَة: جَمَال الدّين الأفغَاني نَموذجًا

حسن الشامي

قد يكون مفيداً، قبل الخوض في مقاربة حالات الانتقال من وضعية الباحث إلى وضعية الداعية في العالم العربي، وشروط هذا الانتقال وآليته، أن نشدّد، باختصار، على بعض الجوانب ذات الطابع المنهجي، وهي تتعلّق بمنظار البحث الذي آلينا على أنفسنا القيام به.

اختيارنا لجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) لم يكن مصادفة أو انتقاء لعيّنة قد تصلح، بهذا القدر أو ذاك، لمقاربة موضوعنا في صورة تطبيقية. فنحن نعتقد أن الأفغاني يمثّل بالفعل حالة نموذجية من حالات الانتقال من البحث إلى الدعوة، من التفكير الفلسفي الطابع إلى الفعل السياسي، علاوة على كون الرجل قد اشتهر وذاع صيته بين معاصريه وورثة تعاليمه كداعية إلى نهضة إسلامية مزدوجة: فكرية وسياسية. وقد يبدو بديهياً أن مقاربة تجربة الأفغاني ومساره، تقتضي من الباحث مقاربة للفترة الزمنية أو الحقبة التاريخية التي عاش فيها وأنتج أفكاره وأفعاله، وهي هنا تمتد على النصف الثاني من القرن التاسع عشر. بيد أن هذه البداهة التي يرطن بها قسم لا بأس به من هواة التأريخ، تحتاج إلى بعض التدقيق، في نظرنا. فعمل المؤرخ هنا، وهذا ما نزعمه لبحثنا، لا يقوم على ترتيب الوقائع والتجارب والأفكار على محور تعاقبها الزمني المتسلسل، وصياغتها في قالب حكائي معهود في الأدب التاريخي التقليدي؛ بل يقوم على دراسة مشكلات وقضايا وشواغل، في المعنى الذي حملته مدرسة الحوليات الفرنسية. وعلى هذا النحو يصير في وسع الدراسة التاريخية أن تستقبل أفكاراً وطرائق نظر مستقاة من علوم إنسانية أخرى، من دون التخلّي عن المحور الزمني الذي يظلّ قوام التاريخ ونطاقه.

فكرة البحث في الفترة الزمنية التي تعنينا هي في حدّ ذاتها مشكلة. وهذا بالضبط ما تفصح عنه تجربة جمال الدين الأفغاني مع معاصريه من حملة العلم، ومع الثقافة الدينية كما كانت صورتها وحدودها، وطرائق تداولها شائعة في أوساط العلماء وغيرهم، وكما كانت منمطة ومنمذجة في سلوكات ومواقف وأشكال

تصرّف يتوارثونها من جيل إلى جيل. لكننا سنحاول هنا التعرّف إلى ما تعنيه وما ترمي إليه أفكار وتعبيرات كالبحث والعلم والمعرفة والحكمة والعقل والإنسان... إلخ، كما كان يتمثلها الأفغاني وكما تكوّنت في وعيه هو، واضعاً إيّاها على الطرف المقابل لتصورات العلم والمعرفة الشائعة في عصره. ففي نصّ حميم مكتوب بلغة السيرة الذاتية، بالفارسية وفي مدينة هرات عام ١٨٦٦ ـ وكان الأفغاني في السابعة والعشرين من عمره تقريباً ـ يروي الرجل شيئاً مهماً عن تجربته مع فكرة البحث وعن مشاعر التوتر والقلق والخيبة التي صاحبتها. فهو يقول، في هذا النصّ ـ الشهادة، إنه غادر، بمعونة الله، عالم العدم ودخل في الفضاء الفسيح للوجود. وإنه بذلك ترك دنيا الدعة والراحة وسقط في عالم العذاب والغرور: «لقد نذرت نفسي، خلال فترة من الزمن، لاكتساب علوم معروفة (تقليدية) ونادرة وأشياء أخرى. هذه الدراسات لم تجلب لي سوى تبديد أيامي وهدر حياتي الغالية بدون طائل وبدون جدوى. إذ لم يتحصل لي أدنى علم عن النشوء في هذا العالم الأرضي، ولا عن المعاد في العالم الآخر.

واستولى عليَّ الندم عندما بلغت التاسعة عشرة من عمري. وقرّرت عندئذ أن أنطلق بحثاً عن المعارف؛ ذلك أن «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». واضطررت لهذا إلى معاشرة علماء سطحيين، شكلانيين، مأخوذين بالمظاهر، ولا يدركون شيئاً من عالم المعاني. وقد اشتغلت بجدّ ومثابرة. وقمت بالأبحاث والاستقصاءات الضرورية. وجعلني هذا أزداد حيرة كما ضاعف من شكوكي. لكنني بعد التأمل والنظر، أدركت أن كل فرقة لا تثق إلاَّ بمعتقداتها الخاصة بها، ولا تخضع إلاَّ لطبيعتها بالذات، ولا تؤسّس البراهين إلاَّ تبعاً لأفكارها الخاصة وطبقاً لمبادئها بالذات؛ ولما كان صحيحاً أن «الافتراضات لا تؤدّي إلى حقيقة أي شيء»، فإن هذه المبادىء تظل أسيرة الافتراضات التي ولدتها هذه المبادىء نفسها والتي جعلوها حقائق ثابتة». ويضيف الأفغاني أنه قرّر الآن الابتعاد من كل هذا الصخب البشري، «ذلك أنني، وبالرغم من صعوبات وعذابات لا تحصى، أمضيت خمس سنوات بكاملها متنقلاً بين أماكن عدّة في هذا العالم. وقادني هذا إلى التحادث مع زعماء كل ديانة، ومع علماء كلّ أمة، ومع حكماء كل منطقة، ومع رجالات كل بلد ومع العقول المتنورة في كل جهة». ويستطرد صاحبنا بالقول إنه رأى رئيساً في كل فرقة دينية، ومتبحراً في كل دين، وإنساناً عارفاً في كل مكان، وعالماً في كل إقليم، وإنساناً متعبداً بقلبه في كل صومعة، وملكاً في كل مملكة. وأراد التعرّف إليهم. فاكتشف أن هذا منخطف ومسكون بسطوة حلم، وذاك مفتون بمظاهر وهم. ووجد العالم سجين علمه بالذات، والحكيم منجذباً إلى حكمته بالذات، والفيلسوف فخوراً بمعارفه الخاصة، والجاهل مسروراً بجهله، والمتعبّد مكرساً نفسه لتعبّده، والملك مفتوناً بملكه، والبائس قانعاً ببؤسه. «ورأيت أن هذا العالم ليس سوى سراب ومظهر خارجي غير حقيقيين. وأن سطوته زائلة وعذاباته لا حدود لها، إذ يدسُّ سمّاً في كل دسم، ويخفي نقمة في كل نعمة».

هكذا وجد الأفغاني نفسه، بحسب ما يقول، منقاداً لا محالة إلى الابتعاد من هذه الغوغاء، وإلى «قطع كافة صلات تعلّقي». لكن صاحبنا يعلن في نهاية شهادته أنه، بمعونة الله وأوليائه، نجا من عالم الظلمات ودخل في عالم التقوى مستنداً إلى لطائف مهد النور. «فقد اخترتُ اليوم طاعة الرسول وأتباعه»[1].

(١) المقاطع التي نقلناها إلى العربية مأخوذة من النص الفرنسي المنقول عن الفارسية، والذي ورد في ملاحق الكتاب التالي:
Hara Pakdaman, *Jamal ed-Din Assad Abadi, dit Afghani* (Paris: Maison, 1969), pp. 311-312.

هذا النص ـ الشهادة، الذي لم يحظ بالاهتمام المناسب من قبل دارسي الأفغاني الكثر والمتنوعي المشارب والتقويمات، يحمل الكثير من سمات التجربة والمسار القلقين لهذا الرجل الفريد في نوعه قياساً على سمات وملامح عصره.

والواقع هو أن كتابات جمال الدين تنمّ على إقامته مسافة نقدية كبيرة بينه وبين سائر المذاهب القائمة في عصره، بما في ذلك التشيّع. ولئن كانت فكرة «الخروج» من الوسط الأصلي شأناً يهمّ المؤرخ وعالم الاجتماع المعنيّ بأشكال استقرار ورسوخ وتجانس الأوساط الإسلامية، أو على العكس بأشكال اهتزازها واضطراب حدودها، فإنّ نصّ الأفغاني الذي استشهدنا به مطوّلاً يعبّر، على طريقته، عن تصوره لطبيعة هذا «الخروج» والقلق الذي يصاحبه.

فالنقطة الأساسية في هذا النصّ تدور، في رأينا، على اعتقاد الأفغاني بالحاجة إلى معرفة من طراز آخر، وخلوصه إلى الاعتقاد، بعد تجربة مريرة كما يقول، بأن أطر تداول المعرفة الدينية عاجزة عن تلبية ما يتطلّع إليه. وقد يكون تلمّس الأفغاني لنمط جديد من المعرفة قد جاءه عن طريق الحدس والكشف، وهما موضوعتان فلسفيتان صوفيّتان حاضرتان بشدة في أدبيات الفلاسفة والإشراقيين المسلمين التي عرفها الأفغاني من كثب. وقصور الأطر الاجتماعية الشائعة آنذاك من فرق ومذاهب وطرق صوفية ومدارس فلسفية وحكمية، إنما يعود إلى سلوك ذهني منتشر عموماً في جميع هذه الأطر الزاعمة نقل العلم والمعرفة (الدينيين في نهاية المطاف) ونشرهما لهداية وإرشاد المتشوقين والمريدين. هذا السلوك الذهني الذي يسجن المنتمي إلى إطار معين في قفص المعتقدات الموروثة والمتناقلة داخل هذا الإطار بالذات، والذي يلجم ويمنع العقل الإنساني من الحصول على حرية أكبر في عملية البحث عن معرفة أرحب وأشمل، هذا السلوك الذهني هو ما يطلق عليه الأفغاني وتلامذته، وفي مقدّمهم الشيخ المصري المصلح محمد عبده، اسم «التقليد».

وإذا شئنا التعبير عن الإشكالية الفكرية المومى إليها، وبلغة فلسفية حديثة مستوحاة من أعمال ميشال فوكو وغيره، نستطيع القول إن «الأعروضة» أو الوحدة المعرفية (l'epistémé) التي تكوّن مدار المعرفة في أوساط العلماء والمتصوفين طوال قرون، وعلى تنوّع مشاربهم ومصطلحاتهم ورؤاهم، تكمن في فكرة «التناقلية» (transmissibilité)، إذا جاز لنا التعبير. ومعنى هذا أن الشاغل الكبير للأوساط الدينية المتفقهة يتعلّق في الدرجة الأولى بطرائق توارث المعرفة وتثبيت أطرها وأعرافها وحدودها القاطعة، لا بطبيعة المعرفة نفسها وتغيير آلية توظيفها واشتغالها إذا ما اقتضت الحاجة. وهنا ينشأ ويترسّخ التقليد، في المعنى الواسع للكلمة، كما عبّر عنه بالفعل الأفغاني وعبده.

مقابل فكرة «التناقلية» هذه، التي جعلت البحث الفكري الديني يقتصر على كتب المختصرات والعقائد وصياغة الحواشي والتقارير والتعليقات، وقائماً على الحفظ والاستظهار والاستذكار، يضع الأفغاني فكرة مستقاة من أدبيات الفلاسفة والإشراقيين وكبار المتصوفين، هي فكرة «الاستكمالية» (perfectibilité)، أو «الاكتمالية» إذا شئنا. ونحن نعلم أن هذه الفكرة الأخيرة شديدة الحضور، ومثقلة بشحنات صوفية ـ فلسفية، في كتابات وسير الفلاسفة المسلمين المشبعين بالأفلاطونية المحدثة و«تساعيات» أفلوطين.

ونحن نعلم أيضاً أن فكرة «الاستكمالية» هذه إنما هي، في أدبيات الفلاسفة ـ الحكماء

والإشراقيين تعبير عن طاقة روحية تجعل النفس الإنسانية الناطقة، وهي أشرف المخلوقات بسبب جوهرها الملائكي الذي تناسب به أرواح الملائكة كما يقول مسكويه[٢] وابن سينا، تتشوق إلى العودة إلى وطنها الأصلي بجوار الخالق.

وما ينبغي التشديد عليه، في تصورات حكماء الإشراق، هو أن السالك طريق الحكمة الذي قرر الاضطلاع بقوام إنسانيته واستكمال نفسه الناطقة، وإخراجها من دار غربتها الأرضية كي تعود إلى وطنها الحقيقي في جوار الخالق وملائكته، هذا السالك لا يحصل على قيمته ومرتبته كعارف مصنف ومخترع من نوعية المعارف والعلوم فحسب، بل عليه أن يتحول هو نفسه، سلوكاً وتعبيراً، إلى المثال الذي تتراءى فيه أحوال العارفين ويصبح بالتالي نموذجاً يصلح للاحتذاء.

ففي عرف الإشراقيين لا معنى للمعارف الفلسفية والعقلية إذا لم تتحقق في تجربة روحية يعيشها ويكابدها السالك طريق الحكمة شخصياً. كما أن الصوفي الساعي للتقرب إلى الله من دون تحصيل المعارف الحقيقية هو أيضاً يضلّ الطريق[٣]. في هذا الامتزاج بين الفلسفة والتصوف يكمن المعنى الحقيقي للعرفان.

وحالة العرفان لا تتمّ له إلاّ باقتلاع النفس من عالم المعتقدات السائدة والأعراف المشتركة والاتفاقية التي توفّر لصاحبها طمأنينة كاذبة. ها هنا نعثر على جذور الحدث الروحي الكبير في حياة جمال الدين الأفغاني وفي مساره اللاحق الذي جعله يجوب أرجاء العالم الإسلامي من دون أن يتوطّن في أي مكان، كأنه «ينتعل الريح»، إذا شئنا استخدام عبارة الشاعر الفرنسي رمبو.

والحاصل هو أن سيرة الأفغاني وتجربته الحافلة تحمل، في جوانب منها، ملامح «رواية روحية» (هنري كوربان) تجد نقطة انطلاقها في الحركة الهائلة وغير المألوفة التي قرر القيام بها في لحظة من شبابه، ونقصد بذلك الحركة التي اقتلع بها ذاته من محيطه الأصلي، من قريته أسد آباد القريبة من همذان الإيرانية ومن عائلته وبلده. ولا يمكننا أن نفهم تجربة جمال الدين ودعوته إلاّ إذا نجحنا في التقاط دلالات وحمولة «الحدث الروحي» الذي دفعه إلى وضع نفسه في قلب الشواغل الفكرية والسياسية للعالم الإسلامي المترنّح أمام أوروبا الآخذة في التوسّع وفي «قولبة» المجتمعات الإسلامية تبعاً لمقتضيات ومنطق توسعها الاقتصادي والثقافي.

والحاصل هو أن المعلومات المتوافرة لنا اليوم، عن معالم هذا الحدث الروحي، قليلة وغير كافية، وخصوصاً تلك التي تتعلّق بحياته ودراسته وشواغله حتى السابعة والعشرين عمره، أي إلى حين ابتداء تجربته الأفغانية ووقوفه إلى جانب أحد الأمراء في صراعه «الأهلي» مع أخوته على زعامة أفغانستان. بيد أننا نعثر هنا وهناك على عبارات وإشارات منسوبة إلى الأفغاني ومبثوثة في تضاعيف وثنايا جمل وألفاظ هاربة وحذرة، بحيث يبقى علينا أن نقرأ هذه العبارات

(٢) انظر: مسكويه، **تهذيب الأخلاق** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥). الكتاب صدر في أوائل القرن وتحتوي طبعة بيروت على مقدمة كتبها الشيخ عبد الكريم سلمان، صديق الشيخ محمد عبده مدة طويلة. وكان سلمان من بين تلامذة الأفغاني في القاهرة. ونحن نعلم أن الأفغاني قرأ على تلامذته كتاب مسكويه هذا.

(٣) حول الإشراقيين العرفانيين يمكننا مراجعة مؤلف كوربان الواقع في أربعة أجزاء: Henri Corbin, *En Islam Iranien*, tomes 4 (Paris: Gallimard, 1971).

قراءة متأنية بوصفها علامات تحيل إلى مرجعيات دلالية ينبغي علينا أن نعرفها. فلا النص الذي كتبه محمد عبده عن سيرة جمال الدين والذي تناقله الآخرون من بعده، يعلمنا شيئاً حقيقياً عن حياة أستاذه قبل ظهوره في أفغانستان، ولا النصوص المتزايدة التي أرادت تصويب المعلومات الخاطئة في نص محمد عبده، من خلال تأكيد إيرانيته وشيعيته، تلقي ضوءاً كافياً على الوثبة الكبيرة التي دشّنت تغريبة جمال الدين. وتجدر الإشارة هنا إلى أن تغريبة الأفغاني، منظوراً إليها من الخارج ومحمولة على ظاهرها، ليست في حدّ ذاتها تجربة استثنائية أو غير معهودة في أوساط المتصوفين والمسترشدين في الفترة الزمنية نفسها. فنحن نعرف على الأقل حالة شيخ أفغاني آخر، هو محمد أكرم الأفغاني المتوفى في القاهرة عام ١٨٧٠ والمدفون في مقبرة المجاورين الأزهريين[٤]. خريطة تجوال هذا الرجل القادم من أفغانستان، الذي حطّ رحاله في النهاية في الجامع الأزهر حيث قام بتدريس الشيخ الأكبر ابن عربي، تكاد تكون نفس خريطة تجوال جمال الدين الذي وصل إلى مصر بعد أشهر وربما أسابيع قليلة من وفاة محمد أكرم. لكن دلالة وحمولة هذا التجوال تختلفان كثيراً من حالة إلى حالة. فحالة الشيخ محمد أكرم الأفغاني الذي رفض مشيخة الأزهر من قبيل التزهد الصوفي كان يبحث بالتأكيد عن طمأنينة روحية أمل في العثور عليها من خلال «سياحته» في العالم الإسلامي. ولا نجد في سيرته ما يدلّ على أدنى اكتراث بتزايد النفوذ الأوروبي ولا بالحاجة إلى إحداث نهضة أو يقظة إسلامية لمواجهة أوروبا. حالة جمال الدين هي على العكس تماماً، إذ إن أوروبا وانحطاط المجتمعات الإسلامية حاضران بقوة في تجواله وفي وعيه وتمثّله لتنقلاته بحيث تكتسب هذه التنقلات معنى سياسياً صريحاً لا ينفصل عن تصورات الرجل لطبيعة المعرفة التي ينبغي على الشرقيين، المسلمين خصوصاً، أن يتسلحوا بها كي يخرجوا من حالة التخلف والانحطاط وكي يقووا على التخلص من السيطرة الأوروبية المتنامية.

فلنعد الآن إلى الحدث المعرفي ـ الروحي الذي انطوى، في تقديرنا، على عناصر رؤيوية يمكن اعتبارها بمثابة مقدّمات لانتقال الأفغاني من حالة الباحث القلق إلى وضعية المثقف ـ الداعية.

عندما نعير انتباهاً كافياً لحمولة ووزن العبارات ذات الطابع العرفاني والإشراقي ونتفطن إلى الجاذبية والثقل «الروحيين» لرموز أخرى تماهى جمال الدين الأفغاني معها، يسعنا أن نعثر على جوانب أبرز في شخصية الرجل وفي طريقة تقديمه لنفسه كعقل يتجلّى ويظهر ويفيض بالأنوار. من بين هذه الرموز المهمة رمز الطائر. فقد نسبت إحدى الروايات عبارة في غاية الأهمية الأفغاني الشاب قالها أمام أهله في قرية أسد آباد الإيرانية عندما حاول والده أن يقنعه بالبقاء بين ذويه وفي قريته: «إنني كصقر محلق يرى فضاء هذا العالم الفسيح ضيقاً لطيرانه؟ وإنني لأتعجب منكم. إذ تريدون أن تحبسوني في هذا القفص الضيق الصغير»[٥].

صورة الطائر الرمزية هذه نجدها في مواضع أخرى، فشكيب أرسلان ينسب إلى الأفغاني

(٤) انظر: أحمد تيمور، **تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر**، تعريب الشيخ محمد أكرم (القاهرة، ١٩٤٠).

(٥) انظر: ميرزا لطفي الله خان، **جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالأفغاني**. الكتاب صدر بالفارسية عام ١٩٢٧ وبالعربية في القاهرة عام ١٩٥٧.

قوله للسلطان عبد الحميد عندما حاول هذا الأخير تزويجه من فتاته: «قضيت حياتي مثل الطير على الغصن، فلا أريد في آخر أيامي أن أتعلّق بعائلة»[٦].

صحيح أن لا شيء يجزم بصدور هذه الأقوال فعلياً عن الأفغاني. مع ذلك يمكننا تصديقها لأنها تشبهه كثيراً. والحال أن توارد صورة الطائر، في صورة مباشرة حيناً، وغير مباشرة أحياناً أخرى، تحيلنا بالتأكيد إلى عدد من النصوص الفلسفية الرمزية ـ الرؤيوية التي روى فيها الحكماء المشرقيون حكاية تغريبة النفس الناطقة وصعودها نحو وطنها الأصلي بحيث تنجز كمالها بعد أن تتحرّر من حبسها الأرضي. ومن المرجح جداً أن يكون الأفغاني قرأ بعناية كبيرة هذه الحكايات الرمزية ـ الرؤيوية وخصوصاً ثلاثية ابن سينا: «حي بن يقظان» و«رسالة الطير» و«سلامان وأبسال»[٧]. ونستطيع أن نضيف إليها «قصة الغريبة الغربية» وحركة «جناح جبرائيل» للسهروردي، وخصوصاً تصورات الفارابي الأفلاطونية عن ضرورة مشاركة الفيلسوف في حكومة المدينة الفاضلة، إذ من دون هذه المشاركة تهلك المدينة بعد حين[٨]. وما ينبغي التشديد عليه هنا، هو أن الأفغاني لم يقرأ هذه النصوص كما نقرأها نحن اليوم بوصفها أدباً قد تتفاوت أحكامنا على قيمته وجماليته وصلاحيته. بل قرأ بقلق روحي كبير وربما تماهى مع رمزيتها وإشاراتها بحيث بدا له أن ثمة انفصاماً كبيراً بين ما تقوله هذه الحكايات التغريبية حقاً، عن طريق الترميز والتخييل المعرفيين، وبين واقع العلم والمعرفة والحياة والسياسة في مجتمعات إسلامية غارقة في التعصب والاستبداد والولاء المذهبي الضيق.

ونحن لا نستبعد أن يكون الأفغاني قد توصل، بعد تأمل طويل وقلق في حالة المعرفة الواهنة وتدهور الحياة الاجتماعية والسياسية في عصره، إلى إلقاء مهمة كبرى على نفسه. وتقوم هذه المهمة على إثبات حقيقة هذه النصوص الرؤيوية وإثبات أن ما تقوله صحيح وصائب، وأن تجاهل الناس وجهلهم بها يجعل ما يعتقدونه واقعهم الفعلي مجرّد نوم واجترار لأوهام تعيش بقوة التقليد وإماتة العقل وإضعاف النفس الناطقة. ولم يكن صعباً عليه أن يسند تصوراته الإرشادية هذه بالمصادر المجمع عليها إسلامياً، من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وأعمال وآثار السلف الصالح. فقد فعل ذلك من قبل الفلاسفة المسلمون المتأثرون بالإغريق ومدرسة الإسكندرية ذات الطابع الأفلوطيني. لقد قرّر الأفغاني أن يجعل من حياته بالذات محاولة دؤوب لجعل النصوص الرؤيوية المهملة والمهمشة أو الممنوعة مدار الواقع المنشود وحمولته. ذلك أن الأشياء التي اعتادها الناس، بما في ذلك الدين نفسه والثقافة والتعليم والأخلاق الاجتماعية، ما عادت كلها، في منظار الأفغاني المحموم، تشبه نفسها. لقد انفصلت الأشياء عن معانيها الفعلية. وعليه هو أن يعيد الكلام إلى وضعية التشابه مع الأشياء. إنه بطل الذات المنقسمة على نفسها والمعذبة من فرط استشعارها لتفرّق قواها بحيث ما عادت تقدر على التعرّف إلى حقيقتها وذاتيتها. وها هنا نجد الملمح الدونكيشوتي لدعوة وتجربة جمال

(٦) انظر تعليقات شكيب أرسلان على كتاب لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٧) نصوص ابن سينا الرؤيوية درسها بتعمق هنري كوربان في كتابه: Henri Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Pairs: Berg International, 1979).

(٨) انظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة** (بيروت، ١٩٨٠)، ص ١١٣.

الدين الأفغاني، وخصوصاً إذا تذكّرنا تعريف ميشال فوكو لشخصية دون كيشوت بأنه «بطل الذات»[٩].

«الإشراق» السياسي

لكن الأفغاني لم يحارب طواحين الهواء، بل حوّل حياته إلى حدث مقالي وسياسي متواصل، وجعل وجوده بالذات مسرحاً تدور عليه لعبة المصير التاريخي للمجتمع الإسلامي، بحيث تتجلى في صورة أوضح ملامح اللاعبين السياسيين والفكريين الذين يقع على عاتقهم أمر شعوبهم ومكانة بلدانهم في لعبة الأمم الحضارية والسياسية. لقد انطوت تجربة جمال الدين على طابع رسولي أكيد حوّله إلى داعية في ظروف تاريخية مستجدة. ودعوته تكمن في بناء المدينة الفاضلة التي تتجانس فيها وتتناسب وتتوازن أنشطة أعضائها. هذه الصورة السياسية المثالية تتناظر مع صورة الوجود الفردي الإنساني الفاضل الذي يتحقق عن طريق العثور على توازن قوى النفس التائقة إلى الكمال والسعادة. والصورتان هاتان تتناظران مع صورة التراتب المتوازن والمتناغم للكون وأجسامه الفلكية وعقولها المفارقة.

مشروع الأفغاني يدور كلّه تقريباً على نقل المواصفات العرفانية الإشراقية، التي طبقها الفلاسفة في قالب وجودي ذاتي على جوهر النفس الإنسانية، نقول على نقل هذه المواصفات وتوظيفها في مقولات أكبر وأشدّ تعقيداً، مثل الأمة والدين والجماعة والمدينة. هذه العملية هدفت، في وعي ونشاط الأفغاني المتوتر والمتقلّب بعض الشيء، إلى صوغ مشروع أيديولوجي جديد هو ما أسميه ولو بسرعة: «الإشراق السياسي». ويقوم هذا المشروع، من جهة، على إحياء وتفعيل تصورات العرفانيين والمشرقيين عن المدينة الفاضلة وسعادة النفس وكمالها، وإطلاق سراح العقل بحيث يقوى على استقبال وتمحيص المعارف، وتحقيق التوازن بين الشريعة الدينية وبين الحكمة الفلسفية. ويقتضي هذا تحولاً في شخصية ونشاط العارف وانخراطه في شواغل عصره بغية إحداث «الاستعداد» في نفوس معاصريه كي يتلقوا الأنوار التي تسمح لهم، مشفوعة بتزكية أخلاقية ومعرفية متواصلة، ببناء المجتمع الفاضل والسعيد الذي لا يعود التراتب الاجتماعي القائم فيه مدار نزاع وتفرّق، وتعصب ضيق بل إطاراً متناغماً يمنح كلّ جزء من أجزائه الشعور بأنه يعمل من أجل الكلّ ويحافظ عليه. هذا التناغم لا يتحقق إلاّ بالعدالة والتخلّص من نقيضها: الاستبداد. ويقوم هذا المشروع، من جهة ثانية، على تصور نظري وعملي للعلاقة بين الشرق الإسلامي وأوروبا. وهنا أيضاً تبدو طريقة الأفغاني في تعقّل التقدّم والتفوق الأوروبيين مستوحاة، إلى حدّ بعيد، من طرائق العرفانيين والفلاسفة. فقد كان صاحبنا مقتنعاً، وكذلك الأمر لدى تلميذه محمد عبده، بأن المسلمين لم يدركوا من الظاهرة الأوروبية إلاّ معناها الخارجي الظاهر. والفئتان المسلمتان اللتان تتنازعان على طريقة التفسير والتعاطي مع أوروبا تخطئان لأنهما بالضبط لا تلتقطان إلاّ مجاز الحضارة الأوروبية لا حقيقتها، سواء في ذلك جرى رفض هذه الحضارة، أو قبولها من دون تمحيص. فالسلوكان الثقافيان الذهنيان هذان يصدران كلاهما عن التقليد الأعمى. ولئن كانت تصورات الأفغاني العرفانية تنطوي على «إنسانوية» معرفية صريحة فإنه كان بالفعل مقتنعاً بأن العلوم

(٩) انظر: Michelle Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 60-61.

والمعارف لا تحمل في حدّ ذاتها تمييزاً بين قوم وقوم، وبلد وبلد، بل تخاطب العقل الإنساني في المعنى العام والعالمي للكلمة. ولذا ينبغي على الشرقيين اكتساب هذه العلوم والمعارف الغربية لا لتقليد أوروبا بل لتوظيف هذه العلوم والأفكار في مشروع نهضوي يخصّهم بحيث يستطيعون إقامة التكافؤ والتوازن مع أوروبا ويتفلتون من سيطرتها.

بيد أن توظيف التصورات العرفانية في إطار تاريخي وثقافي مستجد، ومحكوم بالعلاقة بأوروبا وأفكارها وخبراتها، سوف يعرّض هذه التصورات بالذات للاهتزاز والتعديل بحسب الظروف والمناسبات. وهنا نجد الطابع التجريبي لتصورات وأنشطة الأفغاني وتقلباته الفكرية والسياسية. ذلك أن مجموع الآلة الذهنية التي راح بواسطتها يتعقل العلاقة بين أوروبا والإسلام وعلاقة المسلمين بمراجعهم وينابيعهم، والتي استقاها من الفلاسفة والعرفاء المسلمين، لم تمنحه، وربما لم يكن في وسعها أن تمنحه الأجوبة الشافية عن تساؤلاته المستجدة. فهذه الآلة الذهنية، كانت تحمل هي بدورها سلسلة من المعضلات المحرجة (apories) لا يبدو أنها محسومة حين نخضعها للبحث والتحقيق المعرفيين. وفي مقدّم هذه المعضلات مسألة العلاقة بين الدين والحكمة، ومسألة التناظر الذي لا ينفي الاختلاف بين النبي وبين الحكيم ـ الفيلسوف. وثمة مؤشرات كثيرة تدلّ على أن الأفغاني بقي متسلّحاً بملكته النقدية إزاء الحكماء والفلاسفة المسلمين، مع اعتقاده أنهم يقدمون نظاماً تعبيرياً أرقى عن شواغل الوجود الإنساني مقابلة بالكلاميين وشيوخ الطرق الصوفية المنتشرة في العالم الإسلامي.

ومن المؤسف ربما أن الأفغاني لم يعط نفسه الوقت لصوغ مشروعه المعرفي وتوضيحه. كان مستعجلاً على الأرجح، فانطلق بوثبة رسولية النبرة والتعبير نحو التأثير في مجرى التاريخ. فقد أدرك على طريقة الرائي (visionnaire) التسلّح بحدسه بأن خطر أوروبا، وانكلترا خصوصاً، كان أكبر كثيراً مما يظنه القائمون (حكاماً وعلماء) على شؤون البلدان الإسلامية. وآلى على نفسه وعلى أتباعه ومريديه التدخل في الشؤون العامة لبلدانهم. وقد تكون سيرة الأفغاني السياسية الذي اصطدم دائماً، وحيثما ذهب، بتعنّت الأمراء وضيق أفقهم، تعبيراً عن فشله في إنجاز مشروعه الطوباوي. كما اصطدم بالعلماء، في الوسطين الشيعي والسنّي، بحيث وجد نفسه عام ١٨٦٨، وهو في الثلاثين من عمره، منبوذاً كما يقول في نصّ ذاتي حميم يبدو منه أنه كان عصياً على التصنيف والانتظام في هذه الفرقة أو تلك[١٠].

نستطيع القول إن مشروع الأفغاني انطوى، بطريقة غامضة وملتبسة وغير ناجزة، على عملية تسييس لقيم وأفكار روحية ـ عرفانية من خلال إحداث تعديل حساس، لا يخلو من التوتر والاضطراب، في دلالاتها الأصلية وتغيير للمستوى الأنطولوجي الذي كانت تتوظف فيه مفاهيم وتصورات العرفانيين. فالشرق، مثلاً، الذي كان بعيداً من التحديد في إطار جغرافي، في أدبيات المشرقيين كالسهروردي وحتى ابن سينا، نجده يأخذ شيئاً فشيئاً مضموناً جغرافياً ـ سياسياً في منظار الأفغاني. كذلك الأمر بالنسبة إلى العلاقة بين البدن والروح (أو النفس)، إذ نجد لدى الأفغاني بداية اهتمام أكبر بالجسم، مبتعداً بعض الشيء من نظرة آبائه الروحيين المسكونين بهاجس تحرير النفس من الجسم الذي يحبسها ويمنعها من الارتقاء نحو العالم

(١٠) انظر: Pakdaman, *Jamal ed-Din Assad Abadi, dit Afghani*, p.313.

الأرحب والأصفى، عالمها الأصلي. ولا نستبعد أن يكون هذا التعديل في مكانة وطريقة اشتغال الاستعارات العضوانية (organicistes)، الحاضرة في نظام تعبيرات الأفغاني وأسلافه، قد نتج من ملامسته التجريبية لشؤون بلاده الدنيوية، كما لا نستبعد وجود أثر، لا يفصح عنه الأفغاني بصراحة كبيرة، للأفكار الأوروبية الوضعية والعلمية آنذاك.

ويدخل في هذا السياق أيضاً توظيف الأفغاني، في صورة واعية أم غير واعية، لصورة «الفتوة» الإسلامية ذات الطابع الصوفي في حبكة سياسية الطابع. وهنا نجد أيضاً محاولة لتحويل «الفروسية الروحية»[11] للعرفانيين إلى «فروسية سياسية». كذلك الأمر بالنسبة إلى صورة وقيمة الإسلام عموماً، إذ إن الأفغاني لم يكن يتمسك به كثيراً كديانة صرفة، بل كحضارة حملت نواة معتقدات تصلح كي تكون إطاراً لرسوخ ونمو الحكمة الفلسفية. ولذا نراه، عندما يتحدّث عن الوحدة الإسلامية، يترجح في تعيينه لطبيعة الرابطة التي تتأسس عليها هذه الوحدة. فهو يراها حيناً، وخصوصاً في مجلته التحريضية «العروة الوثقى»، في الرابطة الدينية التي تشد أقواماً وجنسيات ومناطق على درجة كبيرة من التنوع والتعدد، ويراها في مواضع أخرى قائمة على وحدة اللغة.

طريقة التوظيف الفطرية هذه قادت الأفغاني، كما في سجاله مع المستشرق الفرنسي أرنست رينان، إلى انزلاقات دلالية، كانت كافية، علاوة على جهازه المعرفي الفلسفي المنحى، لإثارة شبهات العلماء وغيرهم واتهامه بالدهرية والإلحاد والباطنية. ولكنه في اعتقادنا لم يكن لا دهرياً ولا ملحداً ولا باطنياً، بل حامل أفكار وتصورات هي في حدّ ذاتها معضلات، وازدادت اهتزازاتها لدى توظيفها السياسي في إطار تاريخي وثقافي مستجد قرّر الأفغاني أن يضع حياته في قلب شواغله واضطراباته.

وعندما ندرس العلاقة بين السعادة وبين المدنية في كتابات الأفغاني يظهر لنا جانب آخر من جوانب «الإشراق السياسي». فالمدنية ليست هدفاً في حدّ ذاتها، في منظار الأفغاني كما نفهمه نحن، بل حالة وجود تفصح عن قدرة مجتمع ما على بلوغ درجة عليا من السعادة. والتاريخ ليس سوى مسرح تتناوب فيه حالات المجتمعات المترجحة بين السعادة والشقاء. وإذا كانت السعادة تعبيراً عن حالة صوفية ـ وجودية في تصورات العرفانيين السابقين، فإننا نلمس لدى الأفغاني محاولة لمقاربتها في قالب أقلّ روحانية وأكثر اهتماماً بتوظيفها في سياق تاريخي تتبدى فيه حكايات الأمم مع الهبوط والارتقاء تبعاً لقدرتها على تحصيل الوسائل والوسائط المؤدية إلى السعادة. هذا على الأقل ما رآه الأفغاني في تعليقه على كتاب المؤرخ والوزير الفرنسي فرنسوا غيزو الذي نقله إلى العربية، في مصر، حنين نعمة الله خوري، بعنوان **التحفة الأدبية في تمدن الممالك الأوربّاوية**[12]. وعندما نقرأ كتاب غيزو هذا عن تاريخ الحضارة في أوروبا وفي فرنسا، يسعنا القول إن الأفغاني، الذي قرأ الكتاب وناقشه مع

---

(١١) تعبير «الفروسية الروحية» هو عنوان فصل لهنري كوربان : Corbin, *En Islam Iranien*, pp. 390-460.

(١٢) انظر تعليق الأفغاني على كتاب غيزو في: **تاريخ الأستاذ الإمام** لرشيد رضا، الجزء الثاني، ص ٤٥ ـ ٤٨. تجدر الإشارة إلى أن هذا التعليق نشره محمد عبده في **الأهرام** عام ١٨٧٧ وهو يضع فيه رأي الأفغاني. وقد ارتكب عمارة خطأ كبيراً إذ نشر القسم الأول من التعليق، بوصفه يخص عبده ونشره في الجزء الثالث من الأعمال الكاملة (ص ٢٣ ـ ٢٤). وقام بكل بساطة «عبثية» بحذف القسم الثاني من المقال نفسه بوصفه للأفغاني ونسي على الأرجح أن ينشره في أعماله الكاملة (وهي ناقصة جداً) للأفغاني.

تلامذته في القاهرة، وجد فيه الكثير من الدروس التي كانت تلائم مزاجه كداعية. ذلك أن غيزو يقول في أحد فصوله إن الإنسان الذي تتأتى له معارف أرقى ويشعر بتحول ذاتي، تتولد لديه الرغبة في نقلها إلى معاصريه كي يرتقوا بدورهم. ويحقق خارج ذاته القيمة التي اكتسبها في داخله(١٣).

خلاصة

إذا أردنا التوصل إلى خلاصة تتكشف فيها مقاربتنا، وهي سريعة في كل الأحوال، نستطيع القول إن الأفغاني لم يترك نتاجاً فكرياً حقيقياً، ولم يبنِ مذهباً نظرياً متماسكاً. لكنه دعا وحرّض على انتهاج طريقة «فلسفية» الطابع في التعبير عما ينبغي على العارف أن يقوم به من أجل سعادته الذاتية ـ الروحية ومن أجل سعادة بلده وذويه. صحيح أنه استخدم أفكاراً وعبارات تحظى بمكانة كبيرة في الجهاز المعرفي المستقى من أدبيات الفلاسفة والعرفانيين وأهل العلم عموماً في العالم الإسلامي. لكن هذه الأفكار ليست أفكاراً في الحقيقة، بل تعبيرات عن سلوك ذهني وعملي يلتزمه الحكيم المشرقي ويفصح من خلاله عن «حالات» يشهدها خلال سعيه لمعرفة نفسه وتحقيق إنسانيته. و«الإشراق السياسي» الذي أردنا فيه التعريف بوصفه إطاراً لتقبل صورة أرقى يكون الفرد ومجتمعه فيها قد توصلا إلى كمال ذاتيهما. بدعوة جمال الدين، هو أيضاً ليس مذهباً فكرياً متماسكاً لا في الإشراق المعرفي ولا في السياسة. إنه التعبير عن «حال»، كما في مصطلحات العرفانيين الصوفية، ينبغي التوصل إليه كان يمكن كتابات جمال الدين الأفغاني وتجربته أن تكونا حالة عابرة من حالات التوتر المعرفي المفيدة في دراسات علم النفس التاريخي، أو أن ينظر إليهما كمحاولة شبه شعرية وشبه مجنونة ودونكيشوتية سعت للتعبير عن وثبة وجودية كبيرة موسومة بهاجس العظمة وتخليد الذكر. لكن الظروف التاريخية شاءت غير ذلك. ذلك أن التململ من حالة المجتمعات الإسلامية. مقابلة بأوروبا، كان آخذاً في التنامي، بمقادير متفاوتة استدعت تساؤلات قلقة عن حقيقة الذات والآخر وتعقل العلاقة بينهما، وخصوصاً في الأوساط المدينية المثقفة، ونصف المثقفة. وهذا ما أدركه جمال الدين الأفغاني، بحدس كبير، فحاول صوغ مشاعر القلق والتطلعات في قالب شامل. وانخراطه العملي، هو ومريدوه، في قضايا بلدانهم، قد يكون من دون نتائج قابلة للعيش طويلاً. لكن سلوك المثقف ـ الداعية الذي التزمه، والذي سمح بالكشف عن ملامح الفئات النافذة في عصره، في صورة أوضح وأكثر حدّة، سوف يلقي بنموذجيته على صور الدعاة اللاحقين. وتكفي الإشارة هنا إلى آخر نص كتبه الأفغاني، وهو رسالة إلى أحد أصدقائه الإيرانيين، يمكن عدها «وصية سياسية». ففي هذه الرسالة يفصح الأفغاني عن ندمه، وعن خيبته إذ زرع أفكاره في بلاطات السلاطين والأمراء، وهي أرض عقيمة لا ينمو فيها شيء. وكان الأجدر به، كما يقول، أن يغرس أفكاره في تربة الشعب لأنها خصبة. من خلال هذه الوصية، نلمح تباشير المثقف ـ الداعية القادم.

(١٣) انظر:
François Genzo, *Histoire Générale de la civilisation en Europe* (Paris: Didier, 1843), p. 23.

الأرحب والأصفى، عالمها الأصلي. ولا نستبعد أن يكون هذا التعديل في مكانة وطريقة اشتغال الاستعارات العضوانية (organicistes)، الحاضرة في نظام تعبيرات الأفغاني وأسلافه، قد نتج من ملامسته التجريبية لشؤون بلاده الدنيوية، كما لا نستبعد وجود أثر، لا يفصح عنه الأفغاني بصراحة كبيرة، للأفكار الأوروبية الوضعية والعلمية آنذاك.

ويدخل في هذا السياق أيضاً توظيف الأفغاني، في صورة واعية أم غير واعية، لصورة «الفتوة» الإسلامية ذات الطابع الصوفي في حبكة سياسية الطابع. وهنا نجد أيضاً محاولة لتحويل «الفروسية الروحية»[11] للعرفانيين إلى «فروسية سياسية». كذلك الأمر بالنسبة إلى صورة وقيمة الإسلام عموماً، إذ إن الأفغاني لم يكن يتمسك به كثيراً كديانة صرفة، بل كحضارة حملت نواة معتقدات تصلح كي تكون إطاراً لرسوخ ونمو الحكمة الفلسفية. ولذا نراه، عندما يتحدّث عن الوحدة الإسلامية، يترجح في تعيينه لطبيعة الرابطة التي تتأسس عليها هذه الوحدة. فهو يراها حيناً، وخصوصاً في مجلته التحريضية «العروة الوثقى»، في الرابطة الدينية التي تشد أقواماً وجنسيات ومناطق على درجة كبيرة من التنوع والتعدد، ويراها في مواضع أخرى قائمة على وحدة اللغة.

طريقة التوظيف الفطرية هذه قادت الأفغاني، كما في سجاله مع المستشرق الفرنسي أرنست رينان، إلى انزلاقات دلالية، كانت كافية، علاوة على جهازه المعرفي الفلسفي المنحى، لإثارة شبهات العلماء وغيرهم واتهامه بالدهرية والإلحاد والباطنية. ولكنه في اعتقادنا لم يكن لا دهرياً ولا ملحداً ولا باطنياً، بل حامل أفكار وتصورات هي في حدّ ذاتها معضلات، وازدادت اهتزازاتها لدى توظيفها السياسي في إطار تاريخي وثقافي مستجد قرّر الأفغاني أن يضع حياته في قلب شواغله واضطراباته.

وعندما ندرس العلاقة بين السعادة وبين المدنية في كتابات الأفغاني يظهر لنا جانب آخر من جوانب «الإشراق السياسي». فالمدنية ليست هدفاً في حدّ ذاتها، في منظار الأفغاني كما نفهمه نحن، بل حالة وجود تفصح عن قدرة مجتمع ما على بلوغ درجة عليا من السعادة. والتاريخ ليس سوى مسرح تتناوب فيه حالات المجتمعات المترجحة بين السعادة والشقاء. وإذا كانت السعادة تعبيراً عن حالة صوفية ـ وجودية في تصورات العرفانيين السابقين، فإننا نلمس لدى الأفغاني محاولة لمقاربتها في قالب أقلّ روحانية وأكثر اهتماماً بتوظيفها في سياق تاريخي تتبدى فيه حكايات الأمم مع الهبوط والارتقاء تبعاً لقدرتها على تحصيل الوسائل والوسائط المؤدية إلى السعادة. هذا على الأقل ما رآه الأفغاني في تعليقه على كتاب المؤرخ والوزير الفرنسي فرنسوا غيزو الذي نقله إلى العربية، في مصر، حنين نعمة الله خوري، بعنوان **التحفة الأدبية في تمدن الممالك الأوربية**[12]. وعندما نقرأ كتاب غيزو هذا عن تاريخ الحضارة في أوروبا وفي فرنسا، يسعنا القول إن الأفغاني، الذي قرأ الكتاب وناقشه مع

---

(١١) تعبير «الفروسية الروحية» هو عنوان فصل لهنري كوربان : Corbin, *En Islam Iranien*, pp. 390-460.

(١٢) انظر تعليق الأفغاني على كتاب غيزو في: **تاريخ الأستاذ الإمام** لرشيد رضا، الجزء الثاني، ص ٤٥ ـ ٤٨. تجدر الإشارة إلى أن هذا التعليق نشره محمد عبده في **الأهرام** عام ١٨٧٧ وهو يضع فيه رأي الأفغاني. وقد ارتكب عمارة خطأ كبيراً إذ نشر القسم الأول من التعليق، بوصفه يخص عبده ونشره في الجزء الثالث من الأعمال الكاملة (ص ٢٣ ـ ٢٤). وقام بكل بساطة «عبثية» بحذف القسم الثاني من المقال نفسه بوصفه للأفغاني ونسي على الأرجح أن ينشره في أعماله الكاملة (وهي ناقصة جداً) للأفغاني.

تلامذته في القاهرة، وجد فيه الكثير من الدروس التي كانت تلائم مزاجه كداعية. ذلك أن غيزو يقول في أحد فصوله إن الإنسان الذي تتأتى له معارف أرقى ويشعر بتحول ذاتي، تتولد لديه الرغبة في نقلها إلى معاصريه كي يرتقوا بدورهم. ويحقق خارج ذاته القيمة التي اكتسبها في داخله[١٣].

خلاصة

إذا أردنا التوصل إلى خلاصة تتكشف فيها مقاربتنا، وهي سريعة في كل الأحوال، نستطيع القول إن الأفغاني لم يترك نتاجاً فكرياً حقيقياً، ولم يبنِ مذهباً نظرياً متماسكاً. لكنه دعا وحرّض على انتهاج طريقة «فلسفية» الطابع في التعبير عما ينبغي على العارف أن يقوم به من أجل سعادته الذاتية ـ الروحية ومن أجل سعادة بلده وذويه. صحيح أنه استخدم أفكاراً وعبارات تحظى بمكانة كبيرة في الجهاز المعرفي المستقى من أدبيات الفلاسفة والعرفانيين وأهل العلم عموماً في العالم الإسلامي. لكن هذه الأفكار ليست أفكاراً في الحقيقة، بل تعبيرات عن سلوك ذهني وعملي يلتزمه الحكيم المشرقي ويفصح من خلاله عن «حالات» يشهدها خلال سعيه لمعرفة نفسه وتحقيق إنسانيته. و«الإشراق السياسي» الذي أردنا فيه التعريف بدعوة جمال الدين، هو أيضاً ليس مذهباً فكرياً متماسكاً لا في الإشراق المعرفي ولا في السياسة. إنه التعبير عن «حال»، كما في مصطلحات العرفانيين الصوفية، ينبغي التوصل إليه بوصفه إطاراً لتقبل صورة أرقى يكون الفرد ومجتمعه فيها قد توصلا إلى كمال ذاتيهما.

كان يمكن كتابات جمال الدين الأفغاني وتجربته أن تكونا حالة عابرة من حالات التوتر المعرفي المفيدة في دراسات علم النفس التاريخي، أو أن ينظر إليهما كمحاولة شبه شعرية وشبه مجنونة ودونكيشوتية سعت للتعبير عن وثبة وجودية كبيرة موسومة بهاجس العظمة وتخليد الذكر. لكن الظروف التاريخية شاءت غير ذلك. ذلك أن التململ من حالة المجتمعات الإسلامية. مقابلة بأوروبا، كان آخذاً في التنامي، بمقادير متفاوتة استدعت تساؤلات قلقة عن حقيقة الذات والآخر وتعقل العلاقة بينهما، وخصوصاً في الأوساط المدينية المثقفة، ونصف المثقفة. وهذا ما أدركه جمال الدين الأفغاني، بحدس كبير، فحاول صوغ مشاعر القلق والتطلعات في قالب شامل. وانخراطه العملي، هو ومريدوه، في قضايا بلدانهم، قد يكون من دون نتائج قابلة للعيش طويلاً. لكن سلوك المثقف ـ الداعية الذي التزمه، والذي سمح بالكشف عن ملامح الفئات النافذة في عصره، في صورة أوضح وأكثر حدّة، سوف يلقي بنموذجيته على صور الدعاة اللاحقين. وتكفي الإشارة هنا إلى آخر نص كتبه الأفغاني، وهو رسالة إلى أحد أصدقائه الإيرانيين، يمكن عدها «وصية سياسية». ففي هذه الرسالة يفصح الأفغاني عن ندمه، وعن خيبته إذ زرع أفكاره في بلاطات السلاطين والأمراء، وهي أرض عقيمة لا ينمو فيها شيء. وكان الأجدر به، كما يقول، أن يغرس أفكاره في تربة الشعب لأنها خصبة. من خلال هذه الوصية، نلمح تباشير المثقف ـ الداعية القادم.

(١٣) انظر: François Genzo, *Histoire Générale de la civilisation en Europe* (Paris: Didier, 1843), p. 23.

فاعليّة المؤتمرات الثقافيّة العربيّة

يخصص لبند الثقافة أقل ميزانية ممكنة ضمن الموازنة العامة للدولة في البلاد العربية، لكون الثقافة نوعاً من النشاط الخدمي الترفي الهامشي، يأتي في نهاية جدول الخدمات التي يجب أن تقدمها الدولة إلى مواطنيها، وهي الخدمات التي تقف على رأسها الخدمة الأمنية أولاً ثم خدمات الدفاع والتعليم والصحة...إلخ.

ورغم الارتفاع الهائل في نسبة الأمية، والتدني الواضح لمستوى التعليم من الناحية الكيفية، فإن البلدان العربية تشهد نشاطاً ثقافياً محموماً، يختزل عادة في مؤتمرات وندوات ومهرجانات ثقافية. وهذه التظاهرات، تلتهم وتسيطر على معظم الميزانيات الثقافية المحدودة والضئيلة أصلاً، وتأتي على حساب الأنشطة الثقافية الأخرى، كنشر الكتب، والتمويل السينمائي والمسرحي، وتدعيم الفنون التشكيلية...إلخ، وحتى الاهتمام بهذه الأنشطة الثقافية المتباينة، إن تم، فإنما يتم في إطار مهرجانات، ومؤتمرات، وندوات، على الأغلب.

وفي مدينة القاهرة وحدها، يعقد ما لا يقل عن ثلاثة، أو أربعة ملتقيات شهرياً، على مدار السنة (الإحصائية الرسمية للأمية في مصر ٧٠ في المئة)، أما في بيروت، رغم سنوات الحرب الدامية الممتدة، فإن المؤتمرات فيها لا تنتهي؛ والعاصمة التونسية تشهد بهجة مؤتمراتية على مدى الأيام، وخصوصاً خلال فصل الصيف، حيث تختلط الثقافة بالسياحة، وربما لو جرى نوع من الرصد الكمي لما يعقد من مؤتمرات في عالمنا العربي، لتوصلنا إلى نتائج هزلية مذهلة، من نوع: مؤتمر لكل مواطن، أو ندوة لكل خمسة مواطنين أو مهرجان لكل عشرة[1].

وتتضح هذه الظاهرة، بينما يعاني الكتاب الثقافي ركوداً مريعاً، يعود في جانب منه إلى ارتفاع التكلفة،

(١) لكثرة المؤتمرات والمهرجانات التي تعقد في البلاد العربية، استدعى الأمر إنشاء هيئة مستقلة للتنسيق بين المؤتمرات العربية، حتى لا يحدث تضارب في التوقيت بينها.

سلوى بكر

الأمـر الذي يؤدي إلى زيادة سعـره بمـا لا يتناسب ودخل معـظم الناس. كمـا أن أهم الآثار في المنطقة تتعرض للـتآكل والضياع، بسبب عدم وجود مـيزانيات للحفاظ عليها، كـما يقل الإقبال على السـينما والمـسرح بسبب غـلاء سعـر البطاقات، الأمـر الذي يقلل الدور الإنتاجي لـهذين القطاعين المـهمين في الثقافـة. وعموماً فإن مـجمل خريطة الثقـافة، توضح ذلك التناقض بين الاهتمام بالمؤتمرات وبقية الأنشطة الثقافية الأخرى.

هل من ضرورة؟

إن أي نشاط ثـقافي يجب طرحـه ضمن سـياق مشـروع ثقافي عـام يرتبط به ويعبـر عنه، والملاحظ غياب ذلك المـشروع الثقافي المرتبط بمشروع كلي على مـستوى الدولة، له تجلياته السياسـية والاقتصـادية والاجتماعـية، وبالتالي تصبح الثـقافة ضرورة تلبي حـاجات، ضمن محاولة المشروع تلبيـة الحاجات المجتمعية الأخرى، لذلك فإن غيـاب المشروع الثقافي العام، يفرز سؤالاً جدياً يتـعلق بجدوى المؤتمرات ومدى فاعليتـها، ويلفت النظر إلى دوره في تمرير سيـاسات ثقافـية بعينهـا، قد تخدم مـشروعات ثقـافية أخرى لا تـعبر عنا، ولا تلبي حـاجاتنا المجتمعية أولاً.

مؤتمراتنا أولاً

كل عام، وعلى امتداد خريطة العالم العربي، تعقد مؤتمرات محلية على مستوى البلد الواحد، أو مؤتمرات عربية يشـارك فيها أساتذة من بلدان عربية متبـاينة، والملاحظ أن هذه المؤتمرات تعقـد وتنفض، وتتمخض عن توصيـات وقرارات، سرعـان ما تتبخـر في الهواء، أو تطبع على أوراق (للذكـرى)، ويعبـر ذلك عن مدى الانفـصال الكامل بيـن هذه المؤتمـرات وبين السلطات التنفيذية للثقـافة في الدولة/الدول المشاركة في هذه المؤتمرات، وهذه مسـألة تعود إلى غياب المشروع الثقافي أيضاً، فالمشروع يحتـاج إلى سلطة تنفيذية، والسلطة التنفيذية ليست بحاجة إلى مشروع، وقد يـفسر ذلك طبيعة المـؤتمرات الثقافية وماهيـتها عادة، فالعناوين المـقترحة للمؤتمرات، والإشكاليات المتمحورة حولها، تأتي غـالباً فضفاضة، هلامية، لا تعبر عن ضرورة واضحـة محـددة، ولنأخذ عـلى سبيـل المثـال بعض العناوين لمؤتمـرات عقـدت في السنوات الأخيـرة: «الرواية: الماضي، الحـاضر، المـستـقبل»[٢]، «المـسرح والتجـريب»[٣]، «المـسرح اللبناني: مشاكل وآفاق»، «زكـي مبارك وتعليم المرأة»[٤]. وهذه العناوين، التي جرى اخـتيارها عشوائياً من بين عشرات العناوين الأخرى المـشابهة، تعني وتفصح صراحة عن أنه يمكن قول أي كلام تحتـها، وأن الدراسات والبحوث المـقترحة لها هي خـارج سياقات ثقافـية مجتمـعية مرهونة بزمان ومكان محددين، بأنها عناوين مؤتمرات وندوات اللاضرورة، وهذا ما تؤول إليه عادة إذ إنهـا تتمخض في أفـضل الأحوال عن كتاب تُجـمع مادته من أوارق المؤتمـر، ولا يقرأه عادة إلا قلة محدودة قد تكون متخصصة، وقد تكون متلصصة، ترغب فقط في مراقبة ما يدور.

(٢) مؤتمر عقد في القاهرة منذ سنوات عدة.
(٣) عنوان مهرجان القاهرة المسرحي في سنة ١٩٩٥.
(٤) ندوة عقدت في المجلس الأعلى للثقافة: «زكي مبارك وتعليم المرأة».

وتتزايد في الآونة الأخيرة الندوات الاحتفائية، التكريمية، المتمحورة حول أعلام عاشوا في الماضي، أو أعلام ما زالوا في قيد الحياة، وهذه الندوات/المؤتمرات، تكون عادة أشبه بالموالد منها بحلقات بحث علمية جادة، وهي تتمخض عادة عن نتائج تؤكد أنه ليس بالإمكان أبدع مما كان، أما عن الحاضر، وعلاقة ذلك الماضي به فلا شيء يُذكر، وهذه الندوات تتعامل مع هؤلاء الأعلام عادة من منظار متحفي، تحنيطي، قداسي في بعض الأحيان، يغيب عنه كل ما هو حيوي وفاعل يمكن التعامل معه والإفادة منه. وفي هذه المؤتمرات والندوات، تتكرر الأسماء المشاركة دائماً وعلى مدى سنوات طويلة. وعلى سبيل المثال وليس الحصر شارك كاتب روائي في نحو تسعين في المئة من المؤتمرات الثقافية التي أقيمت في القاهرة، منها مؤتمر عن الشعر، وندوة عن التراث، وندوة عن ثقافة المرأة، وندوة عن الشعر الشعبي. ولعلنا ندرك أي عبقري بحاثة هذا، وأي مثقف موسوعي عميق هو، يتنقل كفراشة هائمة بين دروب وفروع التخصصات الأدبية والثقافية المتباينة، كما نستطيع أن ندرك نوع الأوراق التي عبرت عن مساهماته في كل هذا ومدى عمقها وجديتها[٥].

من زاوية الوقت، يُدهش المرء، عندما يكتشف تلك الأسماء المتكررة المشاركة في المؤتمرات والندوات على مدار السنة، ويقف متسائلاً، كيف يجد هؤلاء الوقت للمشاركة في كل هذا[٦]، وكيف يسوِّدون الصفحات بكل هذا الكلام الذي يقولونه، وبمناسبة الوقت فإن هذه المؤتمرات تبدو أحياناً نوعاً من تضييع الوقت، أنها تمارس اللعبة، كفريق كرة القدم المنتصر قرب نهاية الجولة الأخيرة، فهي تضيع الوقت بتجاهل الأسئلة الأهم في الحياة الثقافية، والأسئلة الأكثر إلحاحاً في اللحظة التاريخية الراهنة، حيث تتهددنا جميعاً كأمم/أمة أخطار عديدة، بتنا نعانيها معاناة يومية لصيقة، والسؤال عن الثقافة والحرية، الثقافة والتعليم، الثقافة والفقر، الثقافة والهوية الوطنية، هو سؤال غائب، ضائع، مبعد من هذه المؤتمرات، التي باتت تشتهي السؤال عن الثقافة والجسد، أو الكتابة الأنثوية، إلى آخر كل هذه العناوين الطافية على السطح في الحياة الثقافية[٧].

موضة الشهادات

ومن الاختراعات السائدة بنجاح عظيم في المؤتمرات الآن ظاهرة الشهادات، وهي ظاهرة تعكس وتؤكد طبيعة الدور الذي تقوم به هذه المؤتمرات أيضاً، ففي الأصل، تكون الشهادة التي يدلي بها مفكر أو أديب أو مثقف كبير، نوعاً من الإفصاح عن التجربة المتميزة الخاصة لصاحبها، يتوسل بها للإفادة والمعرفة والنفع للآخرين، إنها ثبت منطوق/مكتوب عن صيرورة وتحولات تلك التجربة الخاصة لمن يدلي بها، ولعل ذلك يستدعي أن يكون لصاحب الشهادة باع له قيمته ومتفق عليه في مجاله، كما يكون من الأدعى أن تأتي ممن راكم إنتاجاً ملموساً يعتد به. لكن الملاحظ أن الشهادات باتت من نصيب كل من هب ودب، وكل من كتب أي شيء، ويكفي أن يكتب المرء قصة هنا، أو قصيدة هناك حتى يستدعى للشهادة، وفي مؤتمر أخير عقد في

(٥) إن هذا المثل متكرر دائماً وليس فريداً، وهو منتشر على امتداد الخارطة العربية.

(٦) تنشر الأوراق والأبحاث المقدمة عادة في أكثر من صحيفة أو مجلة ثم يعاد طبعها في كتاب مرة أخرى.

(٧) «الحداثة»، «الثقافة والجسد»، «الكتابة الأنثوية»، عناوين كرست لها بأشكال مختلفة مؤتمرات عدة منذ بداية التسعينات في مصر ولبنان والمغرب وتونس. والكتابة الأنثوية وحدها شهدت منذ بداية التسعينات مؤتمراً في فاس ومؤتمراً في لبنان، وأربعة مؤتمرات في مصر.

القاهرة عن إبداع المرأة أدلت نحو عشر كاتبات بشهادتهن، وقد تكرر ذلك في مؤتمر مماثل بعد ذلك بنحو شهرين[٨].

طباخ السم

وعلى طريقة «طباخ السم لا بد من أن يتذوقه»، فإن المنظمين لهذه المؤتمرات والندوات هم عادة المتحدثون فيها، وهكذا تكيف عناوين وموضوعات المؤتمرات، وفقاً لأهواء هؤلاء ورغباتهم، وفي أفضل الأحوال لتخصصاتهم، وبالتالي تكون الأبحاث/الأوراق المقدمة فيها، إما قديمة سبق إلقاؤها في ندوات أخرى سابقة، أو أجزاء من أوراق سابقة، أو أوراقاً أعدت للقراءة في مؤتمرات أكثر بريقاً ولمعاناً في العالم الخارجي، وهكذا يستطيع صاحب الورقة أن يضرب عصافير عدة بحجر.

والظاهرة اللافتة أن المنظمين للمؤتمرات على مستوى بلد ما يوجهون الدعوة إلى نظرائهم من المنظمين على مستوى البلد الآخر، وعلى طريقة «شيلني وأشيلك»، فدعوة الآخرين، تعني أن هؤلاء سيدعون الأولين إن شاء الله، عندما توافيهم الفرصة ويعقدون مؤتمرات في بلدهم.

وعلى سبيل المثال أيضاً فمنذ انعقاد معرض القاهرة الدولي للكتاب منذ نحو سبعة وعشرين عاماً، شاركت في ندوات ذلك المعرض الضخم أسماء ووجوه تكررت عاماً تلو آخر طوال هذا الزمن الطويل، ولنتخيل أي بؤس يعانيه مواطن مسكين متعطش إلى الثقافة، زار هذا المعرض، وظل يستمع إلى الكلام نفسه ويرى الأشخاص أنفسهم طوال هذه الفترة[٩].

عرب أوروبا والمؤتمرات

أما سعداء الحظ، عرب أوروبا من المثقفين والمبدعين، فهم أصحاب الخطوة الأولى في هذه المؤتمرات، فلأنهم يعيشون في الجنة المنشودة، ونحن نعيش في الجحيم المقيم، ولأن بعضهم صاحب يد طولى في الدعوة إلى مؤتمرات الجنة فهم دائماً على رأس أي دعوة إلى مؤتمر في المنطقة العربية، بصرف النظر عن القيمة الفكرية المحدودة لبعضهم، وبصرف النظر أيضاً عن الضرورة الملحة إلى مشاركتهم، والجدوى الثقافية الناجمة عن حضورهم.

باختصار هناك لوبي مؤتمرات مصلحجي، أطرافه تمتد من المشرق العربي وحتى نهاية المغرب العربي، وتمتد علاقاته ما وراء البحار، وهو يكرس أعضاءه دائماً، ويحجب أي فعاليات أخرى قد تكون مؤثرة وفاعلة وذات قيمة.

العالم الثالث الغائب

نادراً ما يظهر مثقفو العالم الثالث على خارطة المؤتمرات العربية، بل عادة يفضل استدعاء باحثين أو مثقفين من الغرب للمشاركة في الندوات والمؤتمرات العربية. بالطبع يؤدي الارتباط

(٨) أدلت كاتبات بشهادات في ندوة «المرأة والكتابة» التي عقدت بمناسبة يوم المرأة العالمي في آذار/مارس ١٩٩٥، وعدد من الكاتبات ذاتهن أدلين بالشهادات نفسها في معرض نور لكتاب المرأة سنة ١٩٩٥.

(٩) لقد جرى تكريس الأسماء وتكرارها في معرض القاهرة للكتاب إلى الحد الذي كان يذهب فيه بعض الكتاب إلى أماكن عقد ندواتهم فلا يجدون أي جمهور فتلغى الندوة.

بالغرب، وطبيعة العلاقة الثقافية، دوراً أساسياً في ذلك، لكن أليس غياب المشروع الثقافي الخاص بنا ركيزة في تفسير هذه الظاهرة أيضاً؟ وأليس غياب الدور المحدد للمؤتمر، إجابة عن ذلك التساؤل أيضاً؟ إن العالم الثالث يعج بمفكرين ومثقفين لهم قيمتهم العالية، بل هم في كثير من الأحيان قادرون على تلبية أسئلة ثقافية تتعلق بنا، نظراً إلى تقارب طبيعة ظروفهم الثقافية وتشابهها مع ظروفنا، والطريف في الأمر أن مشاركة هؤلاء ثقافياً تحدث أحياناً بعدما يكون قد جرى تكريسهم في الغرب أو تم التنويه بهم هناك.

المؤتمرات الثقافية والفساد العام

لا تبعد المؤتمرات الثقافية كثيراً من حالة الفساد العام التي يعيشها معظم البلدان العربية، فهذه المؤتمرات تكون فرصة لا بأس بها لهدر وسرقة جانب من المال العام تحت بنود المؤتمرات المتباينة (حجز فنادق وقاعات، تمويل استقبالات، مطبوعات...إلخ). وتقف وراء كل مؤتمر عصابة منظمة من الموظفين والإداريين ومتخصصي بيروقراطية، هم المستفيد الأول من هذه المؤتمرات، وهم يكونون في العادة، أبعد الناس من الثقافة والاهتمام بها، بل والمعادين رقم ١ لها في المجتمع.

التمويل الخارجي

في الآونة الأخيرة، ظهرت مسألة التمويل الخارجي للمؤتمرات الثقافية، وهذا التمويل يأتي عادة من مجموعة مؤسسات غربية معنية بالعمل العام في العالم الثالث، وتبدو أول وهلة كأن هذه الجهات الممولة حسنة النية، ليس لها أي غرض محدد يقف وراء ذلك التمويل، الذي ما هو إلا لوجه الله. ولكن طبيعة المؤتمرات الممولة، وكمية الأموال المتدفقة عليها تصيب المرء بالدهشة وتجعله يتوقف ليتساءل عن الهدف الحقيقي من ذلك التمويل وعن الدور الحقيقي لمثل هذه المؤتمرات والندوات، التي تبدو عادة متخصصة جداً، وبحثية تماماً، ولا علاقة لها بما يدور خارج جدران قاعاتها من أحداث مهما كانت. وخلال مؤتمرات عدة حضرتها كاتبة هذه الورقة بوجه أو بآخر، وهي ندوات أو مؤتمرات شارك فيها كم لا بأس به من مثقفين مرموقين ومفكرين ومبدعين يعتد بهم ولهم وزنهم في خارطة الثقافة، لم يخرج المؤتمر بتوصية واحدة، أو يصدر بياناً يعبر عن قلقه أو اهتمامه بما يدور في مجتمعاتنا أو العالم من أحداث مأساوية جسيمة، بل إن مطالبة البعض وإن جرت على استحياء تبدو غير مقبولة ومرفوضة تماماً.

إن عزل المثقف العربي عن واقعه وما جريات الأمور فيه، تبدو واضحة من خلال هذه المؤتمرات، التي تبدو عادة بريئة جداً ومتخصصة جداً وعلمية جداً، ويظل شعار رفض الايديولوجيا في العلم هو الشعار السائد فيها، لذر الرماد في العيون وإخفاء كل أدلّة حقيقية تجري على قدم وساق من خلال هذه المؤتمرات.

مؤتمرات الغرب

تعقد مؤتمرات الغرب في ظل سياسة ثقافية مرسومة بدقة، تخدم سياسات عامة محددة ذات طابع تكتيكي واستراتيجي، وموضوع الندوات الثقافية الغربية التي يساهم فيها مثقفون

من العالم العربي أو العالم الثالث، هو إشكالية تحتاج إلى مبحث خاص، ولكن يمكن القول إن مساهمة هؤلاء المثقفين هناك تلقي بظلالها في كثير من الأحيان على طبيعة مؤتمراتنا الثقافية.

إن استدعاء مثقفين من العالم الثالث إلى الغرب للمساهمة في مؤتمرات وندوات تكرس لموضوعات محددة، بات الوسيلة المثلى للوصول إلى المعلومات عن هذا العالم، انطلاقاً من أن المعلومات هي الثروة الحقيقية التي تحدد مدى غنى الدول وليس التقانة، وفي السباق المحموم على المعلومات، تعقد المؤتمرات ويدعى إليها زبدة المثقفين العرب ليدلوا بدلوهم ويقدموا على طبق من فضة أهم ما لدى «الآخر»، الذي يسعى الغرب بجد وبسرعة لمعرفته.

بعض هذه المؤتمرات والندوات، يكرس خصيصاً لعالمنا العربي، ولمناقشة مسائل ثقافية ساخنة جداً، وآنية جداً تدور فيه ونظراً إلى المناخ العام اللاديمقراطي، وحالة غياب حرية التعبير السائدة، فإن التحمس للفضفضة في الغرب والكلام على همومنا يتم ربما على نحو لا شعوري أحياناً وإذا ما افترضنا حسن النية، وعموماً فإن ندوات الغرب وبكل ما فيها من إغراءات تعكس أحياناً حالة من الهروب الثقافي، وعدم القدرة على مواجهة ما يدور على أرضنا.

الثقافة والناس

تعقد المؤتمرات عادة في العواصم والمدن الكبرى، وداخل أماكن راقية معزولة كالفنادق والأندية الكبرى، والقاعات الفاخرة، وأماكن أخرى عديدة لا يؤمها الناس العاديون، بل ربما يرهبون دخولها أيضاً. إن هذه الفكرة «المكانية» عن المؤتمر وبدعوى ضرورة توافر شروط خدمية لعقد أي مؤتمر، تعكس طبيعة عزل الثقافة عن الناس، وتحويلها شيئاً فشيئاً إلى موضوع نخبوي كهنوتي في النهاية، هو فوق المجتمع ولا يتعاطى مع هذا المجتمع. إن هذه الحجج المكانية، يمكن النظر إليها من منظار آخر، إذا ما كانت الثقافة ضرورة مجتمعية لدينا، إذ إن تحسين شروط المكان، ليلبي حاجة الاجتماع/المؤتمر، يصبح في هذه الحالة ضرورة لا بد منها. ورغم أن دلالة المكان بالمعنى الرمزي تظل غائبة دائماً عن مؤتمراتنا فإنه يمكن قراءة دلالة المكان من زاوية أخرى معاكسة. فمثلاً تحت شعار ثقافة البحر المتوسط، وهو الشعار الأكثر سيادة الآن، لأسباب سياسية تستهدف دمج إسرائيل ضمن ثقافة المنطقة وإبهات الهوية الثقافية العربية يمكن أن تعقد ندوة في تونس يلتقي فيها مثقفون متوسطيون بينهم عرب وإسرائيليون، ويكون اختيار الموقع رمزياً هنا ذا دلالة لا يمكن إخفاؤها[١٠].

ولعله في النهاية، يتوجب عليّ الإشارة إلى أن ما قمت بعرضه ما هو إلا مجموعة ملاحظات تحتاج إلى الكثير من التوثيق والإثبات وإن كانت تجلياتها جلية ظاهرة للعيان في حياتنا الثقافية، ولكن المشكلة في أن المادة البحثية حول هذا الموضوع كثيرة ومتراكمة وتحتاج إلى أجهزة عديدة تتعاون في الحصول على المعلومات، وتستطيع مد الباحث بها.

(١٠) مثال ذلك الندوة التي عقدت في العام المنصرم وشارك فيها مثقفون عرب وإسرائيليون، ومعظم العرب من الأسماء الثقافية المرموقة.

النُدْوَاتِيَّة الحَادّة أو المعرفة الوَاهِمَة المِلّة

دلال البزري

قد يتساءل بعض منتظمي الصلة بالبحث في مجال علوم الإنسان ـ قراءةً أو إنتاجاً ـ عن العلاقة التي تربط البحث العلمي بموضوع «الندوات». وسؤال كهذا مشروع لأنه ليس من بديهيات الأمور أن تتدفّق أسماء يُفترض أن مهنتها هي البحث، على هذا الطوَفان من «الأنشطة» التي لا يخلو يومٌ من تغطية عنها في الصحف اليومية، أو من إعلان عن موعدها ومكانها اللاحقين. فتحت عنوان «دعوات ونشاطات»، تكرّس الصحافة اليومية ما يقارب العمودين لنشر إعلانات درجت على تلقّيها من الجهات المنظّمة للندوات، تحثّ فيها الناس على الحضور إلى مكان توحي بأنه ينتج معرفة؛ فيما تضع في الصفحة نفسها أو في ما يقاربها، صوراً كبيرة ونصاً صغيراً تغطي «الأنشطة» التي سبقت، وقد ساهمت فيها الأسماء نفسها المشارِكة في الأنشطة اللاحقة.

وتساؤل آخر قد يرد على ذهن الأشخاص أنفسهم، منتظمي الصلة بالبحث، أو حتى على ذهن غير المنتظمين منهم، تساؤل يتّصل بالبحث نفسه تعريفاً، وبالباحثين أناساً، وبالأسباب الإضافية التي تحدو إلى ربط بين البحث من جهة والندوات من جهة أخرى. فالبحث كما هو معلوم لدى المتعاطين في شأنه، هو إنتاج معرفة متخصّصة في مجال من مجالات العلوم، وفي ما يخصّنا هنا العلوم الإنسانية. أما الباحث، فهو إنسان يقوم بهذا النشاط بعدما يكون قد تخصّص بواحد من مجالاته. وإذا استثنينا بعض الحالات الخاصة جداً، فإن تخصّصه هذا يفترض به أن يتجاوز نهاية المرحلة الجامعية إلى إعداد شهادة الدكتوراه. وهذه الأخيرة، مهما كان مصدرها، تتطلب بالأصل القيام ببحث طويل المدى... هو التمرين الأخير للخروج إلى سوق الأبحاث المتخصصة، دون اعتراض... وإن كان شكلياً.

صفة البحث إذاً، وصفة الذي يمارسه، يتّصلان بعالم المعرفة عموماً.

بعد هذا، يمكن الإجابة عن التساؤلين بوصف مشهد الندوات والقول: إن الذين يُفترض بهم إنتاج معرفة متخصّصة، ومعظمهم أساتذة جامعيون، أو ما يوازيهم من أشخاص ينتجون معرفة، يتدفّقون على الأنشطة الندواتية على نحو منقطع النظير؛ بل صار بديهياً بالنسبة إليهم الربط بين هذه الأنشطة وبين مهنتهم المبدئية، أي إنتاج معرفة متخصّصة.

إن هدف هذه الورقة هو إعادة النظر في هذه البديهية عبر وصف عالم الندوات الغريب: بأنواعه المختلفة، بموضوعاته وطقوسه، بصلة كل من الإعلام والسلطة به، ثم ببعض مضامينه، وأخيراً بالأسئلة التي يمكن طرحها على الناشطين فيه، متكلّمين ومستمعين ومنظمين... وهو وصف ينطبق بصورة خاصة على خشبة لبنان البحثية.

وقبل ذلك وقفة قصيرة أمام الندوة بوصفها تجمعاً بشرياً ذا غرض محدد: اخترع البشر منذ أتقنوا لغة التفاعل في ما بينهم، أو ربما قبل ذلك، شكلاً من أشكال اللقاء، الموسمي أحياناً، بغية الاستئناس بعضهم ببعض، أو تبادل إنتاجهم (الذهني، الحرفي أو ما شابه)، أو مناقشة الأفكار ـ أو النظريات ـ التي توصلوا إليها... إلخ. والندوة، «العلمية» خاصة، هي واحدة من أشكال هذه اللقاءات الحديثة؛ وقد افترضت بدايةً أن الناشطين فيها هم أناسٌ انكبوا طوال مواسم العمل على موضوع بحثهم، وقد أتوا إلى هذا اللقاء حاملين معهم مشروع هذا البحث، أو بعض ملامحه العامة، أو نتائجه شبه النهائية... بغية التطوير أو الحذف أو التعديل أو الثبوت النهائي...

ومع بعض التوسع، وأخذ فضول البشر وأمزجتهم في الحسبان، يمكن النظر إلى الندوة بوصفها حالة حوار بين منتج البحث ـ أو المعرفة ـ وبين نظرائه، أو بين منتج البحث وبين المهتمين به؛ يلبّيها عادة هذا الشكل من الالتقاء المباشر والحي، وتُشبع في أثنائها حشرية المهتم أو المتابع، أو رغبته في النقاش، وذلك بإرساء قواعد للأخذ والرد يكون الجميع متفقاً عليها. طبعاً إن ما سبق من وصف شديد المثالية، وقد يكون غير حاصل على الإطلاق، ولن يحصل ربما... لكن التذكير به هو فقط من باب الإعادة إلى أصول ممارسة انحرفت نهائياً وبصراحة عن مقصدها الأصلي.

ما هو إذاً المشهد التفصيلي لعالم الندوات؟

نبدأ بالأنواع المختلفة التي ترتدي شكل اللقاء المفترض به أن يجمع الناس بالطريقة المذكورة أعلاه. وهذه الأنواع تتوزع بحسب الذريعة التي استدعتْ الدعوة إلى الجمع. فهناك من يمسك الروزنامة، عشية الحين، ويقول إن التاريخ الفلاني هو ذكرى شيء ما: وعادة تتمحور الذكرى حول معركة عسكرية خيضت في التاريخ القريب، ومعظمها هزائم أو شبه انتصارات [بلفور، حزيران ١٩٦٧، تشرين ١٩٧٣، كامب دايفيد... إلخ]، أو حول ميلاد أو وفاة شخصية أدبية أو فكرية أو سياسية... إلخ. وقد حصل مؤخراً أن حُثّ الناس على التجمّع من أجل «تكريم رواد» في مجال ما، تكريساً ربما لتقليد مستجد أو استباقاً لمواعيد قد تنسى. هناك أيضاً الدعوة من أجل «مناقشة» كتاب صدر حديثاً: يُحضّ فيها الناس على الجلوس والاستماع إلى «كلمات» تلقى حول الكتاب المعني، كتبها ويلقيها أشخاص، لم يقرأوا في الأغلب من الكتاب إلا عنوانه أو خلاصته الواردة في غلافه الخلفي: فأطلوا على الناس بأسلوب مورد يطال الكاتب، إما مدحاً أو ذماً، معوضين بذلك من انعدام وقتهم لقراءة الكتاب المعني والتأمل بمعانيه... فهم كانوا قبل حين ـ يوم أو يومين ـ يحيون ذكرى ما، أو يكرّمون علماً من الأعلام... أو ينشدون واحدة من «نظرياتهم» المعهودة...

أما البقية الباقية من أنواع الندوات، فليس في الإمكان التمييز في ما بينها: إذ من يستطيع القول إن «المؤتمر» يختلف عن «المحاضرة» أو عن «الطاولة المستديرة»؟ ومن في وسعه التمييز بين «لقاءات الحوار» و«الحلقات البحثية» و«الأوراق الفكرية»؟ إلاّ ربما من حيث توزيع الكراسي والطاولات والمذياع، بل أحياناً... شرب القهوة وتدخين السيجارة أو عدمهما؟ بل غالباً ما تجد أن «المواسم الثقافية»، الموزّعة أصلاً على «جلسات» أو «محاور»، تختلط بمناسبات التكريم والذكرى، إلى حد... بات ممكناً القول إن جميع أشكال اللقاء «المعرفي» المذكورة أعلاه هي من باب «الندوة» بالمعنى الواسع جداً للكلمة. أما المشترك في ما بينها، فهو أنها تفتتح بخطاب لـ«راعيها»، يكون دائماً من الرسميين المستجدين ـ أو «مستشاره» ـ أو من الذين يتوقون إلى مواقع أكثر رسمية مما هم عليها. في حين أن الذي يفرّق بين مختلف الأشكال الشكلية لهذه الندوات هو الوظيفة الضمنية التي يوليها لها منظموها أو المشتركون فيها. وهذه الوظيفة متراوحة الأوجه، يمكن أن ترتدي الصفات التالية:

ـ الندوة ـ المنبر: التي تؤمن لـ«باحث» المعني بها مكاناً يرفعه موقتاً عن بقية زملائه، ولو بثلاث سنتمترات.

ـ الندوة ـ التعبئة: البديل من المنشور الحزبي أو المهرجان السياسي اللذين ازدهرا في مرحلة الستينات والسبعينات؛ وصار بفضلها «الباحث» بديلاً من «المثقف الملتزم».

ـ الندوة ـ الموقف: حيث يتوافر، نظراً إلى التقاليد الندواتية الطارئة، الوسيلة اللازمة لإيصال موقف، سياسي غالباً، لكنه مدموغ بوصمة «ثقافية».

ـ الندوة ـ الدعوة: وهي صفة قريبة من سابقتيها، أي «الموقف» و«التعبئة»، لكن عملها يمتدّ على المدى الطويل.

ـ الندوة ـ الاحتفال: تحصل في المناسبة الواردة في الروزنامة، ويمكن أن تتحول إما إلى تعبئة أو إلى موقف... تبعاً لظرف انعقادها.

ـ الندوة ـ مصدر الرزق: هي لا توفر وظيفة من وظائف الندوة؛ منبر، تعبئة، موقف... إلخ. لكن حفيف «أوراقها» يكاد يقارب حفيف الأوراق النقدية.

ـ الندوة ـ الارتقاء المهني.

ويمكن توسيع دائرة الضوء الملقى على هذه الوظيفة الأخيرة برواية الواقعة التالية: طلبت إحدى الجمعيات البحثية في لبنان من أعضائها كتابة سيرتهم العلمية [.C.V]. وعندما تم الاستفسار عما يمكن وروده في هذه السيرة، كان الجواب: مؤلفاتكم ومقالاتكم، إضافة إلى جميع الندوات التي اشتركتم فيها. طبعاً لم يرد في ذهن طالب السيرة العلمية التدقيق في مضامين المداخلات ـ أو حتى عناوينها ـ وإلا لكان اصطدم بفضيحة التكرار اللامتناهي للمضامين أو حتى العناوين في مختلف الندوات التي اشترك فيها صاحب السيرة: كأن يعدّد هذا الأخير في سيرته العلمية سلسلة الندوات التي اشترك فيها، فيقول إن عنوان أولها كان «تاريخ الليبرالية في المشرق»، فيما عنوان الثانية «مدخل إلى فهم الليبرالية المشرقية» والثالثة «الجذور السوسيو ـ تاريخية لليبرالية المشرقية»، والرابعة «الليبرالية المشرقية ـ مشكلات وحلول»، إلى ما هنالك من عناوين قد تصل أحياناً إلى العشرة في العام الواحد.

أما إذا كان كاتب السيرة العلمية أكثر حذقاً، فيكتب بأنه اشترك في خمس ندوات خلال

إحدى السنوات. الأولى عنوانها «الصراع بين التيارات الفكرية المشرقية المختلفة»، والثانية «المسائل الاجتماعية من منظور ليبرالي»، والثالثة «لمحة عن التشكّل التاريخي النهضوي»، والرابعة «الآخر من منظور ليبرالي»... إلخ، وترى وجه حذاقته في تغيير عناوين الورقة الواحدة فحسب، والذي لا يضاهيه إلاّ تبديل طفيف للمضمون [مرهون عادة بالحدث السياسي الطاغي...]، بل حتى أحياناً لمداخل فقراته الأساسية... وهكذا، يكفي الله المؤمنين شر القتال...

نأتي الآن إلى طقوس الندوات، وقد ذكرت بعض ملامحها لماماً، في توزيع الطاولات والكراسي؛ وأعود إليها الآن، إذ من دونها لا تحصل الندوة. فهذه الأخيرة، لتكون «شرعية» أو «عادية»، على الكراسي فيها أن تكون مصطفة بعضها بموازاة بعض كما أمام شاشات السينما. أما الطاولة التي تتّجه إليها أنظار القاعدين على الكراسي، والتي منها يصدر الكلام «العلمي» أو «المعرفي» أو «الثقافي»، فتُعلى إلى فوق قليلاً، لكي تكون واضحة للجميع ملامح الجالس خلفها من منتد ـ أو منتدين ـ فتُحفظ عن ظهر قلب الدُرَر التي تُليت بحفظ وجه صاحبها. ويكفي أن يتناول واحد من المنتدين المذياع، حتى يتكبّده طويلاً الجالسون أمامه على الكراسي المصطفّة، فيما يمتحن صبر الجالس ـ أو الجالسين ـ بالقرب منه لفترة أقل طولاً. فالمُمْسك بالكلمة من هؤلاء هو إله الساعة أو نصف الساعة التي يمْضيها قراءةً لنصّه أو ارتجالاً في كلامه. ينظم عادة هذا الكلام «مدير الجلسة» من «الباحثين» أو «العالمين»، المخضرمين في أحسن الأحوال، أو الناشئين في أسوئها، فارغ الصبر، شديد التدبّر. وقد يحصل أن يتجاوز مالك الكلام الوقت المُتاح، فيرسل إليه وريقة كتب عليها «بقي خمس دقائق...»، فإما أن يتوقف أو لا؛ وذلك بحسب مقامه في كوكبة النجوم «الفكرية»، أو بحسب ارتجاله لنكات يستحسن الجمهور خفّة ظلها، فيطالبون «المدير» بالمزيد... الأمر الذي يدفعنا إلى إضافة «وظيفة» ثامنة للندوات، ألا وهي التهريج.

يبقى المهم، هنا، وهو أن قاعة الندوة منقسمة إلى فئتين من الناس: من يتكلّم ـ أو يقرأ أو يتلو ـ ومن يستمع. والفئة الأخيرة تتحمّل ضجرها على كتفيها، بسبب ما وعدت نفسها به، في أن تتحول هي أيضاً، ولو لبرهة، إلى فئة الممسكين بزمام الكلام، بحجة السؤال أو النقد أو المحاورة أو المساجلة... أما الذي يحصل عندما تحين لحظة التحوّل هذه، فهو أمر فائق الغرابة: فإذا بقي من الوقت والصبر ما يسمح للراغب باقتناص المذياع، يحاول الأخذ بثأره، بأن يتحول من مستمع إلى متكلم، ولو لبضع ثوانٍ، هو الوقت المخصّص لـ«مناقشة» كل ما يود مناقشته: وهو أمر أقر به المحاضر أو المنتدي مبدئياً. إلاّ أن نصيبه من التلعثم كبير، فضلاً عن توتره وتبخّر كلماته في الهواء... لأن المشرفين على الندوة أو قادتها، يبدون تململاً لا هوادة فيه، بأن الوقت ينْساب والناس تريد العودة إلى «أشغالها»، أو بأن «المناقشة» أصلاً تافهة، أو السؤال لا مبرّر له، أو بأن الوقت الذي أتيح للمناقش ما هو إلاّ منّة ربانية، أو بأنه عليه أن يعد نفسه سعيداً لمجرّد أنه أمسك بالمذياع... حتى يصير «المناقش» أو «المساجل» أو «المستفسر» شبيهاً بذاك الدخيل المتطفّل على عالم يشتهي الانتماء إليه من دون أن يملك «المؤهلات» اللازمة للقبول به في هذا العالم. ومن عجائب الأمور أن هذه الواقعة تتكرّر بتكرار الندوات، مع فروقات بسيطة تخصّ عادة زيادة أو نقصان عدد الدقائق المُتاحة للمستمع من كلام... ومع ذلك، ترى أن البارزين من الجمهور الندواتي، يحاولون عبثاً كل مرة اقتناص الفرصة «السانحة» للكلام:

وكأن هناك تواطؤاً ضمنياً بينهم وبين منظّمي الندوات على قواعد الحرمان من النقاش.... الأمر الذي يوحي إليك بأنك إزاء مسرحية غير متقنة الإعداد، لا يتحسن أداء أبطالها إلاّ بالتكرار...

أما إذا كانت الندوة ترتدي شكل «الطاولة المستديرة»، حيث يجلس المنتدون فعلاً حول طاولة مستديرة أو يتحلّقون حول طاولة في شكل ربع مستطيل [يشبه الـ U]، فيكون الاتفاق شبه الضمني سلفاً بأن الذي يتحلّقون حوله هو مَلَك الساعة: يتلو «مداخلته»، ويكون «المناقشون» المفترضون له قد أعدوا رداً عليها... أحياناً بعد الاستماع إليها، ولكن غالباً قبل الاستماع. ذلك أنه في أحسن الأحوال، تكون هذه «المناقشة» نسخة معدّلة ـ وربما غير معدّلة على الإطلاق ـ عن «مداخلات» قام بها «المناقش» في ندوات أخرى (من «مؤتمرات» أو «حلقات دراسة»... إلخ) وتحت عناوين أخرى أيضاً، أو معدلة تعديلاً ذكياً.

وقد حاولتُ في ما مضى، حين كنت أتهيّب منظمي الندوات، أن أشترك في العديد من «الطاولات المستديرة»، لما في رنّتها من نداوة ربما. وفي الجلسة الثالثة من هذه الطاولات، كانت قد نظّمتها هيئة بيروتية ناشطة، بدأتُ أُصاب بضجر لم أقبله على نفسي. لذا قررت معرفة سببه، فقمتُ بمراقبة واحد من مكرري «مداخلاتهم»: فإذا به يجود تلاوته كما يفعل حافظ القرآن الكريم [اللهجة ذات الصفة المقدسة، العيون شبه الغائرة... إلخ]؛ وذلك بعد انكباب طويل على الكتابة في دفتر صغير، وبصورة متواصلة. وقد دفعني فضولي إلى التدقيق بمضامين صفحات هذا الدفتر، فلم أجد فيها سوى أمواج متعاقبة من البحر... كانت تُفصح ربما عما يختلج نفسه من استعجال لأخذ دور الكلام، أكثر مما تُدلي بما يتدبّر من تفكير...

هكذا فإن الطقوس المرافقة للندوة ـ «طاولة مستديرة» كانت أو «محاضرة» ـ لا تكتفي بمخالفة قواعدها المفترَضة، بل ترسي أخرى، أشبه بالضمنية، تنظّم التواصل بين «العارف» وبين الراغب بملاقاته، قريبة من تلك التي يبثّها التلفزيون: الاستماع بالمشاهدة، مقابل «تعليق» أو «مناقشة» أو «احتجاج» عندما يسمح الوقت الميّت بذلك. وفي حالة التلفزيون، يتّسع الوقت الميّت أكثر... لأن الإعلانات التجارية الكثيفة والمحفوظة في الذاكرة تسمح بأخذ الكلام. لكن السؤال الذي ما فتىء يشغل البال هو: هل الضجر بلغ حداً يدفع بالمستمع إلى الندوة والمشاهد لها إلى اللجوء لمزيد من الضجر، ظناً منه بأنه ذاهب نحو مصدر من مصادر المعرفة؟

هذا السؤال، حول الضجر، يفضي بنا إلى التوقف قليلاً أمام العناوين التي تبنّاها منظمو الندوات للقيام بأنشطتهم. وللتحقّق من ذلك، قمتُ بمراجعة أرشيف الصحف اليومية الأساسية اللبنانية (**السفير، النهار، العمل، اللواء**): فوجدتُ أن العام ١٩٨١ هو محطة من حيث التفات الصحف إلى تغطية هذا النشاط، بهذا القدر أو ذاك من الحجم. وهذه العناوين التي جمعتها ليست شاملة، لأن التغطيات الصحافية لم تكن تتسم بـ«المنهجية» التي تعرفها الآن، من حيث نشر الدعوات إلى الندوات ومن حيث تغطيتها وحفظ أهمها في الأرشيف. إليك الآن أهم عناوين الندوات التي أمكن جمعها منذ العام ١٩٨١:

العام ١٩٨١: ـ «المثقفون وتحديات السياسة والمصير».

العام ١٩٨٣: ـ «رؤية الثقافة في لبنان بعد عشر سنوات من الحرب».

ـ «من الجامعة إلى السياسة... فالحرب».

العام ١٩٨٤: ـ «أيام الذاكرة الثقافية: محطات ومفارق».
ـ «بعد البيان الوزاري: أي إصلاح سياسي».
ـ «مشكلة الأوقاف الإسلامية في عهد الانتداب».
العام ١٩٨٥: ـ «محاولات ميدانية في بحوث جامعية».
ـ «الخطاب السياسي في لبنان».
ـ «الثقافة والدين والسياسة وإعادة بناء لبنان».
ـ «الطوائفية اللبنانية في إطار المشروع الصهيوني».
ـ «الذكرى الثالثة للاجتياح، مرحلة الانسحاب الإسرائيلي الأخير في وجهها الحقيقي والمموّه».
ـ «الثقافة السياسية للتعايش اللبناني».
العام ١٩٨٦: ـ «ثقافة الحرب وثقافة لبناء لبنان».
العام ١٩٨٧: ـ «ثقافة الحرب وثقافة لبناء لبنان».
العام ١٩٨٩: ـ «الثقافة والتغيير».
العام ١٩٩٠: ـ «أفكار صالحة للخروج من المأزق الراهن».
ـ «لبنان: تحدّيات مصيرية ومشاريع مواجهة».
ـ «المؤتمر الوطني الرابع للإنماء».
ـ «أي دور للمثقفين والهيئات الثقافية في لبنان؟».
ـ «ثقافتنا العربية وبناء السلم الأهلي».
العام ١٩٩١: ـ «بين الثقافة والحضارة».
ـ «ثقافة الحرب».
العام ١٩٩٣: ـ «المؤتمر الأول للثقافة الشعبية».
ـ «دور لبنان ووظيفته».
العام ١٩٩٤: ـ «المؤتمر الثاني للثقافة العربية».
ـ «المؤتمر الأول لحماية الآثار والمباني التاريخية في لبنان».
ـ «مؤتمر البيئة: واقع وآفاق».
ـ «شهادات مقاومين».
ـ «الكتاب والمكتبات في لبنان».

تثير هذه اللائحة غير المكتملة لعناوين الندوات التي عقدت منذ العام ١٩٨١ وحتى الآن مجموعة من الملاحظات والتساؤلات: أولها يتعلق بالتغطية الصحافية لها، ثم بحفظ هذه التغطية في الأرشيف. فإذا تفحصنا في ذاكرتنا القريبة ما تضجّ به من عناوين وأنشطة «ندواتية»، كان من حقّنا التساؤل عن غياب هذه العناوين في الأرشيف. وقد توجّهتُ بهذا السؤال إلى مدير أرشيف إحدى الصحف اليومية، وكان جوابه بأنه لا يملك سبباً محدداً لعدم الحفظ، سوى أن بعض الندوات ربما لا تكون ذات بال... بحيث لا تتطلّب الحفظ. أما مقياس أهمية الندوة أو

عدمها، والعامل الذي يقتضي التغطية ومن ثم الحفظ، فسوف أعود إليه لاحقاً. فالمهم الآن أن النشاط الندواتي المحموم، لن يجد له إلاّ صدى جزئياً في الذاكرة المكتوبة: وسوف يبقى جلّه محفوراً في الذاكرة الشفاهية الصوَرية، الأمر الذي يخفّف إلى حد بعيد مسؤولية المشاركين فيه، وإمكانية محاسبتهم على الكلام الذي صنع مجدهم «الثقافي»: فإذا حاولتَ يوماً التحقّق في أسباب تحليق بعض الأسماء في سماء المعرفة الضيّق... هل ستجد غير تلاوتها لما كتبته منذ سنوات، تحت العناوين نفسها، أو حتى تحت عناوين معدّلة أو مختلفة؟

أما الملاحظة الثانية، فهي تفرض نفسها على الرغم من عدم شمولية العناوين جميع الأنشطة الندواتية: فالثقافة والمثقف وظيفتهما في كذا وكيت من المواقع أو المستويات هما المحور. أما قدر العظمة الذي يتضمّنه هذا الامتشاق للمواقع والمستويات، مرفقاً بتعبير دائم عن الاضطهاد والملاحقة، فيوضّحه رئيس إحدى الجمعيات المعنية بالكتاب بالقول: «نقيم سلسلة من الندوات والمحاضرات تتّجه في مضمونها للإجابة على ما يُطرح بإلحاح من أسئلة على الصعيد الثقافي تتعلّق بالوطن ومصيره والثقافة ودورهما والكاتب وهمومه والفكر والتراث وما يجري من محاولات لوضع اليد عليها وتوجيهها نحو مفهوم معين يخالفها في واقعها».

هل نحتاج إلى القول إن غلاة الندواتيين ـ ومنهم رئيس الجمعية المذكور أعلاه ـ هم الذين استولوا على الثقافة ومتفرعاتها؟ إذ كيف يفهم سعيهم الكواليسي والمنظم للتنصّب في أنشطة أية «ندوة»، للمشاركة فيها ولو بالاسم؟ وكيف نفسّر عملهم الحثيث من أجل تنظيم ندوات يردّون فيها الجميل لأصدقاء ندواتيين أذعنوا لرغبتهم... أو ليتساووا معهم من حيث «ميزان القوى الندواتي» أو ليأخذوا بثأرهم من «خصوم نداوتيين» تطاولوا على اسمهم ولم يدعوهم إلى المشاركة؟ أما الوقت الذي يقضونه في هذين المسعى والعمل، فهل تصدق أنه يبقي لهم ما يكفي لقراءة تثمر نصاً جديداً أو معدلاً كي لا نقول بحثاً بالمعنى الدقيق للكلمة؟.... يعطي الانطباع ـ مجرد الانطباع ـ بأن «مداخلتهم» القادمة... تلك التي يصْبون إليها، سوف تختلف عن تلك التي سبق و«شاركوا» بذريعتها في واحدة من الندوات؟

لا تراكم معرفياً في الندوات: هذه هي ثالث الملاحظات. فالعناوين، حتى تلك المحفوظة في الأرشيف، متكرّرة... هذا إن لم تكن مضامين العناوين المختلفة متكررة. وليس عامل التكرار هذا شرطاً من شروط «التخصّص» في الندوات، كما سبق، ولمّحت: إذ يمكن الهيئة الثقافية الواحدة أن تنكّب في موسم أو عام، على عنوان، لتقفز من بعده وتقبض على عنوان آخر، بلا إعداد حتى لو كان شكلياً. ويجيب رئيس أحد الأندية الثقافية في لبنان، على ما تثيره هذه الظاهرة من حيرة بالقول: «المحاضرات والندوات والحلقات الدراسية مرتبطة بمعظمها بالوضع السياسي والقضايا المطروحة [...] لذلك لم نَعد في الأعوام الخمسة الأخيرة [التصريح صدر عام ١٩٩٤] قادرين على إعداد برنامج سنوي كامل ومسبق للمحاضرات قبل بداية كل موسم ثقافي».

ولعلّ هذا الوصف الملطّف لأسباب الظاهرة لا يلغي الأضرار التي تلحقها بعملية الإنتاج المعرفي عموماً. وقد حصل لكاتبة هذه السطور ما تخفيه هذه اللطافة من خفّة: ففي العام ١٩٩٣، دعتني إحدى الجمعيات الثقافية في لبنان إلى المشاركة في ندوة حول «حالة العلوم البحثية في مختلف فروع العلوم الإنسانية في لبنان». فقبلت يومها المشاركة، ولكن على

مضض، نظراً إلى قلّة الوقت المُتاح للتحضير للورقة. فالعنوان الذي كنت في صدده، أي «حالة البحوث في العلوم الاجتماعية»، لا يكفيه شهران لتلبيته بصورة مرضية. ولكنني حزمتُ أمري بعد تردّد، وواسيتُ نفسي بالقول إنني لست وحدي أمام مشكلة ضيق الوقت، وإن غيري قد يأتي على القدر نفسه من قلّة الإعداد... وقد أجد هناك، في الندوة، ما يمكن استشفافه من إمكانات لإنقاذ ما يُنقذ. والحال إذاً، أن الأوراق التي قُدّمت إلى هذه الندوة، بما فيها ورقتي، كانت على قدر كبير من العمومية والانطباعية والتقريبية... بحيث أمكن وصف تفاصيل «الحالة البحثية....» في فرع من الفروع، وما ينقضها في آن، من دون أن يرفّ جفن لأحد. وفي نهاية الندوة طُلب من المشاركين فيها وضع ملاحظاتهم واقتراحاتهم لندوة مقبلة: فكتبت أننا كلنا بشر معرضون للأخطاء، وأن ليس أقل تلك الأخطاء فداحةً أننا لم نأخذ الوقت اللازم للاستجابة لعنوان «الحالة....» بالقدر الذي يستأهله. لذا أقترح أن تخصّص الندوة المقبلة، أي بعد عام، للإعداد الجدي، استجابة للعنوان نفسه... فنكون بذلك قد قمنا بأضعف الإيمان. أما المفاجأة التي تلتْ هذه الندوة بعد عام بالضبط، فهي أن الهيئة الثقافية نفسها، عقدت ندوة أخرى، ولكن تحت عنوان «بناء الديمقراطية»، مستجيبة بذلك للـ«قضايا المطروحة» التي ذكرها رئيس النادي الثقافي الوارد تصريحه آنفاً. وبعد ذلك، قد تنظم هذه الهيئة، أو واحدة من زميلاتها الناشطات، ندوة عنوانها «أسباب تأخر العلوم الإنسانية في العالم العربي، وسبل النهوض بها»!

يحيلنا هذا العنوان حول «النهوض»، إلى النقطة الأخيرة، تتعلق بالعناوين التي لم يحفظها الأرشيف المذكور أعلاه، لكنها بقيت في ذاكرة كل ما تتبع تغطيتها في الصحف أو التلفزيون. فهذه العناوين لا تكتفي بالاسترسال بمزاج الساعة السياسي / الفكري... بل هي ثبتت بثبوته، إذ بقي مناخها ذات الطابع المهيب والانتصاري نفسه الذي رسا عليه هذا المزاج منذ نحو عشرين سنة. فمن: «الاصلاح السياسي بين **الممكن و المنشود**» إلى «ثقافتنا الوطنية بين **الواقع والتصوّر**» إلى « **أزمة** البحث والثقافة العربيين» إلى «أوضاعنا السياسية وسط **المنعطف الراهن**» إلى «**أبعاد** الطائفية السياسية، و**سبل** الانقاذ فيها» و«**نحو** سوسيولوجيا أصيلة لواقعنا» و«**رؤية** جديدة للقضايا السياسية **الراهنة**» و«**مراجعة نقدية** للتجربة الوحدوية» و«**تحديات** الثورة المعلوماتية وحالة علومنا **الراهنة**» و«**آفاق** الاستنهاض الثقافي الجديد» و«**مستقبل** الوحدة الوطنية وحقوق الإنسان» تضيع العناوين، فضلاً عن معالجتها طبعاً، في أنماط من العظمة المأساوية... بلا أن يَلوح في الأفق، ولو مرة واحدة، سبب محدّد لتلك العظمة، لا معنى مفصّلاً لهذه المأساوية... اللهم إلاّ ذاك الذي تضيفه طبيعة «الحدث»، موجب انعقاد الندوة. واليوم بالذات، بعد عملية «عناقيد الغضب» الإسرائيلية التأمت كل أسباب العظمة ومعنى المأساوية حول « **الآفاق**...» و« **التحديات**...» والـ« **نحو**...» و«**رؤية**...»... إلخ كل من «مشاركة الشباب...» أو «دورهم...»، ثم «الوحدة الوطنية...» التي «تجلت» في أثناء العملية، وأخيراً «المشروع الصهيوني...» بقيادة شمعون بيريز ومن بعده نتنياهو...

... ثم ينتهي النشاط الندواتي بإيعاز شفهي أو شبه ضمني من المنظمين إلى بعض المشاركين النشيطين، أو ذوي العلاقة القوية بالصحافة، بأن يكتبوا مقالاً حول تلك الندوة في واحدة من الصحف المعنية. وغالباً ما تتم الاستجابة لهذا الطلب بكتابة مقال تحت العنوان الثابت: «**على هامش** «ندوة كذا»؛ يصوغ فيه الكاتب بعض «ثغرات» أو «سلبيات» طفيفة رافقت الندوة... هي دون ما تداوله شفهياً مع منظّميها، يَليها إطراء أعمق جدوى وأوسع مكاناً، لكل ما

يمتْ إلى هذه الندوة بصلة، وذلك أملاً في أن يحجز له مكاناً في الندوة المقبلة... فيستمر اسمه بالصعود إلى تلك السماء التي يشتهي، إذ لا يستطيع تخيل نفسه عاطلاً من العمل الذي صار مع تقادم الزمن وكثرة الاعتياد من صميم نشاطه «البحثي»...

هذا ما يفضي بنا إلى التطرّق إلى الأشخاص المجلّين في عالم الندوات: فقد لمَّحتُ في سطور سابقة إلى التغطية الإعلامية، بمقاييس حجومها وحفظها في الأرشيف. ولعلّ الإجابة التي حملها مدير المركز المذكور تغني عن المدخل: قال إن هناك «ندوات كبرى» و«ندوات صغرى». ولدى التدقيق أيضاً بالكبَر والصغَر، أجاب أن هذا رهن بالأسماء المشتركة في هذه الندوات: فإذا كان فلان من السياسيين «المثقفين» مشتركاً فيها، فلا بدّ من قص التغطية وحفظها في الأرشيف وهي من البديهي أن تكون طويلة. أما إذا كانت الأسماء المشتركة غير ذات بال، فإن التغطية لا تتجاوز بالأصل العشرين كلمة، ولا تستأهل بالتالي الحفظ في الأرشيف. فإذا عكست هذه الإجابة، وتأملت قليلاً بالأسماء التي وصلت إلى السلطة بعدما كانت تمارس النداوتية الحادة بإسهاب، ماذا تجد؟ وزيران وأكثر من ثلاثة نواب إلى البرلمان، قد يلحقهم آخرون في الانتخابات التشريعية المقبلة.... قادمين من عالم النداوتية الحادة، لما في هذا المسار المخصوص من عِبَر يجب الإفادة منها.

فالناشطون في النداوتية الحادة لم يسْلكوا مساراً أفضى بهم إلى السلطة فحسب، بل إن أصول ممارستهم وقواعدها النداوتية كانت شبيهة إلى حد بعيد بأصول وقواعد السلطة السياسية. فاعتلاء منبر الكلام، والبوح بحقائق ثابتة، باسم «معرفة» غير مدقّق بها... ثم إيجاد من يصغي إلى هذا الكلام أو يشاهده... كلها ممارسات أقرب إلى السلطة السياسية من أي شيء آخر...

وبقليل من التخّيل، يمكن مقابلة نشاط الندواتي الحاد، الواعد نفسه بموقع ما في السلطة، بحملة المرشح التقليدي وسط ناخبيه. فالأول أداته الدعاوية تزفيت الطرقات و«توظيف» أبناء فلان وتشييد مدرسة وزيارات تعزية أو تهنئة... إلخ، فيما أدواته البشرية مجموعة من الأنصار المرافقين له والمؤمنين به. أما الثاني فأدواته الدعاوية سحر معرفة مقدسة، سوف تنْتشل رأس السلطة من غيبوبتها الجاهلة، وتبادل الاعتراف بندواتيين ناشئين أو «حلفاء»، بمجرّد الحضور إلى حيث يتلون من مداخلات... هو النظير الثقافي لزيارات التعزية أو التهنئة التي يقوم بها المرشح التقليدي كسْباً لمزيد من الأصوات. فيما أدواته البشرية جمهور المستمعين المريدين الذي، رغم مشاكساته المتقطعة، يمكن تجنيد بعض عناصره كـ«مفاتيح» انتخابية لحملة ناجحة. أما السياسيون ذوو الاهتمام المبْهم بالمعرفة، فقد وعى البعض منهم الصلة الحميمة القائمة بين الندوات والسلطة، فراحوا يتفاعلون مع الأولى بإيجابية مفرطة: ينظمون الندوات، «يرعونها»، يفتتحون جلساتهم الأولى أو يرئسون جلساتهم الختامية، يقدمون «أوراقاً»؛ يوحون بأنهم مستعدون للمشاركة في «أعظمها»... إيحاءً لا يخلو أحياناً من الضغط... إلخ. ومن تبقى من فاعلين في عالم الندوات هذا، أي «الباحثين»، يلتحق بالكوكبة السياسية ـ الثقافية... من موقع من ارتضى لنفسه ما يجهر بعكسه صباحاً ومساءً: أي استقلال الثقافة أو المعرفة أو البحث عن عالم السياسة الضيّق، الأمر الذي يوضّح، وإلى حد بعيد، معنى كلام مدير مركز الأرشيف المذكور أعلاه: أي الصلة التفاعلية القائمة بين الندوة من جهة والتغطية الإعلامية من جهة أخرى، ثم الصلة القائمة بين الندوة والتغطية الإعلامية من جهة تبوؤ «مراكز القرار» أو الاستمرار فيها من جهة أخرى... مع كل ما يقتضي ذلك من ثمن، وأثقله الضجر القاتل الذي يعانيه الشخص المعني بهذه الصلة... والذي في وسعك التقاطه في عبارات وجهه

التي تراوح بين الابتسامة الفارغة أمام العدسة، والتثاؤب المتكرّر عندما تغيب هذه العدسة.

أخيراً، ولكي لا تكون هذه المقالة تجنياً على أحد من الندواتيين الحادين وجماهيرهم، أورد هنا مجموعة من الأسئلة وجهت أولها إلى بعضهم فامتنعوا عن الإجابة عنها. أضعها على الورق الآن، إعفاء لنفسي من مسؤولية تهرّب هؤلاء من التجاوب معها.

المجموعة الأولى من الأسئلة موجهة إلى الندواتي الحاد نفسه:

- كم من الوقت تحتاج إلى إعداد مداخلة في ندوة ما؟
- حول أية موضوعات يمكنك «التدخل»؟
- هل تشترك فعلاً في كل ندوة وافقت على أن يرد اسمك من ضمن المشاركين فيها؟
- هل تنشر مداخلاتك في الصحف؟ في الدوريات العلمية؟ في كتب مشتركة؟ أم لا تنشرها على الإطلاق؟
- هل تدخل عليها تعديلات بعد تلاوتها؟ وإذا حصل أن نوقشت، هل تعدّلها في إثر هذا النقاش أم لا؟
- من أين تستمد يقينياتك؟ وهل الجلوس خلف طاولة المنبر يمنعك من الحيرة؟

أما المجموعة الثانية من الأسئلة، فهي موجهة إلى منظمي الندوات، من هيئات وأندية ومؤسسات:

- كيف تختارون عناوين الندوات؟
- على أي أساس توزّعون محاورها بين المنتدين؟ التخصّص؟ الطوائف؟ الانتماءات السياسية؟ الصلات الخاصة؟
- هل هناك من الأسماء التي تعتبرون مشاركتها ضمانة لنجاح الندوة؟
- هل لديكم مقاييس أخرى لنجاح الندوة؟
- إذا كانت الندوة مموّلة من أية جهة، كيف توزعون بنود ميزانيتها؟
- وهل لهذه الجهة من دور في اختيار عناوين الندوة وأسماء المشاركين فيها؟

أما المجموعة الأخيرة، فهي موجهة إلى «رواد» الندوات:

- لماذا تذهب إلى حضور الندوة؟
- وهل تتلقى دعوة شخصية (بطاقة) لذلك؟ أم تحضر لمجرد الإعلان عنها في الصحف؟
- ما الذي أضافته الندوة إلى معرفتك حول العناوين التي حدّدتها؟ هل تبحث فيها عن تساؤلات؟ إجابات؟
- هل تحب المناقشة؟ وإذا خاب أملك بها مرة أو مرات، فهل تعاود المحاولة؟
- هل تتكلّم على الندوة خارجها؟ ومن أية زاوية تتكلم: أشخاص؟ طقوس؟ مضامين أوراق؟ مناخ عام؟
- هل تصدّق ما يتلى في الندوة من كلام؟
- هل تعود فتقرأ ما يغطي عنها في الصحف؟
- هل حصل يوماً وكنت شاهداً على نقاش حقيقي بعد ندوة ما؟ وما رأيك به؟