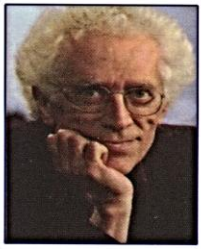
تزفيتان تودوروف

الخوف من البرابرة

ما وراء صدام الحضارات

ترجمة: د. جان ماجد جبور

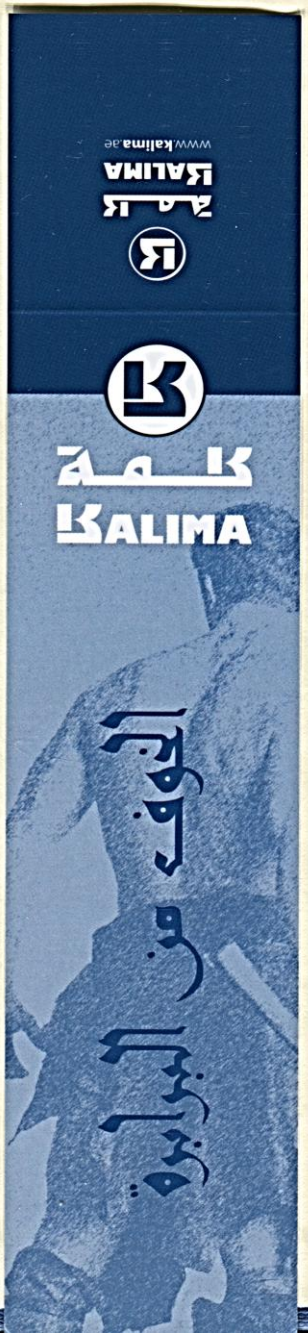
علي مولا



نبذة عن المؤلف:

تزفيتان تودوروف، الذي يشغل مركز مدير أبحاث بمرتبة الشرف في «المركز الوطني للبحوث العلمية»، هو مؤرّخ وباحث.

له مؤلفات عدّة، من بينها «ذاكرة الشرّ. إغواء الخير» (2000)، «الفوضى العالمية الجديدة» (2003)، «روح الأنوار» (2006).



الخوف من البرابرة

ما وراء صدام الحضارات

© هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر

الخوف من البرابرة، ما وراء صدام الحضارات
تزفيتان تودوروف

© حقوق الطبع محفوظة
هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)
الطبعة الأولى 1430 هـ 2009 م

CB251.T5912. 2009
Todorov, Tzvetan, -1939
[La peur des barbares]
الخوف من البرابرة، ما وراء صدام الحضارات/ تأليف تزفيتان تودوروف؛ ترجمة جان ماجد جبور. ط.1. - أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2009.
224 ص؛ 24x17 سم
ترجمة كتاب: La peur des barbares: au - delà du choc des civilisations
تدمك: 978-9948-01-422-5
1 - الحضارة الحديثة - 1950. 2 - العالم الاسلامي - العلاقات الخارجية - أوروبا.
3 - أوروبا - العلاقات الخارجية - العالم الاسلامي. أ - جبور، جان ماجد. ب - العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي:
Tzvetan Todorov, La peur des barbares: au - delà du choc des civilisations
© 2008 Editions Robert Laffont

كلمة KALIMA
info@kalima.ae
www.kalima.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة هاتف: 468 6314 2 971+ ، فاكس: 462 6314 2 971+

أبوظبي للثقافة والتراث ABU DHABI CULTURE & HERITAGE
www.cultural.org.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة هاتف: 300 6215 2 971+ ، فاكس: 059 6336 2 971+

إن هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة) غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره وإنما تعبّر آراء الكتاب عن مؤلفها.

حقوق الترجمة العربية محفوظة لكلمة
يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

الخوف من البرابرة

ما وراء صدام الحضارات

تزفيتان تودوروف

ترجمة: د. جان ماجد جبور

كلمة
KALIMA

أبوظبي للثقافة والتراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE

المحتويات

بين الخوف والحقد 7

1. البربرية والحضارة 19

أن تكون بربرياً 20

أن تكون متحضّراً 27

من الحضارة الى الثقافات 31

إرث الأنوار 34

الحُكم على الثقافات 36

التقنيات والإنجازات 39

حُلم الأنوار 44

حضارة واستعمار 48

في بعض الالتباسات 49

2. الهُويات الجماعية 57

تعدّد الثقافات 58

الثقافة كبناء 63

وظائف الثقافة 66

الدول والأمم 71

تَزعزُع الدولة 74

دولة بلا ثقافة ؟ 77

قيم أخلاقية وسياسية 79

وزارة لشؤون الهُوية 83

ثقافة وقيم 86

3. حرب العوالم 90

الحرب أو الحب ؟ 91

حروب دينية ونزاعات سياسية 93

بشر مثلنا ؟ 99

النظرة الثنائية 103

الحركات الإسلامية والتوتاليتارية 106

الحرب ضدّ الإرهاب 110

الغاية والوسائل 114

عمليات التعذيب : في الوقائع 117

النقاش الدائر حول التعذيب 124

4. الإبحار في قلب المخاطر 132

حادثة قتل في أمستردام 132

النضال المعادي للإسلام 136

الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية 140

ردود الفعل 147

بعض التأملات 152

خطاب البابا 156

من جانب الإسلام 162

5. الهُوية الأوروبية 171

التفتيش عن هُوية 172

التعدّدية كأساس للوحدة 177

أشكال التعايش 182

النموذج الكوزموبوليتي 185

أوروبا في الغرب 189

حدود أوروبا 193

أبعد من الثنائيات 198

كلمة شكر 202

الحواشي 203

الفهرس 210

كتب للمؤلف نفسه 219

إكراماً لذكرى

جيرمين تيليون وإدوارد سعيد

بين الخوف والحقد

طغى على القرن العشرين في أوروبا الصراعُ بين الأنظمة التوتاليتارية والديمقراطيات الليبرالية. غداة الحرب العالمية الثانية، بعد هزيمة النازية، اتّخذ هذا الصراع شكل حرب باردة شاملة، تعزّزت في الأطراف ببعض المواجهات "الساخنة" المضبوطة الإيقاع. لقد كان الفاعلون معروفين بوضوح. من جهة، هناك كتلة البلدان الشيوعية الممتدّة من ألمانيا الشرقية الى كوريا الشمالية، والتي هيمن عليها في الحقبة الأولى الاتّحاد السوفياتي. ومن الجهة الأخرى لـ "الستار الحديدي" الذي كان يسيّج هذه البلدان، كان يقع الغرب، "العالم الحرّ"، المكوّن بصورة أساسية من بلدان أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، والذي تقوده أميركا. بقي خارج هذه المواجهة فاعلٌ ثالث، مجموعة غير متجانسة من البلدان غير المنحازة، المحايدة سياسياً، أُطلق عليها اسم العالم الثالث. كان الأمر إذن أشبه بتقسيم للكرة الأرضية وفق مقاييس سياسية، حتى وإن تشابكت معها مميّزات أخرى : العالم الثالث فقيرٌ، الغرب غني، في البلدان الشيوعية الجيش غني والشعب فقير (ولكن لم يكن يُسمح له بقول ذلك).

لقد استمرّ هذا الواقع لأكثر من نصف قرن. وأنا ممن كانوا يتحسّسونه جيداً كوني وُلدتُ في أوروبا الشرقية، في بلغاريا، حيث ترعرتُ قبل أن آتي الى فرنسا في الرابعة والعشرين من عمري. لقد كان يبدو لي أن هذا التقسيم لبلدان العالم سوف يدوم الى الأبد –أو بكل الأحوال حتى نهاية حياتي. وهذا ما يُفسّر ربما الفرح الذي انتابني يوم راحت الأنظمة الشيوعية الأوروبية تنهار، حوالي عام 1990، الواحد بعد الآخر. لم يعد هناك من أسباب لمقابلة الشرق بالغرب ولا السعي من أجل الهيمنة العالمية، فكل الآمال إذن كانت مُتاحة...هكذا بدا أن الأحلام القديمة لكبار المفكرين الليبراليين سوف تتحقّق أخيراً، وسوف يحلّ التفاوض مكان الحروب، ويقوم نظام عالمي جديد أكثر انسجاماً من عالم الحرب الباردة السابق. أظنّ بأني لم أكن الشخص الوحيد الذي آمن بهكذا تطوّر إيجابي.

بعد مضيّ ما يقارب العشرين سنة، كان لا بد من الملاحظة أن هذا الأمل كان وهماً؛ فالتوتّرات وأعمال العنف لا يبدو بأنها سوف تختفي من التاريخ العالمي. لقد كانت المواجهة الكبرى بين الشرق والغرب قد أبعدت عن الواجهة عداوات وتباينات لن تتأخّر عن أن تطفو على السطح. لم يكن من الممكن أن تختفي هذه النزاعات بسحر ساحر، لأن أسبابها العميقة كانت لا تزال قائمة؛ لا بل يمكن أن نظنّ بأنها قد تعمّقت. يستمرّ السكان في العالم بالتزايد بسرعة، فيما الأراضي التي يسكنوها لا تزال هي نفسها، لا بل تتقلّص مساحتها، إذ تتأكّلها الصحارى وتتهدّدها الفيضانات. وأسوأ من ذلك، إن الموارد الحيوية –المياه، الطاقة– تتناقص تدريجياً. في هكذا ظروف، يُمسي التنافس بين البلدان أمراً حتميّاً، مما يعني أيضاً عدائية من قبل من يملكون القليل إزاء من لديهم أكثر، والقلق الذي سوف ينتاب هؤلاء للمحافظة على مكتسباتهم.

لقد أُضيف الى هذه المعطيات الثابتة تطوّرات جديدة. فحتى لو كان هناك بؤر توتّر عديدة لا تزال قائمة في العالم ويتسبّب بعضها بتفجّر العنف، فإن مفاعيلها تبقى محدودة في المكان، ولم يندلع أي صراع شمولي شبيه بالحرب العالمية الثانية منذ ما يزيد على ستين سنة. إن هذا الغياب للمواجهة الكبرى سمح بأن تقوم سلمياً وتحت أنظارنا ثورة تكنولوجية حقيقية؛ وهذه الثورة بدورها ساهمت بقوة في تعزيز الاتّصال بين البلدان، وهو ما نُطلق عليه اسم "العولمة".

لقد طال الانقلاب التكنولوجي ميادين عديدة، لكن بعض جوانب التقدّم كان له تأثير قوي بشكل خاص على العلاقات الدولية. والمنحى الأوضح في هذا المجال يتعلّق بالتّواصل الذي أصبح أسرع من الماضي بما لا يُقاس، والذي يستخدم كذلك قنوات جديدة متعدّدة. أصبحت المعلومات فوريّة، وهي تنتقل بواسطة الكلمات كما بالصور وتنتشر في العالم بأسره. التلفزيون (وليس الراديو فقط كما في السابق)، الهواتف المحمولة، البريد الإلكتروني، الأنترنت... حيث كنا نشكو من قلّة المعلومات، نجد اليوم أنفسنا نغرق في وفرتها. إن إحدى نتائج هذا التحوّل تتمثّل في أن شعوب الكرة الأرضية تتخالط أكثر فيما بينها. فالكلمات والصور تؤالف بين الناس، والمنتجات الموحّدة المعايير تجوب العالم بأسره، وحتى الأشخاص يتنقّلون أكثر من أي وقت مضى. إن سكان البلدان الغنية ينتقلون الى البلدان الفقيرة لتسيير أعمالهم أو لقضاء فترات استجمام؛ والفقراء يحاولون بلوغ البلدان الغنية للتفتيش عن العمل. أما الأسفار، حين نمتلك الوسائل، فإنها أصبحت أسرع بكثير من السابق.

إن للتواصل المكثّف وللاختلاط المسرّع بين البلدان وبين الأشخاص مفاعيل إيجابية وسلبية؛ إلا أن ابتكاراً تكنولوجياً آخر يشكّل حصراً مصدر قلق، ويتمثّل بسهولة الوصول الى الأسلحة المدمّرة،

وخاصة المتفجّرات. يبدو أنه بإمكان أي شخص أن يحصل عليها بدون أية صعوبة. فالمتفجّرات قُلّص حجمها الى حدّ التمكّن من نقلها في الجيب، وتمّ تطويرها الى درجة أن بإمكانها أن تقتل على الفور عشرات أو مئات أو آلاف الأشخاص. إن وصفة تركيب القنابل يتمّ التداول بها على شبكة الأنترنت، ويمكن شراء المواد المكوِّنة لها في المتاجر الكبرى، ولا نحتاج سوى لهاتف محمول لكي نقوم بالتفجير. إن هذا "التعميم" للأسلحة المدمِّرة يخلق وضعية جديدة بالكامل : لم تعد هناك من حاجة لقوة دولة لكي نُنزل بالعدو أفدح الخسائر، ويكفي لذلك وجود بضعة أفراد مصمّمين ويمتلكون الحدّ الأدنى من الإمكانيات المالية. لقد بدّلت "القوى المعادية" وجهها بشكل تام.

كان للابتكارات التكنولوجية تبِعات على نمط الحياة، لكنها لم تؤدِّ الى الزوال الفوري للعالم السابق، ولم يكن بإمكانها بالطبع أن تفعل ذلك. ما أحدثته في المقابل هو تجاور التناقضات، حيث القديم يداني العصري جداً. وهذا التزامن نجده في داخل البلد الواحد كما بين البلدان. فالفلاح الروسي أوالصيني بعيد عن نمط الحياة السائد في موسكو أو شانغهاي بقدر ما يبتعد الفلاحون في الريف المغربي أو في الأناضول عن نمط سكان باريس أو لندن. فعالم النموذج الأول المحكوم بالتواصل "العمودي" الذي يؤمّن انتقال التقاليد، يقابله النموذج الآخر الذي يتميّز بقوة التواصل "الأفقي" القائم بين معاصرين موصولين بشبكة بصورة دائمة. وما يلفت هنا هو أن هذين العالمين لا يجهلان بعضهما، ذاك أن صور هؤلاء وأولئك تجوب الكرة الأرضية. إلا أنهما لا يكتفيان بالنظر الى واقعهما، لأن الفلاّحين المُعدمين يغادرون أرضهم ويتوجّهون الى المدن في بلادهم، أو بالأحرى يفضّلون الذهاب الى مدن البلدان الغنية. إن الحواضر العالمية الموزّعة في كل القارّات تضمّ سكاناً من أصول مختلفة، وبالتأكيد من تقاليد بغاية التنوّع. من هنا نرى "النّقاب" يجاور "السترينغ" (والإثنان ممنوعان في المدارس في فرنسا !).

إننا ترتاب من النتائج التي يُخشى أن يتسبّب بها هذا الصراع بين الضعفاء والأقوياء. إنه يولّد لدى الفريق الأول الحسد والرفض، أو الإثنين معاً؛ ولدى الفريق الثاني الازدراء أو التنازل أو الشفقة. يعتمد الفريق الأول على التفوّق العددي وعلى الغضب؛ ويعتمد الثاني على التكنولوجيا والقوة. إنه مزيج متفجّر والصراعات الى ازدياد. لكن توزّع هذه الصراعات لم يعد هو نفسه الذي فُرض غداة الحرب العالمية الثانية.

من الممكن أن نقسم اليوم بلدان العالم الى عدة مجموعات، وفق الطريقة التي يتعاملون بها مع الواقع الجديد القائم. مع ذلك، لم تعد الأنظمة السياسية هي التي تتيح لنا أن نميّز بين هذه المجموعات، كما كانت الحال زمن المواجهة بين الشيوعية والديمقراطية؛ ولا التقسيمات الجغرافية

الكبرى، كالشمال والجنوب على سبيل المثال، لأن أستراليا تقع في الجنوب ومنغوليا في الشمال؛ أو الشرق والغرب، لأنه غالباً ما تتمّ المقاربة بين الصين والبرازيل؛ ولا الحضارات بصورة أَوْلى. في القرن الثامن عشر،وفي إطار الكلام على الأهواء الإنسانية التي تحرّك المجتمع، أدخل مونتسكيو مفهوماً أسماه "مبدأ الحُكم" : الفضيلة في الجمهورية، والشرف في المَلَكيات[1]. واليوم كذلك، هناك شعور جامح أو موقف اجتماعي مسيطر يطبع القرارات الحكومية، كما ردّات فعل الأفراد.

إني مُدرك جداً للمجارفات التي نخوضها حين نبسّط الأمور بهذه الطريقة، ونجمّد مواقف هي حُكماً متحرّكة. إن عدة أهواء اجتماعية تفعل دائماً في وقت واحد، إلا أننا لا نجد أية واحدة منها تشمل السكان بمجملهم. إن هُوية هذه الأهواء بالذات هي هُوية متحرّكة ولا تتّخذ الشكل نفسه من بلد لآخر؛ هذا بالإضافة الى أن تراتبيتها تتبدّل، ويمكن لبلد أن ينتقل بسهولة من مجموعة الى أخرى. ومع ذلك فإن لا جدال في وجودها. ولكي أصف هذا التوزّع سوف أنطلق من تصنيف اقترحه دومينيك مويزي2 مؤخّراً، وسأستكمله وأكيّفه على طريقتي، ولكن دون أن أنسى التبسيطات التي يفرضها.

سوف أسمّي الشعور الجامح لدى المجموعة الأولى من البلدان "الشهيّة". فلقد انتاب شعوب هذه البلدان في أغلب الأحيان، ولأسباب متنوّعة، شعور بأنها نُحّيت عن تقاسم الثروات؛ وها قد حان دورها اليوم. لذا نرى السكان يريدون الإفادة من العولمة، ومن الاستهلاك، ومن وسائل الترفيه، وهم لا يوفّرون أية وسيلة من أجل بلوغ هذا الهدف. إن اليابان هي التي فتحت هذا الطريق منذ عدة عقود، وتبعتها بالسير عليه عدة بلدان في جنوب-شرق آسيا، ومنذ فترة قصيرة الصين والهند. هناك بلدان أخرى ومناطق أخرى من العالم تسير في نفس الاتّجاه، كالبرازيل، وسوف تليها من دون شك المكسيك وجنوب إفريقيا. منذ عدة سنوات يبدو أن روسيا تسلك الدرب نفسها محوّلة هزيمتَها في الحرب الباردة الى مكاسب، ذاك أن نموّها لم تعد تعترضه أية كوابح إيديولوجية، والأمر كذلك بالنسبة لازدهار أحوال مواطنيها، ولم يعد البلد بحاجة لمواصلة المنافسة من أجل الهيمنة العالمية.

إن المجموعة الثانية من البلدان هي تلك التي يلعب فيها "الحقد" دوراً أساسياً. وقد نجم هذا الموقف عن إذلال حقيقي أو متخيّل فُرض عليها من قبل البلدان الأكثر ثراء والأكثر نفوذاً. ينتشر هذا الموقف بنسب متفاوتة في قسم كبير من البلدان ذات الغالبية المسلمة، من المغرب

---

1 لقد تمّ تجميع الحواشي في نهاية الكتاب.

الى الباكستان. ومنذ وقت قصير نجده كذلك في بلدان أخرى آسيوية أو في بعض بلدان أميركا اللاتينية. أما سهام هذا الحقد فتتوجّه الى البلدان الأوروبية المستعمِرة سابقاً، وبشكل متزايد الى الولايات المتحدة التي تُحمّل مسؤولية فقر الأفراد وعجز الدول. إن الحقد تجاه اليابان قوي في الصين وفي كوريا. إنه لا يهيمن بالطبع على كل الأذهان ولا على كل القطاعات، إلا أنه يلعب دوراً بنيوياً في الحياة الاجتماعية، لأنه مثل باقي الأهواء الاجتماعية الأخرى، يطبع أقلّية مؤثّرة وفاعلة.

أما المجموعة الثالثة من البلدان فتتميّز بالموقع الذي يحتلّه فيها "الخوف". إنها البلدان التي يتشكّل منها الغرب والتي سيطرت على العالم منذ عدة قرون. إن خوفها يأتي من المجموعتين السابقتين، ولكنه ليس خوفاً من طبيعة واحدة. فمن "بلدان الشهيّة" تخشى البلدان الغربية وبشكل خاص الأوروبية منها، القوة الاقتصادية، والمقدرة على الإنتاج بأسعار أقل وبالتالي استقطاب كل الأسواق؛ بالاختصار، إنها تخاف من أن يسيطر عليها هؤلاء اقتصادياً. أما من "بلدان الحقد" فإنها تخاف الهجومات المادّية التي قد تأتي من جانبها، الاعتداءات الإرهابية، التفجيرات العنفية؛ هذا بالإضافة الى الإجراءات الانتقامية التي يمكن لهذه البلدان أن تتّخذها على صعيد الطاقة، لأن أكبر احتياطي النفط يوجد لديها.

أخيراً، هناك مجموعة رابعة من البلدان الموزّعة على عدة قارّات، ويُمكن أن نُطلق عليها اسم "التّردّد": إنها المجموعة المتبقّية التي يُخشى أن يهيمن على أعضائها يوماً إما "الشهية" وإما "الحقد"، لكنها في الوقت الحاضر لا تزال متحرّرة من هذه الأهواء. بالانتظار، إن الموارد الطبيعية لهذه البلدان تُنهب من قبل رعايا دول المجموعات الأخرى، بالتواطؤ الفاعل مع المسؤولين الفاسدين فيها؛ وتأتي الصراعات الإتنية لتزيد من أسى هذه البلدان، في الوقت الذي نرى قسماً من سكانها، وهم غالباً ما ينتمون الى الطبقات المُعدمة، يسعون للنفاذ الى "بلدان الخوف"، وهي بلدان أكثر ثراء، من أجل ان يكسبوا معيشتهم.

إني لا أمتلك البتة الكفاءة الضرورية لأصف بالتفصيل كل واحدة من مجموعات البلدان التي ذكرت. إني أُقيم في فرنسا، داخل الاتحاد الأوروبي، أي ضمن المجموعة التي وُصفت بأنها خاضعة للخوف، أو بكل الأحوال تتّسم بالخوف؛ إنها كذلك المجموعة الوحيدة التي أعرفها من الداخل. أحصرُ موضوعي أكثر لأقصر الكلام على واحدة من العلاقات التي نلحظها ضمن هذه المجموعة، وهي تلك التي تربطنا بالبلدان وبالشعوب التي تتّسم بالحقد. إذا كنتُ أرغب في التعمّق بتحليل هذا الشعور الجامح، فذلك لأنه غالباً ما يبدو لي متسبّباً بعواقب وخيمة. والأطروحة التي أودّ تفصيلها يمكن أن تُلخّص ببضعة كلمات. إن من حق البلدان الغربية التامّ أن تقف بوجه أي

اعتداء وأي مسّ بالقيم التي اختارت أن تؤسّس عليها أنظمتها الديمقراطية. ومن حقّها خصوصاً أن تواجه بثبات أي تهديد إرهابي وأي شكل من أشكال العنف. إلا أن من مصلحتها ألاّ تنجرّ الى ردّة فعل غير متكافئة، مُفرطة ومتجاوزة للحدّ، لأنها تُؤدّي الى نتائج مُعاكسة لما كان يُرجى منها.

إن الخوف يتحوّل الى خطر على الذين يعانون منه، لذلك لا يجب أن ندعه يتحوّل الى شعور جامح مسيطر. إن الخوف هو بالذات التبرير الأساسي للتصرّفات التي غالباً ما نصفها بـ "اللاإنسانية". إن الخوف من الموت الذي يتهدّدني، أو أسوأ من ذلك، يتهدّد أشخاص أحبّاء على قلبي، يجعلني قادراً على القتل والتشويه والتعذيب. فباسم حماية النساء والأطفال (لدينا)، قُتل الكثير من الرجال والنساء والمسنّين والأطفال (لدى الآخرين). إن الذين يحلو لنا أن ننعتهم بالوحوش، غالباً ما تصرفوا مدفوعين بالخوف على جماعتهم وعلى أنفسهم. حين نتوجّه بالسؤال الى رجال الشرطة والعسكريين في جنوب إفريقيا، لماذا في زمن نظام التمييز العنصري قتلوا أو تسبّبوا للآخرين بعذابات لا توصف، يجيبون : لكي نحمي أنفسنا من التهديد الذي كان السود (والشيوعيون) يوجّهونه الى جماعتنا. "لم تكن لدينا أية لذة في ذلك، ولم تكن لدينا أية رغبة، إلا أنه كان علينا منعهم من قتل النساء والأطفال الأبرياء" 3 . وما أن نقتل حتى ننزلق الى كل الموبقات الأخرى : نعذّب (للحصول على معلومات من "الإرهابيين")، نشوّه الأجساد (لنحوّل عمليات القتل الى جرائم مُشينة أو الى تفجيرات تشبه الحوادث الطارئة) : إن كل الوسائل مقبولة للوصول الى الانتصار –وبالتالي إزاحة الخوف.

إن الخوف من البرابرة هو الذي يُخشى أن يحوّلنا الى برابرة. والسوء الذي نتسبّب به لأنفسنا سيتخطّى السوء الذي كنا نخشاه في الأساس. إن التاريخ يعلّمنا ذلك : يمكن للدواء أن يكون أسوأ من الداء. إن الأنظمة التوتاليتارية قدّمت نفسها كوسيلة لشفاء المجتمع البورجوازي من نقائصه، فأنتجت عالماً أكثر خطورة من ذاك الذي كانت تحاربه. إن الوضع الحالي ليس بهذه الخطورة، لكنه يثير القلق؛ ولا يزال أمامنا متّسع من الوقت لكي نغيّر الاتّجاه.

إن ردّة الفعل المُفرطة أو المخطئة في تحديد الهدف من قبل "بلدان الخوف" تتمظهر في طريقتين تبعاً لحصولها على أرضها أو على أرض الغير. حين يتعلّق الأمر بأرض الغير فإن ذلك يعني الخضوع لإغراء القوة والردّ على الاعتداءات بنشر قدرات عسكرية غير متكافئة والقيام بأعمال حربية. إن من يمثّل ردّة الفعل هذه بشكل نموذجي هي الولايات المتحدة منذ اعتداءات 11 أيلول/سبتمبر 2001، من خلال تدخّلها المباشر أو تشجيعها على التدخّل في بلدان مثل أفغانستان والعراق ولبنان. أما بلدان الاتحاد الأوروبي فتلحق في مجملها بالسياسة الأميركية قسراً وهي

تتأفّف وتجرجر الخطى. وتُستكمل هذه التدخّلات العسكرية المباشرة بما أُطلق عليه اسم "الحرب ضدّ الإرهاب" التي تتسبّب من بين الكثير من التجاوزات بتوقيفات غير شرعية وبأعمال تعذيب، وهو ما ترمز اليه اليوم أسماء غوانتنامو وأبو غريب وباغرام.

إلا أن هذه السياسة تقود الى فشل مزدوج : إنها تجعل الخصم أكثر قوة، فيما تجعلنا أكثر ضعفاً. أولاً لأن الاعتداء الذي تردّ عليه لم تقم به دول وإنما أفراد (صحيح أنهم كانوا لفترة محميين من حركة طالبان القابضة على السلطة) لن يطالهم القصف المكثّف ولا الاحتلال الذي تنفّذه قوى عسكرية نظامية. وثانياً لأن الأمر يتعلّق بالحقد وبالثأر الناجمَين عن الإذلال الذي لن يزول من خلال تكبيد البلد هزيمة جديدة –بل على العكس من ذلك. إن باستطاعة الجيش الأميركي أو حلفائه تدمير الجيوش المعادية، لكنهم بذلك لا يقومون سوى بتغذية حقد السكان، وهو المصدر الأساسي للاعتداءات التي حصلت في أساس المشكلة. بدورها عمليات التعذيب التي تحصل تغذّي الرغبة في الانتقام. إن لدى الأفراد المسؤولين عن التفجيرات المعادية للغرب إحساساً بأن مشاعرهم الجامحة محقّة وبأن أفكارهم صحيحة؛ من هنا فإن باسكال كان يقول منذ ثلاثمائة وخمسين سنة "ما من تأثير متبادل بين العنف والحقيقة" 4 . من ناحية أخرى، إن هذه السياسة تدمّر العالم الغربي من الداخل، لأنه من أجل حماية القيم الديمقراطية التي نحب، نجد أنفسنا مدفوعين للتخلّي عنها ! كيف لنا أن نفرح بالانتصار على عدو شنيع إذا كان علينا من أجل تحقيق النصر عليه أن نصبح مثله ؟

حين يصبح "كل شيء مسموحاً" في محاربة الهلع، يبدأ المتصدّي للإرهاب بتلبّس صورة الإرهابي الأساسي. بكل حال، إن كل الإرهابيين في العالم يعتقدون بأنهم يتصدّون للإرهاب وأنهم لا يقومون سوى بالردّ على عمل مروّع سابق...إنهم ليسوا الوحيدين الذين يعتمدون هذا المنطق : في الواقع، إننا نجد دوماً وبدون أية صعوبة عمل عنف سابق يمكن أن يبرّر عنفنا الحالي. ولكن بهذه الطريقة لن تتوقّف الحرب أبداً.

إن هذه الانتقادات التي توجّه الى ردّة فعل الحكومة الأميركية في مواجهة الاعتداءات التي طالت بلدها لا يتأتّى البتّة عن أية مشاعر عداء لأميركا من أي نوع كانت. بل على العكس من ذلك، إنها تندرج في سياق النقاش الداخلي في الولايات المتحدة بالذات، وما يحرّكها هو التفاوت المتزايد بين المُثُل المعلنة والممارسات القائمة على الأرض. على الصعيد السياسي، إن خيارات الولايات المتحدة لا تختلف كثيراً عن تلك التي كانت ستتّخذها بلدان عديدة أخرى. لكنها تشدّ اليها الأنظار أكثر وتطالها الانتقادات أكثر لأنها على الصعيد العسكري تحتلّ موقعاً متميّزاً.

إن ترسانتها المدمّرة هي بما لا يُقاس أضخم من كل البلدان الأخرى، والكوابح التي تمنعها من استعمالها قليلة : إن كل البلدان الأخرى تخشى ردّة فعل الولايات المتحدة... فالمواصفات الرائعة للتكنولوجيا العسكرية التي تمتلكها، هي التي تجعل منها البلد الأشد خطراً –على الآخرين وكذلك على نفسها، ذاك أن أسلحتها النووية يمكن أن تعرّض للخطر حياة الكرة الأرضية.

في البلدان الغربية، وخاصة الأوروبية منها، حيث يسكن منذ عدة عقود أقلية مهمّة قادمة من "بلدان الحقد"، نجد مواقف تعطي الدليل على صحة العبارة القائلة بأن الدواء قد يكون أحياناً أسوأ من الداء. إن هذه الأقلية تنتمي الى دينٍ هو الإسلام، الذي يختلف عن دين الأكثرية؛ وهي توليه بشكل خاص في تنظيم حياتها الاجتماعية أهمية لا توازي الأهمية التي توليها الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة الى الدين، أياً كان هذا الدين. ينجم عن ذلك في مجموعة من المسائل التي ترتبط بالحياة اليومية خلافات بين مختلف شرائح السكان. فكيف السبيل الى التخفيف من هذه الخلافات ؟ هنا تظهر ردّة فعل في غير محلّها، أعني بها "التشدّد"، وهي الصيغة المواربة لعدم التسامح.

ما من أحد يشعر بالرضى كلياً عن أحواله المعيشية، وغالباً ما يتملّكنا الشعور بأن هذه الأحوال الى تراجع. من المسؤول عن ذلك ؟ تراودنا الرّغبة في التفتيش عن جواب مبسّط وعن مذنب يسهل تحديد هويته : إن هذه الرّغبة هي التي تُنتج حركات وأحزاباً شعبوية. فشعبوية اليسار تجيب : إنها مسؤولية الأغنياء، ولا بد من أخذ ممتلكاتهم وتوزيعها على الفقراء. وشعبوية اليمين لا تدافع عن طبقة إجتماعية، وإنما عن الأمة، وهي تجيب عن نفس السؤال بالقول : إنها مسؤولية الأجانب. إن الكزينوفوبيا (كُره الأجانب) تشكّل برنامج الحدّ الأدنى لأحزاب اليمين المتطرّف، التي اضطُرّت للتخلّي عن موضوعاتها الأخرى المفضّلة، كمعاداة الشيوعية والعنصرية. منذ عدة سنوات تمكّنت هذه الأحزاب من استقطاب جمهور أوسع في ما يقارب نصف البلدان الأعضاء في الاتّحاد الأوروبي. إن هذه الأحزاب لا تلعب ولا في أي بلد الدور الرئيسي، ولكنها أصبحت لا غنى عنها هنا أو هناك للتحالفات التي تُمسك بالسلطة. فإذا أرادت هذه التحالفات أن تحافظ على موقعها لا بد لها من تلبية متطلّبات اليمين المتطرّف في موضوع الهجرة والتعايش –وإلا يُخشى من خسارتها لأصوات الناخبين.

إن الكزينوفوبيا بصورتها الشاملة تترافق مع ما يجب أن نسمّيه الإسلاموفوبيا (معاداة الإسلام)، حتى وإن كان هذا المصطلح يستعمل أحياناً بتجاوز. إن هذين النوعين من الرفض لا يتقاطعان إلا جزئياً، ذاك أن الإسلاموفوبيا لا تخص سوى جزء من المهاجرين، لكنها لا تتوقّف

عند حدود البلد؛ مع ذلك فإن غالبية المهاجرين الحاليين في أوروبا هي في الواقع من أصول إسلامية. وإذ يُنظر الى مهاجمة المهاجرين على أنه عمل غير صائب من الناحية السياسية، فإن انتقاد الإسلام يُعتبر عملاً شجاعاً؛ هكذا إذن نُصيب عصفورين بحجر واحد.

إن لرفض الإسلام أسباباً عديدة، يعود بعضها الى أزمنة غابرة. لقد بدا الإسلام لفترة طويلة وكأنه منافس للمسيحية. وهو اليوم يجسّد شكلاً من الحماس الديني الذي أمضى الأوروبيون ردحاً طويلاً من الزمن للتحرّر منه؛ فالعلمانيون يرفضون الإسلام إذن بطريقة أشدّ عنفاً من المسيحيين. لقد استُعمرت البلدان الإسلامية من قبل القوى الأوروبية على مدى القرون السابقة؛ ثم اضطُرّ المستوطنون القدامى للعودة الى بلادهم مع نهاية حقبة الاستعمار، يتملّكهم في الوقت نفسه مشاعر التفوّق والحسرة. واليوم يأتي المستَعمَرون السابقون للإقامة عندهم، وإن لم يكن على شكل مستوطنين، فكيف لا يحقدون عليهم ؟ الى ذلك يُضاف الحقد الذي يشعر به هؤلاء المستَعمَرون السابقون والمهاجرون الجدد، أو المتحدّرون منهم الذين أصبحوا أوروبيين، والذي يدفعهم الى توجيه قنابلهم الى لندن ومدريد، والى برلين وباريس : إن الخطر الذي يمثّلونه ليس وهمياً. أخيراً، شاءت الجغرافيا (أو الجيولوجيا) أن تمتلك هذه البلدان المسلمة أهمّ احتياطات الطاقة الموجودة في كوكبنا. وحين يرتفع سعر الوقود أو فاتورة التدفئة المنزلية، فإن الشعور بالتبعية إزاء من كانوا خاضعين سابقاً هو إحساس مزعج.

إن مجمل هذه الأسباب وغيرها من دون شك يدفع الى تفسير الأعمال الإجرامية أو المُنفِرة التي يقوم بها بعض المسلمين من خلال هويتهم الإيمانية، لا بل من من خلال كونهم رعايا من تلك البلدان. إنطلاقاً من هذا التعميم، يصبح سهلاً عبر التباسات متلاحقة، أن نُدخل في النقاش العام خطاب التنديد، وهو ما لا تتعرّض له أية مجموعة اجتماعية أخرى. يصرّح اشخاص معروفون إعلامياً في أمكنة مختلفة من العالم بأن الإسلام يحضّ على الحقد والعنف، وبأنه الديانة الأسخف في العالم، وبأن أولاد المهاجرين يتكلّمون لغة فرنسية "مهشّمة" ("أشبه بخروف مذبوح في حوض الاستحمام") أو بأنه لا بد من الشعور بالفخر حين نكون معادين للإسلام. في هولندا، نشر سياسي شعبوي متهوّر يُدعى بيم فورتوين كتاباً بعنوان "ضدّ أسلمة ثقافتنا"؛ وغداة اغتياله (على يد هولندي "أصيل")، أحرز الحزب الذي كان قد أسّسه 17 % من المقاعد في البرلمان. يصرّح فيليب ديوانتر رئيس حزب "المصلحة الفلامنكية" في بلجيكا: "الإسلام هو العدو رقم واحد ليس فقط في أوروبا وإنما في كل العالم الحر". أما الخبراء في الإسلام الذين تضاعفت أعدادهم فجأة فيشرحون بطيبة خاطر في وسائل الإعلام أن هذا الدين سيىء

في جوهره ولا بد من محاربته. من هنا فإن حصيلة هذا الجو المعادي يكون في أن الأشخاص المنتمين الى الهُوية الإسلامية يشعرون بأنهم منبوذون من المجتمع الذي يعيشون فيه ويتمسّكون أكثر بتقاليدهم الحقيقية أو المتخيّلة.

لا يمكن للعلاقات الدولية، ولا للعلاقات بين مختلف المجموعات ضمن البلد الواحد أن تنعم بالانسجام بضربة عصا سحرية. إن أسباب الصراعات أو العداوات هي حقيقية في أغلب الأحيان ولا تعود الى سوء تفاهم عابر. إلا أني أعتقد مع ذلك بأننا لا نصل الى نتائج محمودة حين نخوض الحرب في الخارج ونمارس عدم التسامح في الداخل. بالطبع ليس مطلوباً البتة الجنوح الى أي نوع من الطوباوية، ولا التوقّف عن محاربة التهديدات الإرهابية بصورة فعّالة. إن اللجوء الى القوة المسلّحة أمر لا يمكن إلغاؤه من العلاقات بين الأمم أو مجموعات الأمم، لكنه يتطلّب تحليلاً أكثر دقّة لكل حالة خاصة. من ناحيتها، لا تُلغي الديمقراطية نهائياً النزاعات الداخلية، لكنها تقدّم لنا الوسائل لإدارتها بطريقة سلمية.

إن عمليات التدخّل العسكري في السنوات الأخيرة لم تعطِ النتائج المرجوّة. ومن المحتمل جداً أن تكون الحصيلة ذاتها لتدخّلٍ ما في إيران كانت تهيّىء له خطابات رؤساء الدول الغربية في عامي 2007 و 2008. إن اختيار وسائل عمل مختلفة لا يقلّل بشيء من الإدانة التي يمكن أن نوجّهها الى نظام تيوقراطي كالنظام الإيراني، والى لجوئه لشرطة الأخلاق وقمع حريّة الصحافة والى ظروف التوقيف في السجون، أو التصريحات المتحدّية لرئيس هذه البلاد. فبدل السير في ركاب المحافظين الجدد في واشنطن، على الاتحاد الأوروبي أن يقدّم المثال في هذا المجال، على أمل أن تتبع الولايات المتحدة خطاه.

إن التخلّي عن عدم التسامح لا يعني بأن علينا القبول بأي شيء. ولكي يتحلّى كلامنا بالصدقية، لا بد من أن تنطلق الدعوة الى التسامح من توافق صارم حول ما يُعتبر غير مقبول في مجتمع ما. وعلى وجه العموم، إن قوانين البلاد هي التي تحدّد هذه القاعدة؛ يُضاف اليها بعض القيم الأخلاقية والسياسية غير المكتوبة ولكنها مقبولة من الجميع. إلا أنه لا بد من التمييز بين هذه المجموعة القانونية التي نسمّيها كذلك الميثاق الجمهوري الذي يحدّد حقوق وواجبات أي مواطن، وبين الخصائص الثقافية للأفراد المتنوّعة والمتبدّلة، ومن ضمنها الدين. إن تفسير النزاعات السياسية والاجتماعية من منظور ديني أو ثقافي (أو عِرقي كذلك) هو في الوقت نفسه مغلوط ومضرّ، ذاك أنه يُذكي الصراعات بدل أن يهدّأها. إن القانون هو الذي يجب أن يسود حين يتعارض مع التقليد، لكنهما في أغلب الأحيان لا يتعارضان.

إن التقاء الأشخاص والمجموعات التي تنتمي الى ثقافات مختلفة مخوّلٌ اليوم وغداً لأن يتزايد أكثر فأكثر؛ والمشاركون في هذه اللقاءات هم الوحيدون الذين باستطاعتهم الوقوف في وجه تحوّلها الى نزاعات. فنظراً لوسائل التدمير التي نمتلكها حالياً، يُمكن لتفجّر هذه النزاعات أن يعرّض للخطر بقاء الجنس البشري. لذا من الضروري أن نفعل المستحيل لتلافي ذلك. هذا هو مبرّر وجود هذا الكتاب.

من أجل ذلك لا يكفي أن نعبّر عن حُسن النوايا أو أن نتغنّى بفضائل الحوار؛ فمواجهة الوقائع وتحليلها أمر لا مفرّ منه. لذا اخترتُ أن اقوم بعملية تنقّل دائم بين الحاضر والماضي، بين السياسة والأنتروبولوجيا، بين الحياة اليومية والفلسفة. وتلك هي المسائل الأساسية التي سأعالجها في الصفحات التي تلي :

البربرية والحضارة: إن الفصلين الأولين مخصّصان لوضع الوسائل التي تُتيح لنا الحُكم على الوقائع التي تجري تحت أنظارنا ووصفها. ونقطة البداية هي التصنيفات الكبرى التي نتمكّن بواسطتها من أن نقيّم مجتمعات العالم المختلفة ونحكم عليها إن كانت متوحّشة أو متحضّرة. وهذا ما سوف يسمح لنا كذلك أن نفهم لماذا لا تضمن المواصفات التقنية العالية أو جودة الأعمال الفنية الابتعاد عن البربرية.

الهُويّات الجماعية: يُمكن أن نميّز عدّة أصناف كبرى من الهُويّات : الانتماء الثقافي، التضامن المدني، الالتقاء حول قيم أخلاقية وسياسية. إن الثقافة تأتينا من الآخرين، ولكل واحد عدة ثقافات؛ وهي دائماً عرضة للتمازج،وفي تحوّل دائم كذلك. يمكن أن تدخل مختلف الهُويّات في نزاعات لا بد من أن نتعلّم كيفية إدارتها. هل أن وزارة للهُوية الوطنية يمكن أن تؤدّي دوراً مفيداً في مكان ما ؟

حرب العوالم: إن تحليل العلاقات بين المجتمعات أو البلدان يبدأ بمناقشة كتاب معروف لهنتنغتون. لا يجب تمويه النزاعات السياسية والاجتماعية بحروب دينية أو بصدام حضارات. إن "الحرب على الإرهاب" ليست حرباً بمعنى الكلمة ولا هي في الحقيقة ضد الإرهاب. إن التعذيب الذي أصبح مشروعاً بفضل هذه الحرب، هو آفة الديمقراطية.

الإبحار في قلب المخاطر: هنا تُثار عدة حالات خاصة من النزاعات الداخلية في المجتمعات الأوروبية: مقتل تيو فان غوغ في أمستردام، الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية للرسول الكريم، خطاب البابا في راتيسبون. واستكمالاً للموضوع أتساءل عن كيفية التطوّر الحالي للإسلام وعن النقاش في البلدان الإسلامية.

الهُويّة الأوروبية: إنها لا تُحدّد بمحتوى، وإنما بالوضعية التي تمنحها للاختلافات بين البلدان، أو المجتمعات، أو الثقافات. إن السياسة الخارجية للاتحاد الأوروبي ليست على مستوى انتظارات شعوبه. أقترح في النهاية تصوّراً حول حدود الاتّحاد.

أبعد من الثنائيات: أختم ببعض الأفكار حول حوار الثقافات وحول الاتجاه الذي يمكن أن تسلكه سياسة البلدان الغربية.

لقد سعيتُ وأنا أناقش هذه المسائل الحسّاسة التي لكل واحد منا رأي فيها، أن أتجنّب الأفكار التقريبية والالتباسات، والثنائيات وتعيين أكباش فداء، وأن أتحاشى كذلك أن أقدّم نفسي في وضعية محبّبة كنصير للضعفاء. إن القضية على قدر كبير من الأهمية تتجاوز الرّغبة في إرضاء الذات.

1 . البربرية والحضارة

"لم يكن هناك إبداً من قيمة حضارية لا تنطوي على فكرة الأنوثة، واللّين، والرأفة، واللاعنف، والتعاطف مع الضّعف...إن أول علاقة للطفل مع الحضارة هي علاقته بوالدته".

رومان غاري، سيكون الليل هادئاً

من أجل الكلام على العلاقات التي تقوم بين الشعوب أو بين المجتمعات، لا بد لنا أولاً من التطرّق الى مسألة صعبة : هل يمكننا استعمال المقاييس ذاتها للحُكم على أفعال ناجمة عن ثقافات مختلفة؟ غالباً ما يبدو لنا في هذا المجال بأننا ما أن نتجاوز الوقوع في إفراط حتى نقع في آخر. إن من يؤمن بالأحكام المُطلقة، إذن العابرة للثقافات، يكون عِرضة لأن يرى في القيم التي اعتاد عليها قيماً عالمية، وأن يمارس نوعاً من التمركز الإتني الساذج والدوغمائية العمياء، لكونه مقتنعاً بأنه يمتلك بشكل دائم الحقيقة والصواب. ويُخشى أن يصبح خطيراً حقاً يوم يقرّر أن العالم بأسره يجب أن يفيد من المزايا الخاصة بمجتمعه، وأنه من أجل تنوير سكان البلدان الأخرى يحق له أن يحتلّها. ذاك كان المنطق الذي اعتمده منظّرو الاستعمار في الماضي، والذي غالباً ما يلجأ اليه اليوم دعاة التدخّل الديمقراطي أو الإنساني. إن شمولية القيم تهدّد إذن الفكرة القائلة بأن الشعوب متساوية فيما بينها، كما تهدّد بالتالي عالمية الجنس البشري.

إلا أنه من ناحية أخرى من يعتقد بأن كل الأحكام هي نسبية –قياساً الى حضارة أو مكان أو ظرف تاريخي– فهو مهدّد بدوره بالخطر، وإن كان هذا الخطر معكوساً. إذا كان كل حُكم قيَمي خاضعاً للظروف، ألا ينتهي بنا الأمر للتكيّف مع كل شيء شرط أن يجري ذلك لدى غيرنا ؟ هكذا نتقبّل إذن أن الأُضحية البشرية ليست مُستنكرة بالضرورة بما أن بعض المجتمعات تمارسها؛ والأمر نفسه ينطبق على التعذيب، أو الاستعباد. أن نقرّر بأن هذا الشعب ناضج لتقبّل الحرية، وذاك لا، يقودنا في النهاية لأن نترك كل واحد الى مصيره، بما في ذلك أنفسنا –لأن قيمنا ليست بالضرورة أفضل من قيم الغير. لفرط ما تتحوّل هذه النسبية الى نظام صارم فإنها تُفضي الى العدمية. وإذا كان كل واحد –لأنه من حيث المبدأ متساوٍ مع غيره–، يختار قيمه بشكل اعتباطي، فإننا ننفي مجدداً وحدة الجنس البشري، لأنه لا يعود للناس عالم روحي مشترك.

في الحُكم العَبرثقافي نجد أنفسنا أمام خيارين أحلاهما مرّ، إذ يبدو أنه لا مفرّ احياناً من الدوغمائية والعدمية. إننا مدعوون يومياً للتعليق على تصرفات وعادات تعود لمختلف الثقافات، ومع ذلك نودّ لو نجد بدائل أخرى. إننا نرغب في الاعتراف بتنوّع المجتمعات الإنسانية، وأن يكون لنا في الوقت نفسه سلّم قيم موحّد وموثوق، يتيح لنا تحديد الاتّجاه الصحيح. ولكن كيف السبيل الى ذلك؟

من أجل التقدّم قليلاً في هذا الاتّجاه، أودّ الانطلاق من كلمة قديمة ذات مدلول قوي، وأستخدمها كخطّ موجِّه : إنها كلمة بربري.

أن تكون بربرياً

ليس في نيّتي البتة أن أؤرّخ لهذه الكلمة وللأفكار التي تستحضرها، فهذا ما قام به العديد من الاختصاصيين 1 . أودّ قراءة بعض صفحات الماضي لهدف مختلف : الانطلاق من بعض الاستعمالات القديمة لهذه الكلمة من أجل تكوين معنى يمكن أن يفيدنا في الوقت الحاضر. لن نفتّش لا عن القطيعة مع الماضي ولا عن المطابقة مع الحاضر، وإنما عن ترابط في المعنى.

إن هذه الكلمة كما هو معروف وصلتنا من اليونان القديمة حيث كان استعمالها شائعاً خاصة بعد الحرب ضد الفرس. فهي كانت تشكّل تضاداً مع كلمة أخرى، ومن خلال هاتين الكلمتين كان بالإمكان تقسيم سكان العالم الى قسمين غير متساويين : اليونانيون، أي "نحن"، والبرابرة، أي "الآخرون"، أي الأغراب. ولكي يتمّ تحديد الانتماء الى هذه المجموعة أو تلك كان المقياس هو امتلاك اللغة اليونانية؛ فالبرابرة كانوا إذن كل هؤلاء الذين لا يفهمون هذه اللغة ولا يتكلّمونها، أو الذين كانوا يتكلّمونها بشكل سيىء.

يُمكن أن تراودنا الفكرة بأن ما من شيء يستحق الاعتراض على هكذا استعمال للكلمة، حتى وإن كان أفلاطون سخر (في كتابه "السياسة") ممن يتصرّفون وكأن كل من هم غير يونانيين يشكّلون مجموعة سكانية متجانسة، بينما هذه الشعوب لا تتشابه فيما بينها، وأسوأ من ذلك، إنها لا تفهم لغات بعضها. ولكن، بعد كل ذلك، أن نميّز بين من يفهمون لغتنا وبين من لا يفهمونها لا يعني أننا نُطلق حُكماً، وإنما نعطي معلومة مفيدة. غير أنه ولأسباب سوف نعود اليها، سرعان ما أُلصق بهذه الكلمة معنى ثانٍ وحُكم تقييمي، إذ ترافق التضادّ برابرة/يونانيون مع تضادّ آخر –لنقله بصيغة تقريبية أولى–، "متوحّشون"، و"متحضّرون".

إن توحّش البربري غير محدّد بدقة، ومن وثيقة لأخرى لا تتقاطع الإشارات دائماً. إلا أنه من الممكن أن نستخلص مجموعة مواصفاتٍ متقاربة وذات دلالة :

أ- إن البرابرة هم الذين يتجاوزون القوانين الأساسية للحياة المشتركة، فلا يعرفون تحديد المسافة المطلوبة في علاقتهم بذويهم : إن قتل الأم وقتل الأب وقتل الولد من جهة، وزنىً بمحارم من جهة أخرى هي علامات أكيدة للبربرية. في إحدى كتابات أوريبيد، يقول شخص وهو يتكلّم على أوراست قاتل أمه : "حتى في بلدٍ بربري، من تكون له هذه الجرأة؟" 2 . في العقود الأولى من القرن الأول، كتب سترابون، وهو عالم جغرافيا يوناني، كتاباً يؤكّد فيه أن سكان إرلندا هم من آكلة لحوم البشر بشكل شعائري. "إنهم من آكلة لحوم البشر ومن آكلة العشب في الوقت نفسه، والأطفال يتغنّون بفضيلة افتراس والدهم بعد موته". إنهم يقومون بذلك من أجل الاستحواذ على طاقته، خالطين بذلك بين التمثّل الروحي والالتهام المادي.

ب - إن البرابرة هم أولئك الذين يقيمون قطيعة فعلية بينهم وبين سائر البشر. يقدم سترابون هو نفسه الغاليين على أنهم برابرة لأن لديهم عادة، كما يقول، "تقضي بأن يعلّقوا رؤوس أعدائهم في رقاب أحصنتهم لدى عودتهم من المعركة، ويجلبوها معهم الى ديارهم ليسمّروها أمام أبواب منازلهم. [...] ويمكن أن نذكر عدة أشكال من الذبائح البشرية لديهم". فلو لجأنا الى التعميم لأمكن القول إن الذين يلجأون بشكل منتظم الى العنف والحرب لحلّ خلافاتهم يُنظر اليهم على أنهم قريبون من البربرية. أما نقيض البربرية فيكمن هنا في ممارسة الضيافة، حتى إزاء من لا نعرفهم، أو تعزيز الصداقة، بحيث نُعطي للآخرين ما نود أن نتلقّاه.

ت - مؤشّر آخر للبربرية : في ممارسة الأعمال الأكثر حميمية، لا يعير البعض انتباهاً

لنظر الناس الآخرين. ففي إرلندا أيضاً، حسب سترابون، "يضاجع الرجال على مرأى من الجميع أية امرأة" 3 ، كما لو أن الذين ينظرون اليهم هم حيوانات وليسوا بشراً. إن الحياء هو صفة إنسانية بحتة؛ وهو يعني بأنني أُقيم وزناً لنظر الآخرين.

ث . إن البرابرة هم الذين يعيشون في عائلات منعزلة بدل أن يتجمّعوا في مساكن مشتركة، أو أفضل من ذلك، بدل أن يشكّلوا مجتمعات تحكمها قوانين توافقوا عليها جميعاً. إن البرابرة هم من أنصار الفوضى والتعسّف، وهم لا يعرفون النظام الاجتماعي. بطريقة أخرى، تقترب من البربرية البلدان التي يخضع فيها الناس جميعاً لاستبداد طاغية؛ فيما تبتعد عنها البلدان التي يُعامل فيها المواطنون على قدم المساواة، ويمكنهم المشاركة بتسيير أمور البلد، كما في الديمقراطية اليونانية. بالنسبة لليونانيين، يُعتبر الفرس برابرة لأمرين : لأنهم لا يتكلّمون اللغة اليونانية، ولأنهم يسكنون بلداً خاضعاً لنظام استبدادي. "يا للاستبداد الذي يحبه الناس البرابرة !" تقول نُبذة قديمة 5 . تذكر هيلانة بطلة مسرحية أوريبيد التي تحمل اسمها عبارة لافتة "لدى البرابرة الجميع مستعبَدون، ما عدا الشخص الذي يحكم" 6 .

إن مواصفات البرابرة هذه وغيرها أيضاً من تلك التي سنأتي على ذكرها لاحقاً، يمكن أن نجمعها داخل صنف عريض واحد : إن البرابرة هم أولئك الذين لا يعترفون بأن الآخرين هم كائنات بشرية مثلهم، وإنما يعتبرونهم مُوازين للحيوانات فيأكلونهم، أو يحكمون عليهم بأنهم غير قادرين على التفكير وبالتالي لا يستطيعون التفاوض (يفضّلون القتال)، وهم لا يستحقّون العيش أحراراً (فيخضعون لاستبداد طاغية) ؛ إنهم يخالطون فقط من تجمعهم بهم رابطة الدم، ويجهلون الحياة المدينية التي تحكمها القوانين المشتركة (متوحّشون في حالة تشتّت). أما قتل الأب والزّنى بمحارم فهي تصرّفات غير موجودة لدى الحيوانات؛ والبشر الذين يرتكبون هذه الموبقات ينحون للتشبّه بالحيوانات.

إن البرابرة هم أولئك الذين يُنكرون الإنسانية الكاملة للآخرين. هذا لا يعني بأنهم يجهلون فعلاً طبيعتهم الإنسانية، أو يتناسون ذلك، وإنما يتصرّفون كما لو أن الآخرين ليسوا ببشر، أو ليسوا بشراً بصورة كاملة. إن هذا المعنى للكلمة غير مثبت بهذا الشكل الدقيق في اليونان القديمة، لكنه مع ذلك يُستدلّ عليه من خلال الاستعمال. وهو ليس شمولياً بمعنى أنه مقبول في كل مكان وزمان، لكن ذلك يمكن أن يحصل؛ وبما أن هذا التحديد لا يمثّل وجهة نظر أية مجموعة سكانية خاصة، فإنه يُمكن أن يُعتمد من الجميع.

إذا كان الغاليون يقطعون رؤوس أعدائهم ويعلّقونها في رقاب أحصنتهم، فليس ذلك لأنهم ينظرون الى هؤلاء الرجال على أنهم قردة أو ذئاب، وإنما لأنهم يريدون أن يُظهروا للملأ انتصارهم على خصومهم –وهو انتصار ثمين لأن هؤلاء الخصوم هم بالتحديد بشر مثلهم. إلا أنهم بفعلتهم هذه يرفضون أن يعاملوهم كأناس يُشبهونهم، ويُنكرون عليهم الانتماء الى نفس إنسانيتهم : إنهم لا يكتفون بهزيمة هؤلاء الأعداء، ولا حتى بموتهم، بل يجب أن يُعرض على مرأى من الجميع وعلى أبواب المدينة الذلّ الذي لحق بهؤلاء الخصوم القدامى وقد تحوّلوا الى مجرّد غنيمة باردة؛ هذا هو الذي يجعل من الغاليين برابرة. نقرأ لدى هيرودوت صفحة بغاية الوضوح حول هذا الموضوع. انتصر قائد اسبارطي يُدعى بوزانياس على الفرس، فقدّم له يوناني من بين الحضور هذه النصيحة : إن الفرس في معركة سابقة قطعوا رأس ملك اسبارطة وعلّقوه على عمود، وعلى بوزانياس لكي ينتقم أن يعاملهم بالمثل. فما كان من هذا الأخير إلا أن رفض بحدّة : "إن هكذا تصرّف يليق بالبرابرة وليس باليونانيين، وحتى أننا نلوم البرابرة على فعل ذلك"7 . فالانقضاض على جثث الأعداء المهزومين يعني بأننا نفعل بالآخرين ما لا نودّ أن يفعل الآخرون بنا، وبالتالي نتشبّه بالبرابرة. حين يرفض بوزانياس أن يقلّد أعداءه، ويبرهن لهم بأنه قادر على التغلّب عليهم في ميدانهم، أي في مجال العنف، فإنه يتخلّى عن علاقة المنافسة ويتصرّف كشخص متحضّر.

لقد دمج اليونانيون بين تعارضين، الأول يتكوّن من مصطلحات ذات قيمة أخلاقية مطلقة (بربري/متحضّر)، والثاني من مصطلحات محايدة، نسبيّة، وقابلة للانعكاس (متمكّن/غير متمكّن من لغة البلاد). وسرعان ما قام مفكّروهم بلحظ هذا الالتباس ودحضه. في القرن الثالث ق.م.وفي بحثه المفقود في الجغرافيا والإتنوغرافيا (لكن سترابون يستشهد به بكثرة) يحلّل اراتوستين على الشكل التالي : "في نهاية الكتاب يرفض اراتوستين مبدأ التقسيم الثنائي للجنس البشري بين يونانيين وبرابرة، والنصيحة التي أُعطيت للإسكندر بمعاملة اليونانيين كأصدقاء والبرابرة كأعداء؛ من الأفضل، كما يقول، أن يكون المقياس هو التقسيم بين الفضيلة وعدم النزاهة، ذاك أن كثيراً من اليونانيين هم شرّيرون، وكثيراً من البرابرة لديهم حضارة راقية، كالهنود والشعوب الآرية [والمقصود هنا الفرس]، أو كذلك الرومان والقرطاجيون الذين يمتلكون مؤسسات سياسية بغاية التميّز !". لا يُكتفى هنا بالإشارة الى أن اليونانيين وغير اليونانيين يتشابهون، وإنما بكون الفضائل الأخلاقية لا تتوزّع وفقاً للّغة التي نتكلّمها. إن التعارض بين الرذيلة والفضيلة يجب أن يبقى قائماً، ولكن لا يمكن أن ينسحب على تعارض آخر "نحن" و "الآخرون".

إن سترابون الذي يذكر هذه الأسطر لا يتوافق في كل شيء مع اراتوستين، ولكنه نفسه يتبنّى أحياناً المفهوم النسبيّ للبربرية : إن البرابرة هم أولئك الذين لا يتقنون اللغة اليونانية، "كما أننا نحن لا نجيد تكلّم لغتهم" 8 ؛ فهو يُدرك إذن أنه بنظر "البرابرة" الذين نجهل لغتهم، نبدو نحن برابرة.

يمكننا أن نتساءل مع ذلك إذا كان جمع المعنيَين، المطلق والنسبيّ، داخل الكلمة الواحدة مردُّه الالتباس لدى اليونانيين. يمكننا أن نلحظ على العكس من ذلك تواصلاً بين المعنى الأول لكلمة "بربري" -من لا يعترف بإنسانية الآخرين-، والمعنى الثاني -من لا يتكلّم لغة البلاد التي يتواجد فيها. إن الشخص الذي لا يمكنه أن يتكلّم يبدو أنه غير مكتمل الإنسانية. إن استعمال كلمة "لوغوس" (logos) للدلالة في الوقت نفسه على الكلام والعقل يُبرز القيمة المُعطاة لامتلاك اللغة. إن جهل لغة الآخر يمنعني من التطلّع الى هذا الآخر وكأنه يتمتّع بكامل إنسانيته؛ وهو سوف ينظر اليّ بالطريقة نفسها. هكذا يصبح العجز اللغوي علامة نقص في الإنسانية، وعلى هذا الأساس يتلاقى المعنيان النسبيّ والمطلق. إن اليونانيين الذي ينعتون الأغراب بالبرابرة يُغفلون في الحقيقة أن يقولوا بأنها "بربرية" مؤقتة ويُمكن معالجتها بسهولة : يكفي لذلك أن نتعلّم لغة الآخرين الذين نقيم فيما بينهم، أو أن نرجع بكل بساطة الى ديارنا. إن الجهل الذي يتّسم به الغريب هو شكل عابر من أشكال البربرية.

يمكن أن نستنتج خلاصة أولية من هذا الاستذكار السريع للماضي. إن مفهوم البربرية يكتسب مشروعيته، ويمكننا أن نستخدمه لكي ندلّ في أي زمان ومكان على أعمال ومواقف أولئك الذين الى حدّ ما يقذفون بالآخرين خارج إطار الإنسانية، أو يحكمون عليهم بأنهم مغايرون عنهم بصورة جذرية، أو يعاملونهم بطريقة مخزية. إن معاملة الآخرين على أنهم لاإنسانيون ووحوش ومتوحّشون هي أحد أشكال هذه البربرية. وهناك شكل مغاير يتمثّل بالتمييز المؤسّسي تجاه الآخرين، لأنهم لا ينتمون الى مجموعتي اللغوية، أو فريقي الاجتماعي، أو نمطي النفسي. ويمكن أن نوازن لاحقاً هذا الحُكم حين نلاحظ أن الانطباع الذي يتولّد لدينا أحياناً عن البربرية هو انطباع خادع : يمكننا أن نتخطّى بسهولة مسألة جهلنا للغة البلاد، كما أن هذا الجهل يمكن أن يكون قدر كل واحد منا. إن كل استعمالات كلمة "بربري" لا تتطابق مع تحديدنا للكلمة، ذاك أننا نلجأ اليه أحياناً من أجل تشويه صورة الذين لا يروقون لنا أو يعتدون علينا، أو من أجل تحويل القوة الى حق، أو لكي نموّه رغبتنا بالتسلّط عن طريق التدخّل الإنساني والنضال من أجل العدالة. إلا أنه بالرغم من هذه التجاوزات، يستحق هذا المفهوم بالذات أن يُحافظ عليه.

إن هذا التوجّه لا يتلاءم مع ذاك الذي أورثنا إياه التقليد المسيحي. ففي إطار هذا التقليد كنا نميل بالأحرى لاعتبار أن مفهوم "البربري" يقع خارج السياق، لأنه يتطابق بصعوبة مع الرسالة الجامعة للدين. يقول القديس بولس في رسالته الأولى الى أهل كورنتس 9 : "إن في العالم أنواعاً متعدّدة من اللغات، وما من واحدة منها لا تُعتبر لغة؛ فإذا كنتُ لا أعرف لغةً أكون عند الناطق بها بربرياً ويكون الناطق بربرياً عندي". على هذا النحو أصبحت البربرية لا تعدو كونها وجهة نظر. بالنسبة للمسيحي الحقيقي، ما يهمّ هو الوحدة في الإيمان، وكل الفروقات بين البشر لا أهمية لها. يلخّص القديس جيروم (في العام 395 م.) مجموعة أقوال لبولس الرسول على النحو التالي : "ما أن نتجدّد بالمسيح لا يعود بيننا لا يوناني ولا بربري، لا عبد ولا حرّ، لا رجل ولا امرأة، بل نصبح جميعاً بالاتحاد به من طبيعة واحدة" 10 . من هذا المنظور لا يعود من سبب لبقاء فئة البرابرة. ومع ذلك فإنه في العالم الذي يقطنه المسيحيون لا يمكن التخلّي عن توصيف البرابرة، ولكن ليس لتعيين كل الذي يتكلّمون بصورة سيئة أو لا يتكلمون أبداً اللغة المحلية، وإنما للإشارة من بين الأغراب البعيدين الى أولئك الذين يشكّلون تهديداً ويتميّزون بوحشيتهم ولاإنسانيتهم. وهذا ما ينطبق على القبائل الجرمانية التي نزلت من الشمال لتنهب الإمبراطورية الرومانية، أو قبائل الهانس التي أتت من السُّهوب المنغولية.

إن التنازع بين المدلولين الممكنين لكلمة "بربري" -المعنى النسبيّ (غريب لا يُفهم)، والمعنى المُطلق (قاسي القلب)-، سوف يبرز بقوة بدءاً من القرن الخامس عشر زمن الرحلات الكبرى التي قام بها الأوروبيون الذين سعوا لتصنيف مجموعات من البشر لم يكونوا حتى ذاك التاريخ على معرفة بوجودها. هل هؤلاء الناس ينتمون الى البرابرة بالمعنى المطلق وليس النسبيّ ؟ كان يحلو للبعض أن يعتقد ذلك، خاصة وأنهم بعد أن نظروا اليهم ككائنات دونية، أصبح بالإمكان في هذه الحال إخضاعهم للاستعباد، أو قتلهم دون أن يشكّل ذلك عبئاً على الضمير. في المقابل، لا نعجب في أن نرى برتولوميه دو لاس كازاس، وهو مسيحي وَرِع تجنّد للدفاع عن الهنود، يعارض أي تأكيد على دونيتهم، وبالتالي أي ربط ثابت بين "برابرة" و "هنود". إن لاس كازاس يعرف المعنيين للمصطلح، ولكن أياً منهما بنظره لا ينطبق على السكّان الأصليين لأميركا. فالإسبان يبزّونهم باللاإنسانية من جهة؛ وهم أكثر جهلاً للّغات الأجنبية من جهة أخرى. فبعد أن ذكّر بكلمات سترابون وبولس الرسول، يختم بالقول : "نسمّي رجلاً بالبربري قياساً على آخر، لأنه غريب في طرائق كلامه ويلفظ بشكل سيىء لغة الآخر. [...] ولكن من هذا المنظور ما من شخص أو عِرق إلا ويكون بربرياً بالمقارنة مع رجل آخر أو عِرق آخر. [...] هكذا مثلما نعتبر أهل الهند برابرة، فإنهم ينظرون الينا على النحو ذاته لأنهم لا يفهمون لغتنا" 11 .

إن الكتاب الذي دون فيه لاس كازاس ملاحظاته لم يُطبع لقرون عدة، لكن أفكاره انتشرت في كل أنحاء أوروبا. بعد عدة عقود،وفي فرنسا، قام مونتاني باستخدام مصطلحات مُشابهة من أجل تفسير البربرية : إنها ليست سوى مظهر خادع ينجم عن عدم فهمنا للآخرين. إنه يشجب تصرّف مواطنيه الفرنسيين الذين في سفرهم الى الخارج يفضّلون دائماً الانكماش على أنفسهم، خالطين بين الفضيلة والعادة، مثل الأشخاص الذين كان يهزأ منهم اراتوستين : "ما أن يلتقوا بأحد مواطنيهم في هنغاريا، حتى يهلّلوا لهذه المصادفة الحلوة : ها هم يحتشدون ويلتحمون ويدينون كل هذه التقاليد البربرية. لماذا لا تكون غير بربرية، لأنها ليست فرنسية ؟". ومن هنا عباراته الشهيرة التي يناقش من خلالها لقاءه مع آكلة لحوم البشر في أميركا : "ما من شيء متوحّش وبربري في هذه الأمة، كما ذُكر لي، سوى أن كل واحد يعتبر بربرياً كل ما لا يتلاءم مع عوائده" 12 . لقد بقيت هذه العبارة راسخة في الأذهان، وهي تُستخدم تلقائياً للتنديد بالتمركز الإتني. كيف لنا ألا نقبل بأن نعتَ الآخر بالبربري لأننا لا نتكلم اللغة نفسها هو موقف غير متماسك ولا يمكن الدفاع عنه ؟ إلا أننا نجد في النصوص نفسها بأن مونتاني، وكما فعل لاس كازاس من قبله، لا يستطيع الامتناع عن استعمال مصطلح البربرية في معناه المطلق الدالّ على الفظاظة، وإنما لكي يندّد هذه المرّة بالأوروبيين الشرّيرين. إن البربرية غير موجودة، وإن وُجدت، فإننا أكثر بربرية من الهنود ! إن الشمولية المسيحية تلتقي هنا مع إبراز قيمة المتوحّشين الطيّبين.

أما من جهتنا فإننا سنتوقف بعد الآن على المعنى المُطلق لكلمة "بربري" فقط (البرابرة هم أولئك الذين لا يُقرّون بإنسانية الآخرين التّامة)؛ وإذ نفترق عن المنظور المسيحي، فإننا نفترض بأن البربرية موجودة بذاتها، وليس فقط من خلال نظرة المراقب الساذج؛ وأنها تشكّل كذلك فئة ذات أهمية كبرى.

إن البربرية تنجم عن سمة لدى الكائن البشري يبدو من الوهم أن نأمل في استئصالها نهائياً في يوم من الأيام. إنها لا تتلاءم إذن بالنسبة الينا مع فترة محدّدة من تاريخ البشرية، القديم أو الحديث، ولا مع أية مجموعة من الشعوب التي تنتشر على سطح الكرة الأرضية. إنها فينا كما لدى الآخرين؛ وما من شعب أو فرد لديه الحصانة ضد إمكانية القيام بأعمال بربرية. فرجل ما قبل التاريخ الذي كان يقتل مثيله في المغارة المجاورة، وقايين الذي قضى على هابيل، والطاغية المعاصر الذي يعذّب خصومه...كل هؤلاء يتشاركون بنفس النزعة البربرية المتمثّلة بشعور التنافس القتّال الذي يجعلنا نرفض بأن يكون للآخرين حق الحصول على نفس المباهج ونفس الخيرات التي نرغب في التمتّع بها.

ليس باستطاعتنا القول إن البربرية هي لاإنسانية، إلا إذا افترضنا كما كان يفعل رومان غاري : "إن هذا المنحى اللاإنساني يُشكّل جزءاً من الإنساني. طالما لا نعترف بأن اللاإنسانية هي أمر إنساني، فإننا نعيش في كذبة مقبولة" 13 . حين يتصرّف الناس بصورة مشينة، فإنهم لا يتخلّون البتة عن كونهم بشراً. لا بل إن أفضل مزاياهم وأسوأ معايبهم، وهو ما نسمّيه "إنسانيتهم" و "لاإنسانيتهم"، يعود للأصل نفسه. وهذا ما تَبيّنه روسّو بشكل جيّد حين كتب : "إن الخير والشرّ يجريان من النبع ذاته"، وهذا النبع ليس سوى رغبتنا الجامحة في أن نعيش مع الآخرين، وقدرتنا على أن نتماهى معهم، وشعورنا بالانتماء الى إنسانية مشتركة. إن الباحثين المعاصرين في الرئيسات يؤكّدون هذا الحَدْس. "إن الرأفة والفظاظة ترتبطان بالطاقة التي يمتلكها الفرد في أن يتخيّل تأثير موقفه في الآخرين" 14 . إن هذه المَلَكة هي التي تحثّنا على مدّ يد العون لمن هم بحاجة الينا، حتى ولو كانوا مجهولين منا، وعلى الإقرار بأن كرامة الآخرين مساوية لكرامتنا حتى ولو كانوا مختلفين عنا. ولكنها هي أيضاً التي تسيّر خطانا حين نُخضع الآخر للتعذيب أو حين ننخرط في حرب إبادة جماعية : إن الآخرين هم مثلنا، ولديهم مثلنا نفس نقاط الضعف، إنهم يتوقون الى نفس الخيرات، لذا لا بد من إزالتهم عن وجه الأرض. وسوف نعود الى هذا الموضوع حين يجري الكلام على التعذيب.

أن تكون متحضّراً

إذا كنا نمتلك مصطلحاً ذات مضمون مُطلق للدلالة على "البربري"، فإن الأمر سيكون مماثلاً للدلالة على نقيضه. فالمتحضّر هو الذي في كل مكان وزمان يعرف كيف يُقرّ بإنسانية الآخر التامّة. ولتحقيق ذلك لا بد من المرور بمرحلتين : في الأولى، نكتشف بأن للآخرين أنماط عيش مختلفة عنا؛وفي الثانية، نتقبل بأنهم يتشاركون معنا بالإنسانية نفسها. إن المقتضى الأخلاقي يترافق مع بُعد فكريّ : إن إيصال فكرة وجود هُويّة غريبة الى المقرّبين منا، أكانت هُوية إفرادية أو جماعية، يُعتبر عملاً حضارياً، لأننا نوسّع بهذه الطريقة دائرة الإنسانية؛ من هنا فإن الذين يساهمون في تراجع البربرية هم العلماء والفلاسفة والفنانون. إن فكرة الحضارة تختلط إذن الى حدّ كبير مع ما يسمّيه كانط "الحسّ المشترك" أو أيضاً "الفكر المنفتح" 15، أي هذه الطاقة في أن نُطلق أحكاماً تأخذ بعين الاعتبار التمثّلات الخاصة بسائر الناس على الأرض، مع التخلّص ولو جزئياً من التشوّهات العائدة للتمركز حول الذات أو التمركز الإتني. يرى كانط في إمكانية أن يضع المرء نفسه مكان أي شخص آخر وسيلةً لكي يحقّق الكائن البشري رسالته. في الحقيقة،

لا يمكن لأي فرد، ولا لأي شعب بالطبع، أن يكون "متحضّراً" بشكل كامل إذا اعتمدنا هذا المعنى للكلمة : يمكنه فقط أن يكونه جزئياً؛ والشيء نفسه ينطبق على "البربري". إن الحضارة هي أفق لا يمكن الاقتراب منه، والبربرية قاع نسعى للابتعاد عنه. ولا يتطابق أي واحد من هذين المفهومين مع أشخاص محدّدين. فالأعمال والمواقف هي التي تكون بربرية أو متحضّرة، وليس الأفراد أو الشعوب.

إن الأشكال التي يتخذها السير باتجاه الحضارة هي أشكال متعدّدة. أحدها يتعلّق بالتوسّع الذي نعطيه للكيان الذي نُطلق عليه هنا اسم "نحن". في نصّ صغير يعود لسنة وفاته، وهو بعنوان "أزمنة الثقافة الاجتماعية"، يعرض غوته لسلّم من القيم. في الأسفل، في المكان الأقرب للبربرية، تقف المجموعة البشرية التي لا نجد فيها إلا الأفراد الذين يشبهوننا. وهذا التوصيف لا يبتعد كثيراً عن ذاك الذي يقدّمه علماء المتحجّرات واختصاصيو علوم ما قبل التاريخ : في الأصل كانت كل واحدة من المجموعات الإنسانية تسكن في مكان منعزل، ولم يكن وجود الأغراب مقبولاً، ولم تكن معاداة الأجانب موضع نقاش، لأن كل شخص مجهول كان عدوّاً محتملاً. وقد أُنجزت الخطوة الأولى باتجاه الحضارة حين التقت هذه المجموعة بمجموعات أخرى وأقامت معها اتّصالات مطوّلة؛ وتبعتها خطوة أخرى حين شكّلت هذه المجموعات سوية كيانات راقية : شعب، بلد، دولة. أخيراً كانت الدرجة الأعلى حين بلغت هذه المجموعات المرتبة الكونية، ووجدت لنفسها مُثلاً عُليا مشتركة مع سائر أفراد الجنس البشري، وحين أبدت استعدادها مثلاً "لأن تصنّف كل الآداب الأجنبية بنفس مستوى الأدب الوطني" 16 .

إن الانغلاق على الذات يتعارض هنا مع الانفتاح على الآخرين. أن تعتقد مجموعة بأنها الوحيدة التي تتّصف بالإنسانية، وترفض بأن تتعرّف الى أي شيء لا ينتمي الى تجربتها الخاصة، ولا تقدّم شيئاً للآخرين، وأن تبقى عمداً متقوقعة في بيئتها الأصلية، فذاك هو مؤشّر للبربرية؛ أما الاعتراف بتعددية المجموعات والمجتمعات والثقافات الإنسانية، والوقوف على قدم المساواة مع الآخرين، فهذا جزء من الحضارة. إن هذا الانفتاح التدريجي لا يختلط مع مناصرة الأجانب أو مع التفضيل المنهجي للأغراب، ولا مع أي تعلّق جامح بالمغايرة؛ إن المقصود بكل بساطة هو القدرة المعقولة على الإقرار بإنسانيتنا المشتركة.

هناك طريقة أخرى للانتقال من البربرية باتجاه الحضارة، تقضي بالانفصال عن الذات للتمكّن من معاينتها من الخارج كما بأعين الآخرين، ما يعني تقديم حُكم نقدي لا ينال الآخرين فقط، وإنما يتوجّه كذلك الى ذاتنا. في العلاقات الاجتماعية، حين نتخلّى عن التفضيل الدائم لوجهة نظرنا، نقترب من الآخرين. هنا أيضاً، ليس المطلوب أن نلجأ الى الحطّ من قدرنا على

حساب الاعتزاز بما قد أنجزنا : إن ذلك يعني التجاهل بأنه لا البربرية ولا الحضارة تعطيان توصيفاً ثابتاً للأشخاص، وإنما تصفان وضعياتهم وأعمالهم، التي يكون بعضها موضع فخر والآخر موضع تأسّف. في المقابل، من المفيد لنا حين يكون ذلك ضرورياً، أن تكون لنا القدرة على توجيه نظرة متفحّصة الى ذواتنا، والى جماعتنا، والى الشعب الذي ننتمي اليه، لكي نكون على استعداد بأن نكتشف بأنه يمكننا "نحن" أن نرتكب أعمالاً بربرية.

إن هناك شكلاً آخر مختلفاً للتقدّم باتجاه الحضارة، يقضي بأن تعامل قوانين البلاد التي نُقيم فيها جميع المواطنين على قدم المساواة، دون تمييز في العِرق أو الدين أو الجنس؛ إن البلاد التي تحافظ على التمييز، أكان ذلك بصيغة امتيازات مشروعة أو تفرقة عنصرية، هي في المقابل بلاد أقرب الى البربرية. ويوازي هذا الأمر الإبقاء على العبودية. إن الدولة الليبرالية هي أكثر تحضّراً من نظام الاستبداد، لأنها تؤمّن الحرية ذاتها للجميع؛ إن الديمقراطية هي أكثر تحضّراً من النظام الملَكي القديم، وكذلك أكثر من أية دولة إتنيّة، لأن هذه الأخيرة تحافظ على نظام الامتيازات. للسبب نفسه، وإنما في مجال آخر، يُعتبر السّحر أكثر بربرية من العلم : فالأول يفرض تمييزاً لا مجال للحدّ منه بين من يعرف ومن لا يعرف، فيما الثاني يعتمد على المشاهدات والتحليلات التي تخلو من الأسرار، وبإمكان أي شخص أن يجرّبها بدوره. إن الحوار الذي يؤمّن وضعية متوازنة بين كل المشاركين هو شكل من أشكال التواصل أكثر تحضّراً من الخُطب المُملّة حيث ينطق أحدهم بأمور يعتبرها يقينية، فيما الآخرون يستمعون؛ وهو أكثر تحضّراً من كلام وسيط الوحي أو المتنبّىء أو العرّاف. إن القبول باقتراح دون نقاش أو بفعل الثقة العمياء يفترض أن مُرسل الرسالة ومتلقّيها ليسوا بمتساوين؛ أما القبول به بفعل تحكيم العقل فإنه يضع الإثنين على نفس المستوى، وبالتالي فإن الممارسة الأولى هي أكثر بربرية من الثانية.

إن من يُعتبر أكثر تحضّراً داخل جماعة هو الذي يعرف أكثر من غيره قوانينها وتقاليدها، لأن هذه المعرفة تُتيح له أن يفهم تصرّفات ومواقف سائر أعضاء مجموعته، فيقرّبهم أكثر من إنسانيته بالذات. إن فكرة الحضارة تفترض معرفة الماضي. أما النموذج الآخر فهو شخص محدود في فهمه وتعبيره، جاهل للقوانين المشتركة، يحكم على نفسه بصورة حتمية ألا يتحرّك إلا ضمن مجموعته الصغيرة مُستبعداً عنها الآخرين. إن البربري يرفض أن يجد نفسه في ماضٍ يتميّز عن حاضره. إن التهذيب (politesse) الذي هو تعلّم العيش مع الآخرين يُعتبر بدوره خطوة أولى نحو الحضارة؛ وليس على سبيل المصادفة إن يكون لكلمة (policé) الفرنسية فيما مضى معنى مزدوجاً هو "مهذّب" و "متحضّر".

إن التعذيب والإذلال والألم الذين نتسبّب بهم للآخرين هم من جانب البربرية. والأمر ينطبق كذلك على القتل، وبصورة أَوْلى على القتل الجماعي، الإبادة، مهما كان المقياس الذي نستخدمه لتحديد المجموعة التي نودّ إلغاءها : العِرق (أو مواصفات شكلية ظاهرة)، الإثنية، الدين، الطبقة الاجتماعية، أو القناعات السياسية. إن حروب الإبادة الجماعية لم تُخترع في القرن العشرين، ولكن لا يمكننا أن نتجاهل بأنها استعرت في هذا القرن، من مجازر الأرمن في تركيا، الى "الكولاك" (النبلاء الكبار المستحوذين على الأراضي الفلاحية) و "البورجوازيين" في روسيا السوفياتية، واليهود والغجر في ألمانيا النازية، وسكان المدن في كمبوديا، والتوتسي في رواندا...إن القيام بالحرب هو أكثر بربرية من حلّ النزاعات بالتفاوض، هذا ما كان يقوله سترابون قديماً. ولكنه عمل بربري أيضاً حين تقوم جماعة كاليزيدية (التي تسكن شمال العراق) برجم فتاة شابة لأنها وقعت في غرام شاب سنّي لا ينتمي الى جماعتها. أما خيار إنشاء محكمة في نورنبرغ في نهاية الحرب العالمية الثانية، أي إطلاق أحكام مطابقة للقانون بدل اللجوء الى تصفية الحسابات، هو على العكس من ذلك علامة حضارة، مهما كانت الثغرات والتناقضات الداخلية في هذه المحكمة؛ والأمر ينطبق على قيام لجنة الحقيقة والمصالحة في جنوب إفريقيا (أو في أي مكان آخر)، التي تتيح بألا يُصنّف كل المدافعين عن النظام القديم في خانة الوحوش والمجرمين أو المنحرفين الساديين.

لقد استعملتُ في السابق عبارة "النزعة البربرية" لأدلّ على هذه الطاقة البشرية التي تمكّن من الهُزء بإنسانية الآخرين، ولكني في الحقيقة لا أعتقد بأن هكذا نزعة توجد بصورة ذاتية مستقلّة. إننا نعرف أن فرويد في كتاباته المتأخّرة حاول تقديم حياة الفرد وكأنها المُعترك الذي تتواجه فيه نزعتان، واحدة تدفع باتجاه الحضارة، والثانية تشدّ نحو البربرية. فهو يذكر في كتابه "قلق في الحضارة" : "بعد الآن لم يعد معنى تطوّر الحضارة برأيي غامضاً، فهو يجب أن يُبرز الصراع بين الإيروس (الحب والرغبة) والموت، بين نزعة الحياة ونزعة التدمير، كما هو حاصل في الجنس البشري". إن العدائية "تشكّل نزعة بدائية وذاتية للكائن البشري، والحضارة تجد فيها العائق الأكثر خطورة". حسب فرويد، لا بد من التنبّه لهذه النزعة البربرية، لأننا نميل بشكل تلقائي الى إخفائها عن ذواتنا : "إن من يحبّون حكايات الجنّ يديرون الأذن الصمّاء حين نكلّمهم على هذا الميل الفطري لدى الإنسان لـ "الأذية"، والعُدوانية، والتدمير، إذن للوحشية" [17].

وهنا، لكوني أفترق عن التفسير الفرويدي، لا يسعني إلا أن أكرّر قناعتي : إن هذه الأعمال تجد منبعها في نفس "نزعة الحياة" التي تحفّزنا على أعمال الحب؛ والفارق ليس في الدافع

الأساسي ولا في الهدف الذي نسعى للوصول اليه، وإنما في الوسيلة التي نستخدمها لبلوغه. إن شعوري بالنقص يمكن أن يعوّضه الحب الذي يكنّه الآخر لي أو خضوعه الكامل لي. فالبربرية والحضارة لا تشبهان قوّتين تتنازعان من أجل السيطرة، بقدر ما تشكّلان قطبين لمحور، أو فئتين أخلاقيتين تسمحان لنا بتقييم الأعمال الإنسانية الخاصة. يمكننا في المقابل أن نتقبّل فكرة رومان غاري التي ذكرناها في مطلع الفصل : إن مصدر الحضارة، الذي هو هذا الأخذ بعين الاعتبار لإنسانية الآخر، ينجم من أن الكائنات البشرية مُلزمة لفترة طويلة أن يهتمّ جزء منها بصغاره لتأمين بقائهم على قيد الحياة، فيما يكون الجزء الآخر مرتهن لهذه العناية؛ خلافاً لما يجري لدى الأجناس الحيوانية، حيث تمتدّ فترة الحماية والعناية ما يقارب العشر سنوات، لا تقتصر فيها المشاركة على الأم وإنما على الأب كذلك. إن هذه الممارسة المطوّلة للعناية بكائن أضعف منا ساهمت من دون شك بتفتّح مشاعر الرّفق الضرورية لحلول الحضارة.

لقد أوضحتُ هذه الفئات من خلال أمثلة استقيتها من بلدان مختلفة ومن حقبات متنوّعة. هل يعني ذلك أن البربرية هي نفسها في كل زمان ومكان ؟ بالطبع لا. وما أن يُحدّد معنى الكلمات، يمكن الانطلاق في عمل تاريخي وتصنيفي؛ وكتابنا هذا يتناول فعلاً الأشكال التي تتّخذها البربرية والحضارة في الحقبة المعاصرة، في الوقت التي تتكثّف فيه الاتصالات وتتسارع بين مختلف الثقافات.

من الحضارة الى الثقافات

إن الحضارة تناقض البربرية. إلا أن معنى الكلمة الأولى يتغيّر كثيراً لو استعملناها بصيغة الجمع. فالحضارات لم تعد تتطابق مع فئة أخلاقية وفكرية لازمنية، وإنما مع تشكيلات تاريخية تظهر وتندثر وتتميّز بوجود عدة مواصفات ترتبط بالحياة المادية كما بالحياة الفكرية. بهذا المعنى نتكلم على حضارة صينية أو هندية، فارسية أو بيزنطية.

خلافاً لما يمكن أن نلحظه فيما يتعلّق بالمعنى المزدوج لكلمة "بربري"، أي المعنى النسبيّ والمعنى المُطلق، اللذين تقوم فيما بينهما استمرارية معيّنة، ويشكّلان نوعاً من الهرمية، فإن المعنى المزدوج لكلمة "حضارة" المتمثّل بالمفرد والجمع يولّد صيغتين مستقلّتين الواحدة عن الأخرى. فلكي أُزيل أي التباس، ارتأيتُ إذن أن أستعمل هنا كلمة "حضارة" بصيغة المفرد فقط، وأن أُشير الى معنى الجمع بأحد المرادفات القريبة، والتي تحمل بكل حال المعنى المزدوج نفسه، عنيتُ كلمة "ثقافات" بصيغة الجمع. إن مصطلحي "حضارة" و "ثقافة" استُعملا بشكل مغاير في مختلف

اللغات الأوروبية، وعلى يد مختلف الكتّاب. فالكلام هنا على الحضارة سيكون دوماً بصيغة المُفرد في مواجهة البربرية؛ أما الكلام على الثقافة فسيكون بصيغة الجمع.

ومع ذلك، لا بد من أن نُضيف أنه منذ أكثر من قرنين اتّخذت كلمة "ثقافة" معنى أشمل من ذاك الذي كان يجعل منها مرادفاً لكلمة "حضارة". والمسؤولية تقع هنا الى حدّ كبير على علماء الإتنولوجيا (علم الأجناس البشرية). فلقد لاحظوا بالفعل أن المجتمعات التي يُخضعونها للدرس، والتي لم يكن لديها في أغلب الأحيان كتابات وأبنية أثرية وأعمال كتلك التي نقرنها عادة بفكرة الثقافة، تمتلك مع ذلك ممارسات وأدوات مصطنعة تلعب دوراً مشابهاً؛ وقد أطلقوا عليها بدورهم اسم "ثقافات". لقد فرض هذا المعنى "الإتنولوجي" نفسه اليوم؛ أضف الى ذلك أن الإتنولوجيا تسمّى كذلك "الأنتروبولوجيا الثقافية". فإذا ما أخذنا الكلمة بهذا المعنى الواسع، الوصفي وليس التقييمي، فإن لكل مجموعة إنسانية "ثقافة"، وهذا هو الإسم الذي يُعطى لمجمل المواصفات المتعلّقة بحياتها الاجتماعية، وبطرائق عيشها وتفكيرها الجماعية، وبأشكال وأساليب تنظيمها للزمان وللمكان، وهذا يتضمّن اللغة والدين والبنى العائلية وأنماط بناء المنازل والآلات وطرائق المأكل والملبس. بالإضافة الى ذلك، إن أعضاء هذه المجموعة –وهنا لا يجب أن يغيب عن بالنا بأنهم قد يُعدّوا ببضعة عشرات فقط أو بمئات الملايين– يستبطنون هذه المواصفات بصيغة تمثّلات ذهنية. فالثقافة توجد إذن على مستويين شديدي الارتباط : مستوى الممارسات الاجتماعية، ومستوى الصورة التي ترسمها هذه الممارسات في ذهن أعضاء المجموعة.

إن ما يحدّد الطابع "الثقافي" لهذه الممارسات الاجتماعية ليس مضمونها، وإنما انتشارها، ذاك أن الثقافة هي بالضرورة جماعية : إنها تفترض سلفاً التواصل التي تُعتبر أحد نتائجه. ومن حيث هي تمثُّل، تقدّم لنا الثقافة كذلك تفسيراً للعالم، نموذجاً مصغّراً، وبطريقة من الطرق خريطة تتيح لنا تحديد الاتجاه في هذا العالم؛ أن تمتلك ثقافة يعني أنه يوجد تحت تصرّفك تنظيم مُسبق للتجربة المُعاشة. إن الثقافة ترتكز في الوقت ذاته على ذاكرة جماعية (إننا نتعلّم اللغة ذاتها، والتاريخ ذاته، والتقاليد ذاتها) وعلى قواعد عيش مشتركة (أننا نتكلّم بطريقة تجعلنا مفهومين من الآخرين، ونأخذ بعين الاعتبار اصطلاحات معمولاً بها في مجتمعنا)؛ والثقافة تتّجه في الوقت نفسه الى الماضي والى الحاضر.

هذا هو الرأي الذي يتشارك فيه علماء الإتنولوجيا في القرن العشرين. يكتب برونيسلاو مالينوفسكي : "إن الثقافة هي جهاز رَحْب [...] يتيح للإنسان أن يواجه المشاكل الملموسة والمحدّدة التي تُطرح عليه". وحسب كلود ليفي–شتراوس، إن الثقافة تتضمّن "كل المواقف والكفايات التي يتعلّمها الإنسان بوصفه عُضواً في مجتمع". ويُضيف كليفورد غيرتز بأنه "لا توجد طبيعة إنسانية

مستقلّة عن الثقافة. فبدون البشر لا وجود للثقافة بالطبع؛ ولكن كذلك، وبصورة أكثر دلالة، بدون ثقافة لا وجود للبشر" 18 . إن من طبيعة الكائن البشري أن تكون له ثقافة.

لماذا الأمر على هذا المنوال ؟ يمكننا أن نشرحه بالمميّزات الطبيعية للجنس البشري. فالبشر بالمقارنة مع الحيوانات الأخرى يتمتّعون بحرّية كبرى إزاء محدِّداتهم البيولوجية؛ فمن مكان الى آخر نراهم يختارون أغذيتهم المتنوّعة، وينظّمون بشكل مغاير مسكنهم أو مسار يومهم، ويهتمّون بأنسالهم بطرق بغاية التنوّع، ويعبّرون عن مشاعرهم بأساليب مختلفة. قد تعمّنا الحيرة والفوضى لو أن المجموعات التي نولد ونترعرع فيها لم تكن قد حدّدت مُسبقاً بعض الخيارات، لتقلّص بهذه الطريقة المدى الشاسع للإمكانيات المُتاحة. إن الثقافة تُكمل مهمّة علم الوراثة. وكما يُضيف غيرتز : "في المحصّلة إننا حيوانات تعاني من النقص أو من عدم الاكتمال وهي تتمّم نفسها وتستكمل ذاتها بواسطة الثقافة. [...] بين ما يمليه علينا جسدنا وما يجب أن ندركه لكي نعمل بشكل طبيعي، هناك فجوة لا بد من أن نملأها بأنفسنا، ونحن نسدّها بالمعلومات (أو بنقص المعلومات) التي تقدّمها لنا الثقافة" 19 . بدون التعليمات التي تؤمنها لنا الثقافة، لا يمكن أن نكون أكيدين بأننا أوصلنا الى الآخرين حتى انفعالاتنا البدائية كالخوف أو الفرح. إن مثال اللغة ربما يكون الأسطع في هذا المجال : إن الطفل لا يولد في أحضان لغة طبيعية وعالمية، وإنما داخل جماعة لغوية خاصة، لا يستطيع من دون مساعدتها أن يكتسب أية لغة، وبالتالي اياً من الفوائد العديدة المرتبطة بها؛ بكلمة واحدة، لا يمكنه أن يصبح إنسانياً.

إن أي كائن بشري بحاجة لمجموعة من المعايير والقواعد، ومن العادات والتقاليد، التي تنتقل من السلف الى الخلف؛ بدونها لا يستطيع الفرد إطلاقاً بلوغ إنسانيته التامّة، ويقتصر وضعه على كونه "طفلاً متوحّشاً" مُصاباً باللامعيارية، أي بغياب أي قانون ثابت أو أي تنظيم وتناسق، وهو غياب يولّد اضطرابات خطيرة. بهذه الطريقة يعيش في وقتنا الحاضر بعض الأولاد المتروكين، ليس في الغابة وإنما في شوارع المدن الكبرى، وهم بالكاد يجيدون الكلام، ويواجهون الاعتداءات، ويبيعون أنفسهم لمن يدفع أكثر، ويُهلكون أنفسهم بالمخدّرات. إن تدمير الثقافة يُسمّى "فقدان الهُويّة الثقافية" : إنها وضعية كائن بشري خسر ثقافته الأصلية دون أن يكتسب ثقافة أخرى، مما قد يقوده، بالرغم منه، الى عدم التمكّن من التواصل مع الآخرين، أي الى البربرية.

هكذا يُمكن أن نفهم (دون أن نوافق على ذلك) أن مجموعات بشرية متعدّدة تعتبر أنها الوحيدة التي تتمتّع بالصفة الإنسانية التامّة؛ والسبب يعود الى اعتبار ثقافة الأغراب غير المفهومة وكأنها غير موجودة، والواقع أنه بدون ثقافة لا يكون الإنسان إنسانياً.

إرث الأنوار

ليس مصادفة أن يكون هذان المفهومان لـ "الحضارة" و "الثقافات"، ومهما تنوّعت الكلمات التي تشير اليهما، قد دخلا في الفكر الأوروبي في الحقبة نفسها، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وفي سياق فكر الأنوار. في اللغة الفرنسية، ظهرت كلمة "حضارة" على ما يبدو عام 1757 في كتاب "صديق الرجال أو مبحث في السكّان" للماركيز دو ميرابو الذي كان ينوي كذلك إصدار كتاب مكمّل للأول (ولكنه لم يفعل) بعنوان "صديق النساء أو مبحث في الحضارة". وكلمة "حضارة" في هذا الكتاب تتّخذ معنى المسار الذي يجعل الناس "متمدّنين" (policés)، أي أن يكونوا في الوقت نفسه مهذّبين ومستفيدين من تقدّم المعارف. في السنوات التي تلت، سوف نرى عدة كتّاب يقابلون بين "البربرية" و"الحضارة"، ويتصوّرون تاريخ البشرية وكأنه مسار باتّجاه أوحد يقود من المصطلح الأول الى الثاني. في عام 1770 وصف دولباش السلسلة التي تقود من الإنسان المتوحّش الى المجتمع المتحضّر؛ وفي عام 1776 قابل ديدرو بين حالة البربرية البدائية وإمكانية تحضُّر أمّة. وقد حصل الشيء نفسه في سائر البلدان الأوروبية. في إنكلترا، وصف فرغوسّون عام 1767 تطوّر البشرية وكأنه انتقال من الفظاظة الى الحضارة. في عام 1772، دافع بوسوال عن استعمال كلمة "حضارة" وكأنها نقيض تام لـ "بربرية". في ألمانيا، في نهاية القرن، يجعل كلوبستوك من كلمة "ثقافة" Kultur (وليس كلمة Zivilisation) مرادفاً لكلمة "إزالة البربرية" Entbarbarung 20. في مطلع القرن التاسع عشر أصبحت هذه المصطلحات وهذه المعاني شائعة.

في الوقت ذاته تكثّف الاهتمام بـ "الثقافات". ويرتبط هذا الاهتمام بتقليد قديم يمكن أن نُرجعه في فرنسا الى مونتاني، وإصراره على قوة "العادة". يقول باسكال عن العادة بأنها طبيعة ثانية، مستشرفاً بذلك عبارات علماء الأنتروبولوجيا. في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تكاثرت رحلات الأوروبيين الى الشرق والجنوب والغرب، وسيورد هؤلاء الرحّالة صفحات وصف مفصّلة، تنمّ عن الإعجاب أحياناً، لعادات وتقاليد شاهدوها في البلدان التي زاروها، بالرغم من أنها بعيدة كل البعد عن الممارسات الجماعية الأوروبية. في نفس الحقبة تزايد الاهتمام بالتاريخ، أي بالأشكال الاجتماعية القديمة التي لم يعُد يُنظر اليها وكأنها تعود لعصر ذهبي صعب المنال، ولا كأنها تهيئة بسيطة غير وافية للحاضر؛ من الآن فصاعداً سوف يُفترض بأن كل حقبة تمتلك مثالها الأعلى وتكاملها الخاص بها. في إيطاليا، في مطلع القرن الثامن عشر، لا يتوانى جيانباتيستا فيكو عن الإقرار بأن هناك قيمة متشابهة لكل المجتمعات التي تعاقبت في تاريخ الإنسانية.

إن مفكّري هذا الزمن يلجأون الى الوسائل التصوّرية لكي يحلّلوا في الوقت نفسه الوحدة والتنوّع. يُدخل ليبنيز فكرة تعدّد العوالم المُمكنة الوجود، المستقلّة عن بعضها البعض، ولكنها مكوّنة كلها بنفس الدقّة، وتُسهم جميعها بنفس النظام.وفي فرنسا، كان مونتسكيو أول من جسّد المحاولة الأولى لوصف كل المجتمعات الإنسانية في تنوّعهاوفي وحدتها معاً؛ إنه يودّ أن ينظر اليها وكأنها طرق مختلفة تقود الى نفس الهدف. في كتابه الشهير "روح الشرائع" (1748) يُدخل مجموعتين من التصنيفات. الأولى مُطلقة ولازمنية، وتتلاءم مع الشرائع التأسيسية للقانون الطبيعي، ومع التعارض الأساسي بين الدول الشرعية ودول الاستبداد؛ إنها إذن فئات تقييمية. أما الثانية فهي تاريخية ومحلّية، ويُطلق عليها مونتسكيو اسم "روح الأمم"؛ وهي تتضمّن الظروف الطبيعية لكل بلد، ومجموع المعايير والعادات التي تسوس حياته الاجتماعية. وما من حُكم تقييمي هنا، كما يكتب مونتسكيو: "لا أكتب البتة من أجل انتقاد ما هو قائم في أي بلد كان. فكل أمة تجد هنا مبرّرات حِكَمها" 21 . وهذا التوازن الذي سعى اليه سوف يستكمل كذلك من قبل مريديه، أمثال جان-نيكولا ديمونييه، صاحب كتاب تجميعي ضخم أطلق عليه، إكراماً لمعلّمه، عنوان "روح عادات وتقاليد مختلف الشعوب" ونُشر عام 1776؛ في هذا الكتاب، يؤكّد من جهة أنه يرغب في أن "يتتبّع محطّات تقدّم الحضارة"، ولكنه من جهة أخرى يُفصح عن نيته في وصف عادات كل شعوب العالم دون تفضيل الثقافة الأوروبية أو ثقافة العصور القديمة الكلاسيكية. يمكننا بعد الآن أن نتكلم حتى على حضارة –أو ثقافة- المتوحّشين...

لفترة طويلة من الزمن شكّل فكر الأنوار مصدر وحي لتيار إصلاحي وليبرالي كان يواجه مذهب الرافضين للتجديد، باسم العالمية والاحترام المتوجّب للجميع على قدم المساواة. إننا نُدرك اليوم بأن الأمور قد تبدّلت، وأن من يتبنّى هذه الفكرة هم المحافظون المدافعون عن الثقافة الغربية المتفوّقة، والذين يعتقدون بأنهم منخرطون في معركة ضد "النسبية" التي هي وليدة ردّة الفعل الرومنسية في مطلع القرن التاسع عشر. وكما نرى، إنهم لن يتمكّنوا من بلوغ مرامهم إلا إذا كان الثمن حذف التراث الحقيقي لعصر الأنوار الذي كان يعرف كيف يربط بين شمولية القيم وتعدّدية الثقافات. لا بد من الخروج من الأفكار المعلّبة : إن هذا الفكر لا يمكن أن يختلط لا مع الدوغمائية (إن ثقافتي يجب أن تفرض نفسها على الجميع) ولا مع العدمية (كل الثقافات تتساوى)؛ وإذا ما أردنا وضعه في خدمة التشهير بالآخرين لنبرّر لأنفسنا إخضاعهم أو تدميرهم، فإن ذلك يمثّل عملية اختطاف حقيقية لفكر عصر الأنوار.

لنتوقّف قليلاً عند نموذج الفيلسوف والمؤرّخ الألماني فريدريش هاردر الذي يُقدّم احياناً وكأنه مؤسّس التيار النسبيّ المعاصر. في الواقع، يتبنّى هاردر مواقف مونتسكيو، إلا أنه يراها

مقتضبة؛ لذا يسعى الى تفصيلها وجعلها قريبة من الوقائع. في بعض مؤلفاته مثل "فلسفة أخرى للتاريخ" (1774)، أو "أفكار من أجل فلسفة تاريخ البشرية" (1784)، ينطلق من انتقاد ما يظنه ميلاً مبالغاً للتجريد من قبل الموسوعيين الفرنسيين أو من قبل فولتير الذي ينظر باحتقار الى الحقبات السابقة والشعوب البعيدة ما أن يحكم بأنها لا تشبه بيئته الخاصة. لكن في الواقع كل مجتمع يمتلك متطلّباته الخاصة، وتتكيّف رغبات الأفراد وفق "البلد والحقبة والمكان" 22 . ويوضح هاردر هذا التنوّع بمقارنة بين المراحل التي تمر بها حياة الفرد : إننا لا نحب نفس الأشياء في سن العاشرة أو في الأربعين أو في السبعين من عمرنا. فالولد يحب المدرسة، لكنه يهرب منها حين يصبح شاباً ا في المجتمع تكون كل العناصر متكاملة، ولا يمكننا عزل أي عنصر والحُكم عليه منفرداً : إن ما يُعتبر نقيصة لدى البعض يصبح مزيّة لدى الآخرين. ومن أجل تقدير ذلك لا بد أولاً من تفحّصه في سياقه الخاص.

إن هاردر يعي تعدّد الثقافات، لكنه مع ذلك لا يتخلّى عن فكرة وحدة الإنسانية. وهذه الوحدة ترتكز في الوقت ذاته على الأصل البيولوجي المشترك لكل البشر (وحدة النوع) وعلى الهدف المشترك الذي يسعون لتحقيقه. إنه يرى بأنهم يتمتّعون بالمثل العليا ذاتها للسعادة وللحب البشري ولتفتّح الفكر، ولنفس مفاهيم الحقيقة والخير. "إن سقراط وكنفوشيوس وزرداشت وأفلاطون وشيشرون متّفقون على ما هو إدراك خالص وأخلاقية عادلة؛ وبالرغم من اختلافاتهم التي لا تُحصى، فإنهم تصرّفوا انطلاقاً من نقطة واحدة يرتكز عليها كل جنسنا البشري" 23 . إن كل الجهد الذي بذله هاردر في كل كتاباته يرتكز إذن على ضرورة أن نربط بين تعدّد الثقافات ووحدة الحضارة، أو كما يقول هو بالذات، أن ننظر الى وحدة الأمم من خلال تعدّدها، وأن نوحّد المشاهد المتنافرة دون أن نخلط فيما بينها، وأن نُبرز القُوى ذاتها التي تُنتج أشكالاً متنوّعة، والطبيعة ذاتها التي تتّخذ صيغاً متحوّلة عديدة، والمبدأ ذاته الذي يفعل في مجتمعات لا يمكن اختزال واحدها بالأخر. هكذا فإن هاردر ليس معادياً البتة لفكر الأنوار، ولكنه يقدّم عنه نسخة أكثر حميمية على حدّ قول الفيلسوف التشيكي جان باتوكا. أما بالنسبة لهذا الفكر بالذات الذي يحلو لنا أحياناً أن نحصره بمنحاه الشمولي والمطلق فقط، فإنه على العكس من ذلك يقدّم لنا محاولة أولى وشجاعة لكي ندمج في تفكيرنا بين الأخلاق والتاريخ، وبين الحضارة والثقافات.

الحُكم على الثقافات

يساورنا شك في أنه إذا كان مصطلح "ثقافة" يدلّ على مجمل أشكال الحياة الجماعية،

فإن مضمونه ليس متجانساً البتة. وهناك طريقة للتمييز بين مختلف عناصره تقضي بالتساؤل إذا كانت أو لا تثير حُكماً قيمياً. لقد اخترتُ أن أُعطي لكلمة "حضارة" معنى حُكم أخلاقي، فيما اعتبرتُ أن "الثقافات" هي محايدة من الناحية الأخلاقية؛ ولكن ذلك لا يعني أنّها تمثّل حالات لاإكتراثية. لا بد بالأحرى من القبول بأن كل مقوّماتها ليست على نفس السويّة.

لو نظرنا الى العادات الكثيرة، يمكننا أن نلحظ ماهيتها فقط. من المهمّ مثلاً أن نعرف في إحدى الثقافات أن العمّ أو الخال هو الذي يلعب الدور الأهمّ داخل العائلة؛ لكن ما من سبب يجعلنا نعتبر بأن أحد النظامين بحدّ ذاته هو أفضل من الآخر. وكذلك الأمر، وبعكس ما كان يظنّه المستعمِرون الذين دخلوا الى إفريقيا في القرن التاسع عشر، إن استعمال أصابع اليد للأكل وليس شوكة المائدة هي سمة مميِّزة لحضارة، ولكنها لا تتيح لنا أن نستنتج بأن من يفعل ذلك هو بربري. إن العادات الغذائية هي عنصر هام في ثقافة اي فرد، مهما حاول التنكّر لذلك؛ وعبثاً نتذوّق المآكل الأكثر شهيّة في العالم، فإننا نحتفظ دوماً بحنين خاص الى ما تعوّدنا على تذوّقه في أيام طفولتنا. ومن العبث في هذا المجال أن نضع سلّماً ثابتاً للقيم. فلو أكل ليوبولد بلوم عند فطور الصباح كُلى مقلية، فيما اكتفى جان دوبون بتغميس شُرحة خبز بزبدة في كأس الحليب بالقهوة الذي يشربه، وشعر كيم الطالب الكوري في باريس بالرّضى وهو يُخرج من الوعاء الذي أتى به من بلاده بعض أوراق الملفوف المتخمّرة، فإن ما من حالة من الحالات تسمح لنا بالقول إن هناك ثقافة متفوّقة على الأخرى. وينطبق الأمر نفسه على أكل اللحم الحلال (مذبوح وفق الشريعة الإسلامية) أو الكوشير (مذبوح وفق الشريعة اليهودية)، أو لا هذا ولا ذاك. بالطبع، بالنسبة لعلماء الاجتماع الذين يدرسون مجتمعاً، إن أي خيار لا يكون اعتباطياً، بل هو مرتبط بالمآكل التي توجد في هذا البلد، وبتقنيات تحويلها، وبالتبادلات التجارية التقليدية مع مناطق أو بلدان أخرى، وبالمعتقدات، وهكذا دواليك. ومع ذلك، لا يُمكن أن يُصنّف بالمطلق أفضل من غيره من المجتمعات. هنا كل شيء نسبيّ. يُمكن لطبّاخ أن يُعدّ طبقاً تقليدياً بصورة أفضل من منافسه، لكن ذلك يُصنّف في باب النجاح الشخصيّ، ولا يُعتبر سمة ثقافية.

لكن هذا الأمر أبعد من أن ينطبق على كل مكوّنات ثقافة ما. ففي كل مجتمع، كبير أو صغير، قديم أو حديث، نجد أن بعض أعضائه يعرفون التقاليد والرموز أكثر من غيرهم؛ ولهذا السبب يُصغى الى آرائهم ويُحاطون بالتقدير. يُمكن لهذه المعرفة أن تنتقل مُشافهة –ضمن العائلات، أو من الكبار الى من هم أصغر منهم سنّاً، أو من الأخصائيين الى المتدرّبين– أو عبر المدارس كما هو حاصل في مجتمعاتنا، أو في نهاية المطاف من خلال الكتب والحواسيب. إن من يمتلك جيداً هذه

المعرفة هو شخص مطّلع، مهما كانت موضوعات معارفه، أكانت لغة قديمة منقرضة منذ ألفي سنة أو لغة اصطلاحية تنطق بها زُمرة من الشباب. إنه في بعض الحالات يُساهم، كما رأينا، في تقدّم الحضارة من خلال جعله التواصل ممكناً مع عدد متزايد من أعضاء المجتمع، لا بل مع الإنسانية جمعاء. قد تُتيح له هذه المعرفة بشكل ظرفي أن يربح في ألعاب المعلومات العامة مثل "بكالوريا" و "المتابعة البديهية"، أو في برامج تلفزيونية مثل "من سيربح الملايين؟"... إنما يرجع له الفضل بصورة أشمل في أنه يحفظ في ذاكرته كمية كبيرة من المعلومات؛ وما يُحتسب هنا ويقدّر هو كميّة المعلومات الجاهزة للاستعمال. بالطبع يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار كذلك نوعيتها ونقدّر المعارف التي ترتبط مباشرة بمصير الإنسانية أكثر من المعلومات المُبتذلة التي تُسهم في الرّبح في الألعاب. في روايته "فهرانهايت 451" يبيّن راي برادبوري كم يُمكن أن تكون ثمينة ذاكرة بعض الكتب التي تشكّل تراثاً عالمياً.

وهناك طريقة أخرى لتقييم المعلومات، وهي تقضي بألا نحكم عليها من خلال كميّتها أو نوعيتها، وإنما من خلال استعمالها. هناك تراث طويل في الثقافة الأوروبية بدأ مع العصور الكلاسيكية القديمة وتواصلَ حتى أيامنا الحاضرة، بعد أن مرّ بمونتاني أو روسّو، يعطي أفضلية للمعارف ذات الصفة الإبداعية على المعارف المتراكمة بشكل سلبي، ما يعني إذن تفضيل البصيرة على الذاكرة، والرأس المبنيّ جيداً على الرأس المحشو بالمعلومات، والإنسان العاقل على الإنسان العالم. إن العامل الجيّد هو الذي يعرف كيف يحوّل معرفته الى مهارة، وعند الاقتضاء تكييفها مع الظروف؛ والعالم الجيّد هو ذاك الذي يكون على استعداد لكي يطرح على بساط البحث ما تعلّمه في المدرسة وأن يفكّر بجرأة. ومع ذلك إن تثمين الاستقلالية لا يمكنه البتّة إلغاء المنحى التكراري، ذاك أن من طبيعة التربية أن تنطلق من تقليد معيّن. بكل حال ليس من المؤكّد أنه بإمكاننا التوصّل الى الحكمة من دون معرفة، وحين يقول مونتاني بأن علينا تفضيل الرؤوس المبنيّة جيداً، فإنه لا يطلب أن تكون فارغة : إنه يدلّنا على هرمية، على إلحاق الذاكرة بالإدراك، وليس على التمسّك بالإدراك حصرياً. إن المعرفة لا غنى عنها، لكنها تبقى وسيلة : "إن روحنا تتّسع بقدر ما تمتلىء" 24 . من هذا المنظور، لا يمكن القول إن كل الثقافات تتشابه : فمنها من يحظّر المسّ بالتقاليد، أي بالمعنى الحرفي بالنصوص المقدّسة، ومنها على العكس من ذلك من يشجّع على إعادة النظر والتجدّد؛ وما من شك في أن التجدّد يقدّم فوائد مؤكّدة لمن يقوم به، سيما في المجال التقني.

كيف نصف العلاقة بين "الحضارة" و "الثقافات"؟ لا بد أولاً من التأكيد على استقلالية المفهومين اللذين ينتميان الى نوعين مختلفين، الأول يحمل حُكماً قيمياً مطلقاً، والثاني يقتصر

على تمييز حلقة من العالم مُدرجة في سياق تاريخي. والمفهومان ليسا بالتأكيد متعارضين، ذاك أن كل مجموعة إنسانية مستقرّة تمتلك بالضرورة ثقافة؛ من ناحية أخرى، إن بعض المجموعات هي أكثر تحضّراً من الأخرى. فوجود الثقافة هو الشرط الضروري لمسار الحضارة : دون امتلاك نظام ثقافي بالحدّ الأدنى يُصبح المرء محكوماً بالعُزلة والصمت، إذن بالقطيعة مع سائر مكوّنات البشرية. إلا أن الثقافة مع ذلك أبعد من أن تكون شرطاً كافياً؛ ذاك أن بعض الثقافات (الأزتيكيون على سبيل المثال وتمسّكهم بالأضاحي البشرية) تبدو لنا وكأنها تمثّل البربرية أكثر من الحضارة. إن امتلاك ثقافة والتقدّم نحو وضعية أكثر تحضّراً هما أمران لا يختلطان، ولا يضرّان ببعضهما في الوقت نفسه.

لا يمكننا السير في طريق الحضارة إذا لم نعترف مُسبقاً بتعدّد الثقافات. إن رفضنا لأن نأخذ بعين الاعتبار رؤى للعالم تختلف عن رؤيتنا يفصلنا عن الشمولية الأنسانية ويُبقينا أقرب الى قُطب البربرية. في المقابل، إننا نتقدّم في الحضارة إذا قبلنا بأن نرى لدى ممثّلي الثقافات الأخرى إنسانية مشابهة لإنسانيتنا. إن معنى كلمة "حضارة" ومعنى كلمة "ثقافة" يتداخلان هنا تبعاً لاستعمال صيغة المفرد أو الجمع؛ فالحُكم القيمي العَبْرثقافي يكتسب إذن مشروعيته. إن ثقافة تحثّ أتباعها على وعي تقاليدهم الخاصة،وفي الوقت نفسه على أن يعرفوا كيف يأخذون المسافة من هذه التقاليد، هي ثقافة متفوّقة (لأنها أكثر "تحضّراً") على تلك التي تكتفي بإرضاء كبرياء أعضائها، من خلال التأكيد لهم أنهم الأفضل في العالم وأن سائر المجموعات البشرية لا تستحق الاهتمام. إن المرء يتعلّم كيف يأخذ هذه المسافة من خلال معاينة تقاليده بنظرة نقدية، أو من خلال مقارنتها بتقاليد ثقافة أخرى. وحين نأخذ بعين الاعتبار نظرة الاخرين، فإن ذلك لا يعني بأننا نعتمد خيار الإيثار على حساب حُب الذات، أو مناصرة الأجانب على حساب معاداتهم : إن لنا مصلحة في أن نُغني بذلك تفهّمنا للعالم.

التقنيات والإنجازات

لدى الكلام على "الحضارات" أو "الثقافات" غالباً ما يذكر كتّاب العصور القديمة الكلاسيكيون ترتيباً آخر للوقائع يجدر تفحّصه على حدة. في وصفه لبلاد غاليا يلحظ سترابون أن سكانها يتطوّرون، وهم يغادرون المغاور ولم يعودوا يفترشون الأرض، وقد بدأوا يغتسلون؛ فمن مترحّلين يعتاشون من الصيد، ومن محاربين، أصبحوا بفعل التأثير النافع للرومان حضَريين يمارسون الزراعة (إن هذا الوصف هو كاريكاتوري بالطبع؛ فالغاليّون لم ينتظروا الرومان لكي

يُصبحوا حضريين ويبدأوا بزراعة الأرض). إنه يرى بأن في ذلك تقدّماً في طريق الحضارة. في المقابل، يبدو له البَريتانيون أكثر بربرية من جيرانهم، لأنهم "بالرغم من امتلاكهم للكثير من الحليب، فإنهم لا يعرفون كيف يصنّعون منه الجبن" 25 . في كتابه "أفكار" يعتبر هاردر أن مراحل امتلاك الثقافة يمرّ بترويض الحيوانات المتوحّشة، وبالعمل في الأرض، وبتطوّر التجارة، وبالعلوم والفنون.

من المؤكّد أن هكذا ممارسات ليست فقط مختلفة، وإنما تنمّ عن مستوى مرتفع نسبياً من التطوّر. إن الثورة النيوليتية التي حصلت منذ عشرة آلاف سنة قبل عصرنا الحالي، والتي توصّل البشر فيها الى ترويض الحيوانات واستبدال قطف الثمار والصيد بالزراعة، هي مرحلة متقدّمة ولا رجوع عنها في تاريخ البشرية. لمّا التقى الصليبيّون الأوروبيون في القرون الوسطى السكّان العرب في الشرق الأوسط تعجّبوا حين اكتشفوا أن هؤلاء يعرفون كيف يعالجون رِجلاً مجروحة دون الاضطرار الى بترها : لقد لاحظوا دون أية إمكانية للشكّ أن الطبّ العربي في تلك الحقبة متفوّق على الطبّ الأوروبي. من ناحية أخرى، إن أي مجتمع يُتقن الكتابة يمتلك بدوره منافع عديدة مقارنةً بمجتمع آخر لا يعرف إلا الذاكرة الشفهية.

يمكننا أن نُطلق اسم "تقنيات" على عدد كبير من الوسائل المستعملة في هذه النشاطات، ونلاحظ بالتالي أن بالإمكان مقارنة التقنيات وتصنيفها. إن فأساً حديدية تقطع بلا جدال أفضل من فأس حجرية. إن مجتمعاً يعرف الدولاب يحلّ مشاكل النقل الثقيل بصورة أسهل من مجتمع لا يعرفه؛ والأمر ينطبق على المجتمع الذي تكون في متناوله السيّارات ذات المحرّك مقارنة بمجتمع يعتمد فقط على الأحصنة. إن هذا التدرّج لا يسير بخط مستقيم، لأن تطوّر التقنيات يشهد انحرافات وعودة الى الوراء، حين نكتشف نتائج غير متوقّعة ومفاعيل سلبية للتقنيات التي يُعرف عنها بأنها متفوّقة. إن التلوّث الذي ينجم عن المحرّكات يُمكن أن يتساوى مع المنافع التي تقدّمها، والعنف الذي يتسبّب به جزء من الطب الاستشفائي يُمكن أن يدفعنا للتأسّف على بعض المقاربات التقليدية التي تكون أقل تكنولوجية وأكثر "إنسانية" في التعاطي مع المرض. إن اختراع الزراعة بالذات التي حلّت محلّ طرائق الإنتاج السابقة ليست مفيدة بالقدر الذي اعتدنا أن نظنّه؛ فبفضلها تنامى السكّان، لكن من بعض نتائجها كذلك المجاعات والحروب والتضييق على النساء. وقد سجّل جان-جاك روسّو هذا الالتباس بعبارة مقتضبة : "إن الحديد والقمح هما اللذان قادا البشر الى الحضارة وأهلكا الجنس البشري" 26 . إننا نقدّر منافع التكنولوجيا، لكننا كذلك نعي في كل يوم مفاعيلها المسيئة والأضرار التي تتسبّب بها لبيئتنا ولأنماط حياتنا. يبقى أن نشير الى

أنه في أغلب الحالات باستطاعتنا أن نقارن بين التقنيات والأداء الرفيع الذي تتيحه، والتي نسلّم به دون اعتراض.

إن التقنيات تشكّل مجموعة على حدة ضمن خصائص مجتمع معيّن؛ هل يمكننا أن نقول إنها مؤشّر حضارة ؟ لو احتفظنا لكلمة حضارة بمعنى الاعتراف بإنسانية الآخرين، فإن الجواب لا يمكن إلا أن يكون سلبياً، لأسباب واضحة : إن الحضارة تختصّ بالعلاقات التي يقيمها الناس مع أناس آخرين، فيما التقنيات ترتبط بعلاقات الناس مع العالم الماديّ الذي يحيط بهم. لا بد إذن أن نقبل بأنه الى جانب الأحكام الأخلاقية التي تصنّف الأعمال الإنسانية في محور بربرية-حضارة، هناك أحكام تتمتّع بشرعية مماثلة، لكنها تنتمي الى نظام براغماتي ووجودي أكثر مما هو أخلاقي. إنها تتعلّق بالفعالية القصوى أو الدنيا للأدوات الموضوعة تحت تصرّفنا، أو بإمكانية العيش لمدة أطول، أو بتغذية عدد أكبر من الناس، بالاختصار إنها تتعلّق برفاهية الأفراد وليس بفضيلتهم. إن التقنيات لا تختلط كذلك مع الثقافات، لأن هذه الأخيرة تتعلّق بقواعد الحياة المشتركة، وليس باستعمال الأشياء. والبرهان هو أن التقنيات هي في جوهرها شمولية : إن الطائرات نفسها والهواتف أو الساعات توجد في كل القارّات؛ فيما الثقافات تتمايز بالنسبة لكل مجموعة بشرية، وإلا فلا وجود لهذه المجموعة.

إن ممارسة الفنون التي يقرنها هاردر بالتقنيات تثير كذلك نموذجاً مغايراً من الأحكام. فالأعمال الأدبية والتصويرية والموسيقية وغيرها تُثير آراء تقديرية عفوية لدى أي متذوّق، وردّات الفعل هذه ليست اعتباطية بالقدر الذي تبدو عليه للوهلة الأولى. وكما نعلم، أقلّه منذ أيام كانط، فإن الأحكام الجمالية ليست "موضوعية"، ولا يُمكن أن نستنتجها بالتالي من الخصائص المادّية للأعمال؛ ولكنها في الوقت نفسه ليست "ذاتية"، أي متروكة لحرّية اختيار الفرد. إن الذوق هو "تواصليّ"، أي أنه بكلام آخر خاضع للنقاش المدعوم بالحجج الذي يمكن أن يوصل الى توافق. إن بعض الأعمال تحظى بالإعجاب خارج حدود البلدان والحقبات التي شهدت ولادتها، لأنه يُحكم عليها على أنها أكثر جمالاً وأكثر صدقاً من غيرها؛ ويُنظر الى هذه القدرة على تخطّي إطار العمل الأصلي على أنه مؤشّر تمايز. ونحن هنا نواجه حقيقة من نوع خاص أُرسيت قواعدها انطلاقاً من رأي شائع أكثر مما حصيلة مواجهة مباشرة مع حلقات أخرى من العالم، لكنها لا تخلو من كونها حقيقة مؤكّدة : إننا نتوافق بسهولة لنقول اليوم إن منحوتات ميكال آنجلو، كما لوحات رامبراندت تعلّمنا شيئاً أساسياً حول البشر. ومع ذلك فإن هذه الأحكام تبقى نسبيّة –قياساً على ثقافتنا، وعلى هُويتنا– ولا شيء يضمن بأن هذه الأعمال سوف تحظى دوماً بهذا القدر من الإعجاب.

إن الحُكم الجمالي يُمارس احياناً داخل النوع الواحد ("ألفيس برسلي هو أفضل مغنّي روك على امتداد الأزمنة!"، "تولستوي ودوستويفسكي هما أكبر روائيين روس في القرن التاسع عشر")، لكنه كذلك يصحّ بين الأنواع داخل الثقافة ذاتها : يمكن أن ندافع بشكل مُقنع عن أن "الحرب والسلم" هي رواية أكثر غنى من قصص بابا ياغا الشعبية الروسية، أو أن كونشرتو لموزار مُمتع من الناحية الموسيقية أكثر من أغنية لبراسانز، حتى وإن كان ذلك لا يمنع أحداً من تفضيل القصص والأغنية. إننا لا نجد مع ذلك انقطاعاً جذرياً بين الإثنين؛ فموزار كان يعرف جيداً الموسيقى الشعبية في زمنه، وكان يستخدمها كنقطة انطلاق، كما كان بإمكان تولستوي أن يفعل بالنسبة للروايات والقصص التي كانت تُروى من حوله. إن "الثقافة العالمة" ليست نقيض "الثقافة الشعبية"، وليست مفصولة عنها بحائط لا يمكن تجاوزه؛ فالواحدة هي غالباً ما تكون الرسم المُنجَز، أو الشكل المعقّد أو الصيغة السامية للأخرى. ويمكن أن يبلغ نتاج الإثنتين أحياناً الكثافة نفسها : كان غوته يجد جمالاً في الأغاني الشعبية الصربية موازياً لأعمال الشعراء الأكثر شهرة. يُمكن لسجّادة تقليدية أن تفوق بجمالها لوحة تجريدية...

في النهاية، إن الأحكام الجمالية العابرة للثقافات تمتلك شرعية بدورها، إذ إننا لا نبالغ لو أكّدنا بأن الموسيقى الآلية الألمانية في القرن التاسع عشر تتفوّق على الموسيقى البلغارية في نفس الحقبة، أو بأن رواية "حاجي مراد" لتولستوي الذي ذكرناه آنفاً هي أعمق من كل الروايات الشيشانية المعاصرة. إننا نعلم بأنه حُكمَ بقساوة في فرنسا في القرن الثامن عشر على مسرحيات شكسبير التي اعتُبرت كثيرة الفظاظة : لقد كانت الثقافة الفرنسية حينها تفرض الفصل بين الأسلوب المتأنّق والأسلوب العاميّ، اللذين كان المؤلّف المسرحي الإنكليزي يخلط بينهما؛ ونحن نرى اليوم عظمة هذه الأعمال وصِغَر ردات الفعل التي اثارتها في تلك الحقبة. وليس اعتباطياً القول بأن فن التصوير الأوروبي عرف بين القرن الخامس عشر والقرن العشرين فترة ازدهار استثنائية تفوق كل ما كان قبلها وكل ما أُنجز بعدها. إن هكذا أحكام لا تُفسّر من خلال انتمائنا الى طبقة، أو بسبب التحذلق ("السنوبية") أو تبنّي ما هو رائج، بل هي تستند الى مواصفات مميِّزة للأعمال نفسها في علاقتها مع انتظارات أعضاء المجتمع الذي يستقبل هذه الأعمال.

سأضرب مثلاً مأخوذاً من تجربتي المباشرة. في المنطقة التي نمضي فيها فصل الصيف في فرنسا، ذهبنا خلال يومين متتاليين لنستمع الى الموسيقى الحيّة. يوم السبت،وفي إحدى الكنائس كانت امرأة تعزف على الكمان أعمال مؤلفين موسيقيين باروكيين، من بينها "البارتيتة الثانية" لباخ. ويوم الأحد،وفيما نحن جالسون في أفياء الزيزفون، كنا نستمع الى مقطوعات

تقليدية، مع رقصات شعبية خاصة بمنطقتي بارّي وبورغوني –تعود نماذجها ربما الى نفس فترة أعمال باخ (الذي كان يعرف رقصات وموسيقى "الجيغ" السريعة الإيقاع وغيرها من الرقصات الصّاخبة المعاصرة). إن المقطوعات المعزوفة هنا وهناك تنتمي على التوالي الى الثقافتين الألمانية والفرنسية. يمكننا القول كذلك إنها جميلة بمجملها، كل واحدة في النوع الذي تنتمي اليه، وإن بعضها معدٌّ لمرافقة الرّقص، والبعض الآخر لا، وإنها تستحق كلّها انتباه واحترام المستمعين : إن تجربتنا، على تنوّعها، كانت في كل مرّة باعثة للرّضى. ولكن لو توقّفنا عند هذا الاستنتاج لكان الأمر مجتزءاً. فعلى مستوى آخر يتعلّق بجُودة الموسيقى، وبالعمق والغنى الروحي، نجد أن التجربة الأولى تمثّل إحدى قمم التقليد الأوروبي، في الوقت الذي تشكّل الثانية موسيقى بسيطة ظريفة. فإذا لم نقرّ بالفرق الشاسع في المستوى بين التجربتين الأولى والثانية نكون من هذه الناحية قد برهنّا عن تجاهل غير مقبول.

إلا أنه لا بد من أن نُقرّ في الوقت ذاته بأن لهذه الأحكام وجهاً تقريبياً لا مفرّ منه، وأن أية محاولة لوضع قائمة تراتبية موحّدة ونهائية مصيرُها الفشل. حين نُسأل إذا كانت مسرحيات تشيكوف هي أفضل من مسرحيات موليير، يتبادر الى ذهننا أن نجيب بأن مسرحيات الكاتبين جيّدة، ولكنها على وجه الخصوص مختلفة. إننا نفضّل أن نقول عن عملٍ بأنه "عظيم" أكثر مما نقول إنه "أعظم من" أو "الأعظم".

إن الأعمال الفنية والتقنيات هي على ارتباط بثقافة المجتمع، وحين نحكم على أي مجال من الإثنين فإننا حُكماً نعطي تقييماً عن الآخر. يمكن أن يذهب بنا التفكير الى أن في الأمر بعض الظلم، نظراً لأن أي اختراع تقني أو أي عمل فني هو نتاج فرد وليس المجموعة بأكملها. فإلى الفرد يعود أمر تخطّي عبء طرائق التفكير والنظر القديمة ليكتشف حلولاً مبتكرة، وإليه يعود أمر تفحّص الوضع البشري بنظرة جديدة، وإليه يعود أمر الدفع بالجهد الفكري الى الأمام، وهو ما يسمّيه فيلهلم فون هامبولدت "البيلدونغ" أو التنشئة الروحية للفرد. إلا أن الثقافة المحيطة يمكن أن تكون الى حدّ ما مؤاتية لبروز هذه الأعمال الكبرى. إنها تكون كذلك بشكل خاص حين تُبرز الإبداع والتجديد والجرأة بدل التقيّد الدقيق بالتقاليد، وحين تتمسّك بالجودة بدل الانصياع للنظام القائم، وحين تخلق مساحة تتيح النقد الحرّ للآخرين وللذات. وهي تكون كذلك حين تُعدّ موقعاً ملائماً لمُبدعيها ومفكّريها بدل معاملتهم بالاحتقار أو التفضّل، أو تسجنهم في غيتو، حتى وإن كان مذهّباً. في روسيا زمن ستالين كان القرّاء المستنيرون يتوقّعون أن يكون الكتّاب ضمير شعب محروم من الحريّة وحاملي كلمته : إنه تطلّب مخيف لكنه محفّز.

إن ما يجعلنا نقدّر بعض الأعمال أكثر من غيرها ليس إذن ابتعادها عن البربرية وطابعها الأكثر تحضّراً. إذا كنا نفضّل هكذا أعمال، فلأننا نعتبرها غنية وعميقة، ولأنها تفتح ذهننا وتهذّبه، ولأنها تتيح لنا أن نفهم العالم وذواتنا بصورة أفضل، ولأنها بفضل تناسقها وجمالها تمنحنا مُتعة لا تُضاهى. إن الأحكام الجمالية لا تتعارض مع الأحكام الأخلاقية، لكنها ليست تابعة لها كذلك. ونحن نلحظ أيضاً أن تميّز الأعمال لا ينجم عن انتمائها الحصريّ لثقافة أو لتقليد، كما أنه لا ينجم في الوقت ذاته عن تحرّرها من روحيّة الأمة : إن المعرفة المعمّقة لثقافة محدّدة تكون في أغلب الأحيان الطريق الذي يقود نحو العالمية، يشهد على ذلك الروائع المنتمية لتراثات شديدة التنوّع والتي نالت إعجاب جمهورٍ عالمي عريض. ويمكننا أن نقدّم مثلين من بين ألف مثل مشابه : إن مو شي هو راهب بوذي عاش في القرن الثالث عشر في جنوب الصين، ولم يغادر هذه المنطقة أبداً، ولم يكن يعرف أيّ شيء خارج التقاليد المحليّة. ومع ذاك فإن رسومه بالحبر لثمار الكاكي وطيور الذُّعَرة والبطّ البرّي تستوقف في ايامنا الحاضرة أنظار أشخاص آتين من أربعة أقطار المعمورة. بدوره رجل المسرح البولوني تادوز كانتور حصر موضوعاته في قرية فيلوبول مسقط رأسه،وفي ذكريات الطفولة، لكنه عرف كيف يصل الى مشاهدي العالم بأسره. إنطلاقاً من نوع من العمق في الاستكشاف، يصبح الفن كما الفكر عالميين.

حُلم الأنوار

إن انتشار المعارف -منذ محو الأميّة واعتماد التقنيات الحديثة، الى التآلف مع الأعمال الفنية الكبرى والمكتسبات الحديثة العهد للعلوم-، كان يجب أن يجعل الجنس البشري أفضل : ذاك كان أحد أكبر أحلام عصر الأنوار. وهنا كان يكمن دور ما كان يُسمّى "حضارة" في ذلك العصر. هناك جملة غالباً ما كان يردّدها كوندورسي تعود لعام 1787 وهي تقول : "بقدر ما تتّسع رقعة الحضارة على الأرض، سوف نشهد زوال الحروب والفتوحات، وكذلك العبودية والبؤس" 27 . إلا أن هذا الهدف الأخير الذي أسمّيه من جهتي "حضارة" لا يتعلّق مباشرة بانتشار التقنيات والأعمال الفنية، كما أملَ ذلك مفكّرو عصر الأنوار : هذه هي الأمثولة التي لا يسعنا إلا استخلاصها من العصور التي تفصلنا عن جملة كوندورسي. إن هذه المكوّنات الأخيرة للثقافات (تقنيات وأعمال فنية) تنتقل بسرعة متزايدة على سطح الكوكب، وتطّلع عليها شرائح كبيرة من السكان في العالم؛ ومع ذلك فإن الحروب والفتوحات لم تتوقّف، والبؤس لم يتراجع، وحتى العبودية لم تُلغَ إلا من القوانين وليس من الممارسات.

إن القرن العشرين يفيدنا بشكل خاص في هذا الخصوص : إن الأعمال الأكثر بربرية لم تُرتكب من قبل أشخاص غير مثقّفين بصورة خاصة. إن قادة "الوحدات الخاصة" (Einsatzgruppen) –وهي مجموعات القتل المتحرّكة التي كانت تقوم بإعدام اليهود وراء خطوط الجبهة الروسية- كانوا ممن أنجزوا دراسات عليا. كان أدولف ايشمان (منظّم معسكرات الإبادة إبّان الحُكم النازي) يعزف في أوقات فراغه أحلى مقطوعات "موسيقى الغرفة" الألمانية العائدة للقرن التاسع عشر. وكان ماو (تسي تونغ) يهوى الرقص والموسيقى الكلاسيكية، وهذا لم يمنعه من أن يكون المحرّض على أكبر مجازر العصر. ويمكن للسببيّة أن تلعب دورها حتى باتّجاه معاكس أحياناً : إن الازدهار الفني والفكري في أثينا في القرن الخامس ق.م. مردّه بدون شك الى وجود عبيد في المجتمع اليوناني، كما أن بلاط عائلة ميديسيس في فلورنسا في القرن الخامس عشر الذي شجّع على انبثاق النهضة في الفنون، هذا البلاط لم يكن يُعرف عنه اتّجاهاته الليبرالية والديمقراطية. قد يكون علينا أن نختار بين مختلف أشكال هذه المجتمعات؛ ففي هذه الحال، وكما كان يقول بنجامين كونستان لدى كلامه على اليونان القديمة، "نفضّل أن يكون لنا عدد أقلّ من الشعراء ولا يكون لدينا عبيد البتّة" 28 .

غالباً ما يحلو للبعض أن يرى فيما سنذكر تناقضاً أوحت به كوارث القرن العشرين : إن البربرية انبثقت من قلب الحضارة الأوروبية بالذات، كما يُقال بتعجّب. إلا أنه في الحقيقة ما من شيء يوحي بالتناقض في هذا القول، حين نقبل بأنه لا يمكن اختصار الحضارة بالأعمال الفنية أو بممارسة الفنون، لا بل نقبل حتى بأن العلاقة فيما بينها ليست مباشرة. إن المكتسبات الوجودية والأخلاقية والجمالية للإنسانية لا ترتبط آلياً الواحدة بالأخرى، ومع ذلك إنها جميعها حقيقية. يجب أن نتعلّم كيف ننظر اليها عبر تعدّديتها وليس من خلال استخلاص الواحدة من الأخرى، أو أن نجعل من الواحدة وسيلة لبلوغ الأخرى، أو أن نعتبرها في النهاية كعناصر متناقضة يجب الاختيار بينها، وفق المنطق الإقصائي "إمّا هذا وإمّا ذاك". إن اللجوء الى هكذا اختزالات يعني الرضوخ للفكر التبسيطي الدعائي وللديماغوجية. إن الكائن البشري بحاجة لبعض البحبوحة المادية، ولكن كذلك لحياة روحية ولانفتاح على البشرية يتيح له أن يدير ظهره للبربرية. يُمكن لبعض الحقبات او المجتمعات أن توجّه الطاقة البشرية أكثر نحو إتقان الأعمال الفنية، فيما غيرها يوجّه نحو التجدّد التقني، وغيرها أيضاً نحو إصلاح البُنى السياسية. إلا أنه من غير المُجدي أن نُلزَم بتفضيل "الجزمة على شكسبير"، كما كان يفعل الراديكاليون الروس في القرن التاسع عشر. ومن غير المُجدي كذلك أن نأسف، كما كان يفعل سارتر، لكون أي عمل أدبي لا يمكنه سدّ جوع طفل. إننا نسير الى الزوال في غياب الغذاء الجسدي والغذاء الروحي.

إننا نجد تحذيراً أولياً وإنما قوياً ضدّ الأوهام التي كان يغذّيها بعض مؤيدي فكر عصر الأنوار، وذلك من قبل ممثّل ذاك العصر الأكثر حصافة في فرنسا، وهو جان-جاك روسّو. فمنذ كتابه الأول "مقالة حول العلوم والفنون" نراه يحيّد نفسه عن أصدقائه الفلاسفة الموسوعيين، من خلال رفضه الاعتقاد بأن انتشار الأعمال الفنية والتقنيات سوف يجعل البشرية في وضع أفضل. وهو يصرّح بأن إتقان العلوم والفنون، عوض أن يُسهم في تنامي الأخلاق وازدياد التعاطف مع الآخرين، فإنه يضرّ بالتقدّم الأخلاقي. إن رسالة الكائن البشري تكمن في العيش (بشكل جيّد) مع الآخرين، لذا ليس من الضرورة أن نراكم الكثير من المعارف، أو أن نكون ما يُسمّى "الشخص المثقّف". ويستنتج روسّو في كتابه "اميل" : "يمكننا أن نكون بشراً دون أن نكون من أهل العِلم" 29 . وبعد عدة سنوات، رأى كانط أن المنحى التجديدي لروسّو يكمن تحديداً في هذا الفصل بين المعرفة والحكمة، بين مراكمة المعارف واحترام البشر : "إني أشعر بتعطّش تامّ للمعرفة، وبالرغبة الكاملة في توسّع معارفي، أو كذلك بالرّضى عن كل تقدّم أنجزه. مضى زمن كنت أعتقد فيه أن كل ذلك يمكن أن يشكّل افتخاراً للبشرية، وكنت أحتقر الشعب الذي يجهل كل شيء. وكان روسّو هو من فتح بصيرتي. لقد انهار التفوّق الموهوم، وتعلّمت كيف أقدّر البشر" 30 .

إن غياب التوازي في تطوّر الحضارة من جهة، والثقافات والتقنيات والأعمال الفنية من جهة أخرى، لا يعني كما سبق ورأينا أنه لا توجد أية علاقة بين الجهتين (إن وجهة نظر روسّو بالذات في هذا المجال هي اكثر تعقيداً مما يُقال). لِنعُدْ الى مثل العلوم. إن الموقع الذي يُعطى لها في المجتمع يشكّل إحدى خصائص ثقافته. فمن خلال دعوة العلوم لإعمال العقل، إنها تؤكّد على وحدة الجنس البشري. ومن خلال تعميم النتائج التي تتوصّل اليها، إنها تُساهم في التواصل العالمي وتدفع بالتالي مسار الحضارة الى الأمام. ويُمكن للأعمال الفنية بدورها أن تقرّب بين البشر في مختلف الحقبات ومختلف القارّات، فتقف بهذا المعنى في وجه البربرية، حتى وإن لم تتمكّن من وضع حدّ لها.

إن تعدّدية النشاطات التي ينخرط فيها أعضاء اي مجتمع هي التي تفسّر الصعوبة التي تكمن في معرفة ما إذا كان التاريخ الإنساني يشهد حركة تقدّم، وما إذا كانت الأحكام التي نُطلقها على مختلف الحقبات هي مطلقة أو نسبية، أو بكل بساطة اعتباطية. إذا حدّدنا الحضارة على أنها التحوّل نحو الاعتراف بالآخرين في كمال إنسانيتهم، يُمكن القول إن التقدّم مؤكّد بالمقياس البيولوجي. في الأساس كانت الأرض مسكونة من قبائل لا تعرف بعضها البعض، وكانت تمتلك قناعة مشتركة مفادها أن كل مجهول هو عدو من الأفضل رؤيته ميتاً وليس حيّاً، وعبداً وليس

حرّاً. أما في ايامنا الحاضرة فالبشر في أربعة أقطار المعمورة يتواصلون فيما بينهم بفضل التكنولوجيات المتطورة، ويسمعون أصوات الذين يسكنون في أقاصي الأرض ويرون وجوههم، وهم يستخدمون منتجات وأشياء آتية من مناطق بعيدة، وينتقلون بعضهم لدى البعض الآخر دون أن يخشوا بالضرورة على حياتهم.

إلا أن هذا المقياس البيولوجي ومهما كان مطَمئِناً لا يُعلمنا الكثير حول مسار التاريخ البشري، حيث نرى البربرية والحضارة في ازدهار وتراجع،وفي مدّ وجزر، دون أن نجد في ذلك أي دافع للشعور بالإطمئنان على المستقبل. بقدر ما نعرف، قد لا يكون الأشخاص الذين كانوا يسكنون في اليونان القديمة أقل ضيافة وكرماً وودّاً من الأوروبيين المعاصرين. والدول في أيامنا لا تتحارب بشراسة أقلّ مما كان يحصل بين اليونانيين والفرس في زمن هيرودوت، والذي تغيّر هو بشكل خاص قدرتهم على التدمير الشامل. في أفضل الأحوال، يمكننا أن نشير الى أن الطريقة التي تتعامل بها الدول مع الأفراد، كما في الديمقراطيات الليبرالية، تشهد تطوّراً مطّرداً، لأن هؤلاء يحصلون على حقوق تؤمّن المساواة فيما بينهم أكثر فأكثر. لكن لا بد من أن نضيف كذلك أن مجتمعاتنا المعاصرة تبدو من خلال ملامح أخرى أقل إنسانية من عدة مجتمعات سبقتنا، كما يظهر في طريقة تعاملنا مع العجزة، أو لامبالاتنا إزاء انحراف بعض المجموعات الشبابية.

لقد عرفت العلوم الدقيقة والتقنيات تطوّراً في مجالات عملها، وهو تطوّر تراكميّ؛ فكل عالم يمتلك ما توصّل اليه من سبقه، ويسعى لتخطّي ما اكتسب. إن طالب الفيزياء في وقتنا الحاضر هو أكثر علماً من عباقرة الماضي. أما الأعمال الفنية فتخضع من ناحيتها لأحكام تبقى نسبية (قياساً على نوعها، والبلد الذي نشأت فيه، وحقبتها الزمنية)، يُضاف الى ذلك اتّساع الأطر الشديدة التنوّع التي تنتمي اليها، بدءاً من النقاش الضيّق بين زمرة من الأصدقاء وصولاً الى الغرب بأكمله على مدى خمسة وعشرين قرناً. في هذا المجال لا تفيد إنجازات الشخص من يأتون من بعده، لأن الفن بحدّ ذاته لا يعرف التقدّم. في المقابل، يحقّ لنا داخل منظومة القيم أن نصرّح بأن فترة من تاريخ الفن هي أرقى من فترات أخرى. أخيراً، هناك سمات أخرى لثقافة شعب لا تخضع لأحكام قيمية جماعية، حتى وإن كان أي فرد في المجتمع يمكنه أن يتمسّك بها بالرغم من كل شيء أو أن يكرهها.

في المحصّلة، إن أي عمل معيّن يندرج في الوقت نفسه ضمن عدة تصنيفات يثير أحكاماً متناقضة. فانفجار القنبلة النووية فوق هيروشيما هو مؤشّر للتقدّم العلمي والتقني،وفي ذات الوقت برهان على تراجع الحضارة، لأنه مهما كانت التبريرات التي سيقت، فإن هذا التفجير

نجم عن قرار اتُّخذ بدم بارد للقضاء على مئات الآلاف من الأشخاص الذين ينتمون الى السكّان المدنيين لـ "العدو".

حضارة واستعمار

إنه التعدّد نفسه لأبعاد التجربة هو الذي يفسّر الأحكام المتناقضة التي توجّه لظاهرة مثل الاستعمار، كما مارسته القوى الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وهناك جملة شهيرة لنابليون بونابرت تبيّن جيداً إمكانية تقييم الحدث نفسه من وجهات نظر متعدّدة. عشية نزوله في مصر في 30 حزيران/يونيو 1798 وقف مخاطباً عساكره : "أيها الرّجال، سوف تقومون بفتح لا تُحصى مفاعيله على الحضارة وعلى التجارة العالمية" 31 . يمكننا هنا أن نتصوّر بأن بونابرت يعني بكلمة "حضارة" نشرَ التقنيات والأعمال الفنية، ومن هذا المنحى إن تنبؤه صحيح، ذاك أن هذه الحملة سوف تعزّز بالفعل حركة التجارة وانتقال المعارف. في المقابل، إن "الفتح" بحدّ ذاته هو مؤشّر لتراجع الحضارة باتجاه البربرية، لأن القائد الفرنسي ينطلق من فكرة أن خضوع شعب أجنبي هو بحدّ ذاته أمر مشروع.

إن التناقض ذاته سيتواصل لاحقاً. فالفرنسيون يتباهون بجلبهم الحضارة للأفارقة وأهالي الهند الصينية، ويبرّرون بذلك عمليات الاحتلال التي قاموا بها؛ إنهم يقصدون بذلك في أفضل الأحوال شقّ الطرق وفتح المدارس وإدخال الطبّ، أي عناصر التقنية المتطوّرة. أما أهالي البلاد الأصليون الذين أُخضعوا للاستعمار فإنهم لم يكونوا يتشكّون من التقنيات التي استُقدمت، وإنما من الإذلال الشخصي الذي عانوا منه، لأنهم عوملوا كأشخاص من صنف متدنٍّ. فما يسمّيه البعض "حضارة" يُخفي بالنسبة للآخرين شكلاً من أشكال البربرية. يعتقد المستعمِرون، أو يتظاهرون بالاعتقاد، بأن المبادىء الجمهورية التي ينادون بها تجد تجسيدها المناسب في النظام الاجتماعي الذي يفرضونه؛ أما الانطباع المتولّد لدى المستعمَرين فهو أن هذه المبادىء تشكّل غطاء لعملية الغزو والاستغلال، وأن مبادىء الحرية والمساواة بالذات تتلاءم بصورة أفضل مع نضالهم ضد الاستعمار ومن أجل الاستقلال.

إننا نجد تجسيداً طريفاً للمعاني المتعدّدة التي تحملها نفس الكلمات حين يستعملها العلماء والمستعمِرون، وذلك في محضر لقاء عُقد في باريس في أيار/مايو 1929. في ذلك التاريخ كرّس "المركز الدولي للتوليف" الذي كان قد تأسّس حديثاً في باريس إحدى حلقاته الأولى لمناقشة موضوع "الحضارة، الكلمة والفكرة". تمّت دعوة أساتذة كبار، من بينهم المؤرّخ لوسيان فافر

وعالم الأنتروبولوجيا مرسال موس اللذان شرحا بإسهاب المعنى المزدوج لكلمة "حضارة" تبعاً لاستعمالها بصيغة المفرد أو بالجمع. وقد حضر النقاش كذلك بعض رجال السياسة الفرنسيين المهتمّين بالمسألة؛ كان من بينهم بول دومار (1857-1932) رئيس مجلس إدارة المركز، والذي كان حاكماً عاماً للهند الصينية، وكذلك وزيراً ورئيساً لمجلس الشيوخ، قبل ان يصبح رئيساً للجمهورية عام 1931.

بعد أن استمع دومار الى عدة عروض علمية، قرّر خوض غمار النقاش. "-السيّد دومار : لم يتمّ بعد تعريف فكرة الحضارة بكل بساطة. إننا ندّعي بأننا ننقل الحضارة للشعوب التي نستعمرها. فماذا نعني بذلك ؟ -السيّد بارّ [مدير المركز] : لكل شعب حضارته؛ فهناك إذن عدد كبير من الحضارات المختلفة. والمشكلة تكمن في أن نعرف ما إذا كان بإمكاننا، بالرغم من هذا التنوّع، أن نتكلم عن "حضارة" وبأي معنى ؟ -السيّد دومار : إن الحسّ العام يعطي لهذا المصطلح معنى ملموساً الى حدّ ما. فالحضارة هي النظام الذي تقيمه الشرطة، والذي يؤمّن الحفاظ على أمن الأشخاص والممتلكات، ويحمي حرية العمل والصفقات التجارية". وهنا حاول مرسال موس أن يُدخل بعض التنويعات الملطّفة الى هذا المفهوم الفجّ؛ إلا أن دومار تابع دون أن يرفّ له جفن : "إن الحضارة الأوروبية تتمدّد ويتنامى نفوذها بفضل قدرتها المادية، إذا لم نقل بفضل منحاها الأخلاقي. ولا بد من الإقرار كذلك بأن هناك شعوباً متوحّشة وبربرية، تُرتكب عندها فظائع مشينة وشناعات مقيتة. فللحضارة أحقيّة في مواجهة البربرية" 32 .

إن هذا النقاش لم يكن خارج سياقه الزمني كما يبدو للوهلة الأولى، لأن البرلمان الفرنسي عام 2005 أقرّ قانوناً يُلزم مدارس الجمهورية بالاعتراف "بالدور الإيجابي للوجود الفرنسي ما وراء البحار"، أي الإقرار بأفضال الاستعمار (لم يطبّق هذا القانون إثر تدخّل رئاسي). لكن إذا أُسيء في الماضي استخدام مصطلحات "حضارة" و "بربرية"، فإننا لا نجد في ذلك مبرّراً لعدم استخدامها في ايامنا الحاضرة.

في بعض الالتباسات

يمكننا أن نستخدم كلمات "حضارة"، "بربرية"، "ثقافة"، "أعمال إبداعية"، "تقنيات" في معنى مغاير عن الذي سنعتمده هنا؛ لكن بطريقة أو بأخرى لا بد من تمييز المفاهيم والوقائع التي ترجع اليها هذه المصطلحات. فإذا لم نفعل ذلك، نخشى الوقوع في بعض الالتباسات التي يتسبّب بها إما الكتّاب أنفسهم، وإما القرّاء الذين ينزلقون من معنى لآخر. ويُمكن لبعض الأمثلة

المستقاة من أعمال كتّاب قدماء أو معاصرين أن توضح هذه الضرورة بعدم اختزال الحقل المعقّد العائد لهذه الكلمات في بُعد أوحد.

إن إحدى العبارات التي تُذكر بشكل دائم في هذا المجال تعود للناقد والفيلسوف الألماني فالتر بنجامين الذي كتب : "ما من وثيقة تعود للحضارة لا تكون كذلك وثيقة للبربرية" 33 . وهذه الجملة مأخوذة من نصّ كُتب عام 1940، لكنه نُشر بعد وفاة الكاتب عام 1950 تحت عنوان "أُطروحات حول فلسفة التاريخ". في هذه الصفحات يقابل بنجامين بين طريقتين في كتابة التاريخ : الأولى تستند الى المادية التاريخية (التي أطلقها الماركسيون)، والثانية التي يُطلق عليها اسم "التوادّ"، حيث يتماهى المؤرّخ مع شخص أو مع مجموعة أشخاص من الماضي ويتبنّى قيمهم. والواقع أن هؤلاء الأشخاص بصورة عامة هم المنتصرون. وتُقدّم الأعمال الثقافية والحضارية الكبرى التي هي إحدى منجزات هؤلاء المنتصرين على أنها بالطبع من عمل الفنانين الكبار؛ لكن لا بدّ من أن يتطلّب تحقيقها كذلك توافر بعض الظروف الاجتماعية، كعمل العبيد على سبيل المثال. هنا يأتي دور البربرية. "ما أن نفكّر بنشأة هذه الأعمال، كيف لا نرتجف من الهلع ؟ إنها ليست فقط وليدة جُهد العباقرة الكبار الذين أبدعوها، وإنما هي في الوقت نفسه نتاج السّخرة المكتومة التي فُرضت على معاصري هؤلاء العباقرة". وهنا تأتي الجملة التي ذُكرت آنفاً، قبل أن يختم بنجامين مستنتجاً : "إن البربرية نفسها التي تسيء الى هذه الأعمال، تسيء بالقدر نفسه الى عملية انتقالها من يد لأخرى". هكذا حين نذهب اليوم الى المتحف حيث تُحفظ هذه الأعمال، يُمكن أن يُفسّر ذلك بأننا نشارك في تعظيم هذه البربرية.

إننا نُدرك جيداً لماذا بقيت جملة بنجامين عالقة في الأذهان : إن مفارقة تطابق الأضداد لا بد وأن تحثّنا على التفكير. إلا أننا نرى كذلك أن كلمة "حضارة" تُستعمل في معنى محدّد، وهو مغاير لما ذكرنا على أنها اعتراف بإنسانية الآخر. إن ذلك بحدّ ذاته لا يطرح اية مشكلة، إلا من حيث أنه المعنى الوحيد الذي يتعارض مع كلمة "بربرية". والمعنى الذي يتبنّاه بنجامين في ما يخص كلمة "ثقافات" ليس كذلك ما اتُّفق على أنها مجموعة أنماط وأساليب الحياة. فالمنجزات التي يذهب اليها بتفكيره هي بشكل واضح الأعمال الفنية لوحدها. لكن كلمة "الأعمال" لا تتعارض مع كلمة "بربرية"، ذاك أنه يُمكن للأعمال أن تكون بربرية وفظّة، وهذا أمر ليس بذي أهمية. إن المقارنة بين هذين المصطلحين لا يحمل في هذه الحال أي تناقض يُذكر.

هل يمكننا والحال هذه أن نقول بأن كل "أعمال" الماضي هي في الوقت ذاته وثيقة للبربرية؟ إن الردّ بالإيجاب ينطبق تماماً على مبانٍ أثرية كأهرامات مصر أو معابد أنكور أو الكاتدرائيات

القوطية في فرنسا، وربما على أية رائعة معمارية استوجب بناؤها التعاون بين عبقري رؤيوي وقائد سياسي أنزل الى ميدان العمل أعداداً كبيرة من العمّال. ولكن إزاء تعميم هذه الملاحظة لا بد وأن يتبادر الى ذهننا اعتراضان. الأول هو أننا لا نرى ما هو وجه الشبه لمجموعات العبيد هذه، في أعمال عديدة أخرى : أين هي السّخرة التي فُرضت لكي تتمكّن أعمال سافو أو شكسبير أو فان غوغ من أن تُبصر النور ؟ والثاني هو أن ظروف النشأة لا تحدّد كلياً معنى عمل، مهما كان رأي أتباع المادية التاريخية. ذاك أن عملاً أُنجز في بلاط ملك يمكن أن يشكّل مصدر وحي لمن يطيحون بالملك نفسه؛ كما أن أعمال كتّاب ينتمون الى الشعوب المستعمِرة ساعدت شعوباً مستعمَرة على التحرّر.

إننا نجد فكرة اختزال الحضارة والثقافة بالأعمال الإبداعية لوحدها لدى كتّاب أوروبيين آخرين. والدوافع في أغلب الأحيان مغايرة لما رأيناه لدى بنجامين. ذاك أن الكيان الذي يُطلق عليه اسم "أوروبا" لم يكن دائماً على مدى تاريخه مثالاً للحضارة الراقية، وأنه من منظور الثقافات، يمكن أن نضع عدة تقاليد على نفس المستوى. في المقابل، إذا ما اقتصرت نظرتنا على الأعمال الفنية، كيف لنا ألا نشعر بالفخر حين نرى أننا ننتمي الى نفس التراث الذي أنجب البعض من أكبر عباقرة البشرية ؟ إن هذه الفكرة تعود بشكل متكرّر لدى الصحافية الإيطالية أوريانا فالاتشي في كتاب نشرته قبل وفاتها بقليل وهو أشبه بهجائية ضد الإسلام بعنوان "الغضب والكبرياء"، حيث تقول : "إن مجرّد الكلام على ثقافتين يُزعجني. إن مجرّد وضعهما على نفس المستوى يغيظني".

ولكي تبرهن على التفوّق الهائل لإحدى الثقافتين على الأخرى، تضع فالاتشي قائمتين من الأسماء. من جهة أوروبا يقف هوميروس وسقراط وفيدياس وليوناردو دو فينشي ورافائيل وبيتهوفن وفاردي وغاليليو ونيوتن وداروين وأنشتاين. ومن الجهة المقابلة، إنها "تفتّش وتنقّب" فلا تجد سوى "محمداً وقرآنه وابن رشد وما له من أفضال كعلاّمة والشاعر عمر الخيّام". لكنها لا تلبث أن توضّح بأن "دانتي أليغييري يُعجبني أكثر من عمر الخيّام" وأكثر من "ألف ليلة وليلة" 34 . ما من شك في أن بعض القرّاء -حتى وإن كانوا يتضايقون قليلاً من اللهجة القاسية التي تستعملها فالاتشي أو من العنصرية التي تفوح من كلامها-، يتوافقون معها على تفضيل مجمل أعمال اللائحة الأولى، ويقولون لأنفسهم بأن فضل فالاتشي هو في التصريح عالياً بما يفكّر فيه كل واحد في سرّه دون أن يجرؤ على البوح به، خشية أن يستجلب عليه غضب جماعة "اللياقة السياسية" (إنه انطباع خاطىء بكل الأحوال، لأن كتباً مثل كتاب فالاتشي وكتب آخرين معادين للإسلام تحتلّ بشكل دائم رأس قائمة أفضل الكتب مبيعاً).

يمكننا بالطبع أن نقدّم بعض التحفّظات التي تدخل في التفاصيل. يمكن القول على سبيل

المثال إن "ألف ليلة وليلة" يجب أن تُقارن مع كتب القصص الشعبي وليس مع كتب أفلاطون أو دانتي، وإنما مع "حكايات الأخوين غريم"؛ ومن هذه المنظور لا يعود للمقارنة أي طابع مثير (ولكن من يحق له تفضيل كتاب على آخر ؟). يمكننا أن نضيف بأن ابن رشد ليس الفيلسوف الوحيد المسلم، وأنه بالتالي ليس مجرّد شارح للنصوص. ونتساءل كذلك لماذا اسم عمر الخيام هو الوحيد الذي دغدغ ذاكرة فالاتشي، في الوقت الذي كان دانتي بالذات يعرف الشعراء العرب الذين سبقوه، كما أن غوته كان شديد الإعجاب بحافظ الشيرازي وقد استوحى من أشعاره "الديوان الغربي-الشرقي". ولكن لو اكتفينا بهكذا ملاحظات في المنهج والتاريخ لتغاضينا عما هو أساسي، أي اختزال الحضارة والثقافات في الأعمال الإبداعية فقط. لقد سبق وأكّدت على عدم وجود علاقة مباشرة بين هذه الأعمال والحضارة؛ لا بد هنا من العودة الى العلاقة التي تقيمها الأعمال الإبداعية مع الثقافات.

أن نلاحظ بأن الثقافة الإسلامية (على افتراض أنها كيان موحّد ومتجانس) لم تُنتج شبيهاً بمايكل أنجلو، أو أن ثقافة الزولو لم تُنجب مثل تولستوي (كما لاحظ الروائي سول بالّو فيما مضى)، فهذا أمر لا يجانب الصواب ولكنه لا يُعلمنا أمراً على قدر كبير من الأهمية؛ فجميعنا يعرف أن ما نسمّيه "الرواية" بالمعنى الدقيق للكلمة هو نوع نشأ في التقليد الأوروبي المتزامن مع تنامي الفردانية، تماماً كما هو حال النحت والرسم في عصر النهضة. في المقابل، عرفت ثقافة الزولو كما الثقافة الفارسية أنواعاً وأشكالاً للتعبير يجهل عنها الأوروبيون كل شيء. فإذا كان للمقارنة بين "حاجي مراد" لتولستوي والقصص الشيشانية لنفس الحقبة من معنى، فذاك لأن أعمال الطرفين تتّصل بنفس الأحداث : إن للثقافتين حداً أدنى من المميّزات المشتركة.

أبعد من هذا الأمر البديهي يُمكننا أن نلاحظ مجدّداً أن ما يميّز التقليد الغربي ليس فقط وجود علماء كبار، وإنما كذلك إمكانية إقامة حاجز فاصل بين البحث بحدّ ذاته والنتائج الناجمة عنه، أكانت إيجابية أو سلبية. إن سرّ انشطار الذرّة اكتُشف داخل الثقافة الغربية، إلا أن قرار إطلاق القنبلة النووية على مئات الآلاف من اليابانيين ربما كان ممكناً كذلك بفعل آلية التشظّي نفسها والفصل بين الغاية والوسائل المتّبعة، بين الأخلاق والمعرفة. وكما يقول جاراد دايامون حين يتكلم على الثورة النيوليتية : "حين نُحصي الاختصاصيين الذين أصبح بإمكان المجتمعات الإنسانية أن تحتفظ بذكراهم بعد ظهور الزراعة، لا بد من أن نتذكّر من أنه لم يكن هناك نماذج شبيهة بمايكال أنجلو أو شكسبير فحسب، وإنما كذلك جيوش دائمة من القتلة المحترفين" 35. لهذا السبب فإن الأحكام التي من خلالها نقدّر بأن ثقافة ما بمجملها تكون متفوّقة على ثقافة

أخرى هي أحكام لا معنى لها تقريباً، في الوقت الذي بإمكاننا أن ندين أعمالاً بسبب بربريتها أياً تكن الثقافة التي صدرت عنها، وأنه بأمكاننا أن ندافع عن أن معزوفة "الشاكون" لباخ هي أرقى من الموسيقى الشعبية القديمة في منطقة بورغوني الفرنسية.

هناك سوء فهم آخر ينشأ بسهولة من الالتباس بين معنى كلمتي "حضارة" و "ثقافة"، تبعاً لاستعمالهما بصيغة المفرد أو الجمع، وهو التباس يدفعنا للتساؤل إن كان دوماً غير مقصود. هناك جملة شهيرة لأرنست رينان مأخوذة من محاضرته "ما هي الأمة ؟" (1881) تقول: "قبل الثقافة الفرنسية، والثقافة الألمانية، والثقافة الإيطالية، هناك ثقافة إنسانية" 36 . إن رينان يقيم الدليل هنا ضد ما يعتبره المفهوم الألماني للعلاقات بين الجماعة والفرد، حيث يُقدَّم الفرد على أنه بالكامل محدّد بالمجموعة التي ينحدر منها؛ أما هو في المقابل فينتمي الى مبدأ الأنوار الذي أعلنه مونتسكيو حيث يرى نفسه إنساناً حتماً وفرنسياً فقط لمصادفة ولادته في هذا المكان بدلاً من مكان آخر.

إلا أن هناك مشكلة تنشأ من تكرار كلمة "ثقافة" في جملة رينان، وهي السبب بالذات الذي يجعلها محفورة في الأذهان. فحين ننعت الثقافة بأنها "إنسانية"، لا يعود لكلمة "ثقافة" المعنى نفسه حين تسبق نعت "فرنسية". إن الثقافة الإنسانية هي مرادف لطاقات البشر الفكرية والأخلاقية، فيما الثقافة الفرنسية هي مجموعة خصائص رسّخت نفسها عبر التاريخ. إننا فقط حين نميّز بين هذين المعنيين يمكننا تبرير كلمة "قبل" في جملة رينان: إن الدماغ البشري يمتلك بعض الاستعدادات العامة المتعلّقة بالكلام قبل أن يتعلّم الطفل النطق بأية لغة خاصة. في المقابل، إذا كان الأمر يتعلّق بالترتيب الذي يتعاقب فيه المحلّي والعالمي، من الواضح أن تعلّم حقوق الإنسان يأتي "بعد" اكتساب اللغة الوطنية وثقافتها. ما من طفل يتعلّم الكلام والتفكير بلغة عالمية، أي بكل بساطة إنسانية، وهو فقط حين يصبح بالغاً يكتشف القواعد العالمية للمنطق. والأمر نفسه ينطبق على الأخلاق، حيث أن الفصل بين "نحن" و "هم"، وبين "الخير" و "الشر" هو مكتسب متأخر، يأتي بعد مرحلة الطفولة. إن اللعب على المعنى المزدوج لكلمة "ثقافة" يسمح لرينان أن يصوغ جملة جميلة لكنه يشوّش المعنى الذي يودّ التأكيد عليه.

إننا نجد انزلاقاً مشابهاً في معنى الكلمات لدى كاتب آخر يسعى اليوم لتحذيرنا من مخاطر الأصولية الإسلامية. في كتابه "الديانات القاتلة" يضع ايلي برنار عنواناً للخاتمة على الشكل التالي "ضدّ حوار الحضارات"، مستنداً الى هذه الحجة: "هناك الحضارة وهناك البربرية، ولا يوجد بينهما أي حوار ممكن" 37 . في هذه المرّة، إنها كلمة "الحضارة" التي

تتحمّل وزر التناقض. إذا قلنا (كما أفعل كذلك في هذه الصفحات) إن "الحضارة" تناقض "البربرية"، فمن المستحيل الكلام بالنَفَس ذاته عن الحضارات في صيغة الجمع –سواء كانت الغاية التمهيد للحوار، أو كما يفعل برنامج الإعداد للحرب. إن الحوار والتبادل والتفاعل ممكن بين الثقافات بصيغة الجمع. وبصورة أكثر دقّة نقول : إن أية حضارة هي مكوّنة كذلك من التقاء حضارات، إلا أن بعض هذه الصّلات قامت بالإكراه، وفُرضت بحدّ السيف، فيما قامت صلات أخرى بطريقة سلمية. فهل من العبث أن نشجّع الطرق السلمية على الطرق العنفية ؟ ما من ثقافة تقتصر على البربرية؛ والحثّ على المعرفة المتبادلة بين الثقافات هو بالذات إحدى أفضل الوسائل لانحسار البربرية. ونحن نجد صعوبة في أن نتخيّل أن برنامج لم يتنبّه للمعنى المزدوج الذي يُحمّله هنا لكلمة "حضارة".

هناك نوع آخر من سوء الفهم يبدو أنه يتأتّى من كون بعض الكتّاب يعرضون للعلاقة بين "الحضارة" و "الثقافات" على أنها قائمة على التناقض : إذا أحببنا الحضارة، علينا أن نُدير ظهرنا للثقافات، أو على العكس. في نصّ شهير بعنوان "العِرق والتاريخ" يعود لعام 1952، يركّز كلود ليفي-ستروس على التساوي في المشروعية لكل الثقافات. وهو يؤكّد أن كل واحدة من هذه الثقافات انتظمت حول حلّ مشكلة معيّنة. فالثقافة الغربية نذرت نفسها منذ عدة قرون لكي تستنبط –من بين أشياء أخرى- قدرات ميكانيكية تتطوّر يوماً بعد يوم. أما الإسكيمو والبدو فقد عرفوا أكثر من غيرهم كيف يتكيّفون مع ظروف جغرافية معادية. والشرق الأقصى يمتلك أكثر من غيره سرّ العلاقة بين الجسد والروح. من ناحيتهم، أقام السكان الأصليون في أستراليا العلاقات العائلية الأكثر تعقيداً؛ وهكذا دواليك.

لقد كان لوقع هذا النصّ في فرنسا أثر كبير في الإقرار بمقام الثقافات الأخرى غير الغربية. لكن ليفي-ستروس خطا خطوة إضافية : لقد طعن في ملاءمة التعارض بين "الحضارة" و "البربرية"، إذن بفكرة الحضارة بالذات. إنه مع ذلك لا يجهل وجود البربرية، وهو يحدّدها كما فعلنا هنا : إنها الموقف الذي يقضي برمي الآخرين خارج الإنسانية. إلا أنه يلحظ إزاءها ما يسمّيه "تناقضاً ذات دلالة" يكمن في أن ندلّ على هذا أو ذاك على أنه بربري : "حين ننزع صفة الإنسانية عن أولئك الذين يظهرون كأنهم "الأكثر توحّشاً" أو "البرابرة" ممن يمثّلون الإنسانية، فإننا لا نفعل شيئاً سوى أننا نستعير منهم أحد مواقفهم النموذجية. فالبربري هو قبل أي شيء الشخص الذي يؤمن بانبربرية" 38 . ونتيجة لذلك يرفض ليفي-ستروس أن يعطي أي حُكم على الثقافات وعناصرها؛ فكل المجتمعات هي بالتساوي جيدة (أو سيئة)، والأحكام القيمية هي بالضرورة نسبية، كما أن الأحكام العابرة للثقافات هي مستحيلة.

في الحقيقة إن ما هو متناقض هنا على وجه الخصوص هو تحليل ليفي-ستروس بالذات. فإذا ما حدّدنا البربرية، كما يفعل هو، بأنها وضع بعض أعضاء الإنسانية خارجها، فإننا لا نصبح البتة برابرة حين نشجب أعمالاً بربرية : يكفي لذلك أن نُقرّ بأن البربرية ليست لاإنسانية، وبالتالي عدم إقصاء البرابرة من الإنسانية. ليس هناك من تناقض إلا إذا افترضنا في الأساس الطيبة الجوهرية للإنسانية؛ لكن في الواقع حين أصف أحدهم بأنه إنساني فإنه يمكنني كذلك أو حتى قبل أي شيء أن أفكّر بقدرته على تعذيب الآخرين. ليس البربري إطلاقاً من يعتقد بأن البربرية موجودة، بل هو من يعتقد بأن مجموعة بشرية أو فرداً لا ينتمون كلّياً الى الإنسانية وأنهم يستحقون معاملة يرفض جازماً أن تُطبّق عليه. إن المعنى المُطلق لكلمة "حضارة" لا يختفي أبداً بفعل أن واحدنا يرى القشّة في عين جاره ويتجاهل العارضة التي في عينه : إن أعمال البربرية تبقى متشابهة في كل الأمكنة. إن إقراراً من هذا النوع لا يمنعنا من أن نعترف بتعدّدية الثقافات، كما ينصح بذلك ليفي-ستروس : لكي أتمكّن من أن أصف نفسي بالبربري لا بد أولاً من أن أقبل بوجود البربرية.

إننا نجد لدى كتّاب آخرين تفكيراً معاكساً يدافع هذه المرة عن أن الحفاظ على محور حضارة-بربرية يجب أن يدفعنا الى رفض الاعتراف بمشروعية تعدّد الثقافات. إننا نجد مثالاً على هذا الموقف في كتاب آلان فينكيلكروت "هزيمة الفكر" الذي يبدو جزئياً وكأنه إعادة نظر بفكر ليفي-ستوس حول الثقافات. فبعد أن استعرض بشكل مقتضب تاريخ الفكر الأوروبي في عصر الأنوار، يعبّر فينكيلكروت عن مخاوفه من أن يرى أن الاعتراف بتعدّد الثقافات يقضي على فكرة الحضارة : "حين لا نتكلّم عن الثقافة إلا بصيغة الجمع، فإننا نُحرّم على أناس في حقبات مختلفة أو على حضارات بعيدة، إمكانية التواصل في موضوعات فكرية أو في قيم تتخطّى المحيط الذي نشأت فيه" 39 . في المحصّلة، إن تعدّد الثقافات يقضي على شمولية الأحكام.

إن خاتمة كهذه هي أبعد من أن تكون حتميّة. إن الحضارة لا تتعارض مع الثقافة، ولا الأخلاق مع التقاليد، ولا الحياة مع التفكير بالحياة اليومية (إن انتشار هذه الفكرة لا يكفي لكي يجعلها صحيحة)؛ في الواقع، إن الواحدة تتغذّى من الأخرى. إن وجود ثقافات متعدّدة لم يمنع الاتّصال فيما بينها، ولم يمنع حصول تأثيرات متبادلة، وأحياناً حتى التمجيد المتواصل لثقافة داخل ثقافة أخرى. إن الخطوة الحاسمة نحو تحضّر أكبر تتمّ حين نقبل بأن الآخرين، بالرغم من أنهم بشر مثلنا، ليس لديهم الثقافة ذاتها، وهم لا ينظّمون مجتمعهم بالطريقة التي نتّبعها نحن، ويمتلكون عادات مختلفة عن عاداتنا. فأن يكون لنا ثقافة لا يعني بأن نكون أسرى لها؛ وانطلاقاً من كل ثقافة يمكننا أن نطمح الى قيم حضارية.

لا يوجد في المحصّلة أية ضرورة لاتّباع هؤلاء الكتّاب في رفضهم لأحد مصطلحي العلاقة، في الوقت الذي بإمكاننا أن نفيد من التعلّق الذي يبدونه بالآخر. لنؤكّد على هذا الأمر مجدّداً : إن تعدّد الثقافات (وهو أمر لا جدال فيه) لا يحول البتة دون وحدة الإنسانية (وهو أمر آخر لا جدال فيه)، ولا يمنع بالتالي إطلاق أحكام تقرّر واقع الأعمال البربرية والتصرّفات المتحضّرة. ما من ثقافة هي بحدّ ذاتها بربرية، وما من شعب متحضّر بشكل نهائي؛ فالجميع بإمكانهم أن يكونوا هذا أو ذاك. تلك هي خاصية الجنس البشري.

2 . الهُويّات الجماعية

"إن الثقافة تقدّم ما يغذّي البشر على ما يغذّي الثقافة"

رومان غاري، قصيدة الى رجل بحجم فرنسا

في أيامنا الحاضرة،وفي البلدان الغربية، لم يعد للهُوية الجماعية سُمعة حسنة، إذ تحوطها الشُّبهة بأنها نوع من التآمر على الحرية الفردية. ويُفضَّل في هذه البلدان، وكسمةٍ بحت إنسانية، إبراز إمكانية كل فرد في أن يقف بوجه أي تحديد خارجي، وأية وراثة طبيعية أو ثقافية. يُضاف الى ذلك عدة أسباب شديدة التنوّع تدفعنا للاعتراض على ملاءمة هذا المفهوم. نذكر على سبيل المثال كل هؤلاء الذين يخسرون هُويتهم الجماعية دونما رغبة منهم، وأولئك الذين ترمي بهم الحاجات الاقتصادية أو الضغوط السياسية على الطرقات وتقودهم بعيداً عن ديارهم، في عالم تتسارع فيه تحرّكات السكان وتتكاثر.وفي الطرف الآخر من السلّم الاجتماعي، يبرز وجود نُخبة معولمة مؤلفة من رجال أعمال ناجحين، ومن نجوم الإعلام والاستعراض، وكذلك من العلماء والكتّاب المشهورين الذين يتكلّمون بسهولة عدة لغات ويُعلنون أنهم لا يشعرون بالغربة في أي مكان.

إن هذا التّخلّي عن الهُوية الجماعية لا يتشارك فيه الجميع بالطبع، لا في البلدان الغربية، ولا في سائر أنحاء العالم بصورة خاصة. ولكي نفهم دوافع ورهانات هذا التعارض، لا بد لنا من أن

نتفحّص هذه الهُويات الجماعية عن مسافة أقرب بقليل، لأن هناك عدة أنواع من الهُويات. فدون أن نلجأ الى البحث التدقيقي، أقترح أن نميّز أقلّه بين الانتماء الثقافي والهُوية المدنية، والانتماء الى مثال سياسي وأخلاقي. وهذا يتيح لنا أن نستعرض النزاعات التي تقوم أحياناً بينها، علماً بأن وزارة الهُوية الوطنية التي أُنشئت منذ وقت قريب في فرنسا تُبرز بالفعل مفاعيل الخلط بين هذه الانتماءات.

تعدّد الثقافات

إن الكائن البشري، كما رأينا، لا يولد في حضن الطبيعة فحسب، وإنما كذلك، ودائماً وبالضرورة، في حضن ثقافة. إن السِّمة الأولى للهُوية الثقافية الأصلية هي أنها تُفرض أثناء الطفولة بدل أن تكون من اختيار الشخص. فحين يأتي الطفل الى العالم ينغمس في ثقافة مجموعته التي هي سابقة له. إن الأمر الأكثر لفتاً للانتباه، ولكنه كذلك الأكثر تحديداً ربما، هو أننا نولد بالضرورة في حضن لغة، تلك التي ينطق بها أهلنا أو الأشخاص الذين يتولون رعايتنا. والواقع ان اللغة ليست أداة حيادية، فهي مطبوعة بالأفكار والأعمال والأحكام التي نرثها من الماضي؛ إنها تُرسّم الواقع بطريقة خاصة وتنقل الينا بشكل غير مرئي نظرة عن العالم. والطفل لا يمكنه أن يتحاشى تشرّب هذه النظرة، وهذه الطريقة في تصوّر العالم تنتقل من جيل الى جيل.

إن تنامي السِّمات الموروثة في مرحلة الطفولة يمكن أن يختلف الى حدّ كبير. فاللغة تكون مشتركة بين ملايين، لا بل عشرات أو مئات ملايين الأشخاص؛ لكننا نحصل كذلك على موروثات أخرى، أكثر محدودية، نأخذها عن التجمّع البشري الذي نترعرع فيه، كطرائق التحرّك وتنظيم الزمان أو المكان، كما طرائق الاتّصال بالناس الآخرين، أي بالاختصار أنماط الحياة. ونتبنّى كذلك أثناء الطفولة عادات غذائية تترسّخ في ذوقنا ما دمنا أحياء، كما نستبطن بعض المشاهد، ونخزّن في ذاكرتنا العَدِّيات التي نردّدها في اللّعب والأغاني والأنغام التي تشكّل عالمنا الذّهني. إن هذا الانتماء المحلّي هو الأكثر "دِفئاً" والأكثر حميمية بين كل الانتماءات، وكل واحد منا يستمدّ منه جزءاً غالياً من هُويته.

بعد ذلك بفترة تتوسّع الدائرة لأن الأطفال يذهبون الى المدرسة حيث يتلقّنون عناصر من تاريخ البلد الذي يقيمون فيه، كبعض أحداث الماضي الهامّة، وأسماء الأشخاص البارزين، والرّموز المعروفة. إنهم يتآلفون مع الأعمال الأدبية التي تُدرّس في البرامج، ومع أسماء العلماء والفنانين الذين ينتمون الى الذاكرة الجماعية. فاللغة الشائعة ومجموعة المرجعيات المشتركة تشكّل ما أمكن

تسميته "الثقافة الأساسية" 1 ، أي امتلاك رموز مشتركة تتيح فهم العالم والتوجّه الى الآخر؛ إنها الثقافة الأساسية التي تنضاف اليها المعارف المتعلّقة بمختلف ميادين الفكر، في الفنون أو العلوم، في الدين أو الفلسفة. إن هذه الرّموز تُعطى مُسبقاً، ولا يختارها كل فرد بشكل حرّ.

هناك سِمة أخرى للانتماء الثقافي لكل واحد منا تظهر فوراً للعيان، وهي أننا لا نمتلك فقط هُوية ثقافية واحدة وإنما عدة هُويات يمكنها أن تتداخل فيما بينها أو أن تظهر كمجموعات متقاطعة. فعلى سبيل المثال، يأتي الفرنسي دوماً من منطقة معيّنة، لنفرض أنه من بارّي، لكنه من ناحية أخرى يتشارك مع كل الأوروبيين في سمات أخرى موجودة في هذه المنطقة؛ إنه إذن يشارك في الوقت ذاته بالثقافة البارّيشونية والفرنسية والأوروبية. من ناحية أخرى، في داخل كيان جغرافي واحد، نلحظ أن التراكمات الثقافية متعدّدة؛ فهناك ثقافة المراهقين، وثقافة المتقاعدين، وثقافة الأطباء، وثقافة كنّاسي الشوارع، وثقافة النساء، وثقافة الرجال، وثقافة الأغنياء، وثقافة الفقراء. وقد نرى شخصاً ينتسب في الوقت نفسه الى الثقافة المتوسطية والثقافة المسيحية والثقافة الأوروبية.

إلا أنه لا بد من القول —وهذا أمر أساسي- إن هذه الهُويات الثقافية المتنوّعة لا تتلاءم مع بعضها، ولا تشكّل أرضيات محدّدة بوضوح تتراكم عليها هذه المقوّمات المتعدّدة دون أن تترك أثراً. فكل فرد هو شخص متعدّد الثقافات؛ بدورها الثقافات ليس جزراً تشكّل كل واحدة منها كتلة متراصّة، وإنما هي رواسب متداخلة. إن الهُوية الفردية تنجم عن التقاء هُويات جماعية متعدّدة داخل الشخص الواحد بالذات؛ وكل واحد من انتماءاتنا العديدة يساهم في تكوين الشخص الفريد الذي نكونه. إن الناس ليسوا جميعاً متشابهين، ولا هم مختلفين كلياً؛ وبما أن كل واحد بذاته متعدّد، فهو يتشارك في سماته المكوِّنة مع مجموعات شديدة التنوّع، لكنه ينسّق هذه المكوّنات على طريقته. إن تآلف الانتماءات الثقافية المختلفة في كل واحد منا لا يطرح بشكل عام أية مشكلة، وهذا ما يجب أن يثير الإعجاب بدوره : إننا نتحكّم بهذا التعدّد بمرونة فائقة أشبه بلاعب خفة !

إن الهُوية الفردية تنجم عن تقاطع عدة هُويات جماعية؛ وهي ليست الوحيدة التي تكون في هذه الوضعية. كيف تكون نشأة ثقافة مجموعة بشرية ؟ إن الجواب الذي يحمل تناقضاً في طياته هو : إنها تأتي من الثقافات السابقة. إن ثقافة جديدة تنشأ من اللقاء بين عدة ثقافات محدودة الحجم، أو من تفكّك ثقافة أكثر شمولاً، أو من التفاعل مع ثقافة مجاورة. إننا لا نعرف البتة حياة بشرية سابقة لقيام الثقافة. والسبب في ذلك هو أن المميّزات "الثقافية" هي في الأساس موجودة لدى حيوانات أخرى، خاصة لدى الرّئيسات.

لا توجد ثقافات خالصة وثقافات مختلطة؛ فكل الثقافات مركّبة (أو "هجينة"، أو "مهجّنة"). إن الاتّصالات بين المجموعات البشرية تعود الى نشأة الجنس البشري، وهي تترك دائماً آثاراً على الطريقة التي يتواصل فيها أفراد كل مجموعة فيما بينهم. فبقدر ما نرجع الى الوراء في تاريخ بلد مثل فرنسا، نجد دوماً التقاء بين عدة شعوب، إذن بين عدة ثقافات : الغاليون، الفرنج، الرومان وغيرهم الكثير.

يُمكننا أن نلحظ مثالاً بليغاً بنوع خاص لما أنتجه التقاء الثقافات في أميركا في القرن السادس عشر، خلال السنوات التي أعقبت احتلال الجنود الإسبان للمكسيك. فالنزاع بين القوّتين السياسيتين كان له مفعول مدمّر، إذ لم يبقَ أي أثر من البنى الشرعية والإدارية التي كانت قائمة زمن الإمبراطور موكتزوما (أو أبعد لجهة الجنوب، زمن الحاكم أتاهوالبا). لقد كانت الثقافتان الإسبانية والأزتيكية تجهلان بعضهما كلياً قبل عام 1519؛ فهما تختلفان من حيث اللغة والدين والذاكرة الجماعية والعادات. إلا أن اللقاء بينهما لم يدعهما على حالهما، ولكن ما من واحدة منهما اختفت كلياً. إذ سرعان ما لعب أفراد متحدّرون من هذه الثقافة أوتلك دوراً فاعلاً، وتمكّنوا من معرفة الآخر من الداخل واضطّلعوا بدور الوسطاء. من هنا سوف نرى اسبانيين يقعون في قبضة الهنود فيودي بهم الأمر في النهاية الى تبنّي مقوّمات عديدة من نمط حياتهم؛ كما أنه بعد استكمال عملية الغزو، تعلّم بعض الهنود اللغة الإسبانية، ودوّنوا لغتهم الأم بواسطة الأبجدية اللاتينية، وأنتجوا كتابات تنتمي الى الثقافتين في آن.

إن من بين الأمثلة الأكثر تعقيداً لهذا التهجين الثقافي تقدّمه لنا أعمال الدومنيكي الإسباني دييغو دوران. فهو يعتزم منذ البداية استئصال خرافات الهنود الوثنية. ولكي يصل الى مبتغاه وجد أن عليه دراستها في العمق؛ وأثناء بحثه تأثّر بها. وهو كتب كذلك تاريخاً للغزو كان خلاله ينتقل مراراً من وجهة نظر الإسبان الى وجهة نظر الأزتيكيين، والعكس بالعكس، الى درجة أن القارىء في النهاية يصل حتماً الى هذه الخاتمة : إنه يتعاطى مع وجهة نظر جديدة، "مكسيكية". ففي كل أنحاء البلاد "أُعديت" الطقوس المسيحية بالتقاليد الكولومبية القديمة، فنشأت هكذا ثقافة جديدة هي ثقافة المكسيك 2 .

هناك سمة أخرى للثقافات ليس من الصعب تمييزها، وهي أنها في تحوّل دائم. فكل الثقافات تتبدّل، حتى وإن كان بعضها، من بين التي توصف بأنها "تقليدية"، يتبدّل على نحو أقل طواعية وسرعة من تلك التي نسمّيها "حديثة". ولهذه التبدّلات أسباب متنوّعة. فبما أن كل ثقافة تتضمّن ثقافات أخرى، أو هي على تقاطع مع ثقافات أخرى، فإن مكوّناتها المتنوّعة تشكّل

توازناً غير مستقرّ. على سبيل المثال، إن منح حق التصويت للنساء في فرنسا عام 1944 أتاح لهنّ المشاركة بفعالية في الحياة العامة للبلاد،وفي ذلك تحوّل للهُوية الثقافية الفرنسية. وكذلك الأمر بعد ثلاثة وعشرين عاماً حين حصلت النساء على حق منع الحَمْل ، أدّى ذلك الى تحوّل جديد في الثقافة الفرنسية. لو كان على الهُوية الثقافية ألا تتبدّل، لما أصبحت فرنسا مسيحية في مرحلة أولى، ومن ثم علمانية في مرحلة ثانية. والى جانب هذه التوتّرات الداخلية هناك كذلك الاتّصالات الخارجية مع الثقافات المجاورة أو البعيدة، التي تتسبّب بدورها بانحرافات. فالثقافة الأوروبية، وقبل أن تؤثّر بثقافات العالم الأخرى، كانت قبلاً قد تشرّبت التأثيرات المصرية وبلاد ما بين النهرين والفارسية والهندية والإسلامية والصينية...

يُضاف الى ذلك الضغوطات التي يمارسها تطوّر مكوّنات أخرى للنظام الاجتماعي : الجانب الاقتصادي، الجانب السياسي، وحتى الجانب الطبيعي. إن هذه التغيّرات تتمّ بسهولة أكبر كون الثقافات –الذاكرة الجماعية، أنظمة الحياة المشتركة- تتشكّل عن طريق التركيب والإضافة، ولا تُشبه النظام المُحكم بدقة. إنها بهذا المعنى تشبه المعجم في لغة وليس علم النّحو، إذ بأمكاننا دائماً أن نُضيف كلمة جديدة، فيما يمكن بسهولة أن يبطل استعمال كلمة أخرى. إلا أن الصورة الأكثر بلاغة هي أيضاً صورة مركب المغامرين الإغريق الأسطوري المعروف باسم "آرغو" ؛ فما من لوح خشبي أو حبل أو مسمار إلا وكان هناك ضرورة لاستبداله بسبب طول الرحلة، من هنا فإن المركب العائد الى المرفأ بعد سنوات من الإبحار لا يمتّ بصلة من الوجهة المادية الى ذاك المركب الذي انطلق منه، ومع ذلك لا زلنا نتكلّم على المركب "آرغو" نفسه. إن وحدة الوظيفة تتغلّب على تغيّر المواد المكوِّنة، والأسم المُطابق يُؤخذ بعين الاعتبار أكثر من اختفاء كل العناصر الأساسية. إلا أنه بالرغم من ذلك لا يجب أن تقودنا الهُوية المتحرّكة للثقافات الى التّخلّي عن مفهوم الثقافة بالذات، كما فعل بعض علماء الأنتروبولوجيا الذين يصعب عليهم التفكير بكيان يتطوّر مضمونه بشكل مستمرّ. إن الثقافات هي في تحوّل دائم، ولكن من دون ثقافة مشتركة للمجموعة يزول الكائن البشري. يمكننا الإقرار بضرورة الكلام على الثقافات دون الوقوع في معايب "الثقافوية" ، أو استنتاج كل سمات الفرد انطلاقاً من انتمائه الثقافي، على طريقة منطق العنصرية في الماضي.

إذا أبقينا هاتين السّمتين للثقافة –أي تعدّديتها وتبدّليتها- حاضرتين في ذهننا، نرى كم هي مضلّلة الاستعارات التي غالباً من نستعملها للدلالة عليها. إننا نقول مثلاً عن كائن بشري بأنه "مقتلع من جذوره" ونرثي لحاله؛ إلا أن تشبيه البشر بالنباتات هو أمر غير مشروع، لأن الإنسان

ليس أبداً نتاج ثقافة واحدة، هذا بالإضافة الى أن العالم الحيواني يتمايز عن العالم النباتي تحديداً بحركته. ليس للثقافات جوهر ولا "روح" بالرغم من الصفحات الجميلة التي كُتبت في هذا الخصوص. نتكلم أيضاً على "بقاء" ثقافة (فنؤنسن هذه المرة التمثّلات بدل أن ننزع الصفة البشرية عن الإنسان)، ونعني بذلك استمرارها على ما هي عليه. والحال تلك، إن الثقافة التي لا تتغيّر أبداً هي بالتحديد ثقافة ميتة. وعبارة "لغة ميتة" تقع في مكانها الصحيح : لقد ماتت اللغة اللاتينية في اليوم الذي لم تعد تستطيع فيه أن تتغيّر. وما من شيء طبيعي أكثر، ولا اعتيادي أكثر من أن تزول حالة سابقة لثقافة وتحلّ محلّها حالة جديدة.

إلا أنه ولأسباب يسهل فهمها، يصعب على أعضاء المجموعة أن يتقبّلوا هذه البديهية. والفرق بين الهُوية الفردية والهُوية الجماعية يكشف لنا الكثير في هذا المجال. فحتى لو حلمنا يوماً بأن نكتشف في ذواتنا أنا "عميقة" و "أصلية" -كما لو كانت تنتظرنا بصبر قابعة في مكان ما في داخلنا-، فإننا نعي التّغيّرات التي تُفرض على كياننا سواء رغبنا بها أم لا، ونحن ننظر اليها على أنها طبيعية. إن كل واحد منا يذكر الأحداث البارزة في ماضيه، كما يمكننا اتّخاذ قرارات تحوّل في مسار هُويتنا، من خلال تبديل العمل أو الرفيق أو البلاد. إن الشخص ليس إلا حصيلة التفاعلات العديدة التي تواكب حياته.

لكن الأمر يختلف فيما يخصّ الهُوية الجماعية، ذاك أنها تكون مكتملة حين يكتشفها الفرد، وهي تصبح الأساس غير المرئي الذي يبني عليه هُويته. وحتى لو كانت أية ثقافة ننظر اليها من الخارج تبدو مختلطة ومتبدّلة، فإنها بالنسبة لأعضاء المجموعة التي ينتمون اليها كيان ثابت ومتميّز، وهو مرتكز هُويتهم الجماعية. لهذا السبب فإن أي تغيير يطال الثقافة أشعر به وكأنه مسّ بكياني. وليس أدلّ على ذلك سوى المقارنة بين البساطة التي أتقبّل بها فكرة التكلّم بلغة جديدة، إذا كان ذلك بمستطاعي، أثناء زيارتي لبلد أجنبي (حدث إفرادي) والإزعاج الذي أحسّ به حين لا يعود يُسمع في الشارع الذي عشتُ فيه على الدوام سوى كلمات ولهجات غير مفهومة (حدث جماعي). إن ما نجده في الثقافة التي نشأنا فيها لا يصدم البتة، بما أنها ساهمت في تكوين الشخص بالذات. في المقابل، يُنظر الى ما يتغيّر بحكم الظروف التي لا يستطيع المرء التحكّم بها على أنه تراجع، لأن ذلك يُضعف شعورنا بأننا موجودون. إن الزمن الحالي الذي ترى فيه الهُويات الجماعية نفسها مدفوعة للتحوّل بسرعة أكبر، هو أيضاً الزمن الذي تتبنّى فيه الجماعات موقفاً دفاعياً يتنامى في كل يوم، من خلال المطالبة بضراوة عن حقها في الحفاظ على هُويتها الأصلية.

الثقافة كبناء

إن هاتين السّمتين بالذات للثقافات تتيح لنا أن نفهم لماذا لا يتّسم تمثّل أعضاء جماعة لثقافتهم بأي طابع آلي، بل أن هذه الثقافة هي نتاج بناء دائم. إن الممارسات الاجتماعية لأية مجموعة هي متعدّدة ومتبدّلة؛ من هنا فإنه لكي نبني تمثّلاً لا بد من أن نلجأ الى خيارات وتوليفات، وهي عمليات لا تعكس طبيعة الأشياء بصورة سلبية، وإنما تنسّقها وفق طريقة معيّنة. وبالتالي فإن الأفراد لا ينخرطون في علاقات مادية بحتة مع العالم، وإنما في مجموعة من التمثّلات الجماعية تحتلّ في وقت معيّن مكاناً متدرّجاً طاغياً داخل الثقافة. إن هذه التمثّلات تشكّل معرفة شفهية تنتقل من جيل لآخر، أو تكون كذلك مدوّنة خطّياً؛ وهي التي تعطي معنى لمختلف الأحداث التي تكوّن حياة شخص. بهذا المعنى إن الثقافة هي الصورة التي يكوّنها المجتمع عن نفسه. إنها هذه الصورة التي يسعى الأفراد للتماثل معها، أو يطمحون للتحرّر منها. وهي لا تنجم آلياً عن الأحداث بحدّ ذاتها. لنضرب مثلاً على ذلك : إن كل سكان فرنسا لم يتحوّلوا الى المسيحية بين ليلة وضحاها. ومع ذلك فإنه في يوم من الأيام ترسّخت صورة عن أن الثقافة الفرنسية هي مسيحية؛ وكذلك الأمر بعد عدة قرون يوم أعلنت فرنسا علمانية. إن التمثّلات ليست انعكاسات للأحداث بكل بساطة، وليست فقط مقاربات إحصائية، وإنما تنجم عن اختيارات وتوليفات كان بالإمكان أن تتّخذ منحى آخر.

إن التراتب الداخلي لمختلف مكوّنات الثقافة يتّسم بالثبات أو بالتبدّل بسبب النزاعات بين المجموعات التي تحمل هذه المكوّنات داخل المجتمع، أو بين المجتمع بأكمله وشركائه الخارجيين. هكذا يصبح الدين السّمة المحدِّدة للجار الذي يجتاح بلدنا حين يكون منتمياً الى دين آخر، كما هي وضعية الإرلنديين بالنسبة للإنكليز في إرلندا، أو كذلك حال البوسنيين والكروات إزاء الصّرب. إلا أن اللغة هي التي تصبح عامل تمييز كما في حالة الباسكيين في إسبانيا، لأنهم كاثوليك مثل الإسبان الذين يحاوطونهم. إن مثال مقاطعة الكيبيك كذلك هو في هذا المجال مؤشّر كاشف. فطالما كان الآخرون الذين تتشكّل بوجههم الهُوية الكيبيكية هم الناطقون باللغة الإنكليزية في كندا، فإن السّمة المسيطرة لهذه الهُوية كانت اللغة الفرنسية. والسياسة التي نجمت عن ذلك في هذا البلد الذي يقصده المهاجرون قضت بتشجيع المجموعات القادمة من المستعمرات الفرنسية القديمة في إفريقيا الشمالية وإفريقيا السوداء. كانت الحصيلة أن اختلّ التوازن بين القادمين الجدد والسكان الأصليين، مما فتح أعين هؤلاء على عنصر آخر من مكوّنات هُويتهم، وعلى ضرورة إبرازه، ألا وهو الدين. فأهل كيبيك الكاثوليك أو الملحدون لم يروا أنفسهم في صورة المسلمين المتديّنين الذين أصبحوا شركاءهم في المواطنية، لذا بنوا هُويتهم بصورة مختلفة.

بالطبع، إن التمثّلات تتحدّد من خلال الممارسات؛ إلا أنها بدورها تؤثّر بقوة على التصرّفات. ويأتي تاثيرها من كونها أنموذجاً يعتمده المجتمع بشكل صريح، ومن كونها كذلك صورة للعالم غير كاملة بالطبع، ما يعني أنها غير صادقة، لكنها تشكّل نقطة التقاء لغالبية السكان. إن أي إحساس كما نعلم هو في الأساس عملية بناء، ليس لأن العالم الموضوعي غير موجود، ولكن لأنه من الضروري الاختيار بين خصائصه المتعدّدة، وفقاً لتصوّرات قائمة، لكي نميّز الأشياء والأحداث التي تقع "تحت أبصارنا". إن الإحساس يخلط دائماً بين "الوقائع" و "التوهّمات". وهذه التصوّرات بدورها هي بناءات قديمة منتقاة : إن الصورة الماضية تعكس الإحساس الحالي.

إننا نعرف كذلك ما يسمّى في نفسية الفرد آلية "النبوءة المصدّقة لذاتها" أو "المحقّقة لذاتها". إذا كرّرنا القول لولد بأنه شرّير، فإنه سيتبنّى هذه الصورة السلبية ويلجأ الى نوع من المزايدة، ويتحوّل الى "شرّير" أكثر مما يؤخذ عليه. فهو إذ يرى بأنه لا يدين بشيء للمجتمع الذي ينبذه، يقابله بالمثل ويغتبط لتدميره. يمكن أن نلاحظ هذه الظاهرة في سلوك مجموعاتٍ ضمن جماعة أوسع. فالسكان المهاجرون الذين ينتمون مثلاً الى أصول إتنية معيّنة يُنظر اليهم على أنها متمايزون عن الأكثرية (ذاك أن أعضاء هذه المجموعة لهم سحنة مختلفة، أو يتكلّمون لغة أخرى، أو لهم عادات خاصة بهم)وفي الوقت ذاته لا يُعطوا حقّ قدرهم (لأنهم لا يمتلكون جيداً الاصطلاحات السائدة في مجتمع شمولي، ولأنهم لا يحقّقون النجاح بمقدار الآخرين). إننا في المحصّلة أمام استنتاج شبيه بذاك القائم بين مدلولي كلمة "بربري" لدى اليونانيين : هؤلاء الأشخاص لا يتكلمون لغتنا، فإنهم بالتالي ليسوا متحضّرين. وهؤلاء المهاجرون بدورهم يستبطنون هذه الصورة للتمايز السلبي ويحيكون حولها سلوكاً ما أن يُنظر اليه على أنه عدائي، حتى يتسبّب بالقمع من قبل "قوات الأمن"، وبموقف معادٍ من قبل باقي السكان. في هذه الحال ترى هذه المجموعة التي تعاني من التمييز في هذا القمع تحدّياً وتنجرّ الى أعمال الشغب. وهنا ندخل في حلقة مُفرغة : إن الصورة التي يكوّنها الجيران عن مجموعة تحوّل اتّجاه الصورة التي تكوّنها المجموعة عن نفسها، وهذه الصورة بدورها توجّه سلوك أعضاء المجموعة، وتحوّل في النهاية صورة الجيران من جديد.

في أساس كل ثقافة توجد الذاكرة الجماعية للمجموعة التي تحمل هذه الثقافة.وفي واقع الحال إن الذاكرة بحد ذاتها هي بالضرورة حصيلة عملية بناء، أي انتقاء أحداث من الماضي ووضعها في تراتبية لا علاقة لها بهذه الأحداث وإنما تأتي من الأعضاء الحاليين للمجموعة. إن هذه الذاكرة الجماعية، مثل أية ذاكرة إنسانية، تقوم بفرز أساسي يطال أحداث الماضي التي لا

تُحصى، من هنا فإن النسيان هو بقدر الاستذكار من مكوّنات الهُوية. إن فرز الأحداث ووضعها في سياق تراتبي لا يتمّ على أيدي علماء متخصّصين (حتى أن المؤرّخين يتحوّلون عادة الى "مانعين للدوران في حلقة مُفرغة" في مواجهة حُرّاس الذاكرة!)، وإنما على أيدي مجموعات مؤثّرة داخل المجتمع تسعى لحماية مصالحها. إن هدف هذه المجموعات ليس المعرفة الدقيقة للماضي بقدر ما هو اعتراف الآخرين بموقعهم في الذاكرة الجماعية، وبالتالي في الحياة الاجتماعية للبلاد.

إن هناك مثلاً بليغاً لإعادة التكوين الدائمة التي تخضع لها الذاكرة الجماعية، وبالتالي ثقافة البلاد، نجده في التطلّعات الحديثة العهد لمختلف المجموعات في فرنسا كما في سائر البلدان الغربية، للاضطلاع بدور الضحية الرئيسية في الماضي. ففيما يشكّل الوقوع ضحية العنف قدراً مؤسفاً، أصبح مرغوباً في ديمقراطية ليبرالية معاصرة أن نحصل على وضعية ضحية سابقة لأعمال عنف جماعية، وهي وضعية تتوارثها المجموعة جيلاً بعد جيل.

من اللافت في هذا المجال أن تحوّلاً حصل في الذاكرة الجماعية، ونرى اليوم بأن الضحايا السابقين هم الذين يستقطبون الانتباه والاهتمام أكثر من الأبطال السابقين، ذاك أن للظلم الذي نتعرّض له وقع أكبر من المآثر التي نحققها. غداة الحرب العالمية الثانية كان هناك كلام كثير على المعتقلين السياسيين، وهم من المقاومين القدامى، لأن هؤلاء قد أدّوا عملاً، وبالتالي إنهم يستحقون أن يُقرّ الوطن بفضلهم. ولم يكن يؤتى غالباً حتى على وجود معتقلين وقعوا ضحية التمييز العِرقي، أي اليهود، لأن هؤلاء لم يكونوا قد قاموا بأي عمل، وبالتالي ما من داعي لذكرهم. إلا أنه بعد مرور ثلاثين عاماً انقلب الوضع وأحسّ المقاومون القدامى بأنهم مهمّشون، لأن الانتباه تحوّل الى ضحايا الاضطهاد المعادي للسامية الذين عانوا من الجريمة القصوى، أي الجريمة ضدّ الإنسانية. إن هؤلاء الضحايا لم يقوموا بأي عمل، من هنا فإن الأذى الذي لحق بهم هو أكبر بكثير. وهذا التكريس في أعلى الهرم الرمزي لرواية الضحية بدل الرواية البطولية يشهد بصورة غير مباشرة لترسيخ فكرة العدالة بيننا؛ فمن منا يخطر بباله أن يضع نفسه في موقع الضحية لو لم يكن لديه أمل بأن يعترف الآخرون بألمه ويحصل على تعويض عن ذلك؟

خلال بضعة عقود من الزمن شكّل المعتقلون اليهود الذين كانوا ضحايا النازية رمزَ الضحية بلا منازع. إلا أنه منذ عدة سنوات أثار هذا الامتياز الذي لا يُحسد عليه أحد رغبةً في اعتراف مشابه لدى مجموعات جديدة عانت في الماضي من المظالم والمعاملة السيئة، مما خلق ظاهرة تنافس بين الذاكرات. إن هذه المطالبات غالباً ما يحمل لواءها الأولاد أو الأحفاد أو المتحدّرون البعيدون من الضحايا القدامى، مثل الشعوب المستعمَرة في القرنين التاسع عشر والعشرين، والسكان الذين خضعوا للاستعباد في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهذه المطالبات تأخذ

أحياناً شكل طلب الغفران، أو أقله الاعتراف العلني بالخطأ الذي ارتُكب تقوم به سلطات الدولة، كالرئيس أو مجلس النواب. في فرنسا، كما رأينا، قابلت مجموعات أخرى من السكان هذه الانتقادات بمطلب الإقرار العلني بالدور الإيجابي الذي لعبه الاستعمار الفرنسي، أو إقامة نُصب تذكاري إحياء لذكرى قدامى "تنظيم الجيش السرّي" (OAS).

إن هذه الصراعات من أجل إعادة صياغة الذاكرة الجماعية تُبرز عمليات البناء وإعادة البناء التي يتعرّض لها الماضي على الدوام، والتي ينجم عنها نتائج ملموسة؛ فمنذ بعض الوقت راح نابليون يغادر موقعه كبطل وطني، لأننا بدأنا نعير انتباهاً أكثر لصوت الضحايا (الذين يتكلّم باسمهم المتحدّرون منهم أو المدافعون عنهم). من وجهة نظر الحضارة، كما من وجهة نظر التاريخ، لا بد من حظر القراءة الثنائية الاستقطابية للماضي، واختزال المجتمعات والثقافات بأكملها في دور الجلاد أو الضحية. في المقابل، من المناسب أن نقدّر الظرف الذي يعي فيه الفرد هُوية مجموعته الخاصة ويصبح قادراً على النظر اليها كمن يراقب من الخارج؛ بذلك يكتسب القدرة على تفحّص الماضي بنظرة ناقدة ليتعرّف فيه على آثار الإنسانية كما على آثار البربرية في الوقت نفسه. لا يمكن للمرء أن يعرف تقاليده الخاصة وثقافته الخاصة إذا لم يعرف كيف يأخذ بعض المسافة منها، وهذا لا يختلط البتة مع الميل المنهجي للتقليل من قيمة الذات وجلد الذات، إلا أنه لا يختلط كذلك مع الثقة بالنفس المطمئنة لكوننا دائماً على حق. إن المطلوب هو استبدال زعيق التفاخر ودموع الاستغفار بتساؤل حول أسباب ومعاني أحداث الماضي.

وظائف الثقافة

ما هي غاية الثقافة ؟ يمكن أن نعطي أجوبة مختلفة على هذا السؤال وفقاً لوجهة النظر التي نتبنّاها. إن الثقافة، كما ذكرت، تلعب دور صورة العالم ومفتاح فهمه، ومن دونها يتكوّن لدينا انطباع بأننا نغرق في فوضى مُقلقة. إنها تلعب دور صلة الوصل بين أعضاء الجماعة الذين يتشاركون فيها وتتيح لهم أن يتواصلوا فيما بينهم. إن شخصاً من دون ثقافة لا يتمتّع بالصفة البشرية بشكل كامل. إلا أن للثقافة وظائف من نوع آخر. إنها تؤمّن المادة والصيغ التي يحتاجها كل فرد لكي يبني شخصيته الخاصة. إن الكائن البشري لا يكتفي بحياة بيولوجية، بل هو بحاجة لأن يحسّ بوجوده، وهذا لا يتأتّى إلا من انخراطه في مجتمع إنساني معيّن، وهو يشكّل البيئة التي لا يمكنه التخلّي عنها لأنه لن يجد في ذاته البراهين على هذا الوجود. إن الوعي بالذات ينشأ من اعتراف الآخرين بنا، لأن التعاطي بين البشر يسبق ما هو إنساني ويؤسّس له 3 .

إن هذا الانخراط يتّخذ عدة أشكال، بعضها إفرادي – الطفل يفتّش عن نظر أمه، والعاشق عن نظر معشوقته-، والبعض الآخر اجتماعي من خلال الانتماء الى مجموعة : إني أتثبّت من وجودي إذا كان بإمكاني أن أقول إني تلميذ أو فلاح أو فرنسي، وإذا كان بإمكاني أن أجد نفسي في مجموعة معيّنة لا يُشكّ في وجودها. إن الأسقف الإفريقي الجنوبي ديسموند توتو، الرئيس السابق للجنة الحقيقة والمصالحة، يذكّرنا على هذا النحو بالتفسير التقليدي الإفريقي للهُوية : "إنها كذلك طريقة للقول : إن إنسانيتي مرتبطة بإنسانيتك بشكل لا فكاك منه. إننا ننتمي الى حُزمة الحياة نفسها. إننا نقول : إن الكائن البشري لا يوجد إلا من خلال كائنات بشرية أخرى. وهذا لا يعني أنا أفكّر إذن أنا موجود. إن ذلك يعني بالأحرى إني أتمتّع بالصفة الإنسانية لأنني أنتمي. إني أشارك، إني أُشاطر". (إن الشاعر ويستان أودن، وكغربي نموذجي، يعيد النظر بالمقولة الديكارتية فيعطيها معنى أكثر فردانية : "إني محبوب، إذن أنا موجود" 4).

إن الاعتراف الاجتماعي يمكن أن يأتي على شكل تمايز، أو عبر انتماء عادي لهُوية جماعية، تكون هُوية المجموعة التي نتشارك معها في الثقافة. إذا كانت نظرة الآخرين لا تقرّ بتمايزي الشخصي، فإني أفتّش عن تأكيد ذاتي ضمن الجماعة (يُستحسن أن تكون صاحبة موقع) التي أنتمي اليها. هذا ما نسمّيه الحاجة للانتماء، وهو شعور لا يشكّل البتّة مفارقة تاريخية، وإنما ميزة مكوّنة للشخصية الإنسانية. لذلك فإن الرّغبة التي نعبّر عنها أحياناً في التخلّص من وطأة أية هُوية جماعية لا تتحقّق أبداً. صحيح أن الهُويات التقليدية غالباً ما نراها تضعف في أيامنا الحاضرة؛ وهذا الوهن يصيب الى حدّ ما هُوية سكان البلاد الذين يُضطرون للتنقّل والاتّصال بالأجانب، لكنه يطال أكثر أعضاء المجموعات المناطقية أو الاجتماعية داخل البلاد الذين يجدون أنفسهم محكومين بالحركة والمرونة إذا أرادوا أن ينجحوا في مهنهم. في أغلب الأحيان تكون ردة الفعل على هذه الضغوطات من خلال تشكيل أو إعادة اكتشاف هُويات جماعية أخرى، حتى وإن كانت خيالية أو مؤقّتة، وهذا ما يُبرز الحاجة الحيوية التي نشعر بها إزاءها. إن هذا الانتماء لا يخدم بالضرورة مصلحتنا المباشرة، لكنه في المقابل يبعث فينا رضى عميقاً من خلال إخماده لما ينتابنا من قلق.

إن الكائن البشري يولد دوماً داخل ثقافة، لكن ذلك لا يعني أنه محكوم بأن يبقى أسيرها. ليس هناك من مجال للاختيار بين "الانتماء الى ثقافة" و "التصرّف كشخص حرّ"، وما من أمر يمنع الآخر. بل على العكس من ذلك، إن امتلاك الشخص لثقافته يشجّعه على الإبداع الشخصي؛ لكن كلمة "امتلاك" لا تعني، كما يريد الأصوليون من كافة المذاهب، "الاتّباع بصورة عمياء".

إن المحافظين الذين يرفضون فكرة الإنسان على أنه صفحة بيضاء أو عجينة بلا شكل هم على حق، لأننا نمتلك دوماً ثقافة أصلية؛ لكن الإصلاحيين أو الثوريين بدورهم لا يجافون الصواب حين يؤكّدون أن التغيير ممكن. إن الثقافات موجودة، لكنها ليست جامدة ولا عصيّة على التأثّر فيما بينها. لا بد لنا من تخطّي التعارض العقيم بين مفهومين : مفهوم الفرد المتحرّر من المادّيات والمجرّد، الذي يعيش خارج أية ثقافة، من جهة؛ ومفهوم الفرد المسجون بشكل مؤبّد في مجموعته الثقافية الأصلية، من جهة أخرى. فمن بين مختلف الأجناس الحيوانية، وحده جنسنا البشري يتميّز بالدور المتنامي للآليات الثقافية،وفي الوقت ذاته بالإمكانية الكبرى على التأقلم في ظروف جديدة، ما يعني كذلك قابلية الاقتلاع من بيئته الأصلية.

يمكن أن نلاحظ ذلك لدى الطفل. فمنذ السنة الأولى من حياته يتنازع الطفل عدة دوافع متعارضة؛ لأنه من جهة، يريد أن يكون "محاطاً"، ما يعني أن يوجد في بيئة طبيعية وبشرية أليفة: إن غرفته وألعابه وأمه وأبيه يحملون الاطمئنان الى قلبه. لكنه من جهة أخرى، يريد أن يكون "مندهشاً"، أي أن يسعى لاكتشاف وضعيات جديدة لجسده ويسيطر عليها، وأن يوسّع فضاءه من خلال الاكتشافات، وأن يتآلف مع أشخاص جدد. إن ولداً لا يفتّش إلا عن الأمان يكون شخصاً مُعاقاً من الناحيتين العقلية والجسدية؛ كما أن ولداً لا يعرف إلا ما هو جديد يكون شخصاً غير مستقرّ ومضطرب. لذا نجد هذه الحاجة الى التوازن لدى الشخص البالغ، وإن تكن مراقبته ليست بالأمر اليسير : إن الأفراد يفتّشون بالطبع عن الانتماء، والتأكيد على الهُوية التي أصبحوا يملكونها؛ لكن في الوقت ذاته، إن ما يحرّكهم هو الفضول، وإمكانية الاندهاش والتعجّب، والرغبة في السيطرة على مجالات جديدة، ما يعني إذن تحوّلاً في ثقافتهم الأصلية. إن هذين المكوّنين للنفسانية البشرية هما ضروريان الواحد مثل الآخر، ولا يمكننا الاختيار بينهما، تماماً كما لا يمكننا حسم التناقض بين الجبرية والحرية، أو بين الوحدة والتنوّع.

في فترة التحرّر من الاستعمار كان يمكن أن يقوم نزاع بين خيارين. هل كان يكفي أن نستبدل القومية البريطانية بالقومية الكينية، أو القومية الفرنسية بالقومية الجزائرية ؟ كان يُمكن أن تُزاح ثقافة المستعمِر المهيمنة من قبل ثقافة مهيمنة أخرى ذات أصل محلّي، لكن الفرد كان سيبقى كذلك خاضعاً للمجموعة، لا بل بشكل ضاغط أكثر. أو هل كان بإمكاننا أن نحلم كذلك بتحرّر جذري، ليس فقط تحرّر مجموعة تجاه مجموعة أخرى، وإنما كذلك تحرّر الفرد إزاء مجموعته الخاصة ؟

إن السعي لسجن الفرد في المجموعة التي نشأ فيها هو أمر غير مشروع، لأن ذلك يعني

إنكار هذه الميزة الغالية للجنس البشري، التي تتمثّل بإمكانية التخلّص من المُعطى القائم لكي نفضّل عليه ما نختاره بأنفسنا. لقد قام النازيون بتدوين كلمة "يهودي" على هُوية كل يهودي، وبذلك كانوا يمنعونه من أن ينسى أصله ولو للحظة واحدة. وكانت الشرطة السياسية في الاتحاد السوفياتي في ملفاتها تدمغ الشخص بوصمة أصوله "البورجوازية"، وهي سمة لم يكن بالإمكان التخلّص منها أبداً. كتب فولتير : "لقد خُلق كل إنسان وهو يحمل حقاً طبيعياً بأن يختار وطنه" 5، وتلك هي وجهة نظر، لأن للأوطان كذلك كلمتها في مسألة احتضان الناس؛ إلا أننا في الواقع إذا منعنا الشخص من تبديل ثقافته، أو تعاملنا مع تغيير الدين على أنه ردّة، فإن ذلك يُرجعنا الى محور البربرية. إننا لا نستطيع البتّة أن نتخلّص من بعض السّمات التي تفرضها علينا التركيبة الوراثية؛ فلو استثنينا في هذا المجال العمليات الجراحية المعقّدة، فإن الشخص محكوم بجنسه وبمظهره الخارجي وبشكل جسده. إلا أنه في هذا المجال تحديداً لا يمكن أن نخلط بين الثقافة والطبيعة.

إن بعض الظروف الخارجية تبدو مشجّعة لأخذ المسافة في هذا الموضوع. إذا كان حامل ثقافة ما يعاني من الاضطهاد أو التمييز، فإن ابتعاده عن تقاليده يُمكن أن يُشعره بارتكاب خيانة، لذا فإن هذا الأمر مرفوض. إن عمليات الاضطهاد النازية دفعت بالعديد من اليهود الذين كانوا يُعتبرون سابقاً من "المندمجين" في المجتمع، الى اكتشاف أو إعادة اكتشاف التقاليد اليهودية. في أيامنا الحاضرة، إن التمييز الذي يعاني منه أحياناً المغاربة في البلدان الغربية يثير لدى البعض منهم المفاخرة بالانتماء الى هويتهم الأصلية ورغبة بالعودة الى تقاليدهم. فإذا ما وُجّهت اليّ الإهانة أو وُضعت في موضع شُبهة لأني من أصل جزائري أو مغربي، أُحسّ بالاعتداء على جزء من هُويتي، وإذا سعيتُ في هذه الحال لأن أتنصّل منها، فإن ذلك يعني الالتحاق بصفوف المعتدين والتقليل من شعوري بأنني موجود. إنه لأسهل كثيراً أن أسلك درب "الاقتلاع" إذا كانت ثقافتي أو المجموعة التي تحمل هذه الثقافة ليستا موضع تشكيك في هذا الوقت المحدّد.

من ناحية أخرى، إن الانفصال يتم بصورة أكثر يُسراً حين أحظى بتنويهات شخصية تعزّز شعوري بالوجود، سواء تعلّق الأمر بعملي أو بثروتي أو بمظهري الخارجي أو بسلطتي. إن نخبة البلاد في عالم الأعمال، أو السياسة أو الفنون تتبنّى بسهولة وجهة نظر كوزموبوليتية. في المقابل، حين لا يكون لدينا تربية ولا عمل ولا إمكانية منظورة للنجاح، فإن الانتماء الى مجموعة يبقى ملاذاً ناجعاً : إني أنتمي، إذن أنا موجود. لكي نتمكن من الانفصال عن هُوية، لا بدّ من أن نمتلكها قبلاً.

لا يجب أن نعجب من هذا الأمر : لا يعيش جميع الناس حاجتهم الى الهُوية والانتماء

الجماعي بنفس الطريقة، لأنه كما يلاحظ بنجامين كونستان "إن الشيء الذي يُفلت منك يختلف بالضرورة عن الشيء الذي يلاحقك" 6 . إذا مُنعتُ يوماً من أن أتكلّم اللغة البلغارية التي هي لغتي الأم، فإني سأعيش هذا التقييد وكأنه اعتداء لا يُحتمل على هُويتي. لقد اخترتُ بحرية وبشكل متدرّج أن أجعل من الفرنسية لغتي في التداول اليومي؛ من هنا فإن الهُوية الجديدة حلّت محلّ القديمة بلا صدام أو عنف. مهما كان الفرد معرّضاً لقوى ليس بإمكانه السيطرة عليها، كالنزعات اللاواعية أو المحدِّدات الاجتماعية، فإن بإمكان مقدرته على الاختيار وإرادته أن يعطيا معنى جديداً للحدث : إن المنفى الذي نختاره لا نشعر به بالطريقة التي نعيش فيها الإبعاد الذي يفرضه علينا محتلّ.

إننا نعلم جيداً بأنه يمكن للهُويات أن تصبح قاتلة. هناك شرط ضروري لتفجّر العنف، كما يبرهن أمارتيا سان، وهو يكمن في اختصار الهُوية المتعدّدة في هُوية وحيدة. فقبل أن أقتل جاري لأنه من قبيلة التوتسي، يجب أن أنسى كل انتماءاته الأخرى، كالمهنة أو السنّ أو البيئة أو البلد، أو انتماءه الى الإنسانية. إن العنف الذي نمارسه باسم الهُوية ليس أقل ضراوة لأن المجموعات التي ترتكبه تعتبر نفسها، عن حق أو عن باطل، وكأنها ضحايا مجموعات أخرى، وهي مهدّدة بوجودها بالذات أو بوجود المقرّبين منها. هناك الكثير من النساء والأطفال، كما ذكرنا، قُتلوا باسم الدفاع عن نسائ(نا) وأطفالـ(نا). لكن الهُوية بحدّ ذاتها ليست سيئة، وكما يقول أمين معلوف 7 ، لسنا مجبرين على الاختيار بين أصولية الهُوية أو تفكّكها.

إن العيش خارج أية ثقافة هو أمر غير ممكن، وخسارة الثقافة الأصلية دون اكتساب ثقافة أخرى هي مصيبة. أن يعيش المرء داخل ثقافته دون أن يخجل من ذلك هو أمر مشروع، وهذا ما ينطبق على التخلّي عن الثقافة الأصلية وتبنّي ثقافة أخرى : إن الموقفين يتيحان لنا أن نشعر بوجودنا ونحافظ على كرامتنا. إلا أن اكتساب القدرة على أن نجد أنفسنا بطريقة أو بأخرى في أشخاص مختلفين عنا، وأن نعاملهم كمتساوين لنا، فهذه خطوة متقدّمة. إن هكذا تدرّج في المواقف ليس غريباً عن المعتقد المسيحي. من هنا نرى السيد المسيح يعلن في "عظة الجبل" أن القريب بالمعنى الإنجيلي هو تحديداً البعيد بالمصطلحات التي تستخدمها الثقافة : "إنكم إن أحببتم من يحبّكم فأي أجر لكم، أليس العشّارون يفعلون ذلك ؟ وإن سلّمتم على إخوانكم فقط فأي فضل عملتم، أليس الوثنيون يفعلون ذلك ؟" 8 . إن التوق الى الهُوية، واكتساب ثقافة يؤمّن الشرط الأساسي لبناء شخصية إنسانية مكتملة؛ ولكن وحده الانفتاح على الآخر بهدف بلوغ العالمية، إذن الحضارة، هو الذي يؤمّن لنا الشرط الكافي.

الدول والأمم

في كتابه الذي يحمل عنوان "في القوانين" والذي كتبه عام 52 ق.م. على شكل حوار، قدّم شيشرون وهو رجل سياسي وفيلسوف روماني، تمييزاً طبع التفكير الأوروبي حول الموضوع، صاغه على الشكل التالي : "إن لكل المواطنين على ما أظن شقّين، واحد طبيعي والآخر سياسي. وكاتون الذي تذكره هو شخص وُلد في توسكولوم ونال حق المواطنة في روما. إن هذا الشخص إذن الذي هو توسكولاني الأصل وروماني باكتسابه حق المواطنة يحمل في داخله جزءاً من مكان نشأته، وآخر اكتسبه قانوناً. ونحن ننظر الى المكان الذي وُلدنا فيه والى المدينة التي منحتنا صفة مواطن فيها على أنهما وطننا بنفس المقدار. إننا نمحض المدينة التي حضنتنا حباً جمّاً، إنها الجمهورية، والمدينة المنفتحة؛ علينا أن نعرف كيف نموت من أجلها، وكيف نهبها أنفسنا بأكملها، فكل ما فينا هو ملكها، ويجب أن نضحّي لها بكل شيء. إلا أن الوطن الذي أنجبنا له في قلبنا حباً مماثلاً، وبالطبع لن نتنكّر له في أي يوم من الأيام" 9 .

إن الشقّ الأول من شخصيتنا يقع في مقلب ثقافتنا بالذات. إني أنتمي اليه دون أن أكون قد اخترته، فهو أرض الأجداد، وأرض المشاعر التي داعبت طفولتي، وعلى حدّ قول شيشرون نجد فيه شيئاً غامضاً يجعل هذا المكان غالياً علينا بشكل خاص. "ألا يُقال إنه من أجل العودة الى جزيرة ايتاكي موطنه الأصلي، رفضَ العاقل يوليسيس الخلود ؟" أما الشقّ الثاني في المقابل، فهي الدولة التي ننتمي اليها، البلد الذي نحن مواطنوه. بعد شيشرون بثلاثة قرون تقريباً، حوالي العام 212، أصدر الإمبراطور كركلاّ مرسوماً اعتبر بموجبه أن كل سكّان الإمبراطورية الرومانية هم مواطنون بشكل متساوٍ من إفريقيا الشمالية الى إنكلترا، علماً بأنهم يحملون ثقافات مختلفة. فالدولة ليست "ثقافة" أسوة بالثقافات الأخرى، إنها كيان إداري وسياسي ذات حدود قائمة، وهي تضمّ بالطبع أفراداً يحملون عدة ثقافات، إذ نجد فيها رجالاً ونساء، شبّاناً وشيوخاً، ينتمون الى كل المهن والى كل الأوضاع الاجتماعية، ويأتون من مناطق لا بل من بلدان شتّى، ويتكلمون لغات متنوّعة، ويمارسون معتقدات دينية عديدة، ويحترمون مختلف العادات.

إن لفكرة الأمة التي نشأت حديثاً في القرن الثامن عشر وجهين : الأول هو أن السلطة تُعطى فيها لمجمل المواطنين وليس لملك يستمدّها من حق إلهي؛ والثاني هو أن الدولة من المفترض أن تتطابق مع مجموعة بشرية تتكلّم لغة واحدة وتمارس التقاليد ذاتها (بما في ذلك الدين)، وهذا ما نسمّيه أحياناً الإتنية. إن هذا الالتقاء يُنتج الدولة-الأمة. في الواقع إن الشرط الثاني لا يُطبّق ابداً بشكل كامل. فلقد اختلط الناس وتنقّلوا مراراً، لذا فإنشاء دولٍ بقدر ما هناك من

إتنيات هو أمر مستحيل من الناحية المادية. أضف الى ذلك أن هُوية الإتنية بالذات هي غالباً موضع إشكالية. لا توجد أمة صافية من الناحية الإتنية. والتذكير بالأرقام يعطينا البرهان : في وقتنا الحاضر يوجد في العالم ستة آلاف لغة تقريباً (كون اللغة هي العنصر الذي يسهل تمييزه في ثقافة ما) وأقل من مئتي دولة.

يُمكن أن نؤكّد كذلك أن تماهياً كهذا بين دولة ما وثقافة وحيدة هو أمر غير مرغوب فيه، لأنه في عالمنا المعاصر لا يمكن لدولة بالغة الصّغر أن تكون قادرة فعلاً على الحياة،وفي الوقت ذاته لأن وجود عناصر متباينة يؤمّن دينامية المجتمع. إن ديمقراطية حديثة لا يمكن أن تكون أبداً "اتنوقراطية"، أي دولة يؤمّن لك فيها الانتماء الى اتنية امتيازات لا يتمتّع بها باقي سكّان البلاد؛ في النظام الديمقراطي يتمتّع كل المواطنين، أياً يكن أصلهم أو لغتهم أو دينهم أو عاداتهم، بنفس الحقوق.

بالرغم من صعوبة، لا بل استحالة إنشاء دولة-أمة حقيقية، دولة ذات إتنية وحيدة، فإن المحاولات لم تهدأ من أجل تحقيق ذلك في القرون الماضية الأخيرة. فالحركات القومية التي قامت بتلك المحاولات تمكّنت من خدمة قضية الحرية، فأطاحت بنظام استبدادي أو وصاية أجنبية ظالمة. إلا أنه ما من شيء يضمن أن القوميين يقيمون نظاماً عادلاً ما أن يتسلّموا السلطة؛ إن الظلم القومي يُمكن أن يُستبدل بآخر ديني أو سياسي، بظلم طبقة أو جماعة يكون أسوأ من الذي سبقه. وباسم مبدئهم المُجاهَر به علناً –تفضيل من ينتمون الينا على حساب الآخرين – يُرسي الظلم الجديد قواعده. من الممكن جداً –لا بل من المألوف- أنه بعد التخلّص من وصاية أجنبية، تقوم الأكثرية الجديدة التي تستولي على السلطة بظلم الأقليات الإتنية أو الثقافية الموجودة لديها. إن سياستها تقوم حينها بوضع هذه الأقليات أمام الخيار الصعب، فإما الاندماج أو الطرد. فإذا ما اختارت البقاء فإنها قد تعاني من التمييز والاضطهاد على أنواعه، ويُفرض عليها عدم المساواة والتفرقة العنصرية.

شهدت نهاية الحرب العالمية الثانية تنقّلات كثيفة للسكان، بطريقة تعبّر جلياً عن مبدأ التقاطع بين الدولة والإتنية. هكذا رأينا ملايين البولونيين يغادرون مناطق أُلحقت بأوكرانيا (إذن بالاتحاد السوفياتي)، لكي يتمكّن أوكرانيون من السكن فيها؛ وطُرد ملايين الألمان من بولونيا وتشيكوسلوفاكيا ومن مناطق ألمانية سابقة. بعد ذلك أُلزم الفلسطينيون على مغادرة أرضهم لتصبح دولة اسرائيل. ومنذ فترة حديثة العهد أودى مبدأ التطهير العِرقي هو نفسه الى حروب أهلية في يوغوسلافيا. فحين شعرت السلطة الصربية الشيوعية بالضعف نتيجة عدم التعاطف

العام مع طروحاتها العقائدية، فضّلت أن تلعب الورقة القومية، وأن تستبدل إيديولوجيتها المتهاوية بنزعة مهيمنة على المشاعر : تفضيل بني جلدتنا على الآخرين. بدورها، وباسم المبدأ القومي ذاته، قامت الأقليات اليوغوسلافية القديمة بالمطالبة باستقلالها السياسي.وفي النزاع المسلّح الذي نجم عن هذه المسألة، نجح الجيش الصربي والمجموعات المساندة له، وهي أفضل تسلّحاً، من ارتكاب مجازر أكثر من خصومهم.

أما الحلقة الأخيرة من هذه الحرب الأهلية، أي مسألة كوسوفو، فقد شهدت تدخّل لاعب إضافي. في البداية كانت الصورة اعتيادية، فالسلطة الصربية تضطهد أقلية ذات ثقافة مختلفة، وقد تشكّل في وجهها حركة استقلالية قوامها الناطقون باللغة الألبانية. كان كل فريق يطمح لأن يبسط سلطته على كيان متجانس، ويسعى لكي يتطابق ميدان عمله السياسي مع هُويته الثقافية. وأتت المفاجأة هذه المرة من فريق ثالث تشكّل من الأميركيين والأوروبيين الذين على عكس ما حصل في البوسنة لم يقبلوا هذا التحوّل في مصير البلاد فحسب، وإنما دعموه بقوة من خلال التدخّل العسكري في النزاع. ففي الواقع إن شكل التدخّل وقصف إحدى المجموعات انتصاراً للأخرى، أدّى بشكل حتمي الى نتيجة يسهل تصوّرها : تسارع عملية التطهير العرقي. كردّ على القصف الذي تعرّضوا له، ضاعف الصرب من التجاوزات ضدّ ألبان كوسوفو الذين اعتُبروا كحلفاء لأعدائهم وكسبب في المصائب التي تحلّ بهم؛ وإثر الانتصار العسكري لحلف شمال الأطلسي، اندفعت الأقلية الألبانية بدورها لاضطهاد الصرب الذين تحوّلوا الى أقلية، تحت أنظار المجموعة الدولية المتغاضية.

شكّل التطهير العِرقي المُدان على كل المنابر الرسمية مبدأ العمل المقبول ضمناً من الجميع، فيما نجد تردّداً في الموافقة على نتائجه. من هذا المنظور، إن التجربة التي انطلقت في كوسوفو شكّلت نموذجاً للتدخّلات الغربية التي ستحصل في السنوات اللاحقة. هكذا يبدو أن الحرب التي خيضت في العراق تهدف الى تشكيل مجموعات متجانسة لا تختلط فيما بينها (هناك جدار فاصل بشكل ماديّ بينها في بعض المدن) وتقوم علاقاتها حُكماً على التنافس : هنا العرب السنّة، وهناك العرب الشيعة، وهنالك الأكراد السنّة.

إن عدم التطابق بين الدول والثقافات، دون الكلام على عدم التطابق بين مختلف أشكال الانتماء الثقافي، هو القاعدة وليس الاستثناء. فحين يطال الظلم أو التمييز أقلّية، يُطرح أمامها حلاّن نظريّان : استرجاع حقوقها داخل الدولة القائمة، أو إقامة دولة جديدة تكون فيه هذه الأقلية أكثرية. إن الخيار الثاني يفرض نفسه أحياناً بوضوح : كان على "الأقليّة" الجزائرية داخل

الإمبراطورية الفرنسية أن تنال استقلالها. في ظروف أخرى عديدة يُفضّل الخيار الأول؛ إلا أن هذا الخيار في الحقيقة ليس بسهولة أن تُمطر عدوّك بوابل من القذائف.

تَزعزُع الدولة

إن الدولة الوطنية في أيامنا الحاضرة هي مثار نقاش لدى أكثر من جهة. وأول تشكيك في الحقيقة يعود الى زمن بعيد لأنه ناجم عن الوضعية الجديدة التي بدأ يطمح اليها الفرد منذ عصر الأنوار. في مطلع القرن العشرين لحظ بنجامين كونستان التحوّل مستنداً الى نص لشيشرون يتكلم على الوطنين الإثنين : إن الفرد المعاصر لم يعد يريد أن يضحّي بكل شيء في سبيل الدولة، لأن الأيام قد تبدّلت. "إن الوطن كان يضم حينها [في زمن شيشرون] أغلى ما كان يمتلكه الإنسان. فخسارة الوطن كانت تعني خسارة الزوجة والأولاد والأصحاب، وكل روابط الودّ، وتقريباً أي تواصل وأي متعة اجتماعية : لقد انطوى زمن هذه المشاعر الوطنية؛ إن ما نحبه في الوطن، كما في الحرية، هو تأمين منافعنا وأمننا، وتمكُّننا من الراحة والتحرّك والترقّي، ومن وسائل عديدة لبلوغ السعادة" 10 . فباستثناء فترة المباريات الدولية لكرة القدم، لا يشكّل الوطن "السياسي" بالمعنى الشيشروني للكلمة، أي الدولة، موضع جذب عاطفي في أوروبا، لأن المشاعر أكثر ما تتمحور حول مجموعة محصورة من العوامل الأكثر قُرباً الينا : العائلة، الأصدقاء، الأماكن، العادات. وهذا أمر يمكن تفهّمه؛ فالدولة -حتى وإن افترضنا بأنها دولة راعية-، تبدو بعيدة وباردة، والبُعد والبرودة الى ازدياد سنة بعد سنة، فيما المجموعة التي تحدّرتُ منها والتي أحنّ اليها إذا كنتُ مهاجراً تبدو أكثر قرباً وحميمية بالنسبة لي. إن اعتراف من أنتسب اليهم بي يجعلني أحيا بصورة أكثر كثافة مما لو اكتفيت بالوعي المجرّد بأني مواطن مثل الآخرين.

إن هناك سبباً آخر لتراجع الدولة الوطنية يأتي من تقوية الجماعات التي تتشكّل منها، كالجماعات ذات الأصول الإتنية المتنوعة، والجماعات ذات الميول الجنسية المختلفة أو أية خيارات ثقافية أخرى؛ وهي حركة يُطلق عليها في فرنسا (بالمعنى التحقيري) اسم "الطوائفية". يُطرح أحياناً السؤال : هل يجب الذهاب نحو مجتمع متعدّد الثقافات ؟ إلا أن مصطلحات النقاش ليست مُختارة بشكل جيد. لقد رأينا في الواقع أن كل المجتمعات والدول هي متعدّدة الثقافات (أو مهجّنة)، ليس لأن السكان اختلطوا منذ أزمنة بعيدة فحسب، ولكن كذلك لأن المجموعات التي يتكوّن منها المجتمع –الرجال والنساء والشباب والشيوخ الخ- يمتلكون هويات ثقافية متمايزة. إن الاختلاف ليس بين مجتمعات متعدّدة ثقافياً وأخرى أحادية الثقافة، وإنما بين تلك التي -في

الصورة التي تكوّنها عن هُويتها- ، تقبل بتعدّدها الداخلي وتُبرزه، وتلك التي على العكس من ذلك تختار أن تتجاهل هذا التعدّد وتحطّ من قدره. في هذا المجال، إن الازدراء الذي طاول لفترة ممتدّة من الزمن حقائق واقعية كانت تُنعت بمصطلحات مثل "مهجّن" أو "خليط" هو أمر يدلّ على الرغبة في "الصّفاء" وليس على وجوده الفعلي. إنه لمن العبث تماماً أن نكون ضد التعدّدية الثقافية، بهذا المعنى للكلمة، إذ لا يوجد لدينا خيار آخر، وبالتالي فإن تحكيم العقل والواقعية هما أفضل من تغذية الأوهام.

إن هذه الكلمة اتّخذت مع ذلك معنى آخر، خاصة في الولايات المتحدة، وهو ليس معنى وصفياً وإنما فَرْضياً : إنها تحثّ على الفصل بين المجموعات،وفي الوقت ذاته على انصياع الفرد لتقاليد المجموعة. إني أفرو-أميركي، لذا أفضّل البقاء ضمن جماعتي، وهذا الانتماء يحدّد التوجّهات الكبرى لسلوكي. لا بد من القول بإن هكذا معنى يُعطى لكلمة "تعدّدية ثقافية" يحمل مفارقة، لأنه يُلزم كل فرد على أن يكون عملياً أحادي الثقافة، وأمارتيا سان كان على حق في هذا المجال حين تكلّم على "أحادية ثقافية متعدّدة" 11 . فباسم هذه "التعدّدية الثقافية" في بلدان أخرى، تُمنع فتاة من مخالطة شاب ينتمي الى دين آخر، بحجة أنها تمسّ بشرف مجموعتها.

لا بد في الواقع من الاعتراض على هكذا خيار. فالحُكم على فرد بأن يبقى مسجوناً في ثقافة أجداده يفترض أن الثقافة هي نظام جامد، وهذا ما رأينا بأنه خطأ من الناحية التجريبية: ربما لا يكون كل تغيير جيداً، لكن كل ثقافة حية تتغيّر. ما من مأساة تصيب الفرد الذي يخسر ثقافة، شرط اكتسابه لثقافة أخرى؛ إن من مكوّنات إنسانيتنا أن يكون لغة، وليس لغة معيّنة بالذات؛ وأن نكون منفتحين على التجارب الروحية، وليس أن نعتنق هذه الديانة بالذات. إن "الطوائفية" توصل الى نتيجة معاكسة لما هدفت اليه، أي الدفاع عن كرامة أعضاء المجموعة؛ ذاك أن كل فرد يجد نفسه مسجوناً داخل مجموعته الثقافية المصغّرة، بدل أن يستفيد من التبادلات مع أشخاص مختلفين عنه كما تتيحها له عملية الاندماج الوطني. إننا نكرّر القول بأن المعرفة الجيدة لتقليد معيّن لا يعني ابداً أن ننقاد له بصورة عمياء.

إن الدولة-الأمة في النهاية تضعف اليوم كذلك، خاصة في أوروبا، من جرّاء تقوية الشبكات العابرة للدول. والكلام هنا يتّجه أولاً نحو مؤسّسات الاتحاد الأوروبي التي بإمكانها إلزام الحكومات الوطنية على تعديل سياساتها. يُضاف الى ذلك مفاعيل العولمة الاقتصادية التي تحول دون أن تراقب حكومة البلد جزءاً كبيراً من حياة مواطنيها، وهو الجزء الخاضع لعاملين اقتصاديين عابرين للدول. إن هذا الإضعاف مؤكّد، ومع ذلك فهو لا يعنى أبداً أن الدول بصيغتها

القديمة هي في طريقها الى الزوال. إن الاتحاد الأوروبي لا يُلغي البُنى القائمة في الدول الأعضاء، وإنما ينسّق فيما بينها؛ ولن يكون هناك في أي يوم من الأيام أمة أو شعباً أوروبياً. يشهد على ذلك انخراط أقطاب كل حزب سياسي في الصراع على السلطة داخل كل بلد : من الواضح أنه بنظر الناس تبقى الرهانات السياسية مرتبطة بالدولة الوطنية. وإذا لم يعد بإمكان هذه الدولة أن تراقب كلياً السلطة الاقتصادية، فهي بالمقابل لم تُعدم أية وسيلة للتدخّل.

لقد خسرت الدولة الوطنية إذن العديد من صلاحياتها، ومع ذلك لم تتحوّل الى شيء يُستغنى عنه. ففي داخل الأمة تحصل عمليات التضامن الكبرى. إنها اشتراكات كل المواطنين التي تؤمّن المساعدة الطبية لكل من يفتقر الى الإمكانيات. إنه عمل المواطنين الناشطين الذي يتيح للمتقاعدين أن يحصلوا على نفقتهم. إنها مساهماتهم كذلك هي التي تغذّي صندوق مساعدة العاطلين عن العمل. بفضل التكافل الوطني يستفيد كل أولاد البلاد من التعليم المجاني.وفي الواقع إن الصحة والعمل والتقاعد والتعليم يشكّلون جزءاً أساسياً من وجود أي شخص. يبقى القول إن التعلّق بالبلد الذي نعيش فيه كمواطنين هو تعلّق مدني أكثر مما هو عاطفي. فحين أهاجر يُمكن أن أغيّر بلداً، وبالتالي أشكال التضامن؛ في المقابل لن يكون لي أبداً طفولة غير التي عشتها. إن ردّات فعلنا العفوية إزاء الأمرين لا تتشابه : إننا نحب (أو نكره) لغتنا أو مرتع طفولتنا أو الأطباق التي كنا نأكلها في المنزل؛ لكننا لا "نحب" الضمان الاجتماعي وصندوق التقاعد أو وزارة التربية الوطنية، وإنما نطلب الى هذه المؤسّسات أن تكون بكل بساطة موثوقة.

لا يمكن للفرد كذلك أن يطالب بحقوقه إلا إذا وُجدت دولة ترعى هذه الحقوق، وتتدخّل إذا اقتضى الأمر لحمايتها. يُمكن أن نشعر في داخلنا بأننا كوزموبوليتيين في العمق، لكن لن يكون واحدنا أبداً مواطن العالم. في إحدى الصفحات المؤثرة من كتابه "عالم الأمس" يُفصح ستيفان زفايغ عن أنه، هو اليهودي من فيينا المتحدّر من عائلة مرموقة، والناطق بطلاقة بعدة لغات، والمحبوب والمكرّم في كل البلدان الذي كانت تُقرأ فيها كتبه، اعتاد أن ينظر الى نفسه كأوروبي، وكشخص كوزموبوليتي، وكإنسان بلا روابط، الى أن أتى اليوم الذي حوّلته الاضطهادات النازية المعادية للسامية الى إنسان بلا وطن في الواقع؛ فهذه التجربة تصيب بالصدمة. بالنسبة لأشخاص عديدين في عالمنا الحديث، إن الهُوية المدنية هي أشبه بالهواء : إننا لا نحسّ بالحاجة اليه إلا إذا تهدّدت هذه الهُوية؛ لكنها في ذلك الحين تستعيد كل حقوقها.

من الملائم أن يكون لنا هذا التبصّر قبل أن نجد أنفسنا في موقف يضطرّنا الى الهروب، والهروب الى البعيد البعيد. فالدول هي أبعد من أن تكون تهديداً فحسب -كما توحي به النظرة الفردانية والفوضوية للعالم-، لا بل هي مصدر عضد ليس فقط من خلال صيغة الدولة الرّاعية،

أي تلك التي تعيد توزيع عائداتها بشكل يؤمّن أسباب الراحة للجميع في ميادين التربية والصّحة والسّكن، وإنما كذلك من خلال حمايتنا ضد التعدّيات التي يمكن أن تطالنا من قبل الأفراد أو المجموعات على حدّ سواء.

دولة بلا ثقافة ؟

يبقى هناك سؤال : هل يمكن أن نكتفي بدولة تُختزل بما هو أساسي من بناها الإدارية، وبمؤسسات تكافلها الوطنية، وبممارسة حقوقها السياسية، وبصراعات أفرقائها على السلطة ؟ لكي يقبل سكان بلد بأن يكونوا متضامنين فيما بينهم -ما يعني حرمان أنفسهم من جزء من مداخيلهم لصالح المحتاجين من بينهم-، فإن عليهم كذلك أن يعبّروا عن شعور بالتقارب بعضهم من البعض الاخر، أي بكلام آخر امتلاك هُوية ثقافية مشتركة. لقد تبيّن لنا للتوّ أن هذه الهُوية لن تكون الوحيدة، وأنه سيكون الى جانبها ثقافات أقل اتّساعاً، قد تكون مناطقية أو عائدة لبلد الجذور أو للمجموعة الاجتماعية التي نشعر بأننا ننتمي اليها بقوة؛ كما قد يكون الى جانبها ثقافات أوسع مدى، لأنه باستطاعتي أن اشعر بأنني أساساً أوروبي أو غربي أو كذلك مسيحي. كل ذلك لا يمنع كذلك وجود ثقافة وطنية. فما هو مضمون هذه الثقافة في زمن التبادلات الدولية المتزايدة، وتحرّكات الشعوب المتسارعة،وفي الوقت ذاته في ظل الحاجة الى الاعتراف بمقام الثقافات الأخرى ؟

يمكن أن نحدّد موقع هذا السؤال في بيئة محسوسة، هي البيئة المدرسية. في بلد مثل فرنسا تتبع كل المدارس الرسمية منهجاً مشتركاً، والتعليم إلزامي حتى سن السادسة عشرة. في نهاية هذه المرحلة يكون كل التلاميذ قد اطّلعوا على مجموعة من المعلومات تشكّل الثقافة المدرسية. لا ندري اليوم جيداً كيف نتوجّه الى مجموعة سكانية بهذا القدر من التنوّع كتلك التي تتردّد الى المدارس في المدن الكبرى. إن الأمور كانت من دون شك أكثر بساطة في زمن فرنسا الاستعمارية، حين كان أطفال السنغال وغيرهم من الفيتناميين يُلقّنون أسوة بالأولاد في الداخل الفرنسي، تاريخ أجداد(هم) الغاليين ! إن التراتبية الاجتماعية كانت تحجب التعدّدية الثقافية. أما اليوم؟ يُنصح أحياناً بأن نجعل من المدرسة مجدّداً "المكان الذي يتعلّم فيه الأولاد كيف يتعرّفوا الى أنفسهم من خلال ماضٍ مشترك" 12 . إلا أنه ماذا بوسعنا أن نفعل إذا كان هذا الماضي المشترك غير موجود، لأنه يوجد في الصف أولاد من عشر أو خمس عشرة أو عشرين جنسية أصلية، وهم لا يرغبون في تجاهل انتمائهم الثقافي الأصلي ؟

إن هناك مشكلة حقيقية؛ فالأطفال المتحدّرون من عائلات مهاجرة يجدون صعوبة في أن يتماهوا مع الأبطال الفرنسيين التقليديين، فيما أن هذا التماهي وما يحمل من عنفوان، وإحياء هذا الإرث من الوجوه المضيئة هو أمر مفيد من أجل تشكيل صورة سليمة عن الذات، والتي هي بدورها ضرورية من أجل حياة اجتماعية متوازنة. من يعِشْ بحقد أو بازدراء للذات -وهي مشاعر تزداد عنفاً بقدر ما تكون لاواعية-، فإنه لا يمكنه إلا أن يرفض كذلك المجتمع الذي يحيط به والذي لا يجد نفسه فيه. ماذا نفعل إذا أردنا أن نأخذ بعين الاعتبار التنوّع الثقافي الأصلي لتلامذة أحد الصفوف، ونعمل في الوقت نفسه على تظهير ثقافة يتشارك فيها كل هؤلاء المواطنين المستقبليين؟

للخروج من هذا المأزق اقتُرح في بعض الأوقات أن يتمّ إغناء دراسة التاريخ الوطني بإضافة بعض الأحداث المستقاة من تاريخ الشعوب التي يتحدّر منها الأطفال المقيمون اليوم في فرنسا، خاصة الأحداث التي تُبرز التأثيرات التي ارتسمت في الثقافة الفرنسية أو الأوروبية. وهنا يتبادر الى ذهننا مثل رجال العلم العرب في القرون الوسطى، أمثال ابن سينا وابن رشد. إلا أنه يمكننا أن نتردّد في اتّباع هذا المسلك، لأنه من الصعب أن نجد في تاريخ كل شعب له متحدّرون مقيمون في فرنسا قامات بطولية تحقّق الغاية المرجوّة؛ إنه لأمر صعب،وفي الحقيقة مسيء، لأنه ليس علينا أن نحترم اليوم أولاد المهاجرين الماليين أو المغاربة، الرومانيين أو الأتراك، لأن أجدادهم ساهموا في ازدهار الثقافة الأوروبية (أو ازدهار ثقافة بلادهم الأصلية)، بل لأنهم بشر مثل الآخرين. إن احترام كرامة الإنسان أمر لا يُكتسب، وإنما هو مُعطى أول.

يمكننا مع ذلك أن نتخيّل مقاربة من نوع آخر لا تقوم على الإكثار من العودة الى مراجع ثقافية إيجابية، وإنما تحثّ على الخوض في تفكير نقدي حول مفهوم الهُوية الثقافية بالذات، وحول تعدّد انتماءاتنا التي لا تتقاطع إلا جزئياً، وحول الطابع الإشكالي -الذي لا يأخذ دوماً المنحى الإيجابي-، لكل ثقافة ولكل تاريخ وطني. هكذا في دروس التربية المدنية التي تُعطى في فرنسا بدءاً من المرحلة الابتدائية يمكننا أن نبيّن بواسطة الأمثلة والقصص أنه إذا كانت المواطنية واحدة فإن الهُويات الثقافية لكل واحد منا تكون متعدّدة ومتبدّلة؛ وأن بعض عناصر الثقافة الوطنية تبقى محكومة بمبدأ الوحدة (تأتي اللغة في رأس القائمة، والتي يؤمّن امتلاكها دخول الجميع في نفس الفضاء الاجتماعي)، فيما نرى عناصر أخرى، مثل الديانات، محكومة بالوحدة من خلال مبدأ العلمنة والتسامح.

في المرحلة المدرسية المتوسطة، أي في الفئة العمرية ما بين سن الحادية عشرة والخامسة

عشرة، يتبع التلامذة مادة دراسية حول التاريخ العام لفرنسا؛ والواقع أنه لا يمكننا تدريس التاريخ دون أن نمرّر قيماً في الوقت ذاته. إلا أن الكلام على سلوكيات تُبرز مفاهيم الخير والشر لا يعني بأنه علينا تشجيع مبدأ الثنائية. ومن غير أن نجنح الى الانتقاد المنهجي، يمكن لهذه المادة الدراسية أن تكون مناسبة تبيّن (كما يحصل أحياناً الآن) أن هذا البلد لم يلعب على الدوام دوراً يجب أن يثير الإعجاب أو الشفقة، دور البطل المقدام الذي يحمل انعامات المسيحية والحضارة الى الشعوب البعيدة، أو دور الضحية البريئة التي تخضع للتعديات المشينة من قبل جيرانه سيّئي النية. يمكن أن نلقي الضوء على محطات تاريخية عديدة من خلال التذكير بالصورة التي تشكّلت عنها لدى "أعداء" الأمس. وكما يكتب عالم الاجتماع الألماني أُلريخ باك، يجب أن نتوصّل "عن طريق تخطّي الغطرسة ونكران الذات" الى "ثقافة الازدواجية المشتركة" 13 . إن أحداثاً مثل الحروب الصليبية والاكتشافات الجغرافية الكبرى وما تبعها من تكثيف عمليات الاتّجار بالرّقيق، والحروب التي خاضها نابليون، والاستعمار في القرن التاسع عشر، وإزالة الاستعمار في القرن العشرين، كل ذلك يتيح للتلامذة أن يفصلوا بين حُكمهم على الخير والشرّ وشعورهم بالهُوية الجماعية.

أخيراً، في المدرسة الثانوية، يمكن ان نتخيّل أن دراسة الآداب تضع الطلبة في احتكاك مع الأعمال الكبرى لمختلف الثقافات العالمية، وليس تلك المحصورة بالتراث الفرنسي، وهذا ما يبيّن أن ازدهار الفكر يمكن أن يتّخذ اشكالاً شديدة التنوّع. إن مجمل هذه الإجراءات المتواضعة، وترتيبات أخرى مماثلة، تمهّد لإثارة الوعي بالهُوية المتعدّدة لكل فرد، وكذلك بانتمائنا الى الإنسانية ذاتها.

قيم أخلاقية وسياسية

حين نناقش في مسألة الهُوية الوطنية، إن من أكثر النصوص التي تُذكر هي محاضرة ارنست رينان التي سبق ذكرها وهي بعنوان "ما هي الأمة ؟"، والتي أتت كحصيلة لتأملاته حول الحرب الفرنسية-البروسية ونُشرت عام 1882. إن الهدف من هذه المحاضرة هو بالتحديد المطالبة بانتماء الألزاس واللورين الى فرنسا، بسبب الرغبة المُعلنة لسكان هذه المناطق، بالرغم من تقاربهم الثقافي الشديد مع باقي المناطق الألمانية. وهذا ما تلخّصه عبارة شهيرة : "إن وجود أمة هو [...] استفتاء يومي". إن التعبير عن الإرادة الذي هو هذا الاستفتاء، يعني الانتماء الى مجموعة من القيم؛ ويضيف رينان : "الأمة هي مبدأ روحي". مع ذلك، إن ما ننساه احياناً هو أن رينان في هذا النص بالذات يذكر مقياساً آخر ضرورياً ليحدّد الانتماء الى أمة، وهذا المقياس

يستند فعلاً الى وجود إرث ثقافي مشترك : "إن الأمة، مثل الفرد، هي مآل تاريخ طويل من الجهود والتضحيات والتفاني. إن إجلال الأجداد هو الأمر الأكثر مشروعية؛ فالأجداد هم الذين صيّرونا على ما نحن عليه اليوم. [...] إننا نحب البيت الذي نشيّده ونسلّمه لمن يأتي بعدنا" 14 .

لا يهمّنا كثيراً هنا أن نعرف كيف يتوصّل رينان الى التوفيق بين هذين المقياسين حين لا تذهب نتائجهما في نفس الاتجاه؛ إن التمييز بينهما بالذات هو المهمّ. فمن ناحية إذن، هناك ما يأتينا من الماضي والذي لا يمكننا اختياره، والذي نحبه كذلك دون تفكير : إننا نتبيّن هنا سمات ما نسمّيه "ثقافة". ومن ناحية أخرى، لا يتعلّق الأمر بماضٍ مشترك، وإنما بمستقبل مشترك، وبمشروع سياسي، وبالانتماء الى مجموعة مبادىء ومعايير نختار بأن نخضع لها. لا يتعلّق الأمر إذن بمجرّد انتماء إداري الى دولة، بحكم كوني مواطن في هذا البلد وليس في بلد آخر، وإنما باختيار مثل عليا تتيح لي عند الاقتضاء أن أنتقد الواقع السائد في بلادي. ويظهر هنا نوع آخر من الهُوية الجماعية، بعد الانتماء الى ثقافة ودولة، يتمثّل في أننا نرى أنفسنا في بعض القيم الأخلاقية والسياسية.

من هنا نرى اليوم في بلدان الاتحاد الأوروبي أن الجميع متمسّكون بالنظام الديمقراطي، وبالاستفتاء العام، وبتساوي الحقوق بين الأفراد، وبدولة القانون، وبالفصل بين السياسي والفقهي، وبحماية الأقليات، وبحرية التفتيش عن الحقيقة كما بالسعي الى السعادة... إن فكرة الحضارة، بالمعنى الذي يسمح بوضعها في وجه "البربرية" يشكّل جزءاً من هذه القيم. إننا نحبّها لأننا نعتقد بأنها جيدة، وليس لأنها ملكيتنا الحصرية. على كل حال، لا يبدو الأمر على هذا النحو، لأن كل هذه القيم تمتلك رسالة شمولية وهي موضع تبنٍّ، وإن وفق ترتيبات متبدّلة، في مختلف أقطار العالم.

إن مجمل هذه القيم يعزّ علينا؛ وحمايتها يمكن حتى أن يبرّر المجازفة بوجودنا، كما كان يريد شيشرون من أجل الوطن. إن التعلّق بالقيم يؤسّس لهُوية مختلفة عن الهُويات التي عرضناها سابقاً. ما من أحد يمكنه أن ينتزع منا الإرث الذي تشرّبناه أثناء طفولتنا؛ ويمكننا أن نغيّر الولاء في مواطنيتنا دون أن نعاني بالضرورة من ذلك. من ناحيتها إن المبادىء الأخلاقية والسياسية التي نتعلّق بها هي في الوقت ذاته هشّة ويتعذّر استبدالها. فباسم هذه المبادىء التي يمكن أن تتشارك فيها مع كل الشعوب، علماً بأنها خاصية البعض منها فقط، والتي هي مبادىء مستقلة عن ثقافتنا الخاصة كما عن الدولة التي نحن من عداد مواطنيها، ترانا اليوم، إذا ما أخذنا بعض الأمثلة من الواقع، مستعدّين للدفاع بشكل صلب عن حرّية النساء في تنظيم حياتهن الخاصة كما

ترين ذلك مناسباً؛ أو الدفاع عن العلمانية كصيغة للفصل بين ما هو فقهي وما هو سياسي، مما يحيل ممارسة الإيمان الى النطاق الشخصي فقط، وتكون النتيجة الطبيعية لذلك حرية انتقاد الديانات؛ أو كذلك منع العنف الجسدي، سواء كان عنفاً منزلياً أو ذاك الذي يُمارس بصورة غير شرعية باسم المصلحة العليا للدولة، مثل التعذيب.

إننا نجد هذه المبادىء مُدرجة في دستور أو قوانين أو مؤسّسات العديد من البلدان، ولكنها ليست مُلكها بشكل خاص. إن الفصل بين مجموع هذه القيم والإطار الوطني هو اليوم على درجة من الحساسية في أوروبا لأن أكثرية سكان الاتحاد الأوروبي تعبّر عن تعلّقها بها، في الوقت التي تحافظ فيه هذه الدول بالذات على حدودها وسيادتها. ويمكننا أن نذهب أبعد من ذلك لنقول إن العديد من هذه المُثُل موجود اليوم في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهي تُلهم تشريعات بلدان لها تقاليد ثقافية ووطنية مختلفة؛ في المقابل لا بدّ من التذكير بأن الإرث الأوروبي يضمّ عناصر كثيرة أخرى غير الدفاع عن حقوق الإنسان.

في كتابه ذات الأثر الكبير "صراع الحضارات" يُبرز صموئيل هنتنغتون الالتباس بين المشروع السياسي وما يسمّيه "قلب الحضارة الغربية" 15 . وإليكم حسب تعبيره السّمات المكوّنة لهذه الحضارة : إرث الثقافة القديمة اليونانية والرومانية؛ المسيحية بتنوّعها الكاثوليكي والبروتستانتي؛ لغات متعدّدة، في أساسها اللغات الرومنية والجرمانية؛ الفصل بين السلطات الدينية والزمنية؛ دولة القانون؛ تعدّدية المجموعات الاجتماعية؛ التمثيل السياسي، كما في البرلمان؛ الفرد المُعتبر كقيمة. ودون أن ندقّق في صوابية كل سمة من هذه السّمات، نرى في الحال أن هذا التوصيف يخلط بطبعيّة بين مميّزات ثقافية ليس للفرد عليها أية سلطة، مثل الإرث القديم والدين واللغة، وخيارات سياسية مثل العلمانية أو التعدّدية، متناسياً في طريقه أن هناك خيارات معاكسة برزت كذلك في مسار التاريخ الغربي. يُضاف الى ذلك سمة أنتروبولوجية مثل الفردانية، التي لها وضعية مغايرة كذلك. إن هكذا خلط يبدو محيّراً، ذاك أن الرغبة في التشارك مع الآخرين بمثال أخلاقي وسياسي هو أمر مشروع، إلا أن تقديمه وكأنه يرتبط بشكل لا انفصام فيه مع سمات ثقافية خاصة هو أمر أقل مشروعية.

لنلخّص الأمر : حتى وإن لم يكن الفرد على الإطلاق أسير الهُويات الجماعية، وأن باستطاعته دوماً أن يهرب من قيدها وهو لا يتوانى عن ذلك، فإن هذه الهُويات موجودة ولا يمكن لأحد تجاهلها إلا بتقديره الشخصي. إن كل فرد ينتسب الى عدة هويات ذات امتدادات متنوعة. لقد ميّزتُ هنا من بينها ثلاثة أنواع كبرى : الهُويات الثقافية، والتي هي متعدّدة بدورها؛ الهُوية

المدنية، أو الانتماء الى بلد؛ وأخيراً الهُوية كانضمام الى مشروع عام، الى مجموعة من القيم غالباً ما تكون رسالتها عالمية، حتى وإن يكن بعض البلدان فقط قد أدخلتها في تشريعاتها.

إن الفصل بين مختلف الهُويات في البلاد الأوروبية الحالية يخلق وضعاً جديداً بدأنا نتلمّس نتائجه فحسب. في الماضي القريب كان بإمكاننا أن نعتقد، حتى وإن لم يكن ذلك صحيحاً بشكل تام، أن انتماءاتنا المختلفة، وبالتالي ولاءاتنا، تتلاءم فيما بينها. فالدولة-الأمة كانت تطمح لأن تدمج بين الكيان الثقافي والكيان الإداري؛ في الوقت ذاته، كان من المفترض أن تؤمّن الأمة القاعدة لكل القيم. كان القسّ سيايس عشية الثورة الفرنسية يقول إن الأمة هي أصل كل شيء، إنها القانون بالذات. وواقع الحال اليوم بالنسبة لمواطنٍ في الاتحاد الأوروبي أن هذه المستويات الثلاثة منفصلة عن بعضها. إن مواطناً يسكن في برشلونة يمكنه الانتماء في آن واحد الى الثقافة الكاتلانية، والأمة الإسبانية، والقيم الأوروبية. إن هذا الفصل بحدّ ذاته لا يطرح اية مشكلة؛ فالإنسان كما رأينا يتأقلم بسهولة مع الانتماءات المتعدّدة، والتي لا مفرّ منها بكل الأحوال. لكن السؤال يُطرح : الى أي من الكيانات الثلاث يذهب ولاؤه الأساسي ؟ أو لكي نقول الأمر بمصطلحات أكثر مأساوية : في سبيل أي من هذه الكيانات هو على استعداد لأن يضحّي بنفسه ؟

من تراه في يومنا الحاضر يرغب في "الموت من أجل الوطن" ؟ إن كل الاستطلاعات التي أُجريت في أوروبا تبيّن أن هذا الشعور يتقلّص يوماً بعد يوم. أضف الى ذلك أن الدول الحديثة لم تعد تطلب من مواطنيها هذا النوع من التعهّد؛ فالجيش القائم على التجنيد والذي كان يقضي بجمع كل الذكور من بين أفراد الشعب استُبدل اليوم بجيش من المحترفين. أن تكون عسكرياً أصبح مهنة بكل منافعها ومضارّها. لا بل ان بعض المهمّات غالباً ما توكل الى مرتزقة (كما فعلت الولايات المتحدة في العراق)، أي الى مجموعة مسلّحة خاصة، كما كان يحدث قبل نشوء الدولة-الأمة، حين كان يتمّ الالتحاق بالجيش طمعاً بالربح، أو بفعل الإكراه، أو تلبية لنداء الله، ولكن ليس من أجل الدفاع عن الأمة.

إن هذا لا يعني بأن الفرد المعاصر لم يعد يرغب أبداً بالتضحية بوجوده أو برغباته الخاصة، لأن انقلاباً كهذا قد يعني تحوّلاً جذرياً في موقف جنسنا البشري؛ إلا أن موضوع ارتباطه لم يعد ذاته. فأن نضحّي بذاتنا من أجل أقربائنا هو موقف مفهوم بالنسبة للجميع، حتى وإن لم يكن الجميع على استعداد لتحمّله. وأن نرغب في المجازفة بحياتنا من أجل الدولة أو من أجل الديمقراطية هو أمر نادر أكثر، ولكنه ليس أمراً منعدم الحصول. من المحتمل ألاّ يكون الولاء الذي كان فيما مضى موجّهاً للدولة قد اختفى، لكنه في عالم الغد سيتوزّع بين هذه الكيانات الجماعية المختلفة، تبعاً

للميول الشخصية وللتهديدات التي تبرز. وما كان فيما مضى يشكّل مصير بعض الأقليات داخل الدولة-الأمة –كاليهود مثلاً من حيث الثقافة، والفرنسيين من حيث الولاء، والكوزموبوليتيين من حيث الاقتناع- يتحوّل إذن الى قاعدة عامة.

وزارة لشؤون الهُوية

إذا لم نكن نرغب في عدم فهم العالم الذي نعيش فيه، فلا بد لنا من أن نُبقي التمييزات التي ذكّرنا بها حاضرة في ذهننا، مهما كان الإسم الذي نعطيه إياها. في هذا السياق لا نعود نعجب من الارتباك الذي عانت منه فرنسا في ايار/مايو 2007 إثر إنشاء وزارة الهُوية الوطنية. كانت الفكرة قد طُرحت أثناء الحملة الرئاسية من قبل المرشّح نيكولا ساركوزي. ولم يكن من السهل معرفة ما كانت ترمي اليه بدقة هذه العبارة "هُوية وطنية"، ولا لماذا ينبغي أن نوكلها الى وزارة. كان المرشّح يقول : "إن فرنسا تتشكّل من كل الأشخاص الذين يحبّونها، والذين هم على استعداد للدفاع عن أفكارها وقيمها... أن تكون فرنسياً يعني أن تكتب وتقرأ الفرنسية". إلا أنه لم يكن بالإمكان أخذ هذه الكلمات بحرفيتها، لأننا نعلم بكل أسف أن ربع سكان فرنسا تقريباً لا يجيدون القراءة والكتابة، فيما الكثير من الأجانب من سكان بلاد أخرى يتكلّمون الفرنسية دون أية صعوبة تذكر... أما القيم –كان المرشّح يذكر العلمانية والمساواة بين الرجل والمرأة- فهي لا تنتمي الى الهوية الفرنسية وإنما الى الميثاق الجمهوري الذي يخضع له كل المواطنين والمقيمين في البلاد. فإخضاع النساء ليس مرفوضاً لأنه يخالف الهُوية الفرنسية، وإنما لأنه ينتهك القوانين أو المبادىء الدستورية النافذة.

إلا أنه من الواضح أن هدف المرشّح كان بعيداً عن هذه الهموم المصطلحية؛ فمن خلال هذه الصيغة الكلامية كان يسعى لاجتذاب قسم من تصويت الجمهور. في كتابها حول الحملة الانتخابية تورد ياسمينا رضا هذه الكلمات التي قيلت في حينها : "لو لم نتناول مسألة الهوية الوطنية لكنا أتينا في الترتيب وراء سيغولين... وإذا كنت قد حصلت على 30 % فذاك لأننا استقطبنا ناخبي لو بان" 16 .

منذ انتخاب المرشّح أُنشئ هذا الإطار بالفعل، وهو يحمل اسم "وزارة الهجرة والاندماج والهُوية الوطنية والتنمية المشتركة". والعنصر الذي يطرح مشكلة في هذا الاسم العريض هو بالطبع "الهُوية الوطنية". ففي جوابه على الانتقادات التي وُجّهت اليه، حاول الوزير بريس هورتفو الذي كان أول من تولّى هذا المنصب، أن يوضح المعنى الذي توحي له به هذه الصيغة 17 . ومع

ذلك فإننا حين نقرأ الجواب لا نشعر بأننا قد فهمنا فعلاً. إنه يستهلّ تحليله بالتالي : "أن نعرف من نحن يعني كذلك أن نفهم أين نذهب". إنها في الواقع مسلّمة قابلة للنقاش، تنطلق من أن الماضي والحاضر يحدّدان المستقبل، كما لو أنه ليس بإمكاننا أبداً أن ننتزع أنفسنا مما نحن فيه اليوم لننطلق الى مكان آخر. إن لدينا انطباعاً بكل الأحوال بأن الهُوية هي أولاً ذات طبيعة ثقافية، لأن الوزير يُلمح بعد ذلك الى أن الهُوية ترسّخت في الماضي من خلال تلفزيون الدولة، فيما هي اليوم تشهد زعزعة بسبب عولمة المعلومات التي تنقلها الينا شبكة الأنترنت. إلا أن الوزير يتابع : "أن تكون فرنسياً بعد الآن هو خيار أكثر مما هو حالة. إن فرنسا تتطلّب الانتساب اليها أكثر من الخضوع لها". غير أن الانتساب لا يكون إلا الى قيم : إن علاقتنا هنا إذن هي مع نوع آخر من الهُوية، حيث يختار المرء مبادئه الأخلاقية والسياسية أكثر مما يتعلّق عاطفياً بأرض. ويضيف الوزير أخيراً أن على كل فرنسي "واجب خدمة بلده" : إننا ننتقل في هذه الحال الى خانة المواطن الذي يعطيه انتماؤه للدولة حقوقاً ويفرض عليه في الوقت ذاته واجبات.

إذا كنت أسعى هنا لكي أميّز بين هذه المكوّنات المختلفة لـ "الهُوية الوطنية"، فإن ذلك لا يعود الى الرغبة في التحذلق، وإنما لأنه حين نريد تعديل هذه المكوّنات لا بد من اللجوء الى عدة أشكال من المقاربة. لا توجد ثقافة فرنسية وحيدة ومتجانسة، وإنما مجموعة من التقاليد المتنوّعة، لا بل المتناقضة، وهي في حال تحوّل دائم، تتغيّر فيه التراتبية وتستمرّ في التغيّر. إن وزارة التربية الوطنية، من خلال البرامج التي تُدرّس خلال فترة التعليم الإلزامي، مكلّفة بإنتاج صورة، هي بالذات متغيّرة، لما على كل ولد أن يعرفه من ثقافة بلاده. مع ذلك، إن هذه الصورة الإجمالية لا تستوفي بالطبع كل ما يمكن وضعه تحت عنوان "ثقافة فرنسية". من ناحية ثانية، لا توجد قيم فرنسية، وإنما قيم أخلاقية وسياسية يُفترض أن تكون عالمية، ولكنها بكل الأحوال معتمدة رسمياً في كل بلدان الاتحاد الأوروبي. في المقابل، يوجد بالتأكيد هُوية مدنية فرنسية ترتبط بالقوانين النافذة في هذا البلد، ويعود شأنها للمسؤولية البرلمانية والحكومية. بالإمكان أن نفرض على قادم جديد الى بلد ما أن يحترم قوانينه أو العقد الاجتماعي الذي يربط بين كل مواطنيه، ولكن ليس أن يحبه : لا يمكننا أن نضع على نفس المستوى الواجبات العامة والعواطف الخاصة، القيم والتقاليد. وحدها الدول التوتاليتارية تجعل حب الوطن إلزامياً.

إن لفظة "هُوية وطنية" تخلط بين مختلف المستويات هذه، وتحثّ على أن ننقل الى مستوى ما يصحّ في مستوى آخر. هكذا فإن المرسوم (الصادر في 31 أيار/مايو 2007) الذي يحدّد صلاحيات الوزارة الجديدة يرى أن من مهمّتها تحديد "سياسة الذاكرة"، والتي أوضح نصّ

الوزير المنحى الذي تسلكه هذه السياسة : عدم تفضيل الذين قضوا "بسبب" فرنسا (وبشكل واضح ضحايا العبودية والاستعمار) على حساب من ماتوا "من أجل" فرنسا (الجنود الفرنسيون). إن إخضاع الذاكرة لغاية تمجيد ما اعتُبر جديراً بالثناء في وقت معيّن، وبالتالي إخضاع البحث عن الحقيقة لما نظنه الخير، يناقض مبدأ العلمانية التي هي جزء لا ينفصل عن القيم التي يُعلن الفرنسيون إنتماءهم اليها، لأننا بذلك نعهد الى السلطة السياسية أمر تحديد ما على المواطنين أن يفكّروا به أو يعتقدوا به (تلك كانت قبلاً مشكلة قانون غايسو الذي كان يفرض عقوبة على من ينفي المجازر التي ارتُكبت بحق اليهود، والقوانين الأخرى المتعلّقة بالذاكرة). أن نحصر سياسة الذاكرة بوزارة معيّنة لا بدّ وان يذكّرنا بالممارسات المعهودة لدى الحكومات الشيوعية البائدة في بلدان أوروبا الشرقية. هل أن القيم التي ننتمي اليها يجب ان تُحدّد فقط بمقياس الوطنية ؟ هل علينا أن نكرّم الجندي الفرنسي الذي انساق الى تعذيب وقتل القرويين الجزائريين والذي خسر حياته في هذه المعمعة، كما نكرّم المقاوم الذي دافع عن وطنه في وجه المحتلّين، وعن الديمقراطية في وجه النازية ؟ هل علينا أن نتغاضى عن سكان الجزائر الذين قُتلوا في ذلك الظرف، والذين كانوا بأي حال يخضعون لقضاء الدولة الفرنسية، لأنهم بكل بساطة لم يولدوا داخل فرنسا ؟

إن بعض الإجراءات التي اتُّخذت في إطار هذه الوزارة الجديدة تطرح بعض الإشكاليات. وهذا ينطبق على قرار طرد 25.000 أجنبي سنوياً لا يملكون "أوراق إقامة قانونية"، أي تحديد هدف كمّي لا نوعيّ، من خلال وضع رقم اعتباطي لا بد من التوصّل اليه مهما كان وضع الحالات الإفرادية. والأمر يسري كذلك على القانون الذي يُخضع "لمّ الشمل العائلي" لفحص الحمض النووي، مما يؤدّي الى حظر مجيء أولاد الأجانب المقيمين في فرنسا إلا إذا كان هؤلاء آباءهم البيولوجيين. ألا يدعو للقلق أن نرى الهُوية الطبيعية تتقدّم على الهُوية المدنية، كما هو الحال بالنسبة للحيوانات ؟ إن العملية الطويلة التي يبلغ من خلالها المولود الجديد استقلالية الرّاشد والتي تتمّ تحت مسؤولية الأهل أكانوا بيولوجيين أو لا، هذه العملية ألا تستحقّ أن تؤخذ بالحسبان ؟ في كل مرة نقرن الأجانب بالمجرمين، بما أن هؤلاء هم الذين نحتجزهم ونطردهم، أو نتعرّف اليهم بواسطة الحمض النووي. إننا إذن أمام درس حقيقي في معاداة الأجانب، أو إذا شئنا في البربرية.

إذا كان بعض الأشخاص الذين يسكنون فرنسا اليوم يرفضون دولة القانون، ويعنّفون نساءهم أو يلجأون بصورة دائمة الى العنف الجسدي، فيجب أن يُجازوا ليس لأن هذه التصرفات غريبة عن الهُوية الفرنسية (وهي ليست كذلك في كل حال)، وإنما لأنها تنتهك القوانين النّافذة،

والتي بدورها تستوحي من نواة للقيم الأخلاقية والسياسية. إن على كل فرد أن يهتمّ بخياراته العاطفية؛ وليس على الحكومة ولا على البرلمان التدخّل في ذلك. إن ما يجعل ديمقراطيتنا ليبرالية هو التالي : إن الدولة لا تراقب كلياً المجتمع المدني، وضمن بعض الحدود يبقى كل فرد حرّاً. والهُوية الوطنية بدورها تُفلت من القوانين، فهي تتشكّل ويتغيّر شكلها يومياً من خلال فِعل ملايين الأفراد الذين يسكنون هذا البلد الذي يُدعى فرنسا.

يُضاف الى المساوىء الخاصة بعبارة "الهُوية الوطنية" محذور ارتباطها بثلاثة مصطلحات أخرى تتعلّق جميعها بالأجانب : الهجرة، الاندماج (حين يبقون عندنا) والتنمية المشتركة (حين يبقون في بلادهم). من الصعب الاّ نشعر هنا بأنه يُنظر الى الأجانب وكأنهم تهديد للهُوية الفرنسية. بيد أنه بقدر ما هو طبيعي أن يكون للدولة سياسة مراقبة للحدود، ولمنح التأشيرات أو للمشاريع الدولية، فإنه من غير المبرّر بالقدر ذاته أن نقدّم الأجانب وكأنهم مشكلة بحدّ ذاتها، وكأنهم تهديد للهُوية الوطنية. هل علينا أن نذكّر مرة أخرى بأن الأمم الحديثة هي حصيلة التقاءات بين شعوب من أصول مختلفة، في فرنسا كما في أي مكان آخر، منذ زمن الغاليين والفرنجة والرومان الى يومنا الحاضر ؟ أو نذكّر بأن القادمين الجدد هم بشكل عام أكثر نشاطاً من السكان الأصليين، إذن أغلى على قلب الوطن بصورة خاصة ؟ أخيراً، فيما يخص تحوّلات الهُوية الوطنية، يمكن أن نلاحظ بأنها لا تأتي من تأثير الأجانب بقدر ما تنجم عن التنافس بين المجموعات التي تنتمي الى المجتمع نفسه : إن من كانوا بالأمس في أسفل السلّم يستولون على المراكز الأولى، من خلال إزاحة أصحاب الامتيازات القدامى. إن ملاحظة هذه الأمور لا يعني بأننا نقع في البراءة المُفرطة، أو بأننا نتجاهل الصعوبة الناجمة عن مسألة الاندماج.

ثقافة وقيم

من السهل نسبياً أن نحدّد خصوصية الهُوية المدنية (نكون مواطنين في بلد أو لا نكون)، لكن الأمور لا تجري على هذا النحو فيما يخصّ التقاليد الثقافية من جهة، والقيم الروحية من جهة أخرى. لقد رأينا أن العديد من سمات الثقافات لا يخضع للأحكام القيمية؛ ومع ذلك فإن الأمر لا ينطبق على هذه السمات جميعاً. فالقيم بحد ذاتها تنشأ داخل ثقافات معيّنة قبل أن تُنقل الى مكان آخر. في هذه الحالة يمكنها أن تدخل في صراع مع تلك السائدة في البلد الجديد. إننا نلحظ ذلك في يومنا الحاضر مع ازدياد الاحتكاك بين مقيمين من ثقافات مختلفة، خاصة في المجتمعات الريفية في عدة بلدان إسلاميةوفي المدن الأوروبية الكبرى.

إن النقطة التي تتسبّب بالتصادم الأكثر عنفاً تتعلّق بوضعية المرأة التي تُعتبر في بعض الثقافات وكأنها كائن دونيّ لا يحق له التمتّع بحرية شبيهة بحرية الرجال، ويستحق أن تطاله عقوبة جسدية في حال عدم الانصياع. إن الأمر يتعلّق هنا بإرث ثقافي يتعارض مباشرة مع المبادىء الأساسية للديمقراطيات التي تقرّ بالمساواة أمام القانون، وبالحرية الفردية أو تحظّر العنف، حتى وإن تكن الممارسات لا تتطابق غالباً مع ذلك. هناك حالات كثيرة كانت حديث الناس مؤخراً، وهي تتعلّق تحديداً بما يسمّى "جرائم الشرف". إن الآباء أو الإخوة هم الذين يقرّرون إنزال العقاب ببناتهم أو أخواتهم عن طريق احتجازهن، أو تعنيفهن، لا بل قتلهن. إن "جرائم الشرف" هذه تُدرج كأحداث يومية اعتيادية وتمرّ مرور الكرام دون أن يتنبّه لها الجمهور؛ إلا أنها في مرات أخرى تُعرّف على حقيقتها. في عام 2005 في برلين قُتلت امرأة شابة من أصل تركي تُدعى هاتون سوروكو على يد إخوتها لأنها توقّفت عن وضع الحجاب، وعن زيارة أهلها بشكل دائم، وعن مخالطة الأصدقاء الذين فُرض عليها أن تعاشرهم 18 . في عام 2006 في بريسيا في ايطاليا ذُبحت فتاة تربّت في عائلة باكستانية تُدعى هينا سليم على يد والدها لأنها اختارت أن تكسب عيشها بنفسها، وأن تعيش بعيداً عن عائلتها، وأن ترتدي الملابس التي تروق لها، أي أن تتبنّى نمط عيش غربي، وهو ما اعتبره والدها يمسّ بالشرف. في عام 2007 قُتلت فتاة من أصل باكستاني تُدعى ساديا شيخ تقيم في شارلروا في بلجيكا، بإطلاق النار عليها عن قُرب من قبل أخيها لأنها رفضت القبول بزواج دبّره أهلها، ولأنها كانت تريد أن تقرّر بذاتها مسار حياتها. إن كل بلدان أوروبا الغربية تشهد حالات مماثلة؛ أما التعنيفات الجسدية البسيطة فإنها أكثر بكثير.

لا بد من التوضيح أولاً أن مصدر هذه العادات العنيفة ليس الإسلام وإنما هي تأتي من التقاليد السابقة له والتي انتشرت في المدى الممتدّ من المتوسط حتى الهند وصولاً الى جنوب إفريقيا، وهي ترسّخت لدى المسيحيين والوثنيين كما لدى المسلمين. لا بد من التذكير كذلك بأن أعمال التعنيف ضد النساء ليست منعدمة لدى السكان الأصليين في بلدان مثل فرنسا واسبانيا أو ايطاليا، أو كذلك في القارة الأميركية (في فرنسا تقضي امرأة نحبها كل ثلاثة أيام نتيجة أعمال التعنيف التي تطالها من قبل شريكها). هل علينا أن نذكّر كذلك بأن مساواة النساء أمام القانون هو إنجاز حديث العهد في هذه البلدان : حتى نهاية الحرب العالمية الثانية في فرنسا، كانت النساء تعتبر ككائنات دونية في بعض الميادين، لأنه لم يكن لهنّ حق الاقتراع؛وفي عام 1965 فقط حصلت النساء المتزوجات على حق التصرّف بحساب مصرفي منفصل، أي أن يكون لهن استقلال مالي. إلا أنه بعد أن ذكّرنا بهذه الأمور لا بد لنا من أن نطالب بشكل خاص أن يُنزل

بمرتكبي هكذا جرائم وأعمال عنف وقتل أقسى العقوبات القانونية، دون أن يكون العفو الذي تقرّه بعض التقاليد في مثل هذه الأحوال مبرّراً لمنح الفاعلين ظروفاً تخفيفية. والأمر ينطبق كذلك على عادات أخرى كختان الفتيات وزواج الإكراه أو عزل النساء. والواقع أن المحاكم تقع في التردّد : في صيف 2007 ألغت محكمة النقض الإيطالية الحُكم على أهل فتاة بسبب احتجازها وتعذيبها، بحجة أنهم اعتقدوا بأن تصرّفهم هذا يؤمّن الخير لابنتهم. وهناك حالات مشابهة حصلت كذلك في بلدان أخرى.

كيف لنا ان نميّز بين ما هو مقبول كجزء من تقليد، وما ليس مقبولاً لأنه يناقض القيم المكوّنة للديمقراطية ؟ إن الجواب المبدئي ليس صعباً، حتى وإن يكن تطبيقه على حالات خاصة يمكن أن يطرح مشكلة : في الديمقراطية على القانون أن يتفوّق على التقليد. إن حق التصدّر هذا لا يعرّض الثقافة الغربية، أو الأوروبية، أو كذلك الفرنسية، وإنما قاعدة المبادىء التي ينتمي اليها البلد. إن ترجمة قيم المجتمع توجد في الدستور والقوانين أو في بنية الدولة بالذات؛ فإذا كان التقليد يمسّ بها علينا ان نتخلّى عنه. إن الإعلان العالمي لليونيسكو الذي أُقرّ عام 2001 وتبنّته منظمة الأمم المتحدة عام 2002 ينص في المادة 4 : "ما من أحد يمكنه التذرّع بالتنوّع الثقافي لكي يمسّ بحقوق الإنسان التي ضمنها القانون الدولي، ولا لكي يحدّ من أثرها". ويمكننا أن نضيف : "ولا لكي يمسّ بكل الحقوق التي ضمنتها قوانين بلد ديمقراطي". إذا لم يُخالف القانون، فذلك يشير الى أن التقليد المعنيّ مقبول؛ لذا يمكننا انتقاده علناً، ولا يمكننا منعه. على سبيل المثال، إن الزيجات التي يكون اختيار الشريك فيها مفروضاً من قبل العائلة تصبح جُرماً فقط حين تُفرض بالقوة؛ فإذا ما ترافقت مع قبول العروس، يمكننا أن نأسف للأمر، ولكن لا يمكننا أن ندينها عن طريق العدالة.

فيما يسهل علينا تصنيف حالات إساءة المعاملة أو القتل، فإن أوضاعاً أخرى تتطلّب جواباً أكثر دقّة. هل بإمكاننا أن نفرض على مساعِدة طبية مسلمة ألا تضع حجابها لدى استقبالها المرضى ؟ هل علينا أن نمنع المساعدات الاجتماعية عن رجل يرفض مصافحة المرأة التي توصل له هذه المساعدات ؟ هل علينا القبول بأن يكون الزوج حاضراً دائماً أثناء المعاينة الطبية لزوجته المسلمة ؟ هل علينا القبول بأن تخصّص بعض المسابح للنساء لئلا يكون بجوارهن رجال وهنّ بملابس البحر ؟ إن على الجواب هنا أن يأخذ بعين الاعتبار السياق الذي يتم فيه كل فعل، وتواتره، وردات الفعل التي يثيرها، والنتائج التي يتسبّب بها. إلا أن وجود قواعد واضحة مُعلنة مُسبقاً قد يتيح نزع فتيل الكثير من النزاعات. تلك هي الأمثولة التي يمكن أن نستخلصها من "مسألة

الحجاب" في فرنسا : في الوقت الذي كان بإمكاننا بشكل مجرّد أن ندافع عن السماح بارتداء الحجاب كما عن منعه داخل حرم المدرسة الرسمية، فإن الخيار بوضع قانون حول هذا الموضوع سمح في النهاية بإزالة التوتّر الذي كان يرافق كل حالة خاصة، حيث كان يمكن للقرارات التي يتّخذها الأساتذة أو مدراء المدارس أن تبدو وكأنها اعتباطية.

يبقى أن نقول بأنه لكي نخضع للقانون لا بد من معرفته. بالطبع، "ما من أحد من المفترض أن يجهل القانون"، ولكن في الواقع كثير من البالغين يجهلونه، ويخرقونه دون معرفة، وهم يفعلون ذلك بسهولة أكبر حين يتصرّفون تمشّياً مع عادة موروثة. في عالمنا المعاصر، يعود للدولة أن تتأكّد من أن سكان البلاد، مهما كانت أصولهم، يمتلكون فكرة عن المبادىء الكبرى التي ترتكز عليها القوانين. إن التعليم الأساسي يجب أن يكون مجانياً وإلزامياً بالنسبة لهؤلاء، كما هو بالنسبة لأولاد السكان الأصليين. وهذا بدوره يستلزم معرفة أساسية للغة البلاد بحدّها الأدنى. إن التفكير بطريقة تلبّي هذه المتطلّبات، وما يمكن أن نطلبه مقابل ذلك، يمكن أن يشكّل المهمّة الملقاة على عاتق دائرة الهجرة والاندماج، التي تتحرّر في هذه الحال من الهدف الذي يستحيل تحقيقه، وهو مراقبة الهُوية الوطنية.

3. حرب العوالم

"ليس باستطاعة الأميركيين أن يتحمّلوا فكرة وجود مشكلة بدون حلّ. إنهم من بين كل الشعوب الأقل قدرة على التعايش سلمياً مع أمر لا يمكن حلّه سواء كان ذلك من حولهم أو بين ظهرانيهم. إن ما يُعرف بـ "الوضعية الإنسانية"، بمعنى الخضوع للمحتّم والإخفاق، يدفع بهم لدى المعالجين النفسيين أو في سباق محموم لإيجاد بدائل تنمّ عن القوة كالمال وتحقيق الأرقام القياسية في كل الميادين. إن أكبر خطر يواجهه العالم سيكون العجز الأميركي".

رومان غاري، أبعد من هذا الحدّ لن تكون بطاقتك صالحة

حين يتطبّع أي إنسان بعدة ثقافات في الوقت ذاته، فلا يمكن أن نضع موضع التشكيك إمكانية تعايشها السلمي. ولكن يمكننا أن نتصوّر أن الوضع يتغيّر حين ننتقل الى المستوى الجماعي، خاصة حين تتخطّى الثقافة حدود بلد أو عدة بلدان. تلك كانت حال الدول-الأمم في أوروبا، ولقد صدر كلام كثير في الماضي حول خصوصية التقاليد الألمانية أو الإنكليزية، وأنماط التصرّف الإسبانية أو الإيطالية، والذهنية الفرنسية والروحية البولونية، وحول استحالة التوفيق فيما بينها. ومنذ أن أصبحت هذه البلدان تنتمي الى كيان سياسي واحد هو الاتحاد الأوروبي،

راح نفس السؤال يُطرح على مستوى أعلى؛ يجري التساؤل إذا ما كانت الاختلافات الثقافية بين الأوروبيين والأميركيين، أو بشكل أشمل بين الغربيين والصينيين، أو الهنود، أو المسلمين، قد تؤدّي الى نزاعات مستترة، لا بل مفتوحة. إن عنوان كتاب صدر منذ فترة قريبة قدّم لنا العبارة التي تتيح لنا توصيف هذا النوع من النزاعات بصورة مقتضبة : إنه "صدام الحضارات" لصموئيل هنتنغتون. لقد عرفت أطروحاته انتشاراً واسعاً وألهمت بعض الخيارات السياسية؛ لهذا السبب إنها تستحق أن تشكّل نقطة انطلاق لتأمّلٍ حول التقاء الثقافات.

الحرب أو الحب؟

إن كتاب هنتنغتون الذي صدر عام 1996 يشكّل مفارقة غريبة. فهو في الأساس صدر كمقالة تحمل نفس العنوان عام 1993 وأحدثت حينها صدى واسعاً، لذا هو يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار مختلف الانتقادات التي صدرت للردّ على المقالة، وأن "يغطّي نفسه" من كافة الاتجاهات. إن الكتاب يبدو أشبه بكتاب في العلوم السياسية صعب الهضم، ومحشو بإحصائيات وبنتائج استطلاعات، ويرتكز في جزء أساسي منه على كتب توليفية أخرى، وحيث نلحظ أنه ليس من السهل دوماً الربط بين مختلف التأكيدات التي يوردها. إن نقّاد الكتاب (والمقالة من قبل) لم يقصّروا في إبراز مكامن الضعف فيه. كان يمكن أن نتخيّل إذن أنه سيبقى من دون قرّاء ومن دون أي تأثير على الرأي العام. إلا أن العكس هو الذي حصل، الى درجة أن عنوانه – الذي استعاره هنتنغتون في الواقع من جامعي آخر صاحب نفوذ علمي، وهو الاختصاصي بالإسلاميات برنارد لويس- جال في العالم بأسره، وهو اليوم يدخل في قاموس أشخاص يفوقون بكثير عدد قرّاء الكتاب.

كيف يمكننا أن نفسّر هكذا نجاح ؟ يعود ذلك الى أن العنوان والمقالة والكتاب يقترحون شرحاً بسيطاًوفي متناول الجميع لتعقيدات العالم على الصعيد الدولي، في الوقت الذي يشيرون فيه الى الوسيلة التي تمكّننا من منع حصول النتائج غير المرغوب فيها للوضعية الحالية. يؤكّد هنتنغتون بشكل ملموس أن رفاهة الغربيين، أي مواطني أميركا الشمالية وأوروبا الغربية، مهدّدة وهو يقترح دواء لهذا الداء. هناك جملتان في مطلع الكتاب تلخّصان أطروحته. الأولى تقدّم وكأنها تقرير لواقع : "إن النزاعات الأكثر خطورة اليوم تأتي من جانبي الحدود الفاصلة بين الحضارات الكبرى في العالم". والثانية هي توصية : "إن استمرار الغرب مرهون بإعادة تأكيد الأميركيين لهُويتهم الغربية؛ إن على الغربيين [...] أن يتّحدوا ليعطوا الحيوية مجدّداً للحضارة الغربية في وجه التحدّيات التي تطرحها الحضارات غير الغربية" 1 . إن الحضارات تتصادم،

ونحن في خطر مميت، ولا بد لنا من الدفاع عن أنفسنا. إنه لأمر واضح ويسهل استيعابه، وهنا نُدرك من أين يأتي الجذب الذي مارسته هذه الأطروحة. ولكن ما يجذب ليس بالضرورة صحيحاً. هل أن العالم المعاصر هو بهذه البساطة كما يصفه لنا هنتنغتون ؟

إن نقطة الانطلاق للتحليل الذي يقترحه الكتاب هي سقوط جدار برلين. حتى ذلك الوقت كانت الأمور واضحة : هناك قوتان عظميان، الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، تتواجهان في كل شيء ولكن دون الدخول مباشرة في حرب، فيما تصطفّ البلدان الأخرى على مسافة تبعد أو تقرب من هذا العملاق أو ذاك. لكن الأمور تبدّلت حُكماً مع نهاية الحرب الباردة. بعد تلك الحقبة، كما يشخّص هنتنغتون، لم يعد هناك كتل إيديولوجية أو سياسية تتواجه، وإنما مناطق ثقافية، ومجموعة بلدان تنتمي الى الحضارة ذاتها. يصل عدد هذه المجموعات الى ثمان : الحضارة الصينية، واليابانية، والهندوسية، والإسلامية، والأرثوذكسية، والغربية، واللاتينية الأميركية، واحتمالاً الإفريقية. وتقوم العلاقات فيما بينها على التنافس مما يحتّم الوصول الى التصادم؛ أما الخطر الأكبر بالنسبة الينا، نحن الغربيين، فيأتي إذن من باقي الحضارات. وبشكل ملموس، إن التهديد يتمثّل بشكل خاص في تقليدين معيّنين، يتجسّدان في الصين والإسلام.

إن العنصر الذي يبدو هشّاً بشكل نافر هو "الحضارات" بالذات. فهنتنغتون الذي يستعمل هذه الكلمة بصيغة الجمع يعطيها إذن معنى "الثقافات الكبرى" في المكان و/أو في الزمان. ومع ذلك يكفي أن نقرأ تعداد مرشّحيه الثمانية لنكتشف بأنه ينزلق من مقياس لآخر : فتارة هو الدين الذي يقرّر، وتارة أخرى اللغة،وفي مرة ثالثة الجغرافيا. والنتيجة هي أن هذه الحضارات لا تشكّل نظاماً مترابطاً : فبعضها يتطابق مع بلد كبير، وبعضها الآخر يجمع شعوباً شديدة التباين. فالقاسم المشترك بين أكثر من مليار مسلم على سبيل المثال، ونعني هنا الكتاب المقدّس نفسه، لا يبدو كافياً ليؤمّن وحدة هذه "الحضارة" التي تمتد من أندونيسيا الى السنغال. حتى أن الإسلام بحدّ ذاته لم يفسّر بالطريقة نفسها على مرّ قرون من وجوده، لا في المدارس التأويلية المختلفة، ولا في هذه المنطقة أو تلك من العالم.

إن مواصفات كل حضارة، كما رأينا للتوّ فيما يخصّ "الحضارة الغربية"، لها مقوّمات شديدة التنوّع، البعض منها ثقافي محض، والبعض الآخر يرتبط بقيم، جزء منها خاص بها، فيما تتشارك في الجزء الآخر مع الجميع. أضف الى ذلك أن هنتنغتون يتصرّف كما لو كان بإمكاننا أن نحدّد بشكل قاطع النواة الصلبة، أو الجوهر لكل حضارة التي يحتّم عليها واجبها المقدّس ألا تفرّط به. إن عدد الحضارات هو نفسه منذ زمن بعيد، ومع ذلك يكفي أن نلقي نظرة سريعة على

تاريخ العالم لكي نلحظ بأن الأمور ليست على النحو الذي تبدو عليه؛ فالحضارة الغربية، لو فرضنا أن لهكذا تعميم من معنى، تحوّلت في العمق ما بين العام صفر، والعام ألف، والعام ألفين. إننا نعلم كذلك أن الصورة التي تودّ أن تعطيها عن نفسها هي خلاصة معارك قاسية بين مجموعات تأثير وتوافق، تتبدّل من جيل لآخر.

ليست الثقافات الحية في تحوّل دائم فحسب، وإنما يحمل كل فرد في داخله ثقافات متعدّدة. والواقع أن هذا التعايش السلمي والتأثيرات المتبادلة التي يولّدها، يمكن أن يُلاحظ كذلك إذا ما نظرنا الى الأمور من منظور الثقافات. فلفرط ما تجاورت هذه الثقافات، أثّرت ببعضها البعض، واستعارت عناصر من بعضها، وأنتجت أشكالاً مهجّنة بدت بعد بضعة قرون وكأنها السمات الأكثر أصالة في كل واحدة منها. إن المسيحية التي تزدهر في أوروبا مستوردة من الشرق الأوسط، تماماً كما البوذية التي نشأت في الهند، ولكنها طبعت بشكل خاص بلدان شبه جزيرة الهند الصينية، الصين واليابان. إلا أن هذه الاقتباسات والاختلاطات بنظر هنتنغتون لا تمسّ في العمق أصالة كل حضارة. فلربما وقع كاتب "صدام الحضارات" تحت تأثير أوزفالد شبنغلر ورثائه لـ "انحطاط الغرب"، فتخيّل الثقافات كالكائنات الحية التي تولد وتنمو قبل أن تصبح عجائز معتلّة. إن الثقافات تشبه أكثر أناساً يمكن لو لجأنا الى نظرة نفسانية فردانية متطرّفة، أن نصنّفهم على النحو التالي : إنهم أشخاص مكتفون بذواتهم، ولا يفكّرون إلا في كيفية التخلّص من أية تبعية،وفي العمل على بسط نفوذهم.

إن هناك نموذجاً حربياً، ربما يكون لاواعياً –وهو بكل الأحوال سابق للبحث التجريبي–، يبدو أنه قاد الوصف الذي يقدّمه هنتنغتون عن التقاء الحضارات : على مثال الفتية المحاربين الذين يساور اليقين كل واحد منهم بتفوّقه، تتواجه الثقافات فيما بينها حتى انتصار واحدة منها والقضاء على الأخرى. إلا أن هذا التشبيه يُواجه بتشبيه آخر، حيث بإمكاننا أن نتساءل إذا كان النموذج الجنسي لا يتلاءم أكثر في وصف لقاء الحضارات. فبدل أن تتشبّه بشابين ذكرين على استعداد للقيام بأي شيء من أجل الانتصار، يمكن للثقافات أن تتصرّف كرجل وامرأة يتقاربان و"يختلطان" ويولد من تمازجهما مخلوق يأخذ بعض المواصفات من الطرفين. إن الالتقاء الطبيعي بين الثقافات لا يولّد صدمة ونزاعاً وحرباً، وإنما كما ذكرنا، التفاعل والاقتباس والتشابك.

حروب دينية ونزاعات سياسية

يمكننا أن ندع جانباً المعنى الدقيق لكلمة "حضارة" كما يراها هنتنغتون، مهما كانت

الصعوبات التي يثيرها هذا التعريف، لكي نتفحّص جزءاً آخر من أطروحته، القائل بأن النزاعات الدولية الحالية هي بشكل أساسي ذات طبيعة "حضارية" أو ثقافية. وهذا يعني بشكل واضح أن أساس هذه النزاعات يكمن في الفروقات الدينية. يكتب هنتنغتون : "إن الدين هو السّمة الهُويّة الأساسية للحضارات"، فهو "الاختلاف الأكثر عمقاً الذي يوجد بين الشعوب". من هنا فإن الحروب الدينية هي التي تشكّل الخطر الأكبر اليوم، ويمكن أن نحدّد بوضوح موطن هذا التهديد : "يوجد دم على حدود الإسلام" 2 .

هناك محلّلون آخرون كثر ساروا على خطى هنتنغتون وأعلنوا أن الإسلام دخل في حرب مع الغرب. فلقد كتبت أوريانا فالاّتشي على سبيل المثال في كتابها الهجائي (الغضب والكبرياء) : "إننا نواجه حرباً صليبية معكوسة. [...] إنها حرب دينية [...] تستهدف بالتأكيد السيطرة على نفوسنا، وإلغاء حريتنا وحضارتنا" 3 . ومثلها فعل ايلي برنافي : "إن أممية إرهابية إسلامية أعلنت حرباً بلا هوادة على الغرب الملحد". ويسعى برنافي صاحب كتاب "الديانات القاتلة" لأن يأخذ مسافة من هنتنغتون، حيث يصفه بـ "الشريف البروتستانتي الآنغلو-سكسوني الأبيض المتعجرف" 4 ، ولكن في الحقيقة ليس هناك إلا خطوة واحدة بين الحضارات التي تتصادم والديانات التي تتذابح. إنها كذلك أطروحة الحكومة الأميركية الحالية التي تعتبر أن الهجومات ضد بلادها لا تُفسّر بمطالبات خصومها التي يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار ويُحتمل أن تُلبّى، وإنما هي النتاج الخالص لإيديولوجيا راديكالية معادية.

إن هذه الأطروحة تثير عدة اعتراضات. لا بد من أن نلاحظ أولاً أنه إذا كان الموضوع يتعلّق بالفعل بحرب دينية أو ايديولوجية، فسيكون ذلك أمراً بغاية الجِدّة في التاريخ العالمي للحروب. في السابق كانت للحروب دوماً وبشكل أساسي مسبّبات سياسية أو اقتصادية أو إقليمية أو ديمغرافية. لقد شنّ هتلر الحرب العالمية الثانية ليؤمّن سيطرته على أوروبا ومواردها، وليس من أجل كبح إيديولوجيا معادية؛ والأمر ينطبق كذلك على اليابان التي هاجمت الصين واحتلتها. وتبدو الصورة أوضح كذلك فيما يتعلّق بالحرب العالمية الأولى، أو لو عدنا في الزمن الى الوراء، الى الحرب الفرنسية-البروسية، أو حروب نابليون، أو حرب الثلاثين عاماً... وحتى الحروب الصليبية التي تُتّخذ كرمز للحرب الدينية، فإن محرّكها الحصري أبعد من أن يكون تحرير القدس؛ ربما كان ذلك ما أعتقده العساكر الذين تمّ تجنيدهم، ولكنه ليس بالضرورة دافع من أرسلهم. إننا نعلم جيداً اليوم بأن هذه الحملات العسكرية كانت تتمّ في إطار استعادة مناطق تمّ الاستيلاء عليها فيما مضى من قبل المسلمين (الأمويون في اسبانيا وإفريقيا الشمالية، والأتراك في آسيا الصغرى)، وأن ما كان يجتذبها هو ثروات الشرق التي كان يُنظر اليها على أنها أسطورية.

إن الحروب الدينية، حين تحصل، فهي تجري عادة داخل البلد الواحد، وليس بين بلدان. لقد كان الدين سبباً —من بين أسباب أخرى- للكثير من أعمال العنف (كما حصل لدى المسيحيين: اضطهاد الهراطقة، مطاردة الشيوعيين، هجومات ضد اليهود)، ولكن للقليل من الحروب. فلكي يفرض الدين سطوته يحتاج لأن يستند الى سلطة زمنية والى قوانين، وواقع الحال أن القوانين تُعلّق في زمن الحرب. ربما كانت نقطة الانطلاق في تفكير هنتنغتون هي التي تقوده الى تجاهل هذا الأمر البديهي. فسؤاله الأساسي "ماذا يحلّ اليوم محلّ الحرب الباردة ؟" يفترض أن هذه الحرب كانت تجسيداً آنياً لحالة دائمة؛ وهذا أمر مشكوك فيه. إن النزاع الإيديولوجي بين الأنظمة التوتاليتارية والديمقراطيات الليبرالية، والذي كان في أساس الحرب الباردة، خلق بالأحرى حالة استثنائية. ولا يجب أن ننسى أننا كنا تحديداً في حالة حرب باردة : طالما أنه لم تدخل مصالح أخرى في الحسبان، فإن الأسلحة حافظت على صمتها. كانت الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي يتدخلان بطريقة امبريالية وليس دينية، وكل واحد منهما في النطاق المحدّد له، أميركا اللاتينية أو أوروبا الشرقية؛ ولم تكن قواتهما العسكرية تتواجه مباشرة.

من ناحية أخرى، إن الحرب الشاملة بين الإسلام والغرب الكافر تتطابق جيداً مع تصريحات زعماء المجموعات الجهادية بالذات، وهم يستخدمونها ليستميلوا منضوين جدداً. هل كان بإمكان هنتنغتون أن يشكّ للحظة بأنه سوف يجد مؤيّداً لنظرياته في شخص أكثر الزعماء الجهاديين شعبية ؟ في 20 تشرين الأول/أكتوبر 2001 سأل مراسل الجزيرة محدّثه : "ما هو رأيك حول ما يُقال عن "صدام الحضارات" ؟" أجاب أسامة بن لادن : "أقول بأنه ما من شك في ذلك. إن "صدام الحضارات" هو قضية واضحة مُثبتة في القرآن والسنّة، وما من مؤمن حق يجاهر بإيمانه بإمكانه أن يشكّك بهذه الحقائق". وقد قام إسلاميون آخرون عام 2002 بطباعة كتيّب بعنوان "حتمية صدام الحضارات"؛ ومنذ ذلك التاريخ تسري أطروحة "الصدام" في أوساطهم كالنار في الهشيم.

إن هذه التصريحات لا تُثبت مع ذلك أن التفسيرات الدينية للنزاعات هي صحيحة. في الحقيقة، بما أنها تخدم الى هذه الدرجة الدعاية التي يروّج لها هؤلاء الزعماء فإنها تصبح مشبوهة. إن نظرية صدام الحضارات تُعتمد من كل أولئك الذين لهم مصلحة في ترجمة تعقيد العالم من خلال مصطلحات المواجهة بين كيانات بسيطة ومتجانسة : الشرق والغرب، "العالم الحرّ" والإسلام. إن من مصلحة بن لادن أن يُصوّر الغرب كتراث موحّد ومترابط يخوض قتالاً مميتاً ضد البلدان الإسلامية : لو كان ذلك صحيحاً، فكل واحد سيكون مُلزماً باختيار موقعه وكل

المسلمين سوف يصطفّون وراءه. إن من مصلحة حكومات بلدان مثل سوريا وإيران أن تجعل من الغرب هدفاً تصوّب عليه كحضارة وككتلة سياسية متجانسة تتحمّل مسؤولية كل الأمور المتعثّرة في بلدانها : إن ذلك سيسمح باستيعاب كبت وغضب المواطنين من خلال تحويل أنظارهم نحو ما يمكن أن يكون هدفاً لغضبهم، وهو النظام التسلّطي أو الفاسد الذي ينوؤون تحت وطأته. إنه لمن العبث أن تكون هكذا توصيفات للعالم مغلوطة حين تُطلق، فإنها تحثّ الناس على التصرّف كما لو كانت حقيقية : إنها تسعى لأن تكون "تنبّؤات ذاتية التحقّق".

حين نتفحّص الشهادة التي يُدلي بها المقاتلون أنفسهم، وليس الخطاب الدعائي، فإن الدين لا يأتي في المرتبة الأولى. إن الدوافع التي تحرّكهم هي في أغلب الأوقات زمنية؛ فهم يعبّرون عن تعاطفهم مع السكان الذين يعانون من البؤس، ويقعون ضحية تعسّف الطبقات الحاكمة التي تعيش في البذخ والفساد، والتي ليس بإمكانها البقاء في السلطة لولا دعم الحكومة الأميركية (وهذا ينطبق على الباكستان والمملكة العربية السعودية ومصر). إنهم يتكلّمون على أفراد من عائلاتهم أو من بين المحيطين بهم ممن تألّموا أو ماتوا بسبب خطأ ارتكبته تلك الحكومات، وهو ما يتحمّله إذن كذلك رعاتهم الأميركيون؛ وهم يريدون أن ينتقموا. إن التعطّش للانتقام لم ينتظر الإسلام لكي يظهر في العالم، فشريعة الأخذ بالثأر منتشرة في العالم بأسره. هكذا ينشأ تدريجياً ما يسمّيه ستيفان هولمز، في تحليله المعمّق حول الدوافع التي يمكن أن تكون قد حرّكت انتحاريي 11 سبتمبر، "سرداً خاصاً للملامة" 5 ، وسيناريو للحقد يجعل عقاب العدو الأميركي أمراً مشروعاً. في أيلول/سبتمبر 2007 أُوقف في ألمانيا إرهابي محتمل؛ ولقد استنتج قائد الشرطة الألمانية هذه الخلاصة إثر استجوابات مطوّلة : إن دافعه الأساسي هو "الحقد على المواطن الأميركي" 6 . إننا لسنا إذن مُلزمين باللجوء الى الأسباب الدينية لنفسّر عمليات الاعتداء، لأننا لو فعلنا ذلك يُخشى أن ننسى الأهواء السياسية بالمعنى العريض للكلمة.

اليكم وصفاً لمجاهد آخر، هو شاكر العبسي، كما قدّمه أخوه. يقول هذا الأخير أن أخاه الفتى كان له وهو في الثانية عشرة من عمره "هذا الطبع الذي يتشارك فيه مع كل الشبيبة الفلسطينية التي تعيش في المخيمات والتي شاهدت أهلها يُذلّون ويُسلبون حقوقهم : الغضب والكبت اللذان يقودان الى النضال العُنفي". إن الإذلال والرغبة في الانتقام يتحوّلان الى تجربة محدِّدة لهؤلاء الأشخاص؛ فكما يفعل العبد الساعي للتحرّر من سيده، يسعى هؤلاء الأشخاص للتحرّر من خلال مواجهة متكافئة ضد الذين يعتبرونهم مسؤولين عن الحالة التي هم فيها. إن هذه المواجهة تؤمّن لهم بالفعل الفضاء الوحيد الذي يشعرون فيه بأنهم على نفس المستوى من أعدائهم. وماذا عن

الدين؟ يجيب: "لقد جرّب الفلسطينيون الماركسية والقومية العربية، ففشلت كل العقائد. بالنسبة لشاكر إن التمسّك بالإسلام هو الحل الأوحد" 7 . إن عمليات الكبت والغضب الشخصي بحاجة لإطار ولرواية تؤمّن لها غطاء شرعياً. ولقد تبيّن أن العقائد الزمنية –الماركسية والقومية– عاجزة عن ذلك؛ من هنا لم يبقَ سوى الدين التقليدي الذي تحوّل من بعد ذاك الى إيديولوجيا للحرب.

هناك مثل آخر يعود لمجاهد أندونيسي يُدعى علي غفران الذي ينتظر في السجن تنفيذ حُكم الإعدام. يروي أخو زوجته ما يلي: "يقول علي بأنها حرب. لقد قتلت أميركا أبناءنا من المدنيين في الشيشان وأفغانستان وفي أماكن أخرى، لذا فنحن نثأر لأجلهم" 8 . والأخبار من هذا النوع كثيرة. في هذا المجال يقول برنارفي عن الجهاديين الأوروبيين: "إن تمسّكهم بالدين هو ذريعة، وأداة للسلطة وحلم بالانتماء. [...] إنهم في الواقع أُمّيون دينياً ولا يهمّهم سوى العمل المباشر" 9 .

غداة اعتداءات 11 ايلول/سبتمبر 2001 لاحظ الكاتب التركي أورهان باموك (الذي سيحصل لاحقاً على جائزة نوبل) في مدينة اسطنبول مظاهر ابتهاج لدى سكان المدينة العاديين والهادئين إزاء انهيار البرجين. كيف لنا أن نفهم ذلك؟ "ليس الإسلام، ولا حتى الفقر هو الذي ولّد بشكل مباشر الدعم للإرهابيين الذين لم يسبق أن شهدنا بمثل شراستهم ومهارتهم في تاريخ البشرية؛ إنه بالأحرى الإذلال المهين الذي أصاب بلدان العالم الثالث" 10 .

لماذا إذن لدينا في أغلب الأحيان هذا الانطباع بأن الأمر يتعلّق بحروب دينية أو ثقافية؟ أولاً لأن هذه اللغة هي بمتناول الجميع وتتيح للفرد أن يؤكّد انتماءه الى مجموعة جديرة بالاحترام. فحين يطالب جمهور غاضب بموت مدرّسة انكليزية بتهمة أنها أهانت الرسول، كما حصل في السودان في تشرين الثاني/نوفمبر 2007، فإن الهدف الحقيقي ليس الدفاع عن الإسلام، وإنما عن الشرف الذي يُعتبر بأنه أُهين منذ سنوات طويلة من قبل القوى الغربية. ويُضاف الى هذا الاستعمال "العفوي" للدين، عملية التوظيف المقصودة من قبل الذين يسعون وراء أهداف أخرى، لكنهم يفضّلون هذا اللّبوس. إن الحروب الصليبية بالذات كان لها، كما ذكرتُ، دوافع عديدة غير الدوافع الدينية، لكنها بكل بساطة لم تكن تُعلن؛ من هنا آثر منظّموها إذن الإعلان عن أنه يجب تحرير القدس. إن سبباً كهذا يبدو أكثر نُبلاً، هذا بالإضافة الى أن المناداة بالهُوية الثقافية يسمح بحشد موارد داخلية أكثر فعالية. إن هذه الهُوية تُبنى في مرحلة الطفولة، كما رأينا، وهي لهذا السبب تمتلك شحنة انفعالية أقوى بكثير من تلك المُرافقة للقرارات المتعلّقة بمصالحنا التي تعتمد على الحجج المنفعية لوحدها. إن الدافع الديني يحوّل التفتيش عن المصلحة الى اندفاع جارف.

إنه السبب ذاته الذي يدفع أثناء الحروب الى استحضار الخطاب الوطني بكثرة. من هنا رأينا ستالين حين هاجمه هتلر عام 1941 يضع جانباً التعابير الشيوعية الرنّانة لكي يحصر كلامه بـ "الحرب الوطنية الكبرى"، وبضرورة أن تدافع الشعوب السوفياتية عن حياتها وأرضها وكرامتها. بهذه الطريقة يكون بتصرّف قادة الحرب جنوداً، إذا لم نقل إنهم معبّأون تعصّباً، فعلى الأقل على استعداد للتضحية بذواتهم : إنها حالة ذهنية تؤمّن فعالية المقاتل. ومع ذلك، ليست الهُويات بحدّ ذاتها هي التي تتسبّب بالنزاعات، وإنما النزاعات هي التي تجعل الهُويات خطرة.

في يومنا هذا توجد أحياناً توتّرات بين بعض البلدان الأوروبية وبعض الشرائح السكانية من المسلمين المتواجدين هنا أو هناك. ولكن ليس من المؤكّد أبداً أن الأمر يتعلّق بحرب دينية أو بصدام بين الحضارات؛ إنها بالأحرى نزاعات سياسية واجتماعية معهودة.وفي الحالات النادرة التي تدل كل المؤشرات على أن العنصر الديني يلعب فعلاً دوراً رئيسياً، من المناسب أن نتلمّس مؤثّراً جديداً يتمثّل في الحركات السياسية التي يحرّكها مؤمنون، وأن نضع بوضوح حداً فاصلاً بين الإسلام كدين والانتماء الإسلامي داخل حزب. بيد أن هذا التمييز لا يبدو مقبولاً بالنسبة لهنتنغتون، لأنه يقضي على كل أطروحته. لذا نراه يضع مسلّمة تتلخّص بما يلي : "إن المشكلة الأساسية بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية. إنه الإسلام" 11 . أو بلغة فالاّتشي المجازية : "إن خلف كل إرهابي مسلم يوجد بالضرورة إمام" 12 . إن هذا القول سيتكرّر على لسان العديد من المحلّلين، وقد نتج عنه معنى تحقيرياً لكلمتي "مسلم" و "إسلام". ولكي نخفّف من وطأة هذا الكلام تُرانا مُلزمين في الغرب بإضافة صفة "معتدل"، وكأن الإسلام بحد ذاته هو متطرّف في جوهره. ومع ذلك فإن تكرار هذا الكلام المبتذل عن الإسلام، مهما تواتر، لا يعطيه قدراً أكبر من الصحّة.

إذا كانت جمهرة من مُعدمي الحال في عدة بلدان من العالم الثالث تُظهر تعاطفاً مع بن لادن، فلا يعود ذلك لأنها تعتبره مسلماً صالحاً، وإنما لأنها ترى فيه الرجل الذي تحدّى قوة الغرب. ليس علينا أن نُهمل وجود عامل الإيديولوجيا أو الدين، ولكنه لوحده لا يكفي ليُنتج حرباً دينية أو إيديولوجية. ليست الثقافات هي التي تدخل في حرب، ولا الديانات، وإنما الكيانات السياسية : الدول، المنظمات، الأحزاب. وبمعنى ما، إنه لمن حُسن الحظ أن تسير الأمور على هذا النحو : يمكننا أن نحلّ النزاعات السياسية من خلال المفاوضات، بينما الحروب بين حضارات منيعة، إذا ما حصلت، فإنه يستحيل وضع حدّ لها. في إرلندا الشمالية ربما لن نتمكّن أبداً من مصالحة الكاثوليكية والبروتستانتية، ولكن يمكننا أن نؤمّن للجميع المساواة في الكرامة والعدالة؛ إذا ما توصّلنا الى ذلك، فالدماء لن تسيل مجدّداً.

بشر مثلنا ؟

إن بإمكاننا أن نتفحّص من نفس المنظور أحداث الشغب التي ضربت ضواحي المدن الكبرى في فرنسا، في تشرين الثاني/نوفمبر 2005 (تبعتها موجات أخرى، كما حصل في نوفمبر 2007). وقد استخلص بعض المحلّلين على عجل بأن ذلك يمثّل هجوماً ضد فرنسا وقيمها، وانتفاضة معادية للجمهورية، وهو ما يجب إدراجه كامتداد للتهديدات التي يجعلها الإسلام الإرهابي تخيّم فوق الغرب. ومع ذلك فإن المراقبين الأقرب الى الحدث لم يلحظوا أي شيء من ذلك. لقد أعلن مدعي عام باريس في كانون الثاني/يناير 2006 أن من بين الموقوفين لقيامهم بأعمال عنف هناك 63 % من الأحداث، و87 % من حاملي الجنسية الفرنسية، و50 % غير معروفين من دوائر العدالة و50 % من غير المسجّلين في المدارس. أما دوافعهم، "فما من أثر لمطالبة من النوع الهُوي. ولا أثر لحافز أو لانضواء سياسي أو ديني". بالفعل، إن الأصوات الإسلامية الوحيدة التي سمعناها أثناء الأحداث كانت أصوات الشخصيات الإسلامية التي كانت تطالب الفتية بالعودة الى منازلهم. إن جان-ماري لوبان، وهو الذي لا يتوانى عن تسعير النزاعات ذات المنحى الثقافي أو العِرقي، اضطر هو بذاته لقبول هذا الواقع، وقد صرّح بأنه على "عدم توافق تام" مع أولئك الذين يعتبرون أن لأعمال العنف هذه أسباباً "إتنية ودينية"، كونها حصلت هذه المرة وفق "لعبة لا تمتّ الى الروح الثورية بصلة". ومرة جديدة، غاب "صدام الحضارات" عن هذه المعمعة.

لا يكفي بأن ندين العنف. إذا أردنا أن نمنع عودته، يجب أن نحاول فهمه، لأنه لا ينفجر أبداً من دون سبب. والسبب الذي ظهر عام 2005، أو منذ وقت قريب، لا يشذّ عن القاعدة. إن أصل العنف الى حدّ كبير لا يوجد في الصراع بين ثقافتين، بقدر ما هو في غياب هذا الحدّ الأدنى من الثقافة الأصلية التي يحتاجها أي كائن حيّ من أجل بناء هُويته. إن مرتكبي أعمال العنف لا يشكون من التعدّدية الثقافية، وإنما مما يسمّيه علماء الإتنولوجيا فقدان الهُوية الثقافية. إن أطفال المدن غالباً ما يتحدّرون من عائلات يكون الأب فيها غير موجود، أو يكون ذليلاً، ولا مكانة تُذكر له. وبما أن الأم تعمل طيلة النهار، أو تكون هي بذاتها غير مندمجة إجتماعياً، فإن الأولاد لا يحظون بإطار يمكّنهم من أن يتشرّبوا قواعد الحياة العامة. هكذا منذ الصفوف الأولى في المدرسة يساورهم الشعور بأنهم مهمّشون. ولكونهم غالباً من أبناء المهاجرين، ولكنهم بعيدون عن أصولهم الأولى لجيل أو أكثر، فإنهم لا يملكون هُوية سابقة يمكنها أن تحلّ مكان تلك التي يجدون صعوبة في بنائها على أرض الواقع. وبما أنهم لا يجيدون دوماً اللغة بشكل تام، فإنهم لا يجدون كذلك الشروط الضرورية للعمل الهادىء في المنزل، حيث يضيق المكان، ويبقى التلفاز مضاءاً طيلة النهار. وحين

إنه السبب ذاته الذي يدفع أثناء الحروب الى استحضار الخطاب الوطني بكثرة. من هنا رأينا ستالين حين هاجمه هتلر عام 1941 يضع جانباً التعابير الشيوعية الرنّانة لكي يحصر كلامه بـ "الحرب الوطنية الكبرى"، وبضرورة أن تدافع الشعوب السوفياتية عن حياتها وأرضها وكرامتها. بهذه الطريقة يكون بتصرّف قادة الحرب جنوداً، إذا لم نقل إنهم معبّأون تعصّباً، فعلى الأقل على استعداد للتضحية بذواتهم : إنها حالة ذهنية تؤمّن فعالية المقاتل. ومع ذلك، ليست الهُويات بحدّ ذاتها هي التي تتسبّب بالنزاعات، وإنما النزاعات هي التي تجعل الهُويات خطرة.

في يومنا هذا توجد أحياناً توتّرات بين بعض البلدان الأوروبية وبعض الشرائح السكانية من المسلمين المتواجدين هنا أو هناك. ولكن ليس من المؤكّد أبداً أن الأمر يتعلّق بحرب دينية أو بصدام بين الحضارات؛ إنها بالأحرى نزاعات سياسية واجتماعية معهودة.وفي الحالات النادرة التي تدل كل المؤشرات على أن العنصر الديني يلعب فعلاً دوراً رئيسياً، من المناسب أن نتلمّس مؤثّراً جديداً يتمثّل في الحركات السياسية التي يحرّكها مؤمنون، وأن نضع بوضوح حداً فاصلاً بين الإسلام كدين والانتماء الإسلامي داخل حزب. بيد أن هذا التمييز لا يبدو مقبولاً بالنسبة لهنتنغتون، لأنه يقضي على كل أطروحته. لذا نراه يضع مسلّمة تتلخّص بما يلي : "إن المشكلة الأساسية بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية. إنه الإسلام" 11 . أو بلغة فالاّتشي المجازية : "إن خلف كل إرهابي مسلم يوجد بالضرورة إمام" 12 . إن هذا القول سيتكرّر على لسان العديد من المحلّلين، وقد نتج عنه معنى تحقيرياً لكلمتي "مسلم" و "إسلام". ولكي نخفّف من وطأة هذا الكلام تُرانا مُلزمين في الغرب بإضافة صفة "معتدل"، وكأن الإسلام بحد ذاته هو متطرّف في جوهره. ومع ذلك فإن تكرار هذا الكلام المبتذل عن الإسلام، مهما تواتر، لا يعطيه قدراً أكبر من الصحّة.

إذا كانت جمهرة من مُعدمي الحال في عدة بلدان من العالم الثالث تُظهر تعاطفاً مع بن لادن، فلا يعود ذلك لأنها تعتبره مسلماً صالحاً، وإنما لأنها ترى فيه الرجل الذي تحدّى قوة الغرب. ليس علينا أن نُهمل وجود عامل الإيديولوجيا أو الدين، ولكنه لوحده لا يكفي ليُنتج حرباً دينية أو إيديولوجية. ليست الثقافات هي التي تدخل في حرب، ولا الديانات، وإنما الكيانات السياسية : الدول، المنظمات، الأحزاب. وبمعنى ما، إنه لمن حُسن الحظ أن تسير الأمور على هذا النحو : يمكننا أن نحلّ النزاعات السياسية من خلال المفاوضات، بينما الحروب بين حضارات منيعة، إذا ما حصلت، فإنه يستحيل وضع حدّ لها. في إرلندا الشمالية ربما لن نتمكّن أبداً من مصالحة الكاثوليكية والبروتستانتية، ولكن يمكننا أن نؤمّن للجميع المساواة في الكرامة والعدالة؛ إذا ما توصّلنا الى ذلك، فالدماء لن تسيل مجدّداً.

بشر مثلنا ؟

إن بإمكاننا أن نتفحّص من نفس المنظور أحداث الشغب التي ضربت ضواحي المدن الكبرى في فرنسا، في تشرين الثاني/نوفمبر 2005 (تبعتها موجات أخرى، كما حصل في نوفمبر 2007). وقد استخلص بعض المحلّلين على عجل بأن ذلك يمثّل هجوماً ضد فرنسا وقيمها، وانتفاضة معادية للجمهورية، وهو ما يجب إدراجه كامتداد للتهديدات التي يجعلها الإسلام الإرهابي تخيّم فوق الغرب. ومع ذلك فإن المراقبين الأقرب الى الحدث لم يلحظوا أي شيء من ذلك. لقد أعلن مدعي عام باريس في كانون الثاني/يناير 2006 أن من بين الموقوفين لقيامهم بأعمال عنف هناك 63 % من الأحداث، و87 % من حاملي الجنسية الفرنسية، و50 % غير معروفين من دوائر العدالة و50 % من غير المسجّلين في المدارس. أما دوافعهم، "فما من أثر لمطالبة من النوع الهُوي. ولا أثر لحافز أو لانضواء سياسي أو ديني". بالفعل، إن الأصوات الإسلامية الوحيدة التي سمعناها أثناء الأحداث كانت أصوات الشخصيات الإسلامية التي كانت تطالب الفتية بالعودة الى منازلهم. إن جان-ماري لوبان، وهو الذي لا يتوانى عن تسعير النزاعات ذات المنحى الثقافي أو العِرقي، اضطر هو بذاته لقبول هذا الواقع، وقد صرّح بأنه على "عدم توافق تام" مع أولئك الذين يعتبرون أن لأعمال العنف هذه أسباباً "إتنية ودينية"، كونها حصلت هذه المرة وفق "لعبة لا تمتّ الى الروح الثورية بصلة". ومرة جديدة، غاب "صدام الحضارات" عن هذه المعمعة.

لا يكفي بأن ندين العنف. إذا أردنا أن نمنع عودته، يجب أن نحاول فهمه، لأنه لا ينفجر أبداً من دون سبب. والسبب الذي ظهر عام 2005، أو منذ وقت قريب، لا يشذّ عن القاعدة. إن أصل العنف الى حدّ كبير لا يوجد في الصراع بين ثقافتين، بقدر ما هو في غياب هذا الحدّ الأدنى من الثقافة الأصلية التي يحتاجها أي كائن حيّ من أجل بناء هُويته. إن مرتكبي أعمال العنف لا يشكون من التعدّدية الثقافية، وإنما مما يسمّيه علماء الإتنولوجيا فقدان الهُوية الثقافية. إن أطفال المدن غالباً ما يتحدّرون من عائلات يكون الأب فيها غير موجود، أو يكون ذليلاً، ولا مكانة تُذكر له. وبما أن الأم تعمل طيلة النهار، أو تكون هي بذاتها غير مندمجة إجتماعياً، فإن الأولاد لا يحظون بإطار يمكّنهم من أن يتشرّبوا قواعد الحياة العامة. هكذا منذ الصفوف الأولى في المدرسة يساورهم الشعور بأنهم مهمّشون. ولكونهم غالباً من أبناء المهاجرين، ولكنهم بعيدون عن أصولهم الأولى لجيل أو أكثر، فإنهم لا يملكون هُوية سابقة يمكنها أن تحلّ مكان تلك التي يجدون صعوبة في بنائها على أرض الواقع. وبما أنهم لا يجيدون دوماً اللغة بشكل تام، فإنهم لا يجدون كذلك الشروط الضرورية للعمل الهادىء في المنزل، حيث يضيق المكان، ويبقى التلفاز مضاءاً طيلة النهار. وحين

يبلغون سن العمل لا يتمكّنون من ايجاد فرصة للتوظيف، فهم لا يمتلكون كفاءة معيّنة، ومظهرهم الخارجي لا يُعتبر مطَمئناً. وبما أن أياً من السبل التي تقود الى الاعتراف الاجتماعي ليست متاحة أمامهم، فإن قسماً منهم يتّجه نحو العنف وتدمير الإطار الاجتماعي الذي يعيش فيه.

إن الأجانب الذين يودّ هؤلاء الفتية تقليدهم ليسوا أئمة القاهرة وإنما مغنّو الرّاب في لوس أنجلوس. إن ملهميهم يسكنون الشاشة الصغيرة، لأنهم بالذات يخلطون بين الخيال والواقع، لفرط ما تغذّي مخيّلتهم الصور التلفزيونية. وبدلاً من القرآن، نراهم يحلمون بأحدث طراز من الهواتف النقّالة، وبالأحذية الرياضية ذات الأصناف الممتازة، وبألعاب الفيديو. تُعرض أمامهم مظاهر الثراء، فيما هم يعيشون في تجمّعات سكنية محرومة من كل شيء، محصورة بين الطرقات السريعة وخطوط سكة الحديد، حيث لا شوارع جميلة ولا محلاّت ولا خدمات؛ إنهم يرون مساكنهم الشعبية تتهالك؛ من الأفضل إذن أن يُشعلوا بها النيران ! بالنسبة لأعمال الشغب التي حدثت في أحياء السود في المدن الأميركية عام 1968، تحدّث رومان غاري عن "مجتمع التحدّي"، مجتمع "يدفع الى الاستهلاك والتملّك عبر الدعاية [...]، في الوقت الذي يهمّش شريحة هامّة من الناس". وخلص الى التساؤل كيف لنا أن نتعجّب "إذا انتهى الأمر بهذا الفتى الى الانقضاض لدى أول سانحة على البضائع المعروضة خلف الواجهات المحطّمة ؟" 13 إذا لم يكن علينا بالطبع أن نعذره، فمن الملحّ والضروري أن نفهمه : وحدها الديماغوجيا الأكثر خِسّة تخلط ما بين هذين التصرّفين.

من الصحيح أن العجز الذي يُضاف الى الغيرة يساهم في الانفجار الاجتماعي، ليس فقط في ضواحي المدن الكبرى الأوروبية والأميركية، وإنما كذلك في البلدان الفقيرة في سائر أنحاء العالم. إن المسافة كبيرة جداً بين الحلم الذي تغذّيه صور الثراء التي تنتشر حول العالم، والواقع البائس الذي لا يبدو أن شيئاً يمكنه أن يحدّ منه سوى العنف الجسدي. إنه هذا الشعور بالحرمان الذي يحسّ به الشبّان بصورة خاصة، والذي يحاولون تمويهه أحياناً بالتمسّك بالفرائض الدينية (هذا كل ما يعرفونه عن الدين)؛ فلشعورهم بأنهم محرومون من كل شيء وعاجزون إزاء العالم الخارجي، يستعيضون عن ذلك بفرض إرادتهم على نسائهم وأخواتهم أو بناتهم واحتجازهن. فالتفاخر الذكوري (الذي تعظّمه الثقافة التقليدية المتوسطية) معطوفاً على الشعور بالإذلال، يحرّك فجأة اهتمامهم بإسلام تخيّلي، كما حرّك في أوقات أخرى غضبهم المدمِّر.

إن التفسيرات التي تُقدّم عن تصرّفات الأفراد من خلال انتمائهم الى مجموعتهم، بدل التفتيش عن أسباب خاصة في كل مرة، هي تفسيرات مُريحة : إننا لا نُتعب أنفسنا باستكشاف

المواقف المتميّزة، لأننا نمتلك الجواب مُسبقاً، وهو فضلاً عن ذلك جواب يسهل فهمه وحفظه من قبل الجمهور العريض. هذا بالإضافة الى أن تفسيراً كهذا يمتلك ميزة افتراض دونية هؤلاء الأشخاص : نحن نعرف كيف نمارس حريتنا ونختار أعمالنا، التي تنبع إذن من تحليل سياسي أو نفسي، فيما هم يخضعون بشكل أعمى لعادات مجموعتهم وينتمون الى مجال علم الأعراق (الإتنولوجيا) أو الدراسات الثقافية. إذا كان فتية الضواحي هؤلاء يحرقون سيارات جيرانهم، أو الحافلة التي تنقلهم الى سائر أنحاء المدينة، أو المدارس التي يرتادها إخوتهم أو أخواتهم الصغار، فذلك لأنهم يخضعون لـ "حمضهم النووي" الثقافي : إنه لمن العبث أن نطرح أسئلة أكثر. إن الثقافة الأصلية تلعب في هذه الحال الدور الذي أُوكل للعِرق في القرن التاسع عشر.

إن هذه الحتمية المتشدّدة تطال بشكل خاص مواطني البلدان ذات الغالبية المسلمة. فكل الناس الآخرين يتصرّفون لأسباب متعدّدة : سياسية، اجتماعية، اقتصادية، نفسية، وحتى فيزيولوجية؛ وحدهم المسلمون هم الذين يتحرّكون دائماً وفقط من خلال انتمائهم الديني. وكما لدى هنتنغتون، تصبح الأحكام النمطية الاستشراقية هي التفسير الشامل للتصرفات الشديدة التنوّع، والمخوّلة لأن تميّز المليار رجل وامرأة الذين يسكنون عشرات البلدان في إفريقيا وأوروبا وآسيا. إن حرية الفرد التي يُطالَب بها لأبناء الغرب ممنوعة عليهم؛ فهم يخضعون في كل شيء الى جوهرهم الثابت والغريب في كونهم مسلمين.

من هذا المنظور، يرى القائمون بأعمال العنف في الضواحي المحرومة في المدن الكبرى الأوروبية بأنهم يُقارنون بالإرهابيين الدوليين، الذين تحرّكهم هم أيضاً هويتهم الثقافية والدينية فقط، أي انتماؤهم الجماعي. إن لأعمالنا حججاً مُقنعة، فيما ليس لأعمالهم سوى أسباب فقط. يكتب باسكال بروكنر : "لكي نبقى ضمن إطار المنطق [...] لا بد لنا مهما كلّف الأمر من أن نعتبر أن للقاتلين حججاً" 14 ؛ والواقع إن الصورة السائدة هو أنهم لا يمتلكون حججاً، وإنما فقط نزعات دفينة قاتلة تحرّكهم على غير علم منهم. ويضيف ايلي برناف : "هذا الإرهاب بالذات هو ما لا نفهمه، لأنه غريب عنا جذرياً". إن هذه العبارة يجب أن تُعكس : لكوننا نفترض مسبقاً بأن هؤلاء الأشخاص غريبون عنا بصورة جذرية –نحن الأحرار، العقلانيون، أي أصحاب الإنسانية المكتملة، وهم المسيّرون، اللاعقلانيون، إذن أصحاب الإنسانية غير المكتملة–، فإننا لا نتوصّل الى فهمهم. ذاك أن التفسير المقدّم لا يُعتبر مُرضياً حين نصل الى الخلاصة التالية : "إننا نجهل ماذا يريدون، سوى أن يقتلوا أكبر عدد ممكن من الناس، هذا كل ما في الأمر" 15 . أيُعقل هذا القول ؟

إن الحروب تحرّكها الرغبة في الاستيلاء على ثروات الجيران، وممارسة السلطة، وحماية الذات من التهديدات الحقيقية أو الموهومة؛ بالاختصار، إن لها، كما ذكرنا، اسباباً سياسية واجتماعية واقتصادية وديمغرافية. فما من حاجة لذكر الإسلام أو صدام الحضارات لنفسّر لماذا يقاوم الأفغان أو العراقيون القوات الأميركية التي تحتلّ أرضهم. ولا أن نتكلّم على معاداة اليهودية أو السامية لنفهم ما الذي يجعل الفلسطينيين غير راضين عن الاحتلال الإسرائيلي لأرضهم. ولا أن نستشهد بآيات قرآنية لندرك معنى ردات فعل اللبنانيين الذين قاوموا عام 2006 تدمير البنى التحتية لبلادهم.

إن الحجة التي تقول بأن هؤلاء الناس هم لاعقلانيون وردات فعلهم غير متوقّعة، مما يحتّم علينا وقائياً شلّ حركتهم، هذه الحجة تنتشر كذلك في الأوساط الأميركية المحافظة. في تشرين الثاني/نوفمبر 2007 رأى تقرير للاستخبارات الأميركية أن هناك إذن حاجة لكي يوضح: إن النظام الإيراني وقادته لديهم القدرة على التفكير العقلاني...ومع ذلك يمكننا أن نطرح السؤال التالي : هل يجب اعتبار أسامة بن لادن لاعقلانياً، وهو الذي دبّر عملية انتحارية على برجي نيويورك وعلى البانتاغون، آملاً في أن تكشف ردّة فعل الأميركيين العنيفة أمام أنظار العالم الطبيعة "الإمبريالية" و "الدموية" لنظامهم ؟ أو تراه رئيس الولايات المتحدة هو اللاعقلاني، وقد صوّر سياسته في الاحتلال العسكري لبلد مسلم على أنها الوسيلة لدفع السكان الى تبنّي القيم الغربية ؟ إنه الأول على ما يظهر هو الذي أحسن اختيار الوسيلة الملائمة لهدفه. أو علينا أن نفترض أن الهدف الحقيقي للثاني كان مغايراً تماماً ؟ ولكن إذا ما نظرنا الى الحالة المأساوية التي تسبّب بها التدخل العسكري في العراق، فإننا نتساءل إذا كان هدف كهذا موجوداً، أو إذا كان الأمر لا يتعلّق في هذه الحالة أيضاً، الى جانب الدوافع الانتخابية والاقتصادية، بـ "قَصص خاص للملامة"، وبالرغبة "اللاعقلانية" بمحو آثار جرح أصابنا بإنزال جرح مماثل بالآخرين.

إن العقلانية التوظيفية، تلك التي تتيح إيجاد وسائل ملائمة لتحقيق الغايات المنشودة، هي خاصيّة كل البشر، المسلمون منهم كما المسيحيون أو الملحدون، حتى وإن كان بعض الأفراد أكثر مهارة، ويتقنون احتساب الأمور أكثر من غيرهم. من هذا المنظور، إن ستالين وهتلر وماو هم أفراد عقلانيون على أتمّ وجه. لكنهم في المقابل، ليسوا جميعاً عقلاء، وهم أبعد ما يكونون عن ذلك : إن الحكمة تكون في اختيار الأهداف وليس الوسائل. بإمكاننا أن نعترض على القيم التي خيضت تحت لوائها بعض المعارك، وإنما لسنا في صدد إنكار أية عقلانية وأية حرية على المقاتلين، ولا أن ندّعي بأننا نحن منزّهون عن أية دوافع لاواعية.

في التوطئة لكتابه يصوغ هنتنغتون السؤال الذي يجب أن نطرحه للحُكم على قيمة الكتاب : "علينا أن نتساءل إذا كان لا يزوّدنا برؤية أكثر دلالة وأكثر نفعاً نرى من خلالها التطوّرات الدولية بشكل أفضل من البدائل النظرية الأخرى" 16 . من الأرجح برأيي أن الجواب سيكون سلبياً.

النظرة الثنائية

يمكننا أن نستخلص بأن "الحضارات" لا تتصادم حين تلتقي، وأن "الصدامات" تتعلّق بالكيانات السياسية وليس الثقافية. يبقى منحى آخر من كلام هنتنغتون، وهو أن الصدام والنزاع والحرب هي مظاهر تكشف حقيقة العلاقات الدولية. إن نقطة الانطلاق في تحقيقه، كما رأينا، هو التفتيش عن الذي حلّ في عالمنا المعاصر مكان العدو السوفياتي القديم؛ ولم يخطر بباله أن هذا التمفصل للعالم صديق/عدو ليس مقبولاً، وأن الوضعية السابقة، أي الحرب الباردة، هي التي كانت تشكّل استثناء. أو بالأحرى إن الفكرة وردت على ذهنه، ولكن فقط من أجل استبعادها باسم مسلّمة انتروبولوجية : "إن الكراهية هي جزء من إنسانية الإنسان. ولكي نحدّد ذواتنا ونعبّىء أنفسنا، نحن بحاجة لأعداء" 17 .

إن هذا العنصر من أطروحة هنتنغتون لقي بدوره نجاحاً كبيراً، خاصة بعد تفجيرات 11 أيلول/سبتمبر 2001. كثير من المحلّلين هم الذين أعلنوا أن الحرب العالمية الثالثة (أو الرابعة) تدور رحاها، والمواجهة هي بين الغرب والإسلام. إن شجب هذا الخطر الآتي من بعيد والذي يوصف أحياناً بمصطلح "الإسلامي-الفاشي" هو أمر رائج في خطاب اليمين المتطرّف. إلا أننا مع ذلك نجد الشجب لدى أوساط سياسية أو فكرية أوسع، حيث يتمّ التنديد ببراءة وسذاجة قسم آخر من الرأي العام، مما يقود الى عدم اكتراث وتسامح مبالغ فيهما، ويخلق وضعية أشبه بتلك التي أتاحت بين الحربين العالميتين بروز فاشية أخرى، هي فاشية القوميين الأوروبيين التي روّجت لفكرة أننا حين نرفض الحرب فإننا نحضّر لهزيمتنا الخاصة. "إن الغرب الديمقراطي هو في حرب ضد ايديولوجيا شمولية تعتزم اللجوء الى الإرهاب على مستوى غير مسبوق لكي تقضي عليه" 18 . أما مؤيدو المواقف الأكثر تسامحاً فقد وُصموا بأنهم "متعدّدو الثقافات" وجرى مماثلتهم بالعملاء، إذا لم يكن بالخونة. إن هذه النظرة شقّت كذلك طريقها في الأوساط الحاكمة في الولايات المتحدة التي أعلنت "الحرب على الإرهاب".

ليست بالطبع المرة الأولى التي نصف فيها العالم منقسماً بشكل حادّ بين فريقين، الأصدقاء والأعداء. إن لمصطلح "عدو" معنى واضحاً وبسيطاً حين يُطبّق على وضعية حرب : إنه يدلّ على

البلد الذي يحاول جيشه أن يحتلّ بلدنا، وهو على استعداد بالتالي لإبادتنا؛ وكردّ على ذلك، نحن نسعى بدورنا الى شلّ قدرته وتدميره. حينها يبطل القتل أن يكون جريمة ويتحوّل الى واجب. إلا أننا نجد استعمالاً أوسع لهذا المصطلح في الأنظمة التوتاليتارية في القرن العشرين. في طفولتي الشيوعية، كنا نسمع في كل يوم كلاماً على الأعداء، في الوقت الذي كنا نعيش فيه بسلام. إن الفشل في تحقيق نجاحات اقتصادية كان دوماً يُعزى الى الأعداء الخارجيين، وعلى رأسهم الإمبرياليين الآنغلو-أميركيين، والى أعداء الداخل من الجواسيس والمخرّبين، وهو الاسم الذي كان يُشار به الى كل الذين لم يكونوا يُظهروا حماساً كافياً للإيديولوجيا الماركسية-اللينينية. إن النظام التوتاليتاري كان يفرض إذن المفردات الحربية لحالات السلم، ولم يكن يسمح بتمايز في المواقف : إن كل شخص مختلف يُعتبر خصماً، وكل خصم عدواً، وإنه لأمر مشروع، لا بل محمود أن نقضي عليه وكأنه حشرة طفيلية.

ليس بإمكاننا القول إن النظرة التوتاليتارية هي أمر جديد بالمطلق. إنها بمعنى ما لا تفعل سوى تنظيم وتجسيد تقليد قديم جداً، وهو ما كان يُعبّر عنه رمزياً بعبارات مثل "الإنسان هو ذئب للإنسان (بلاوتوس)، "من لم يكن معي فهو ضدّي" (الإنجيل)، أو "حرب الجميع ضد الجميع" (هوبس)، وهو تقليد يُمكن أن نعود به الى نشأة البشرية. بصورة أكثر ملاءمة يُمكن ربط هذه النظرة بالبِدع المسيحية في القرون الأولى من عصرنا الحالي والتي عُرفت بالهرطقات المانوية أو الغنوطية، والتي كانت تقسم العالم الى قسمين منفصلين، الشر ها هنا في هذا العالم، والخير هناك في العالم الآخر. وحين نعكس هذا التعارض الأخلاقي على الأمور الدنيوية فإنه يختلط مع التعارض بين نحن والآخرين، ويؤسّس للرغبة في القضاء على الشرّ، وبالتالي على العدو الذي يجسّده. وبما أننا أشخاص تحرّكنا حصراً النوايا الحسنة، فإننا نختلف تماماً عن الشرير، هذا عدا عن أنه يُخشى أن نكون من الضحايا البريئة لنواياه الإجرامية، فكيف لنا ألا نتمنّى زواله؟ من هنا حين يكون إلغاء الشر عن وجه الأرض بمتناول أيدينا هل ترانا نتردّد بعد؟ إن الحلم بنهاية بمثل هذه الروعة يجعل كل الوسائل مشروعة لبلوغ ذلك. إن الدعاية الشيوعية لم تكن تستعمل غالباً هذه المفردات الأخلاقية؛ لكن في المقابل ظهر هذا القاموس مجدّداً لدى الرؤساء الأميركيين، مما يتيح لهم المراهنة على القناعات الدينية لمواطنيهم. إنهم يعتزمون إذن محاربة "مملكة الشر" أو "محور الشر".

إلا أن للنظرة الثنائية للعالم تجسيداً معاصراً آخر أكثر تكاملاً : إنها الحركات الإسلامية بالذات. لنتّفق أولاً على أن نُطلق هكذا تسمية على الحركة السياسية وليس الدينية، التي تُعلن

انتماءها للإسلام. إن مرتكزات الحركات الإسلامية الحالية أُرسيت بين الحربين العالميتين، من جهة في مصر على يد مؤسّس الإخوان المسلمين حسن البنّا، ومن جهة أخرى في شبه القارة الهندية، على يد الباكستاني أبو الأعلى المودودي. لقد نشأت هذه الحركة الإسلامية في نهاية العشرينيات من القرن العشرين كردة فعل على إلغاء الخلافة من قبل أتاتورك عام 1924، أي مع انتهاء حلم إقامة دولة جامعة لكل المسلمين وبداية نشوء الدول القومية. ثم تعزّزت هذه الحركة بفضل ظواهر الهجرة من الريف والتمدين والتصنيع والعولمة، التي أدّت الى تدمير الثقافات التقليدية. للتعويض عن ذلك، روّج الإسلاميون لصيغة مبسّطة للغاية ومتصلّبة للإسلام، أدرجوها ضمن مشروع سياسي يُفترض أنه يضع حداً لكل عمليات الإحباط والإذلال التي حلّت بالمسلمين.

بإمكاننا أن نرصد عدة مميّزات مشتركة لهذا الخليط من المجموعات السياسية التي تنتمي الى الحركة الإسلامية 19 . تأتي أولاً الثنائية : لا يوجد هناك سوى حزبين، حزب الله (أي حزبهم)، وحزب الشيطان، والصراع بينهما بلا هوادة. إن كل سلطة تعود الى الله، وبالتالي فإن هناك شجباً، وبنفس المقدار، للديمقراطيات والمَلَكيات والديكتاتوريات، لأنها جميعها تضع السلطة في أيدي البشر. إن القرآن الذي يتضمّن كلام الله يجب أن يُعتبر كدستور للدولة الإسلامية؛ ومن هنا يجب أن يكون القانون خاضعاً له، كما المؤسّسات الإدارية. إن العدالة الاجتماعية يجب أن تسوس العلاقات الاقتصادية بين الأفراد. إن الدول الحالية يجب أن تذوب في خلافة جديدة تكون مهمّتها التوسّع، وكذلك الدين الإسلامي، في سائر أقطار المعمورة، ذاك أن الإسلام يتجاوز الحدود والأطر الوطنية. لا داعي هنا للتوضيح بأن هذا المشروع بعيد جداً عن التحقّق، لكنه مع ذلك يرسم الأفق الذي يوجّه الحركة الحالية للفرد المنتمي الى هذه الحركات. إنه يعاني في نفس الوقت من تناقض بنيوي : إن محاولة إخضاع السياسي للديني يؤدّي الى تشكيل حركة سياسية يكون فيها الدين في النهاية خاضعاً بالضرورة.

في منتصف القرن سلكت الحركة الإسلامية منعطفاً أكثر راديكالية من خلال مؤلّفات أحد مفكّري الإخوان المسلمين، المصري سيّد قُطب، الذي أعدمه عبد الناصر عام 1966، ومن خلال العقيدة التي نادى بها الإيراني (الشيعي) آية الله الخميني. لقد عزّز هؤلاء المنحى القتالي في العقيدة : إن العنف لا يتّسم بالمشروعية فحسب، وإنما يوصى باللجوء اليه. إن مفهوم الجهاد الذي كان يُمكن أن يُفسر بـ "بذل الجهد" أو "الصراع" انحصر بمعنى أوحد هو الحرب المقدّسة؛ وسيُعتبر خوض هذه الحرب فرضاً على كل مُسلم، كما هو الحال بالنسبة للحج أو الصلاة (وهذا ما لا يتطابق ابداً مع القرآن). إن قدر الإسلام والغرب، كما قال سيّد قطب قبل هنتنغتون بأربعين سنة، هو أن يتواجها في صراع لا هوادة فيه.

إن هذه الحركة، وخاصة باشكالها الحالية، لا تشكّل البتة عودة الى الوراء، أو إحياء للإسلام الأول، وإنما تمثّل بالأحرى ردّة على التحوّل المتسارع للعالم الذي يعيش فيه المسلمون اليوم، وهذا في الأساس يشكّل سبباً للعزوف عن التفتيش عن أصول العنف المعاصر في القرآن. إن هذا التذرّع بـ "العصرنة" سوف يكون بالتالي السبب في إدانة رجال الدين التقليديين الشيعة لثورة الخميني في إيران. وليس على سبيل المصادفة أن يجنّد الإسلاميون الناشطين في صفوفهم بشكل أساسي في أوروبا، في أوساط المسلمين المولودين هناك، ذاك أن أهل هؤلاء أو أجدادهم كانوا يمتلكون هُوية ثقافية، فيما ينبغي عليهم هم أن يبنوا هُوية، كونهم لا ينتمون لا الى هُوية المنشأ ولا الى هُوية بلد الاستقبال.

الحركات الإسلامية والتوتاليتارية

لا يجب أن نخلط بين الحركات الإسلامية والإرهاب. ليس فقط إن كل الأرهابيين ليسوا من الإسلاميين، لا بل إن العكس كذلك ليس صحيحاً. إن الانتماء الى حركة إسلامية هو إيديولوجيا لا تقود الى أعمال عنف إلا في بعض الظروف الخاصة؛ أما الإرهاب المعاصر فهو نمط نشاط لا يمتّ الى الدين البتة لا في أصوله ولا في أهدافه. إنه يندرج بالأحرى في خط الإرهابيين الروس في القرن التاسع عشر، الذين أخذ عنهم تقنية الاغتيال بالمتفجّرات وأعمال القتل الإفرادية، وقد اكتسبها من دون شك بواسطة مجموعات صغيرة تنتمي الى اليسار المتطرّف والتي كانت تنشط في أوروبا (والتي بالتالي كانت تضع نفسها غالباً في خدمة القضية الفلسطينية).

لقد جرت المقارنة أحياناً بين الإسلاميين والشيوعيين، في الزمن الذين لم يكونوا بعد قد تسلّموا السلطة، وبالفعل نجد بعض التشابه بينهم. إن الإسلاميين، أسوة بالشيوعيين، يأسفون للظلم الاجتماعي الذي يسود في بلدانهم، وللفساد وغطرسة الأغنياء، وهم ينصّبون أنفسهم مدافعين عن الفقراء والمقهورين؛ على المستوى العالمي، إنهم يتبنّون شعارات الدفاع عن مصالح العالم الثالث والنضال ضدّ الإمبريالية. وبما أنهم يناضلون من أجل قضية يعتبرونها مُحقّة، فإنهم لا يطمحون الى مصالح خاصة، بل هم على استعداد للتضحية بأنفسهم من أجل الخير العام؛ وهم بما يمتلكون من استقامة ونزاهة شخصية، يتجرّأون على ممثّلي السلطة. وبما أنهم ملاحقون من قبل السلطات المحلية، فإنهم يعتمدون نفس التقنيات المتكتّمة التي للشيوعيين، من خلال تشكيل هرمية تبدأ من الخلايا الكتيمة وصولاً الى مرشد الحركة. وعلى غرار البولشفيين يرون في أنفسهم حركة طليعية (وهنا تكون الجماعة الدينية بدل الطبقة العاملة : لقد حلّ المسلمون محلّ

الكادحين)، ومثلهم يطبّقون مبدأ الدُّولية المتجاوزة للحدود، ذاك أن الوحدة الإيديولوجية تتخطّى تنوّع البلدان. إنهم يؤمنون كذلك بضرورة الثورة الدائمة، حتى تحقيق النصر النهائي. وكما يشدّد سيّد قطب: "إن شهادة لا إله إلا الله من قبل الكون بأسره تعني الثورة الشاملة ضد إسناد أية سلطة لأي كائن بشري مهما كان شكلها، والثورة الشاملة في كافة أنحاء المعمورة ضد أية وضعية تكون السلطة فيها بين أيدي الناس بأية صيغة كانت" 20.

الى جانب أوجه التشابه هذه، هناك كذلك اختلافات واضحة جداً. والاختلاف الأول جليّ لكنه لا يبدو حاسماً بالقدر الذي يظهر. إن الشيوعية تنكر وجود الله والدين، والحركة الإسلامية تقدّم لهما كل إكرام، ولهذا السبب هي تحارب الشيوعية بقوة حين تسنح لها الفرصة (كما حصل في أفغانستان في الثمانينيات من القرن العشرين). وهنا لا بد من أن نتذكّر بأن الشيوعية بالذات هي ديانة سياسية: إن الاستعارات هنا ذهبت في اتجاه معيّن قبل أن تسلك في الاتجاه المعاكس. إن الثيوقراطيات والدول الشيوعية تشكّلان وجهين لعملة واحدة تتلخّص بهيمنة الإيديولوجيا؛ إنها ليست المرة الأولى في التاريخ التي يتحوّل فيها الأخوة الى أعداء. يبقى أن وضعية المعتقدَين ليست هي نفسها. فالإسلاميون يفاخرون بالارتكاز الى عقيدة دينية تعود الى أربعة عشر قرناً تحوّلت الى نمط حياة؛ والشيوعيون يقولون بالانتماء الى عقيدة ثورية (و "علمية") تنظر باستخفاف الى أي تقليد سابق. في البلدان الشيوعية، سرعان ما تحوّل الالتزام بالصفاء الإيديولوجي الى قناع يُخفي الصراع على السلطة، إذ لم تعد الشعارات والمبادىء سوى عبارات جوفاء، وكلمات فارغة من معناها. فالحزب وزعيمه راحا يفرضان الخضوع التام لقراراتهما الظرفية، في الوقت الذي تمّ فيه تطويع المعتقد وفقاً للظروف. أما في الدولة الإسلامية، التي هي حتى الآن افتراضية، فإنه يُفترض بالسلطة السياسية أن تكون خاضعة للشريعة.

هناك اختلاف آخر له مفاعيل قاسية، يرتبط بالعلاقة بهيكليات الدولة بين التقليدين. فالشيوعية هي حركة سعت للاستيلاء على السلطة ونجحت في ذلك، في روسيا أولاً، ومن بعدها في بلدان أخرى؛ وهذا ما أتاح لها إقامة الدولة التوتاليتارية. من هنا لا يمكننا الكلام على التوتاليتارية الشيوعية أو النازية خارج جهاز الدولة. أما الدين الإسلامي فنشأ في بلاد لم يكن فيها دولة (شبه الجزيرة العربية) ولم يُشِر البتة الى ذلك؛ فالحركة الإسلامية تطمح لتأسيس جماعة المؤمنين وليس دولة. لهذا السبب من المبالغ فيه أن نشبّهها بالنظام التوتاليتاري. إن الدول الإسلامية القائمة، كإيران والمملكة العربية السعودية أو السودان، لا تطبّق المشروع الإسلامي بحدّ ذاته، ولكنها من خلال إقامتها لدولة قوية تُنشيء أنظمة تسووية.

وهناك اختلاف ثالث كبير أتى نتيجة الظرف التاريخي الذي نمت فيه كل من الحركتين. فالحركة الإسلامية أفادت بقوة من العولمة المعاصرة، ومن سرعة الاتصالات، سواء تعلّق الأمر بنشر صور دعائية، أو بوصفات تصنيع الأسلحة، أو كذلك بسرعة انتقال رؤوس الأموال. إن هذه السهولة في التواصل تعوّض عن التوزّع الجغرافي الكبير لأفراد الحركات الإسلامية.

في المقابل تشكّل الحركة الإسلامية تجسيداً معاصراً شبه تام للفكر الثنائي، حيث يُنظر الى الخصوم وكأنهم تجسيد للشر؛ فالإسلاميون لا ينفكون يعلنون : إن كل مصائبنا تأتي من الشيطان الأصغر والأكبر، إسرائيل وراعيتها الولايات المتحدة. إلا أن هذا مع ذلك لا يتيح لنا تشبيه الحركة الإسلامية بالإمبراطورية السوفياتية، وهي مؤسّسة تقوم على هرمية دقيقة ومركزية متشدّدة، ولا أن نشبّه شبكات الإسلاميين المتراخية بالمنظمة الأممية الشيوعية. لهذا السبب لا تتلاءم الحركة الإسلامية في الحقيقة مع الدور الذي ترغب أوساط المحافظين الأميركيين أو هنتنغتون أن تلعبه (كمرشّحة لتحلّ محل الاتحاد السوفياتي). إن مصطلح "إسلامي-فاشي" هو كذلك مصطلح مضلِّل : إن تشبيه توجّهات الحركات الإسلامية المعاصرة بحركات اليمين المتطرّف بين الحربين العالميتين لا يعطينا صورة حقيقية لا عن الأولى ولا عن الثانية. وإذا كان هناك من معلومة يقدّمها هذا التشبيه فهي تتعلّق فقط بالكاتب الذي يستعمل هذا المصطلح (إنه الى جانب الخير ويشجب الشر !). إن محاولات تفسير الحركات الإسلامية على ضوء الحركات التوتاليتارية الأوروبية تُبرز على الأخصّ الصعوبة التي نواجهها في فهم ظاهرة جديدة.

إن لحظ الفروقات بين ما كان يجري في الماضي وما يجري الآن هو أمر مهمّ لأن ردّات الفعل إزاء التهديد ترتبط بهذا التبدّل. فمن أجل احتواء العدوانية السوفياتية في الماضي، كان التفوّق العسكري فعّالاً؛ فلكون الخطر كان يأتي من دولة سمح هذا التفوّق بالفعل بتجنّب أي تصعيد في التوتّر بين "الجبّارين". أما الهجومات الإرهابية الآن، من أية جهة أتت، فتشكّل بدورها تهديداً حقيقياً؛ من هنا لا يجب أن نستخفّ بدعوات بن لادن أو غيره من الزعماء الجهاديين لقتل الأميركيين أينما وُجدوا. ولكن من أجل إبطال مفعول هذه التهديدات، لا تشكّل القدرة العسكرية الطريقة الناجعة : إن العدو ليس جيشاً وإنما أفراداً مجهولي الهُوية لا يتميّزون بأي شيء عن سائر الناس. إن الوسائل التي يجب أن تُستخدم في مواجهتهم هي إذن وسائل مغايرة تماماً. إن هذه المواجهة يجب أن تكون أولاً إيديولوجية وسياسية، إذ يتوجّب على السلطات العامة أن تقوم ما بوسعها لتُظهر المفاعيل المرفوضة لهذه الإيديولوجيا الظلامية، بما في ذلك لمناصري هذه الإيديولوجيا بالذات؛ في الوقت ذاته، ومن أجل تغيير رأي الشرائح الأوسع من المتعاطفين مع هذه

لقد تمّ الاعتراف ببراءته، لكنه مع ذلك أمضى حوالي خمس سنوات في السجن ضحية جوّ الخوف الذي أشاعته حكومة توني بلير وصحافة الإثارة؛ لقد ترك هذا الاحتجاز عليه أثراً لا يُمحى وحطّم حياته. إلا أنه يمكننا فهم مصدر الخوف : إن اعتداءات تموز/يوليو 2005 في لندن أودت بحياة ستة وخمسين شخصاً؛ وما من شك في أن عمليات اعتداء أخرى أكثر دموية أيضاً قد تمّ إحباطها. هنا يكمن التعقيد في الوضع الحالي : إن مكافحة الإرهاب أمر لا مفر منه، لكن ذلك لا يعني بأن كل شيء مُباح. إن قوانين الطوارىء التي أُقرّت تحت وطأة الانفعال، يجب أن تُلغى. وبعد أن يتمّ ذلك، يقع على ممثّلي العدالة مهمّة السّهر لكي لا يُضحّى بأروع إنجازات الديمقراطية باسم الجهد الذي يُبذل لحمايتها. في كل الظروف، حتى الشديدة الخطورة، يجب أن نعرف كيف نحافظ على تعقّلنا.

إن صورة العالم وكأنه حرب الجميع ضد الجميع ليست خاطئة فحسب، وإنما هي تساهم في جعل هذا العالم أكثر خطورة. فبدل التفتيش عن عدو ننتصر عليه (منذ فترة بعيدة كانت الرأسمالية العالمية، ومنذ وقت قريب الشيوعية، واليوم الحركة "الإسلامية-الفاشية")، كما يفعل خاصة اليساريون القدامى الذين تحوّلوا الى صقور، ومدافعين شرسين عن "العالم الحر"، يمكننا السعي للخروج من التفكير الثنائي بحدّ ذاته. هناك طريقة للوصول الى ذلك تكمن في تركيز الانتباه على الفعل، وليس على الفاعل : بدل أن نجمّد الهُويات الجماعية في جوهر لا يتبدّل، نعكف على تحليل الحالات التي هي دائماً حالات خاصة. إن الحروب تُلزم الشعوب على التخلّي عن هُويتها المتعدّدة الوجوه والمرنة، وتحصرها في بُعد أوحد، ذاك الذي يرهن الكائن بكلّيته في الصراع من أجل التغلّب على العدو. أما المواقف من جهتها فلا تنحصر في تضادّات تبسيطية، وتبقى غير قابلة للاختزال في فئتي الخير والشر.

الحرب ضدّ الإرهاب

هل يجب أن نتكلم في عالم اليوم على حرب قائمة، وحرب مستمرّة ؟ يمكننا أن نتردّد في قبول هذه الفكرة وما تنطوي عليه. في البداية، إن علم الإناسة المرتبط بهكذا نظرة لا يقدّم إلا صورة مجتزأة عن البشرية. فمهما كان رأي هوبس في ذلك، ليس الخوف هو الشعور المسيطر دوماًوفي كل مكان على العلاقات بين الأفراد؛ هناك أمر جوهري أكثر، ألا وهو الحاجة لأن نكون مع الآخرين، لأن نلتقط نظرتهم لكي نحسّ بوجودنا. فالحقد، كما الخوف، هو بالطبع شعور إنساني، ولكن لا ينجم عن ذلك أنه لا مفر من وجود عدو لكي نؤكّد هُويتنا، أكانت إفرادية أو

جماعية. لقد كان على كل كائن بشري -لكي يعرّف عن نفسه، وبكل حال من أجل أن يعيش-، أن يحدّد نفسه إزاء البشر الآخرين؛ لكن هذه العلاقة لا تُختزل بالعداء : أن نحبّ، ونحترم، ونطلب الإقرار بالجميل، ونقلّد، ونحسد، وننافس، ونفاوض...ليست مشاعر أقل إنسانية من أن نحقد. إن التقسيم الحصري للعالم الى أصدقاء وأعداء -وكأية نظرة ثنائية تستبعد احتمالات أخرى-، يبسّط الى حدّ بعيد مجال العلاقات الإنسانية، وتكون نتيجته تحويل المجموعة البشرية المناوئة الى كبش محرقة مسؤولة عن كل الشرور.

إن السياسة المعتمدة من قبل الحكومة الأميركية إثر اعتداءات 11 ايلول/سبتمبر 2001 توضح هذه الحالة. إن عبارة مثل "حرب ضدّ الإرهاب" يستعملها رئيس الولايات المتحدة للدلالة على الوضع الراهن، تختزن عدة محاذير. من الواضح في الحال أننا أمام حرب مجازية مثل "الحرب على الفقر" أو "الحرب على المخدّرات"، بمعنى أنه خلافاً للحرب التقليدية نحن لا نقاتل عدواً بشرياً وإنما نتصدّى لجرح يُخشى ألا يندمل نهائياً.

غير أنه يُخشى لهذه الاستعارة غير الموفّقة أن تستتبع معها مفاعيل أخرى. إن للحرب الأهداف ذاتها التي للسياسة، وفق عبارة كلاوسفيتز الشهيرة، لكنها في الوقت ذاته تمثّل نفياً للسياسة، لأن أي التقاء ينحصر في اختبار القوى المسلّحة. إنها تجلب الموت والدمار للخصم، كما للفريق الذي يخوضها، دون التمييز بين مذنبين وأبرياء. أن نحقّق نصراً عسكرياً على العدو فإن ذلك لا يضمن أن نربح شعباً الى قضيتنا : تلك هي أمثولة معاهدة فرساي عام 1919، ومعركة الجزائر عام 1957، واحتلال بغداد في مطلع هذا القرن الحادي والعشرين. وهذا ما لاحظه الكسي دو توكفيل بنباهة لحظة احتلال فرنسا للجزائر : "لا يكفي أن نقهر أمة لكي نتمكّن من حكمها" 22 . إن للحرب على الإرهاب، أو أيضاً على الشر، محذوراً مزدوجاً وهو أنها غير محدودة في الزمان (إن هذه الحرب لن تنتهي ابداً)وفي المكان (إن هُوية العدو غير محدّدة، إنه تجريد يُمكن أن يتجسّد في اي مكان).

إن هناك محذوراً آخر لهذه العبارة يتمثّل في طابعها غير المحدّد. فهي تُعلمنا بأن تحرّك هذا الفرد أو تلك المنظمة لا يتم باسم دولة معيّنة، وبأنهم يهاجمون ويدمّرون من دون تمييز بين المدنيين والعسكريين والمباني ووسائل النقل. لكنها لا تقول لنا شيئاً عن الهدف الشامل الذي يسعى هؤلاء المناضلون الى تحقيقه، ولا عن دوافعهم الخاصة. إن غياب أية إشارة لأسباب الصراع ليس عرضياً بالطبع : إننا حين نحدّد هُوية هؤلاء الأشخاص بوسائل عملهم فقط، فإننا نحول دون أي تقمّص شعوري، وبحجة أولى، دون أي تعاطف معهم. ذاك كان الهدف من وراء نعت المقاتلين من

أجل الاستقلال في الجزائر بـ "الإرهابيين"، وكذلك الأمر بالنسبة لأعداء الفصل العنصري في جنوب إفريقيا. مع ذلك، إن هكذا تسمية لا تفيد بشيء في الصراع معهم؛ فمن أجل أن نعرف عدواً لا يكفي بأن نسمّي الأسلحة التي يستعملها. وحتى لو حصرنا الأمر بالإرهابيين الإسلاميين لوحدهم، فإن التسمية تنحو الى التعميم المُفرط، ولا تتيح التمييز مثلاً بين الإرهابيين الشيشانيين أو الفلسطينيين الذين يناضلون من أجل استقلال بلادهم، والإرهابيين الدوليين الذين يعلنون انتماءهم للقاعدة ويدّعون القتال من أجل هزيمة الصليبيين وانتصار الإسلام. فإذا لم نأخذ بعين الاعتبار الدوافع الشديدة التباين، من الصعب أن نؤثّر بشبكات المتعاطفين الذين يؤمّنون لوحدهم استمرارية الإرهاب.

إن الكلام على "الحرب" في هذا الصراع يُخشى كذلك أن يقود الى خيارات استراتيجية تثير الجدال. إن الحرب هي قضية صواريخ وقنابل، فيما الصراع ضد الإرهاب يتطلّب وسائل أخرى تماماً. إذا كانت كل التمويلات تنحصر بالأسلحة، فإنه يُخشى أن تنقص الوسائل للدراسة المعمّقة للخصم. يذكر هولمز عام 2006 أنه من بين العاملين الألف في السفارة الأميركية في بغداد، هناك ستة فقط ممن يتكلمون العربية بطلاقة...وغالباً ما يكون لدى الجنود الأميركيين انطباع بأن العراقيين لا يفهمون سوى لغة القوة، "ومع ذلك فهم لا يعرفون كلمة واحدة من اللغة العربية" 23 . من ناحية أخرى، خسرت قوات الاحتلال الأميركية الحرب الدعائية، وهو أمر حاسم لكسب تعاطف السكان وإضعاف الإرهابيين. إن صور التعذيب الذي مورس في سجن أبو غريب في العراق، والتي جابت الكرة الأرضية، وجّهت ضربة قاسية لسُمعة الولايات المتحدة كمدافعة عن حقوق الإنسان والقيم الديمقراطية.

على المستوى الداخلي، لا تقلّ الأضرار خطورة. فإعلان حالة الحرب يتيح في الواقع تعليق الحريات والضمانات الشخصية في البلاد، وتعزيز دور السلطة التنفيذية على حساب السلطة التشريعية، هذا دون الكلام على التربية القائمة على الثنائية التي نفرضها على المواطنين. إن أي انتقاد للسياسة الحكومية يوصف بالخيانة للوطن، وبتوجيه ضربة خسيسة لمعنويات الجنود؛ غير أن حرية الانتقاد هي مكتسب ثمين للديمقراطية. إن مفاعيل "الحرب على الإرهاب" هي على قدر كبير من الخطورة، لأنه يمكن لهذه الحرب ألا تتوقّف أبداً؛ لذا يُخشى أن يدوم تعليق القوانين الى ما لانهاية. وإحدى نتائج هذا الوضع الأكثر تسبّباً بالضرر يكمن في المسّ بوضعية الحقيقة في الحياة العامة للبلاد. يلحظ تقرير بايكر-هاملتون الذي نُشر في خريف 2006 أنه منذ حرب العراق غالباً ما سعت الحكومة الأميركية الى طمس المعلومات التي تعارض سياستها، وأنه كان

لهذا الرفض بعدم أخذ الحقيقة بالحسبان نتائج وخيمة. إن التقرير يذكر هذا الأمر بكلمات متّزنة لكنها حازمة : "من الصعب أن ننتهج سياسة جيدة حين نقدّم المعلومات دوماً بطريقة تحدّ من الفروقات مع الأهداف السياسية المُعلنة". بكلام آخر، في الكثير من الحالات نظرت الحكومة الأميركية الى الحقيقة كأمر ليس بذي شأن، يمكن التضحية به دون تردّد على مذبح إرادة القوة.

إن هذه البيّنة لا تشكّل بالفعل مفاجأة، لو لم يكن مصدرها لجنة رسمية ثنائية؛ والأمثلة التي من شأنها تبيان ذلك ليست بقليلة. فالتحضير للحرب على العراق ومن ثم شنّ الحرب عليه كان يستند الى كذبة مزدوجة أو وهم مزدوج، يتمثّل في أن القاعدة كانت على ارتباط بالحكومة العراقية، وأن العراق يمتلك أسلحة دمار شامل وأسلحة نووية وبيولوجية أو كيميائية. ومنذ سقوط بغداد لم ينقطع هذا التعاطي الوقح مع الحقيقة. ففي الوقت الذي كان العالم بأسره يكتشف صور التعذيب وقصص الإعدام في سجن أبو غريب، كانت الحكومة الأميركية تؤكّد على أن الديمقراطية تترسّخ في العراق.وفيما مئات المساجين يقبعون منذ سنوات طويلة في معسكر غوانتنامو بدون محاكمة أو إمكانية الدفاع عن أنفسهم، ويخضعون للمعاملة المُهينة، نرى الحكومة تصرّح بأن الولايات المتحدة تضع كل قواها في خدمة حقوق الإنسان.

إن هناك ما يجعلنا نقلق إزاء هذا التطور، لأنه لا يجري في بلد خاضع للدكتاتورية التوتاليتارية أو لنظام تقليدي قمعي، وإنما في الديمقراطية الأولى في العالم. من الممكن إذن، وبالرغم من تعدّد الأحزاب وحرية الصحافة، أن نُقنع أناساً يعيشون في ظل ديمقراطية ليبرالية بأن الصواب هو خطأ، والخطأ صواب. إن المسؤولين عن هذه الحالة هم في الدرجة الأولى المؤسسات التي يُصنع فيها الرأي العام : الحكومة، مجلس النواب، المحطات التلفزيزنية الكبرى، الصحف. وبما أن العمل السياسي اقتصر شيئاً فشيئاً على الإعلام السياسي، فإن غالبية السكان استسلمت لمشاعر الخوف. إن الرغبة في حماية النفس، وتأمين الأمن للمقرّبين، ومواجهة التهديدات الداهمة جعل الجميع ينسى الاحتياطات المعتادة المشروعة أو الأخلاقية. إن مراقبة المعلومات وتقييمها، وإقامة الحجة والتحليل، كلّها أعمال اعتُبرت كدليل على فقدان الشجاعة والحسّ بالمسؤولية.

إن وصف هوبس للعلاقات الإنسانية وكأنها محكومة أساساً بالخوف ليس صحيحاً بشكل عام، ولكنه يمكن أن يصبح كذلك إذا تمكّن من يُمسك بالإعلام من إقناعنا بأننا محاطون بالأعداء، وبالتالي فإننا منخرطون في حرب لا رحمة فيها؛ إننا هنا أمام مثل جديد للتنبّؤ الذي يخلق الواقع الذي تنبّأ به. وأمام خطر الموت تصبح كل الأمور مُباحة. بيد أن الخوف هو ناصح

سيىء، وعلينا أن نخاف ممن يعيشون في الخوف. هناك فيلم حديث بعنوان أولاد الإنسان أخرجه الفونسو كوارون يُبرز جيداً هذا الخطر : إذا كان الناس يعتقدون بأن كل الأجانب يشكّلون تهديداً، فإنهم لا يجدون ضيراً في احتجازهم في معسكرات اعتقال. إننا نرتجف من فكرة ما ستكون عليه ردة فعل الحكومة الأميركية لو حصل اعتداء جديد مشابه لتفجيرات 11 أيلول/سبتمبر 2001 : أيكون في إرجاع البلاد التي يتقرّر بأنها المسؤولة الى العصر الحجري، كالمصير الذي هُدّدت به الباكستان ؟ أم يكون بإلقاء قنابل نووية على المذنبين المُفترضين ؟

في البلدان التوتاليتارية يُضحّى بالحقيقة بشكل دائم في سبيل النضال لتحقيق الانتصار. ولكن في دولة ديمقراطية يجب أن يكون همّ الحقيقة مقدّساً، وإلا تكون أساسات النظام بالذات موضع تشكيك. وهذا ما فهمته جيداً جيرمين تيليون التي كانت عضواً في أولى شبكات المقاومة في باريس ضد الاحتلال الألماني، حيث كتبت عام 1941 منشوراً دعت فيه رفاق النضال لئلا يتهاونوا أبداً مع الحقيقة، حتى ولو كان ذلك لا يُساهم مباشرة في تحقيق النصر : "لأن وطننا ليس غالياً إلا إذا لم يتوجّب علينا أن نضحّي بالحقيقة من أجله" 24 .

الغاية والوسائل

إن محصّلة هكذا استراتيجية يبقى مشكوكاً في نجاحها، وذلك ليس فقط على صعيد الفعالية العسكرية؛ بالإضافة الى ذلك، إن اختزال العلاقات الدولية في ثنائية "أصدقاء/أعداء" لن يكون باستطاعته تأمين النصر للمثال الأعلى الذي نحاول الدفاع عنه. فلو فرضنا أننا تمكّنا من القضاء على الأشرار، فكيف لنا أن نغتبط إذا كان تحقيق ذلك قد ألزمنا بأن نصبح نحن بالذات أشراراً ؟ إنه مأزق آخر قديم للحروب التي تُخاض باسم مثال أعلى. فمن أجل إيصال الديانة المسيحية للهنود، وهي تعلّم المساواة بين الجميع ومحبة القريب، أخضعهم الفاتحون الإسبان عن طريق الحرب وعلّموهم كيف يكرهون ويحتقرون خصومهم، وذلك لم يزد من عظمة الأخلاقية المسيحية. ومن أجل نقل منافع الحضارة الغربية الى الأفارقة، وقيم الحرية والعدالة والمساواة، شنّ عليهم المستعمِرون الأوروبيون حرباً، وفرضوا عليهم نظاماً آتياً من بعيد، واستأثروا بحق حُكم المهزومين، واستهانوا بكرامتهم الشخصية، وذلك لم يزد من عظمة الحضارة. خلال الحرب العالمية الثانية، أثار قصف الطيران الحربي الألماني المكثّف للسكان المدنيين السّخط، لأنه أبرز مرة أخرى المنطق الثنائي الذي يفترض بأن الجميع مذنبون في الطرف الآخر. وكان أن لجأ الحلفاء للخطّة نفسها، آملين بذلك كسر المقاومة الألمانية : هكذا تمدّدت البربرية أكثر بقليل في العالم.

حين يُقضى على لاإنسانية شخص ويكون الثمن تجريد شخص آخر من إنسانيته، فالأمر لا يستحق العناء. وإذا كان الانتصار على العدو يتطلّب منا أن نقلّد أفعاله الأكثر شناعة، فإن البربرية هي الرابحة أيضاً. لا يمكن محاربة ثنائية الخير والشر بثنائية أخرى. والخطة التي تسعى لمواجهة عنف العدو بعنف مماثل هي خطة محكومة بالفشل.

بكل الأحوال ليس بالأمر النادر أن يبلغ الرد على العنف درجة تفوق ولا تساوي فقط الصدمة الأولى التي تسبّبت به. يكتب بريمو ليفي : "إن العنف لا يولّد سوى العنف، في حركة فعل وردّ فعل تتنامى مع الوقت بدل أن تهمد" 25 : إن لم تكن هذه الملحوظة تتّسم بالفرادة، فعلى الأقل إنها لا تخلو من الصواب. هناك اختبارات قادها علماء نفس تبيّن أن البشر يميلون دوماً الى الردّ على الاعتداءات باعتداء أقسى، لأن الأذى الذي لحق بهم يبدو لهم دائماً أكبر من الأذى الذي ألحقوه بالآخرين. إننا نجد بسهولة في صفحات التاريخ تظهيراً لهذه المبالغة. لقد كان هتلر يخشى التهديد البولشفي، ولديه اسباب موجبة لذلك؛ إلا أنه تبيّن، حتى بنظر المواطنين الألمان، أن الوسائل المستخدمة لمواجهة هذا التهديد كانت دواء أسوأ من الداء. خلال تظاهرة صطيف في الجزائر في أيار/مايو 1945 قُتل حوالي مائة فرنسي، فردّت السلطة الاستعمارية بعملية قمع قُدّر عدد ضحاياها وفق المصادر ما بين 1500 و 45.000، أي ما بين 15 و 450 جزائري مقابل كل شخص فرنسي. إذا كانت قنابل هيروشيما وناغازاكي قد سمحت بمعاقبة اليابانيين لسياستهم الحربية وللفظائع العديدة التي ارتكبوها في حرب آسيا، فإنها مع ذلك تشكّل جريمة حرب لم يكن من مثيل لها حتى ذاك التاريخ.

ونجد مثالاً آخر في الحملة التي قادها السناتور ماكارثي ضد التأثير الشيوعي في الولايات المتحدة في الخمسينيات من القرن الماضي، إذ لم يتردّد الماكّارثيون، لكي يتثبّتوا من إنزال الهزيمة بالعدو، في اللجوء الى بعض أساليبه. ولقد كان من بين المعادين للشيوعية الأكثر شراسة شيوعيون سابقون؛ فهؤلاء بعد أن استبدلوا الهدف الذي يصوّبون عليه بنقيضه حافظوا على العادات الاستراتيجية اللينينية.وفي عدة بلدان في أميركا اللاتينية كان ثمن التصدّي لخطر انقلاب تقوم به جماعة اليسار المتطرّف إقامة ديكتاتورية عسكرية تحمّلت مسؤولية "اختفاء" 30.000 معارض في الأرجنتين، و 35.000 حالة تعذيب مُثبتة في الشيلي، والتخلّي عن أبسط قواعد الديمقراطية في أمكنة أخرى.

في مطلع هذا القرن الحادي والعشرين، تسبّبت تفجيرات برجي نيويورك بحوالي 3000 قتيل. فيما حرب العراق التي شُنّت بذريعة معاقبة المتآمرين في هذه الاعتداءات (لا يجب أن

ننسى بأنها ذريعة كاذبة تماماً)، تسبّبت في أربع سنوات بموت عدد مرتفع جداً من العراقيين، قُدّر عام 2007 ما بين 60.000 (موقع إحصاء القتلى المدنيين العراقيين) و 600.000 (إحصاء جريدة ذو لانست الطبّية) أي ما بين 20 و 200 عراقي مقابل كل قتيل أميركي. ولفرط ما نرى العدو في كل مكان تنشأ مزايدة مرَضية في اختيار الوسائل فضحتها جيرمين تيليون أثناء حرب الجزائر في كتاب يحمل عنواناً معبّراً، الأعداء المتكاملون؛ إن نفس السيناريو يتكرّر اليوم. في حرب الجزائر، كان تبرير الضمير لدى ماسّو [المسؤول الفرنسي عن القمع] يتمثّل في علي لابوانت [واضع القنابل الجزائري]. وعلى العكس من ذلك كان تبرير الضمير لدى علي لابوانت يجسّده ماسّو. ولم يكن من مخرج لهذا المأزق البتة" 26 . ففي مواجهة التعذيب الذي كان يمارسه الفريق الأول، كان الردّ يأتي من خلال اعتداءات غاشمة يرتكبها أفراد يتمّ التلاعب بهم، ضعاف التفكير، وقد تدرّبوا على أن يقتلوا ويموتوا، والعكس صحيح. والسؤال هو : أين تتوقف البربرية ؟ هل أن قصف العدو المُفترَض هو أكثر –أو أقلّ- تحضّراً من ذبحه ؟

في كتاب "خطاب حول أصل عدم المساواة" يصف روسّو التهديد الذي يحوم فوق الناس حين يبنون سلوكهم بالكامل على الفكرة التي يكوّنونها عن الطريقة التي ينظر اليهم الآخرون من خلالها. إن ما يحرّكهم هو "الطموح الجامح"، وحميّة تخطّي الآخرين، والحسد وروح المنافسة، لذا ينتابهم "ميل سيئ لإنزال الضرر ببعضهم". لقد أدّت قفزات الديمقراطية والعولمة المعاصرة الى توحيد الصورة التي يرى كل واحد نفسه من خلالها ويرى الآخرين، مما غذّى بؤرة الغيرة والحسد والحقد. إن "الميل السيىء" يتعزّز أكثر حين يكون الفعل الأساسي اعتداء؛ في هذه الحال ما من داعٍ لتتوقّف حلقة الانتقامات والانتقامات المضادّة، التي غالباً ما تبدو وكأنها أعمال محقّة أو حروب عادلة. إن السبيل الوحيد لإيقاف هذه الحلقة هو التمثّل بسلوك توتو وماندیلا في جنوب إفريقيا، أي العزوف عن الردّ على الأذى الذي لحق بنا بأذى مماثل أو أقسى. أو كذلك كما تذكر جيرمين تيليون عن الجزائر بحق، بألا نقاتل من أجل انتصار هذه القضية أو تلك، لأن كل واحدة من تلك القضايا تبدو عادلة بنظر محازبيها، بل نكسر "الغباوة الحمقاء لهذه الآلية" 27 وننقذ حياة أناس من خلال تخليصهم من التعذيب والإعدامات، وكذلك من التفجيرات الغاشمة.

إننا نشكّ في أنه من الممكن فرض الخير بواسطة القوة. وبدل المثل الذي يقول إن "الغاية تبرّر الوسيلة"، يبدو أن العلاقات الدولية محكومة بمثل آخر "الوسيلة هي التي تتفوّق على الغاية". لقد لاحظ كارل جاسبيرز أن الديمقراطية تتحوّل لا محالة الى ديكتاتورية حين تسعى للسيطرة على باقي البلدان من أجل أن تفرض فيها مبادئها الخيّرة. "هكذا أصبحت الثورة الفرنسية ديكتاتورية

نابليون. إن ديمقراطية تنزلق الى القيام بفتوحات تتخلّى عن ذاتها" 28 . في وقتنا الحاضر ترغب حكومة الولايات المتحدة وبعض الحكومات من بين حلفائها أن تنقل بعض القيم السياسية الى شعوب الشرق الأوسط عن طريق احتلال وإخضاع بلدانها. بيد أنه يُخشى أن يوحي تاريخ العلاقات الطويل مع هذه المنطقة من العالم للشعوب العربية والمسلمة بأن الأمر مرة أخرى لا يعدو كونه ذريعة وتمويهاً : ألا نأتي لعندهم بالحري لنُحكم السيطرة على الموارد النفطية أو القواعد العسكرية ؟ بكل الأحوال إنه لمن السذاجة أن نعتقد أنه بإمكاننا لصق قواعد حياة "غربية" في أي بلد كان، ذاك أن حياة مجتمع هي كلٌّ متكامل، وإجراء تغيير هنا غالباً ما ينجم عنه هناك مفاعيل غير مرغوب فيها. أخيراً، إن إخضاع بلد بعد قصفه، وقتل آلاف الأشخاص، وتهجير عشرات الآلاف من مساكنهم، واللجوء الى الاعتقال التعسّفي، وارتكاب الفظاعات وأعمال التعذيب، تلك هي الوسائل التي ننقل من خلالها "القيم الغربية"، وهي التي تشوّه هذه القيم بصورة دائمة.

إلا أنه توجد وسيلة أخرى أكثر فعالية من أجل نشر القيم التي نتمسّك بها، وهي أن نجاهر بها عالياً وبقوة، ونجسّدها على أتمّ وجه؛ فللأفكار والمبادىء قوة مخيفة. يشهد على ذلك انقلابات الأنظمة داخل الدولة الواحدة. إن الحكومات تمتلك دوماً قوة عسكرية وبوليسية تفوق بكثير قوة بعض الثائرين الذين يتحدّون سلطتها. إلا أن هؤلاء بنظر شرائح هامة من السكان يجسّدون مثالاً أعلى للحرية والعدالة ووعداً بحياة أكثر كرامة وهناء. إن الانتفاضة الشعبية تتيح إذن شلّ قوة الحاكمين الفظّة. وهذه الأفكار، إذا ما انتقلت لدى الآخرين، فإنها يمكن أن تؤمّن كذلك انتصار الضعفاء على الأقوياء، كما حصل خلال عملية إزالة الاستعمار في القرن العشرين، التي غالباً ما كانت تستمدّ زخمها من الأفكار "الغربية" القائلة بالحرية والمساواة، لكنها موجّهة ضد قوى الغرب الاستعمارية. للأسف، إن محترفي الحروب بكل الوسائل يقلّلون عادة من شأن قوة الأفكار والقيم.

عمليات التعذيب : في الوقائع

ما من شيء يُبرز أضرار القتال غير المحدود ضد "العدو" أفضل من اعتماد التعذيب كوسيلة مشروعة، كما حصل إثر اعتداءات 11 أيلول/سبتمبر 2001.

لقد تأكّد وجود أعمال التعذيب على مرّ الحقبات التاريخية بدءاً من العصور القديمة، ويُمكن أن نلحظ حتى أن هذه الممارسة قد تعزّزت بقدر ما كانت تتأكّد هُويتنا الإنسانية. فلكي نُنزل العذاب عمداً بكائن مشابه لنا، لا بد من أن نتمكّن ذهنياً من أن نضع أنفسنا مكانه، وهذه طاقة

أكثر تطوّراً لدى البشر من أي جنس آخر. حتى لو وجدنا شيئاً من عملية القياس هذه لدى رتبة الرّئيسات، فإن الكائنات البشرية وحدها ذهبت بعيداً في استيعاب ما يجول في ضمير الآخر، وتصوّر ما يمكن أن يتخيّله هذا الآخر.

إلا أن وجود هذه الأعمال في كل مكان أثار ردّات فعل تجسّدت في محاولات تصنيفها غير جائزة شرعاً. في البلدان الأوروبية حُرّم التعذيب خلال القرن الثامن عشر؛وفي العالم في عام 1948 من خلال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. لقد توضّح هذا التحريم وتقنّن في اتفاقيات جنيف عام 1949 وتمّ التأكيد عليه علناً في اتفاقية للأمم المتحدة أُقرت عام 1984 تتعلّق بـ "مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المُهينة". إن التعذيب وفق هذه الوثيقة يعني أن نُنزل بأحد الأشخاص ألماً قوياً أو عذاباً، جسدياً أو نفسياً. إن التوقيع على هذه الإتفاقيات لم يمنع حكومات مختلف البلدان من اللجوء الى التعذيب حين رأت ذلك ضرورياً؛ إلا أنها قامت ما بوسعها لكي تُخفي هذه الممارسات وتُنكر علناً وجودها. إن تحريم التعذيب إذن لا يطبّق بصورة دقيقة، وأعمال البربرية لم تختفِ بسحر ساحر؛ لكنه يمكن القول إن مثالاً حضارياً قد وُضع، وهو يؤثّر في نشر الاعتدال، ويخفّف كثيراً من عمليات العنف المُرتكبة.

هناك عدة أشكال من التعذيب تشكّل جزءاً من وسائل القمع في البلدان التوتاليتارية، كما في البلدان الخاضعة للديكتاتوريات العسكرية أو الدول التي لا تهتمّ كثيراً لحماية الحريات الفردية. وهناك بلدان أخرى لا تلجأ اليها إلا في أوضاع استثنائية، كحالة الحرب على سبيل المثال. إن الجيش الفرنسي، كما هو معروف، مارس التعذيب بصورة مستمرة أثناء حرب الجزائر، ولكن بالرغم من الشهادات العديدة التي أكّدت على ذلك منذ عام 1954، فإن الجيش لم يوصِ البتة بذلك رسمياً. وحدهم بعض الأفراد المنعزلين امتدحوا التعذيب، مثل الصحافي جان لارتيغي في روايته القادة التي صدرت عام 1960، والكولونيل روجيه ترينكييه في كتابه الحرب الحديثة الذي صدر عام 1961، أو بعد ذلك بفترة، الجنرال أوسّاراس في كتابه أجهزة المخابرات، عام 2001. أما الأمر المستجدّ في الحالة الراهنة فيكمن في أن الحكومة الأميركية هي بالذات التي تنادي بضرورة التعذيب. فبعد فترة من وضع هذا الموضوع خارج التداول عاد ليدخل في النقاش العام، وبدأنا نسمع بشكل اعتيادي الحجج تقدم من هنا وهناك مؤيّدة أو رافضة لهذه المسألة...

أما الخطوة الحاسمة في هذا المجال فأتت في الأول من آب/أغسطس 2002 من خلال وثيقة عُرفت باسم "مذكرة التعذيب"، وقد أعدّها قسم الاستشارات القانونية في وزارة العدل في الولايات المتحدة. ففي مواجهة تزايد الاحتجاجات على عمليات التعذيب التي تطال المعتقلين على

يد عملاء الحكومة الأميركية،وفي وجه التهديد كذلك بملاحقة الجلاّدين لدى القضاء، توضح هذه المذكّرة الأسباب القانونية التي تُعتبر بموجبها هذه الأعمال المُرتكبة مشروعة ولا تدخل في باب التعذيب بالتوصيف الذي تحرّمه الاتفاقيات الدولية والقانون الجزائي في الولايات المتحدة –مقطع رقم 2340A . إن النص يحمل توقيع جاي بيبي، لكن من أعدّه هو جون يو أستاذ القانون في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، وهو موجّه الى ألبرتو غونزاليس الذي كان حينها يشغل منصب المستشار القانوني لرئيس الولايات المتحدة.

إن الخطة المتّبعة في هذه الوثيقة تقضي بالإقرار بوجود أعمال عنف بحق المعتقلين، وإنما بالاعتراض على وصفها بأنها تدخل في باب "التعذيب"؛ فالمقصود هنا إذن هو نوع من إعادة تحديد معنى هذه الكلمة، وهو ما لم يكن على ما يبدو يطرح مشكلة. نقرأ في "مذكرة التعذيب": "يمكن لبعض الأفعال أن تكون عنيفة، لاإنسانية ومهينة، ولكنها مع ذلك لا تتسبّب بألم وعذاب يبلغ من الحِدّة" ما يجعلنا نصنّفها في باب التعذيب. "لكي يصنّف أي فعل في خانة التعذيب [...]، لا بد له من أن يتسبّب بألم يصعب تحمّله. إن الألم الجسدي المصنّف تعذيباً يجب أن يضاهي في حدّته ذاك الذي يرافق الجروحات الجسدية البليغة، والتي تؤدّي الى عجز الأعضاء، وتعطيل الوظائف الجسدية أو حتى الموت. ولكي يصنّف الألم أو العذاب النفسي في باب التعذيب [...]، يجب يتأتّى عن أذى نفسي واضح وممتدّ في الزمن، أي أن يتواصل لمدة أشهر، لا بل سنوات". إن تقنية "فقدان الحواسّ"، على سبيل المثال، المستعملة الى حدّ بعيد في استجوابات المعتقلين، لا تدخل في هذا الباب: "فبالرغم من أن الكثير من هذه التقنيات تمثّل تعاملاً عنيفاً، ولاإنسانياً أو مُهيناً، فإنها لا تولّد آلاماً أو عذابات على درجة من الحدّة لكي تتوافق مع تعريف التعذيب" 29 .

لقد تمّت متابعة هذا النقاش المصطلحي البحت منذ فترة قريبة، بعد أن منع الكونغرس في كانون الأول/ديسمبر 2005 ليس اللجوء الى التعذيب فحسب، وإنما اللجوء الى أية معاملة عنيفة ولاإنسانية ومهينة. فمن خلال مذكرة جديدة، سمحت وزارة العدل لعملاء وكالة الاستخبارات الأميركية بضرب المساجين، وتعريضهم للبرد والحرّ الشديدين، وإخضاعهم لعملية غرق مزعومة (عقوبة المغطس)، لأن هكذا ممارسات، كما تذكر الوثيقة، لا تعتبر بأي شكل عنيفة ولاإنسانية ومهينة. إن هذه العقوبة صارت أُحدوثة في مناسبة أخرى: في عام 2002 اعتُقل ثلاثة مجاهدين، من بينهم "العقل المدبّر" لأحداث 11 أيلول/سبتمبر خالد الشيخ محمد، واقتيدوا الى قاعدة عسكرية أميركية في تايلاندا، وأُخضعوا بعد ذلك بقليل الى هذا النوع من التعذيب. ولم يتمكّن هؤلاء المقاتلين الصلبين من الصمود أكثر من ثانية أو ثانيتين قبل أن يتوسّلوا الرّحمة؛ ولقد تمّ

تصوير جلسات التعذيب هذه على شريط سينمائي. في عام 2005 قرّر مدير وكالة الاستخبارات الأميركية المسؤول عن هذه العمليات السرّية أن يتلف هذه الشرائط لكي لا يتمكّن أحد من ملاحقة مرؤوسيه، معترفاً بذلك ضمناً بأن الموضوع يتعلّق فعلاً بالتعذيب 30 . ومع ذلك حين استُجوب في تشرين الثاني/نوفمبر 2007 من قبل لجنة من مجلس الشيوخ، رفض مايكل موكازاي مرة أخرى -وهو الذي سوف يصبح نائباً عاماً (منصب موازٍ لوزير العدل)-، أن ينعت عقوبة المغطس بـ "التعذيب"، لأن هذه الممارسة لا تزال تشكّل جزءاً من الوسائل المستعملة في مراكز الاستجواب. هكذا إذن تنبذ السلطة التنفيذية الأميركية الكلمة، لكنها تقبل بواقع الأمر.

إن هذه الوثيقة ليست هي التي تُدخل أعمال التعذيب؛ إلا أنها هي التي تُضفي عليها المشروعية، وبذلك تحثّ على تعميمها. لقد اعتبرها رئيس الجمهورية على ما يبدو وكأنها توضيح مفيد للمبادىء القانونية، وعبّر عن امتنانه من خلال ترقية بيبي وتسمية غونزاليس، بعد أن أُعيد انتخابه عام 2004، في منصب النائب العام. ومنذ ذلك التاريخ أصبح شائعاً أن نرى ونسمع المعلّقين في وسائل الإعلام الأميركية يدافعون بصراحة عن اللجوء الى التعذيب، وينشرون مقالات تحمل عناوين جاذبة من نوع "الأمور على ما يُرام !"، دون أن يهتمّوا أكثر بالتبريرات القانونية. كما أن هناك عدة مرشّحين جمهوريين للانتخابات الرئاسية عام 2008 أعلنوا تأييدهم للّجوء الى التعذيب. ولقد دخل الموضوع كذلك في النقاش الأكاديمي، ويبدو أن هناك أساتذة مشهورون يؤمّنون الحجج القانونية والسياسية والأخلاقية لتبرير استعمال التعذيب. يمكننا أن نقرأ عيّنة عن ذلك في المؤلّف الجماعي بعنوان مجموعة آراء في التعذيب 31 ، خاصة في كتابات آلان درشوفيتز من جامعة هارفارد، وجان باتكي الشتاين من جامعة شيكاغو، وأوران غروس من جامعة ميناسّوتا، وسانفورد لوفنسون من جامعة تكساس، وريشارد بوسنر من مدرسة شيكاغو للحقوق. إن مناهضة التعذيب لم تعد أمراً بديهياً وتحوّلت الى مسألة تتضارب الآراء حولها، يشهد على ذلك عنوان كتاب النقاش حول مسألة التعذيب في أميركا 32 . يمكننا أن نتخيّل أنه بعد وقت قريب قد تنشأ كراسي أستاذية وأقسام أكاديمية لتدريس لماذا وكيف يُمارس التعذيب...

إن نشر الصور التي التُقطت في سجن أبو غريب أتاح لنا أن نقدّر أحد مفاعيل هذا القبول المُعلن للتعذيب في التعليمات الحكوميةوفي الرأي العام. إن ما تكشف عنه هذه الصور ليس فقط وجود التعذيب الذي يمارسه المشرفون الأميركيون على السجن، لأن تلك المعلومة كانت معروفة منذ زمن بعيد. بل إن الجدّة تكمن في الحدث بحدّ ذاته، وهو أن صوراً التُقطت وانتقلت بسهولة تامة. وهو يعكس بالطبع شيوع التصوير الرقمي؛ لكنه يحتوي كذلك على معانٍ أخرى. إن بعض

"المصوّرين" يسعون بهذه الطريقة لحماية أنفسهم من أي عقاب مستقبلي ويُطلعون رؤساءهم على الصور (لكن هؤلاء يطمئنوهم الى أنهم يقومون بعمل جيد !). كما أن قسماً آخر من هؤلاء الجنود الذين خدموا كحرّاس للسجن يودّون أن يتمكّنوا من استذكار التجارب الأكثر انفعالية التي عاشوها، وإطلاع الأصدقاء عليها في يوم من الأيام؛ وهذا ما كتبته إحدى الجنديات "المصوِّرات" الى صديقتها : "لا بد لك من أن تشاهدي الصور !" 33 .

إن الصور بالفعل ليست مألوفة كثيراً. هناك جندية تجرّ رجلاً عارياً برسن كلب، وأُخرى تبدو في الصورة الى جانب رجل ميت وعلى وجهه آثار كدمات، ومعتقلون عراة رؤوسهم مغطّاة وهم مكوّمون فوق بعضهم على شكل هرم بشري ترقبهم نظرة جذلى لرجل وامرأة؛ وهكذا دواليك. إن هذه الصور لم تؤخذ سرّاً، بل على العكس من ذلك؛ ذاك أن المشهد الذي تُظهره يبدو وكأنه طبيعياً. من الواضح أن هؤلاء الجنود الذين يظهرون غالباً في الصورة ليس لديهم أي انطباع بأنهم يقومون بأعمال تستحق اللّوم؛ ويبدو جلياً أن الأمر لا يتعلّق بانحرافات ذاتية ساديّة. إن تعميم التعذيب، لا بل الرّفع من شأنه حصل بسرعة فائقة (حصل ذلك في عام 2004).

لا بد هنا من التمييز بين موقف المدافعين عن التعذيب في وسائل الإعلام أو في الجامعات، وموقف الممثلين الرسميين للحكومة. فهؤلاء لا يقبلون بأن تُرتكب أعمال تعذيب على أرض الولايات المتحدة. لذلك يفضّلون ألا تتمّ "الاستجوابات العنيفة" للمساجين المُعادين في داخل البلاد وإنما في الخارج، أكان ذلك في معتقلات البلدان الحليفة مثل سجن أبو غريب في العراق أو باغرام في أفغانستان، أو في السجون السرّية التابعة لوكالة الاستخبارات الأميركية، أو كذلك في القواعد العسكرية الأميركية مثل كوسوفو (كما يُقال) أو في غوانتنامو. إنه لنوع من السخرية المشؤومة أن يكون مقرّ هذه القاعدة الأخيرة في كوبا، البلد المعروف بانتهاكه لحقوق الإنسان؛ هكذا نظراً لأن الأمر يتمّ خارج البلاد، تستطيع الولايات المتحدة أن تنتهك بكل بساطة هذه الحقوق بالذات. ويبدو كذلك، بناء على تقرير أعدّه مجلس أوروبا، أن هناك سجوناً سرّية أُنشئت في بولونيا ورومانيا، وقد اعتُقل فيها مشبوهون وتمّ تعذيبهم. من المحتمل أن يكون اختيار هذين البلدين قد تمّ نظراً لماضيهما التوتاليتاري الحديث العهد، ولتساهلهما الكبير إزاء انتهاك القوانين الذي اعتادت عليه الحكومة كما الموظّفون، أو كذلك بسبب اصطفافهما التام الى جانب السياسة الأميركية، وهو ما يعتبرانه أمراً ضرورياً في مواجهة الجار الروسي (من الصعوبة أن نتخيّل أن هكذا سجون يمكن أن تبقى بعيدة عن الأنظار لمدة طويلة في بريطانيا أو فرنسا). إلا أن ذلك يعني ايضاً بأن أجهزة الاستخبارات الأميركية لا تنفر من الممارسات التوتاليتارية.

ولهذا السبب بالذات اخترعت الحكومة الأميركية فئة قانونية غير معروفة هي "المقاتلون الأعداء غير الشرعيين". بشكل عام، إن الأشخاص الذين يقومون بأعمال عنف تطال السكان ينقسمون بوضوح الى مجموعتين تطبّق عليهما في حال التوقيف تشريعات مختلفة، لكن أفرادها يتمتّعون دوماً ببعض الحقوق. في زمن السلم يُنظر اليهم كمجرمين، وهم يتمتّعون بالحماية في أية دولة يسود فيها حُكم القانون وفق ما يُعرف بـ "قانون الإحضار" (habeas corpus)، ويدافع عنهم محامون، ويُحكمون وفق القوانين. في زمن الحرب يُعتبرون جنوداً معادين، لذا يتوجّب في حال القبض عليهم أن يُعاملوا وفق الاتفاقيات الدولية. لكن في أية فئة يمكننا تصنيف إرهابيي القاعدة ؟ بما أنهم لا ينتمون الى جيش نظامي تابع لبلد وقّع اتفاقيات جنيف، لا يمكنهم إذن المطالبة بالإفادة من الحماية التي تؤمنها هذه الاتفاقيات. هل نطبّق عليهم في هذه الحال التشريع العادي ؟ هنا تبدو كل الفائدة المرجوّة من عبارة "حرب ضد الإرهاب" : بما أن الأمر يتعلق بـ "حرب"، فإن قوانين زمن السلم لا تُطبّق؛ ولكن بما أنها ليست موجّهة ضد بلد، فإن الاتفاقيات الدولية ليست هي صاحبة الفصل ! وبما أن هذه الحرب لا يمكن أن تتوقّف أبداً، فإن الحكومة التي تشنّها تضع نفسها لمدة زمنية غير محدودة فوق القوانين الوطنية، وكذلك فوق الأعراف الدولية.

إن الفئة الجديدة لـ "المقاتلين الأعداء غير الشرعيين" تتيح بالتحديد عدم تطبيق أي قانون وأي عُرف على الأفراد المقبوض عليهم، وبالتالي إخضاعهم للتعذيب. إن "مذكرة التعذيب" أخذت بالحسبان هذه الفرصة المُتاحة؛ فبعد أن عدّدت الحجج الدفاعية الأخرى ضد اتّهامات التعذيب، خلصت الى القول : "في الظروف الراهنة، يُمكن لحُكم الضرورة أو الدفاع عن الذات أن يبرّر طرق الاستجواب التي تنتهك المقطع . 2340A ومع ذلك فإن اتفاقية الأمم المتحدة لعام 1984 توضح : "لا يجوز التذرع بأية ظروف استثنائية أياً كانت، سواء أكانت هذه الظروف حالة حرب أو تهديداً بالحرب أو عدم استقرار سياسي داخلي أو أية حالة من حالات الطوارئ العامة الأخرى كمبرر للتعذيب".

إذا ما وضعنا هذا الاستثناء (الضخم) جانباً، فإن المذكرة تنفي أن تصنّف الأفعال المرتكبة في خانة التعذيب. فمن وجهة نظر المذكّرة، كما رأينا، لكي يكون هناك تعذيب، لا بد للمسجون من أن يفقد رِجلاً أو ذراعاً، أو ألا يعود باستطاعته أبداً أن يقف على رجليه، أو أن ينفجر كبده أو يصبح غير قادر على التحكّم بذاته ما دام على قيد الحياة، أو أيضاً -كما تقول المذكرة دون مزاح-، أن يكون قد مات ! إن التعذيب الذي يقضي بالتسبّب بالألم على مرأى من المسجون لأشخاص مقرّبين

منه، كالزوجة أو الأولاد على سبيل المثال، لا يُعدّ تعذيباً لأن ذلك لم يتسبّب له بخسارة عضو حيوي من جسده. من الناحية العقلية، يجب أن يشكّل الجنون حالة دائمة، فإذا لم يتراجع خلال بضعة سنوات يمكننا حينذاك التثبّت من التعذيب بصورة استرجاعية. في كل الحالات الأخرى لا وجود للتعذيب، وتكون الولايات المتحدة قد احترمت الاتفاقيات الدولية.

لنذكّر ببضعة كلمات ما هي أشكال معاملة المعتقلين التي "لا توصف بالتعذيب"، كما أوردتها الصحافة الدولية. في السجون المنتشرة في مختلف بلدان العالم، ولكن خارج الولايات المتحدة، يُغتصب السجناء بصورة دائمة، ويعلّقون بالكلاليب، ويُغرقون في مغاطس، ويتعرّضون للحروق، ويُربطون بقُطب كهربائي، ويُحرمون من الغذاء والماء أو الدواء، وتهاجمهم الكلاب، ويُضربون حتى تتحطّم عظامهم. في القواعد العسكرية أو على الأرض الأميركية يخضعون لفقدان الحواس أو لسوء معاملة تنال من حواسّهم بشكل منظّم. يُلزمون بوضع خوذة تمنعهم من سماع أي شيء، وقلنسوة تحرمهم الرؤية تماماً، وأقنعة طبية تمنع الشمّ، وكفوف سميكة تعطّل اللّمس. أو يتمّ تعريضهم لضجة رتيبة متواصلة، أو للتناوب بطريقة غير منتظمة بين ضجة عنيفة وسكون مُطبق. يُمنعون من النوم، إما بإبقاء نور كهربائي قوي مضاءاً ليل نهار، وإما بإخضاعهم لاستجوابات يمكن أن تدوم لعشرين ساعة بلا انقطاع، وتتواصل لمدة ثمانية وأربعين يوماً. أو أن يتم نقلهم من برد قارس الى حر لاهب، وبالعكس. وكما نرى، إن أياً من هذه التقنيات لا يتسبّب بـ "إتلاف الوظائف الجسدية".

هناك مواطن أميركي إرهابي اعتنق الإسلام يُدعى جوزيه باديلاّ اتُّهم بالتآمر على الولايات المتحدة، واعتُقل في سجن عسكري أميركي في شارلستون في ولاية كارولينا الجنوبية. في السنتين الأولتين مُنع من إجراء أي اتّصال بالخارج. لم يلتقِ لا بأفراد عائلته، ولا بمحاميه (لأنه ليس مجرماً وإنما «مقاتلاً عدواً»)، ولا حتى بسجّانيه. لم يكن يرى من يأتي له بالطعام، وكان مسجوناً في زنزانة عرضها متران وطولها ثلاثة، بدون أية نافذة، وجدرانها مبطّنة. كان لبضعة أيام وليالٍ يتعرّض لنور قوي، وبعدها يغرق في ظلام دامس. لم يكن لديه ساعة يد، ولم يتمكّن من قياس الزمن الذي يمرّ. لم يكن لديه ما يقرأه ولا ما ينظر اليه ولم يكن باستطاعته التكلّم مع أحد. وحين كان يحاول النوم كان يستفيق على أصوات عنيفة. كان يتم اقتياده للاستجواب معصوب العينين، مسدود الأذنين، وكان عليه بعدها أن يقف خلال ساعات دون أن يرى شيئاً. لا نعجب لو علمنا بأن إدراكه اليوم يبدو مهتزّاً، فهو في حالة دائمة من الخمول والخوف، «أشبه بقطعة أثاث» كما يقول محاموه الحاليون. فأثناء محاكمته في صيف 2007، كان يكرّر هذا الجواب آلياً حين

كان يُسأل إذا كان قد تعرّض للتعذيب : «هذا سرّ من أسرار الدولة، وقد مُنعتُ من أن أحدّثكم عنه». وهنا نتساءل إذا كانت مثل هذه الأساليب في المعاملة يجب أن تُعتبر جسدية أم عقلية، أو إذا كان حتى من الممكن أن نفصل بين الفئتين.

لا بد من أن نُضيف في النهاية أنه إذا كانت الحكومة الأميركية تأخذ على عاتقها بشكل صريح نسبياً مسألة التعذيب، فإن الحكّام في البلدان الحليفة للولايات المتحدة، سيما مسؤولي الاتحاد الأوروبي، لا يمكنهم التنصّل من أية مسؤولية خاصة. إن أجهزة الاستخبارات في بلدانهم تتعاون بصورة فاعلة مع الأجهزة الأميركية الموازية، وتُطلعها على معلومات واتّصالات تُفضي الى توقيفات، واحتمالاً الى التعذيب. إن هذا النوع من الممارسات، وبالرغم من أنه مُثبت، لم يحظَ باي تنديد رسمي من قبل الحكومات الفرنسية أو البريطانية أو الألمانية؛ غير أن الصمت دليل الموافقة. إننا نتفهّم هذا التحفّظ : إن حلفاء الولايات المتحدة، أكانوا في أوروبا أو في آسيا أو في الأميركيتين يتّكلون عليها في أمنهم؛ لذا فهم لا يمتلكون الحق الأخلاقي في أن يشجبوا هذه الوسائل إذا كانوا في الوقت نفسه يستفيدون من نتائجها. وليست الحكومات لوحدها موضع اتّهام : فبقدر ما يُحجم سكان كل هذه البلدان –أنتم وأنا– عن مناهضة التعذيب، يكونون شركاء في تأبيده.

النقاش الدائر حول التعذيب

غالباً ما ينتابنا السّخط، وعن حق، لأنه قد تمّ تعذيب أبرياء. لكن لا بد من التوضيح أنه في عدد من الحالات يكون الأشخاص الذين يخضعون للتعذيب مذنبين حقاً لارتكابهم مختلف الجرائم أو لوجود نية جرمية لديهم، ولأنهم قتلوا فعلاً أو حاولوا القتل. وكما تم التعامل مع قضية الإعدام، إذا أردنا مناهضة التعذيب، لا بد لنا من أن ننطلق بالطبع من هذه الحالات.

إذا أردنا مواجهة التبريرات المعطاة لأعمال التعذيب، لا بد لنا أولاً من أن نضع جانباً الحجج الواهية الواردة في «مذكرة التعذيب». فهذه المذكرة تنبثق –بعكس ما يصحّ في وثيقة قانونية أعدّها حقوقيون أصحاب كفاءة–، عن نوع من التفكر السحري : إنها تبني منطقها كما لو كان بإمكاننا التأثير في الأشياء عن طريق تبديل أسمائها. فليس لأننا قلنا بأن التدمير المنهجي لشخص مثل باديلاّ لا يُعتبر «تعذيباً»، ينتفي أن تكون هذه الأفعال تعذيباً. إن الأمر المتداول كما نصوص الاتفاقيات الدولية توصّف هذه الممارسات على أنها تدخل في باب التعذيب، والواقع لم يتغيّر البتة بفعل التسمية الجديدة. والأمر ينطبق كذلك على المحاولات الأحدث عهداً في خطابات أخرى لرئيس الولايات المتحدة التي هدفت الى إخراج بعض الأعمال من فئة «المعاملة العنيفة،

اللاإنسانية أو المُهينة». إن العذر الذي يكمن في القول إن هذه الأفعال لا تجري على أرض أميركا -فيما هي في الواقع حصيلة قرارات حكومية أميركية-، هو كذلك خدعة شكلية بحتة تسعى لإظهار التطابق مع حرفية القانون وإخفاء الى أي درجة تخون روحيته.

من أجل فهم دوافع التعذيب لا بد لنا إذن من الالتفات ليس الى النصوص القانونية وإنما الى مقولات المدافعين عنه الذين يعكسون ويكوّنون في الوقت ذاته فكر أصحاب القرار السياسي. إن الحجة التي غالباً ما نجدها، وقد بلورها سابقاً المدافعون الفرنسيون عن التعذيب مثل لارتيغي أو ترانكييه، عُرفت في الولايات المتحدة باسم «القنبلة الموقوتة» (ticking bomb)؛ وقد شاعت مؤخراً من خلال المسلسل التلفزيوني الأميركي أربع وعشرون ساعة. والمخطّط هو التالي : تخيّل أنك ألقيت القبض على إرهابي كان قد وضع قنبلة، أنت تعرف بأنها سوف تنفجر خلال ساعة ولكنك لا تعرف المكان الذي وُضعت فيه. هل تقبل بأن تدع ألف شخص يموتون في الإنفجار (يموت مئة ألف في حال انفجار قنبلة نووية !) لأنك لم ترغب في تعذيب شخص واحد ؟ إذا أجبت بالنفي فإنك توافق على أن التعذيب مقبول، لا بل يوصى به في بعض الحالات. إنطلاقاً من ذلك، يكفي احتساب الأرباح والخسائر : إن حياة شخص واحد لا تقدّر بثمن ولا بديل لها، وهي تشرعن إذن التعذيب، خاصة إذا كان الخاضع له شرّيراً...

في الحقيقة، إن هذه الحالة ليست شائعة إلا في المرافعات عن التعذيب، وليس في العالم الواقعي إطلاقاً. فهي تتطلّب اجتماع عدد من الظروف الى درجة تصبح معها هذه الوضعية مستبعدة الى درجة كبيرة، كأن تعلم أن هناك قنبلة قد وُضعت وساعة انفجارها، وتعرف من هو المذنب وتلقي القبض عليه في الوقت المناسب تماماً، وتتأكّد من أن عملية القبض بقيت مجهولة من المتواطئين معه حتى لا يبدّلوا موقع القنبلة، وتحصل على الاعترافات المفيدة منذ الضربة الأولى، الى ما هنالك. إن هذا السيناريو يليق تماماً بأفلام التشويق، أو ربما بمحاضرات السنة الأولى في اختصاص الفلسفة، حيث يتم تدريس مذهب النفعية. إن المثل المضروب آنفاً ينمّ عن حالة ضميرية معبّرة، ولكنها لا تتطابق البتة مع الطريقة التي يمارس فيها التعذيب كما هو مُلاحظ. في الجزائر يوقف الجيش اي شخص يبدو له مشبوهاً لأي سبب كان، وليس الأشخاص الذين يعرف بأنه سبق لهم أن وضعوا قنابل؛ وهو يعذّبهم ليكتشف من هم أعداؤه وأين يختبئون.

في الأدبيات الأميركية حول الموضوع، تُذكر دوماً حالة عبد الحكيم مراد الذي عُذّب في مانيلاّ في الفيليبين ما بين 7 كانون الأول/يناير ومنتصف نيسان/ابريل 1995، كمثل يبيّن أن التعذيب ساهم في منع وقوع عملية اغتيال كانت ستستهدف البابا يوحنا بولس الثاني أثناء زيارته

الى هذه المدينة في 12 يناير. إننا نلحظ في الحال أن هذا الترابط لا يبرّر أبداً أعمال التعذيب طيلة الأشهر الثلاثة التي تبعت الاعتراف، وهي الأشهر التي «اعترف» خلالها مراد بمخططات أخرى كانت لا تزال في بداياتها. حتى اغتيال البابا لم يفشل من جرّاء التعذيب، وإنما بسبب توقيف مراد. وكيف لنا أن نستخدم حجة الاستعجال هذه بالنسبة لموقوفين مثل جماعة غوانتنامو الذين يقبعون منذ سنوات في سجنهم ؟ أضف الى ذلك أن كل التحليل يرتكز على حدث مستقبلي، غير أننا نعلم بأن التنبؤ ليس علماً دقيقاً. هل كان هناك فعلاً من قنبلة ؟ هل ستنفجر ؟

لندع إذن جانباً هذه الحالة الخيالية، وننطلق من ممارسة التعذيب. إن اللجوء الى التعذيب يتمّ خاصة حين يواجه جيش جماعات مسلّحة. والتعذيب هنا يهدف الى جمع معلومات عن العدو، وهو أمر لا يمكن أن يتمّ بصورة أخرى، لأننا في أغلب الأحوال نجهل حتى من هو العدو ومن ليس بعدو. إنها في الواقع الحجة التبريرية الكبرى التي تقدّم، حيث يُقال إن هذه الحرب ليست مثل الحروب الأخرى، وهي غاية في الشراسة، والعدو مروّع الى درجة أنه إذا ربح فإننا قد نخسر أغلى ما نملك. ونحن لن نتمكّن من التغلّب عليه إلا إذا لجأنا بدورنا الى أساليب غير شرعية. إنه تقريباً الموقف الذي تبنّاه صراحة رئيس الولايات المتحدة الذي ردّ على الانتقادات التي وُجّهت الى أساليب الاستجواب المتّبعة من قبل وكالة الاستخبارات الأميركية، على النحو التالي : «إن الشعب الأميركي ينتظر منا أن نجد المعلومات، تلك التي يمكن أن تخدم عملنا من أجل أن نتمكّن من تأمين الحماية له. هذا هو «شغلنا» (job) 34.

يمكن أن نجد الدخول في هذا النقاش أمراً لاإنسانياً ومهيناً، كما لو أنه لم يعد هناك حدس مشترك لدى كل البشر بأن التعذيب غير مقبول. لكن بما أن النقاش مفتوح، فلنقبل بصورة آنية أن نُدلي بدلونا في هذا الإطار.

كما بيّن هولمز في كتابه 35 ، إن كل عنصر من عناصر هذا التحليل يمكن أن يكون موضع تشكيك. في البداية، ما من شيء يُثبت بأن المعلومة التي نحصل عليها تحت التعذيب هي صحيحة. وكما لاحظ الفلاسفة على امتداد التاريخ الغربي، من أرسطو الى باكاريا، مروراً بمونتاني وهوبس، إن هذه الاعترافات (أو عدم الحصول عليها) تدلّنا جيداً على طاقات المقاومة لدى الشخص الخاضع للتعذيب، لكنها تبقى غير موثوقة فيما يخص محتوى الاستجواب. يشهد على ذلك الاعترافات العديدة التي انتُزعت خلال دعاوى الشعوذة والسحر في القرن السادس عشر، وكل اعتراف منها أشدّ غرابة من الآخر. لقد لوحظ بأي حال أن الاعترافات كانت كثيرة بشكل خاص في ألمانيا، ليس لأن الشيطان استوطن فيها، ولكن لأن أساليب التعذيب كانت أشدّ قساوة. إن

الشرط الذي يقدّم اليوم على أنه لا مفر منه، وهو عدم اللجوء الى التعذيب إلا بعد استنفاذ كافة الوسائل الأخرى من أجل الحصول على المعلومات، هذا الشرط لا يمكن تحديده بوضوح، ذاك أن الوسائل التي تمتلكها دولة كبرى حديثة لا تُحصى، ولا يمكننا أبداً التأكّد من أنها قد استُعملت جميعها. لذلك، من أجل أن تتقاطع المعلومات المتوافرة لا بدّ من أن نجمع مما هبّ ودبّ، ومن المؤكّد في هذه الحال أن التعذيب سيطال أبرياء. غير أن التعذيب يعني معاقبة أحدهم قبل أن نعرف ما إذا كان مذنباً، وهذا يتعارض مع أبسط القواعد القانونية : إن الشّبهة لا تُعتبر دليلاً، فيما العقاب هو أمر حاصل في الواقع.

لنتفحّص الحجّة حيث يُظن بأنها في موقعها المناسب. إن التعذيب، كما يُقال باختصار، هو ضروري من أجل كسب الحرب : إنه تبرير يستند الى قاعدة المنفعة. إلا أن حساب الحقل لا ينطبق على حساب البيدر. ولنا مثال صارخ على ذلك هو مثل فرنسا في حرب الجزائر. لقد مارس الجيش الفرنسي التعذيب لوضع حدّ للعمليات الإرهابية، وهذا ما سمح له بالفعل من تفكيك بعض شبكات جبهة التحرير الوطني وكسب «معركة الجزائر العاصمة»؛ لكن التعذيب من جهة أخرى قاد فرنسا بشكل غير مباشر الى خسارة الحرب. لقد شدّت أخبار التعذيب أواصر التضامن بين السكان المسلمين؛ وبدل أي مقاتل تمّ توقيفه نهض عدة مقاتلين جدد مصمّمين على الانتقام، كما أن الجزء من السكان المحليين الذي بقي محايداً حتى هذا التاريخ انضمّ الى المعارضة.وفي فرنسا بالذات تنامت مشاعر العداء للحرب بسبب أخبار التعذيب ذاتها. بدوره انقلب الرأي العام العالمي، كما الحكومات في عدة بلدان مؤثّرة الى جانب الجزائريين المطالبين بالاستقلال؛ لقد تمّ التشكيك بتصميم فرنسا على المحافظة على دولة القانون، لذا فإن القضية لم تعد تبدو محقّة.

إن الأساليب غير الشرعية التي تستخدمها الحكومة الأميركية اليوم من أجل محاربة الإرهابيين لم تخفّف لا من عددهم ولا من عنفهم؛ بل على العكس من ذلك تحوّلت هذه الأساليب الى ذريعة من أجل تجنيد مجاهدين جدد يظهر أنهم أكثر قدرة على الإيذاء؛ وبما أنهم يعلمون بأنهم قد يتعرّضون للتعذيب إذا ما وقعوا في المصيدة، فإنهم يفضّلون الموت كانتحاريين. في الوقت ذاته، إن بعض الإيجابيات الضئيلة التي تحقّقت بفضل الاستجوابات العنيفة في سجن أبو غريب فقدت كل قيمتها بعد انهيار الهالة الأخلاقية الأميركية؛ هكذا نرى أن ما كان سيقرّب الانتصار النهائي جعله يبعد كثيراً، لأنه من أجل كسب هذه المعركة، لا بد للحكومة الأميركية من أن تستميل تعاطف السكان في البلدان الإسلامية؛ غير أن ذلك يبدو صعب المنال إذا ما كان يسبقها صيت الجلاد. وهذا ما يبدو أن قائد القوات المسلحة الأميركية في العراق عام 2007

الجنرال دايفيد باتريوس قد فهمه حين صرّح الى جنوده : «أبعد من كون هكذا أفعال غير شرعية، فإن التاريخ يبرهن بأنها غالباً تكون غير مفيدة وغير ضرورية» 36 . لكن هذا التصريح لم يُحدث أي تأثير يُذكر على سياسة بلاده.

إن الذريعة «المنفعية» تفشل في تبرير التعذيب. هل يمكن أن نتخيّل أن الذين يلجأون اليها لم يتبيّنوا ذلك ؟ يصعب تصوّر هذا الأمر. إلا أن سبباً آخر يحثّ على اللجوء اليها، وهو سبب يصعب تسويقه لدى الجمهور، وحتى أمام الذات بكل بساطة. ومع ذلك فإن هذا السبب يُعبّر عنه بشكل جيد من خلال العبارة التالية : «يجب أن نُرهب الإرهابيين». لقد تسبّبوا لنا بأذى مريع من خلال قتلهم للأبرياء، وزرعهم للخوف في كل مكان، وتهديدهم لأغلى قيمنا؛ لا بد إذن من الثأر لهذه الإهانة وجعلهم يتألّمون بقدر ما تألمنا، لا بل أكثر. يجب أن نبرهن لهم أن تقاليدنا الديمقراطية لم تؤثّر في تصميمنا. والمقصود هو التعويض رمزياً عن الماضي من خلال التسبّب لهم بأذى مماثل (شريعة العين بالعين) ،وفي الوقت ذاته توجيه رسالة اليهم تتعلّق بالمستقبل، لكي يعرفوا ماذا ينتظرهم. «أن نُرهب الإرهابيين» فذلك يعني كذلك بأننا مستعدّون لأن نصبح صورة مطابقة عنهم، أن نصبح إرهابيين أكثر تصميماً منهم أيضاً.

إن هذه الرغبة في معاقبة من تسبّبوا لنا بالألم هي التي تفسّر العديد من حالات التعذيب عبر التاريخ، وهنا نجد الدافع الحقيقي لقبول الحكومة الأميركية في أن تتحمّل مسؤولية التعذيب، وبشكل أوسع سبب الدعم الذي لقيته من قبل مواطنيها لشن الحرب على العراق والدخول في «حرب شاملة ضد الإرهاب». إن ذلك لا يمكن تفسيره بالحجج القانونية التي ذُكرت، ولا بالرغبة في حماية المبادىء الديمقراطية ومنجزات الحضارة الغربية، وإنما بالخوف الذي انتاب حُكّام البلاد ونقلوه الى مواطنيهم. إن التهديد بالموت، الحقيقي أو المتخيّل، يوصل الى خلاصة أن «كل شيء مسموح».

إن اختيار التعذيب على أنه إرهاب تعويضي يجلب رضى داخلياً لمن يمارسه، حتى وإن وجد صعوبة في القبول به. فبعد أن يكون المرء قد جُرح وأُهين في الاعتداء عليه يمكنه الآن بدوره إذلال من يقرنهم بالمعتدين، ويستعيد اعتداده بنفسه؛ وهذا ما يفسّره أحد قدامى المقاتلين في حرب الجزائر بعد مرور أربعين سنة على تلك الوقائع : «كنا نشعر بنوع من الاغتباط حين نحضر مشاهد عنيفة الى هذا الحدّ...يا للغبطة أن نتحكّم بجسد كما يحلو لنا...» 37 . أن توصل الآخر الى حالة من العجز الكلي، فذلك يمنحك شعوراً بقوة فائقة، وهو شعور يؤمّنه التعذيب أكثر من القتل الذي لا يدوم؛ فما أن يموت الشخص حتى يتحوّل الى شيء جامد ولا يعود يتسبّب بهذا الاغتباط الذي

يتأتى من كوننا ننتصر كلياً على إرادة الغير، ولكن مع ذلك دون أن ينتهي هذا الآخر من الوجود. إن اغتصاب امرأة أمام زوجها أو أهلها أو أولادها، أو تعذيب ولد أمام والده، يمنح توهّماً بالقدرة الكلية، شعوراً ببلوغ السلطة المطلقة. هكذا حين تتجاوز القواعد الإنسانية، فإنك تشعر بنفسك قريباً من الآلهة.

إن الذين يشعرون بهذا الإحساس ليسوا فقط بعض الساديين المعزولين؛ إنهم أشخاص كثر، ولكن في ظروف الحرب الاستثنائية فقط؛ وهذا سبب آخر كي لا نفسّر الصراع ضد الإرهاب على أنه حرب، أي حالة تعلّق فيها القواعد القانونية. ليس صحيحاً أن الحرب تعكس ما كان قائماً قبلها، فهي تخلق واقعاً جديداً. إن الرغبة في التعذيب والاغتصاب والإذلال لا تستلزم لكي نفهمها افتراض وجود «دافع تلقائي للتعذيب» (أو «دافع تلقائي للموت»)، فهي تأتي من نفس مصدر الرغبات الأخرى؛ لكنها تتّخذ هذا الشكل العنيف –كما في حالة الحرب–، حين تُسدّ سائر طرق الاعتراف الاجتماعي بالآخر.

إن الدافع التلقائي الذي يقود الجنود الى التعذيب لكي يُخرجوا التوتّر الذي يسكنهم ويتيح لهم أن ينتصروا على ضعفهم الذاتي، هو دافع يمكن تفهّمه؛ لكن التحليل الذي يبرّرون به هذا الدافع هو تبرير غير صحيح. إن الأذى الذي حلّ في الماضي لا يُلغى بأذى نتسبّب به في الحاضر، والطمأنينة التي نفتّش عنها من خلال الانتقام هي وهم. وكذلك الأمر فيما يخص الضمانة للمستقبل : إن الإرهاب لا يخيف دوماً الإرهابيين، وإنما يحثّهم أحياناً على العكس من ذلك الى اللجوء الى عنف أقوى. هكذا فإن الولايات المتحدة ردّت بمزيد من العنف مُحبطة آمال الإرهابيين الذين اعتقدوا أنهم سوف يشلّوا حركتها ويدفعوها الى التراجع. فلماذا لا يتّبع الإرهابيون الخطّة ذاتها ؟ لهذا السبب إن سماح الحكومة باللجوء الى التعذيب والتشجيع الذي أسرف فيه المتلاعبون بالرأي العام بقوا بدون مفاعيل إيجابية.

لقد حان الوقت لكي نترك الإطار المنفعي الذي دخلنا فيه من أجل ضرورات النقاش. إن التعذيب ليس مُداناً فقط لأنه لا يؤمّن النتائج المأمولة منه، بل هو مدان قبل كل شيء لأنه يشكّل مسّاً غير مقبول بفكرة الإنسانية بالذات. إنه الدليل المؤكّد على البربرية، وعلى هذا الجانب المتطرّف من السلوك الإنساني الذي يجعلنا نسخر من إنسانية الآخر. مرة أخرى نقول إن التعذيب من هذه الناحية يتفوّق على القتل من حيث البربرية، لأنني حين أعذّب شخصاً فإني لا أكتفي بالتخلّص ممّن يزعجني، وإنما أتلذّذ بعذابه، وبحرمانه من الإنسانية، وإن هذا الانشراح يدوم طالما بقي على قيد الحياة. إن التعذيب يترك أثراً لا يُمحى على الضحية، ولكن كذلك على الجلاّد.

إن التعذيب المؤسّسي هو أسوأ بكثير من التعذيب الإفرادي، لأنه يقضي على أية فكرة قائمة على العدالة والقانون. إذا تحوّلت الدولة بالذات الى جلاّد، فكيف لنا أن نثق بالنظام الذي تدّعي إقامته أو ضمانته ؟ إن العمل الهدّام للتعذيب الرسمي هو أبعد أثراً، وهو لا يقتصر على الجلاد والضحية، بل يطال باقي أعضاء المجتمع، لأنهم يعرفون بأن التعذيب يمارس باسمهم، ومع ذلك فهم يغضّون الطّرف ولا يقومون بأي شيء لإيقافه. إن القاعدة العامة هي أن مواطني الديمقراطيات الليبرالية يحتقرون ويشجبون بلا تردّد الممارسات العنيفة للدول التي تتهاون بالتعذيب، وبصورة أولى ممارسات الدول التي تُدخله في نظامها، كما في الأنظمة التوتاليتارية. إننا نكتشف اليوم أن هذه الديمقراطيات نفسها، ودون أن تبدّل في بنيتها العامة، يمكنها أن تتبنّى مواقف توتاليتارية. إن السرطان لم يعد ينهش كائناً واحداً، فهو ينتشر عند أولئك الذين كانوا يعتقدون بأنهم تحكّموا بأعراضه لدى الآخرين، فيما هم يظنّون بأنهم معافون من المرض. إن القوة المركّزة في أيدي حكامنا بلغت حدّاً يخيفنا جميعاً، ويُخشى أن تتحوّل حرب العوالم كذلك الى نهاية للعالم.

4 . الإبحار فـي قلب المخاطر

"ما من شيء أبيض أو أسود، والأبيض هو غالباً أسود يتخفّى، والأسود هو أحياناً أبيض غُرّر به".
"لم أكن بعد متأكّداً إذا كنت سأكون من رجال الشرطة أو من الإرهابيين، سوف أرى ذلك لاحقاً في الموقع الذي سأكون فيه".

رومان غاري، الحياة أمامنا

إن الغاية لا تبرّر الوسيلة، وهي لا تعلمنا كذلك ما هي الوسائل التي تتيح لنا التوصّل اليها. دعونا نقبل للحظة أن رئيس الولايات المتحدة كان يرغب صادقاً بإضعاف الإرهاب من خلال اجتياحه للعراق؛ لكن لا يسعنا سوى الملاحظة، بعكس ما وعدنا، أن الإرهاب بعد هذا الاجتياح قد تعزّز. إن هذا الفشل لا يحوّل الإرهاب مادة يمكن الدفاع عنها، ولكنه يبيّن أن أذى الإرهاب لا يبرّر اللجوء الى أية وسيلة كانت من أجل محاربته : إن بعض المبادرات لها مفعول معاكس لما كان يُرتجى منها.

أن يتمكّن كل الناس من العيش بكرامة، مهما كان جنسهم أو دينهم أو وضعيتهم الاجتماعية، فتلك بدورها غاية تستحق أن يُعمل لتحقيقها. لكننا نجهل ما هي الوسيلة الفضلى لبلوغ ذلك. إننا نجد هنا الصعوبة التي اعترضتنا في الفصل الأول، وهي عدم الوقوع في الدوغمائية أو

في العدمية، ولا في التمركز الإتني أو في النسبية الجذرية. إن كل واحد منا يجد نفسه منقاداً للتنقّل بين خطرين (وأحياناً أكثر)، الخطر الذي يكمن في الحفاظ على قدر كبير من التسامح إزاء الفروقات الثقافية التي غالباً ما تكون مزعجة، وذاك الذي يقودنا الى محاربة هذه الفروقات بدرجة عالية من التشدّد تقود الى تعزيزها. وهذا ما تُبرزه عدة وقائع من الحياة العامة في الفترة الأخيرة، والتي تقدَّم على أنها صراعات أو "صدامات" بين نمط حياة الأوروبيين ونمط حياة المسلمين في العالم بأسره: مقتل مُخرج سينمائي وتهديدات ضد كاتب النص في هولندا؛ الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للنبي محمد التي نُشرت في الدانمارك؛ خطاب البابا الذي يقارن فيه بين المسيحية والإسلام. فبدل أن نضع قواعد عامة مُسبقة، لا بد من أن نعكف على تحليل كل حالة على حدة، قبل أن نتساءل عن منحى تطور الإسلام اليوم وردات الفعل التي يثيرها.

حادثة قتل في أمستردام

في 2 تشرين الثاني/نوفمبر 2004 كان شخص يقود دراجته في شوارع امستردام حين أطلق عليه أحدهم النار، قبل أن يطعنه آخر كان على دراجة كذلك. إن الضحية تُدعى تيو فان غوغ، وهو مقدّم برامج في الإذاعة والتلفزيون، كما أنه كذلك مخرج عدة أفلام سينمائية، منها واحد يحمل عنوان "الخضوع. الجزء الأول"، كان قد استعان من أجل إخراجه بأيان هيرسي علي، وهي امرأة صومالية شابة كانت حينها عضواً في البرلمان. يصف الفيلم سوء المعاملة الذي تتعرّض له النساء في المجتمعات الإسلامية، وهذا ما أثار غضب بعض المسلمين المقيمين في هولندا، حيث قام واحد منهم يُدعى محمد بويري، وهو شاب هولندي من أصل مغربي، بالردّ من خلال قتل فان غوغ وترك رسالة تهديد بالقتل لهيرسي علي فوق جثته؛ أوقف بويري على الفور، ومن ثم حُكم بالسجن المؤبّد.

إن عملية القتل هذه وما أُحيط بها صعق سكان هولندا، كما أمكننا أن نلاحظ ذلك في استقصاء للرأي أُجري بعد أسابيع على هذه الحادثة. فعلى السؤال المطروح عمّن تكون الشخصية الأهمّ في التاريخ الهولندي، لم تجب غالبية المواطنين كما كان متوقعاً بأنه إراسموس أو سبينوزا، رامبرانت أو فارمير، وإنما بيم فورتوين وهو سياسي كان قد اغتيل منذ سنتين، وكان أساس برنامجه يقوم على التعبير عن كرهه للأجانب ورغبته في رؤية المسلمين يغادرون البلاد (كان كتابه يحمل عنوان ضد أسلمة ثقافتنا). إن ما قام به بويري إذن يتقارب فقط مع روحية الإسلام، وليس مع روحية قاتل فورتوين بالذات على سبيل المثال (وهو هولندي أصيل، ذات تربية مسيحية،

ومدافع عن حقوق الحيوانات). ومنذ ذلك التاريخ لا يزال الموضوع حاضراً بقوة في النقاش العام في هولندا : في عام 2007 طالب غيرت فيلدرز -وهو رئيس حزب جديد ينتمي لليمين المتطرّف كان يرغب في استقطاب أتباع فورتوين-، بمنع القرآن (جاهر بأنه كتاب يوازي بخطره كتاب كفاحي لذا يجب تمزيق نصف صفحاته ورميها) وأعلن بأنه هو أيضاً قد أنجز فيلماً مصوّراً عن الإسلام لكي يكشف عن طبيعته الهدّامة. من ناحيتها أسّست ريتا فردونك وزيرة الداخلية الليبرالية السابقة حزباً قومياً آخر أُطلق عليه اسم "فخورون بهولندا"، هدفه الأساسي التشدّد في سياسة الهجرة. لقد انطلقت فكرة "الجهاد الليبرالي" المعادي للإسلام.

لماذا تمّت تصفية مخرج الفيلم وليس كاتبة النص التي أطلقت الفكرة ؟ لأن الأول كان هدفاً سهلاً أكثر من الثانية. فهيرسي علي، وهي مسلمة سابقة اتّخذت موقفاً نقدياً من الإسلام، كانت مهدّدة بشكل دائم، لكنها كانت تحظى منذ سنتين بحماية الشرطة. أما فان غوغ فقد رفض دوماً فكرة الحماية وبقي يتنقّل بواسطة الدرّاجة. وقد اعتاد هو كذلك أن يتلقّى التهديدات، لكنه لم يكن يأخذها على محمل الجدّ. ففي البرامج التي كان يقدّمها في التلفزيونوفي آرائه المعلنة، كان لا ينفكّ عن الاستفزاز، كأن يتلفّظ بعبارات معادية للسامية ("كانت نجمات داوود الصفراء تتجامع في أفران الإعدام")، أو بعبارات ينضح منها الكره للإسلام (المسلمون هم بكل بساطة بالنسبة اليه "رعاة ماعز") أو مناهضة للسلطات. إن الهدف الحقيقي لجريمة بويري، كما توضّح بسرعة، كان هيرسي علي التي ركّزت نشاطها العام على النضال ضد الإسلام.

في عام 2006، وبعد عامين على مقتل فان غوغ، نشرت هيرسي علي سيرة ذاتية بعنوان حياتي الثائرة وهو كتاب حماسي ومثير يتيح لنا فهم مسارها وأفكارها بصورة أفضل. لقد وُلدت في الصومال في عائلة مسلمة، وتولّت أمها وجدّتها أمر تربيتها؛ أما والدها المعارض للحكومة فلجأ الى خارج البلاد. لقد تلقّت تربية إسلامية تقليدية وعامّية يمتزج فيها الكثير من الخرافات، وخضعت للختان بعكس رأي والدها؛ وكانت أمها الشديدة التمسّك بأهداب الدين تضربها بلا شفقة حين لا تخضع بشكل دقيق للقواعد المفروضة. بدوره كان أستاذ العلوم القرآنية يضربها بعنف شديد جزاء تمرّدها، الى درجة تعريض حياتها للخطر.

ولما أصبحت مراهقة تحمّست لأفكار الإخوان المسلمين. فهذه الجمعية التي هي في أساس الحركات الإسلامية المعاصرة، ترفض الإسلام العامّي وتطمح لأن تجد خلف التنازلات التي تمّت تباعاً وفق ظروف الزمان والمكان، النقاء الأصلي للعقيدة. إنها نوع من عملية إصلاح معاكسة تذكّر كذلك بالتجدّد الإنجيلي لدى البروتستانتيين المعاصرين، الذي يُعرف بحركة "الولادة

الجديدة" (born again). لقد شهدت هذه الحركة تنامياً في شعبيتها في السبعينيات من القرن العشرين بفضل أموال النفط التي كانت تتلقاها من بعض الأصوليين في بلدان الخليج. وبالفعل كان الاستهلاك الجنوني للطاقة الذي ميّز البلدان الغربية، هو الذي عزّز وضعية أولئك الذين سيعلنون بأنهم الأعداء المستميتون للغرب (إنها نسخة أخرى عن قصة التاجر الذي لا يستطيع الامتناع عن بيع الحبل الذي سيشنق فيه...).

إن الإخوان المسلمين الذين التقتهم هيرسي ليسوا فقط أكثر إخلاصاً في إيمانهم وأكثر ذكاء من الواعظين التقليديين، وإنما هم أشخاص شرفاء ومستقيمون وشجعان، يحاربون فساد الحكّام، ويساعدون الفقراء والمتألّمين، ويقنعون الشباب بالإقلاع عن المخدرات أو الجريمة. وبما أنهم يعتقدون بأن الغرب يشنّ عليهم حرباً صليبية، فإنهم يودّون الانخراط في هذه الحرب لكسبها وإقامة حكومة إسلامية عالمية. إن على أعداء الإسلام أن يهلكوا : في عام 1989 لم تكن هيرسي علي البالغة من العمر تسع عشرة سنة تشكّ للحظة واحدة بأن سلمان رشدي يستحق الموت بناء على الفتوى التي أصدرها آية الله الخميني.

إلا أن بعض الشكوك راحت تنتابها. بدأت تطالع وهي يافعة : قرأت أولاً كتباً غربية للأطفال، ثم روايات غرامية كان يتناقلها رفاق صفها في كينيا وإثيوبيا حيث أقامت. ومن بعدها اكتشفت الأعمال الكلاسيكية في الآداب الانكليزية والروسية والأميركية. لقد تعارضت صورة العالم المعقّد الذي يكشف عنه الأدب مع تبسيطية الفكر الديني الذي تبنّته. كما أن ميلها للموسيقى والرقص، واكتشاف نوازعها الجنسية تناقض كذلك مع التعليم الصارم للإخوان المسلمين. وكان لاستحالة التوفيق بين هذين القطبين الجاذبين أن قادتها في النهاية الى تأكيد استقلاليتها الذاتية : قرّرت أن تستقلّ مالياً لتتمكّن من تقرير مسار حياتها، والتفكير انطلاقاً من قناعتها، والتصرّف كفرد. أُجبرت على الزواج من رجل صومالي يقيم في كندا،وفي عام 1992 ولدى مغادرتها بلادها للّحاق به، أفادت من فترة توقّف في المانيا لتهرب الى هولندا، وهو بلد يستقبل اللاجئين.

وبفضل قدرتها على إتقان اللغات والجهود التي بذلتها، تمكّنت بسرعة من ايجاد عمل كمترجمة فورية، كما أن اندماجها في المجتمع الهولندي تمّ دون أية مشكلة تذكر. لقد اندهشت من نوعية الحياة التي اكتشفتها في بلدها الجديد، ومن احترام القواعد السلوكية العامة كما الاختيارات الفردية. وقادتها المقارنة التي لا مناص منها بين المجتمعين الى التفكير بأن الثقافات ليست جميعها متساوية، وهي فضّلت بوضوح المجتمع الذي تتم فيه تسوية الخلافات بالتفاوض وليس باللجوء الى القوة، ويُغذّى فيه الفكر النقدي بدل الانصياع الأعمى للتقاليد، ولا يُهاجم مثليو

الجنس، وربما أكثر من أي شيء آخر، لا تُعامل النساء فيه ككائنات دونية. لهذا السبب تبنّت هي بالذات فكراً نقدياً إزاء بعض الأفكار المُعتبرة في الغرب، كنسبية القيم وتكافؤ الثقافات؛ كما انها أسفت لانغلاق العديد من المهاجرين داخل ثقافتهم الأصلية، مما يحوّل المجتمع الى مجموعات خلايا كتيمة متجاورة لا تتواصل فيما بينها (وهذا ما أطلقت عليه اسم "التعدّدية الثقافية").

الى هذا الحدّ يُمكن قراءة مسار هيرسي علي وكأنه تظهير بليغ لأفكار عصر الأنوار التي أبرزت مُثل العالمية وحقوق الفرد والفكر النقدي؛ إنه يذكرنا بمسار العديد من أبطال وبطلات الروايات الأوروبية في القرن التاسع عشر الذين يسلكون درب التحرّر من الوصاية المرهقة للدين والعائلة لكي يبنوا حياتهم بالطريقة التي يريدون. إلا أن اعتداءات 11 سبتمبر 2001 الإرهابية هي التي دفعتها خطوة الى الأمام. فلشدّة تأثّرها بجسامة الحدث رأت أن عليها القيام بمهمة : فتح أعين الغربيين على أذية الإسلام؛ ذاك أنها كانت على قناعة منذ اليوم الأول بأن التفجيرات هي من المفاعيل الصِّرفة للدين الإسلامي، إذ قالت لأحد أصدقائها بتاريخ 12 سبتمبر : "إنها غلطة الإسلام. إن هذا الهجوم هو عمل إيماني. هذا هو الإسلام". لقد تصرّفت كما لو أن اعتناقها لنفس الدين الذي يؤمن به مرتكبو التفجيرات يُلزمها بأن تكون من بين الأوائل الذين يشجبون هذا الدين. كان لا بد لها من التخلّص نهائياً من هذا الإرتياب بالتآمر اللاإرادي والشعور بالذنب. "هل أن ديني يسمح، لا بل يشجّع هذا النوع من المجازر ؟ هل أني كمسلمة أجد تبريراً لهذا الهجوم؟" 1 . ولفرط ما أحسّت باهتزاز إيمانها، أعلنت بأنها أصبحت مُلحدة.

ولكي تجد ما يدعّم موقفها راحت تنقّب في الأدبيات المخصّصة للإسلام وللإرهاب، لكنها لم تكن تختار إلا ما يثبّت نظرتها الجديدة. كتبت : "قرأت صفحات وصفحات من التعليقات العقائدية تفوح منها التفاهة المُنجعة، تعود في معظمها لمستعربين مزعومين". في المقابل راقت في عينيها كتب برنارد لويس وصموئيل هنتنغتون التي تندّد بالإسلام وتتلاءم بالتالي مع قناعاتها؛ لقد راحت ترى العالم من خلال حرب الديانات. ليس هناك من سبب آخر وجّه عمل الإرهابيين: "وحده الإيمان هو الذي حرّكهم. لا علاقة للحرمان، ولا للفقر، ولا للاستعمار، ولا لفلسطين: لا شيء سوى الإيمان. إنهم كانوا يريدون كسب بطاقة عبور باتجاه واحد نحو الجنة". ليست الحركات الإسلامية هي المسؤولة الحقيقية وإنما الإسلام بالذات؛ ليس بن لادن وإنما النبي محمد. إن الإسلام يناقض المنطق وحقوق الإنسان، إنه توتاليتاري وثنائي المنحى. "إن العمل اللاإنساني الذي قام به قراصنة الجو التسعة عشر أتى ثمرة لهذا النظام الرهيب في تنظيم الحياة البشرية" 2 .

في عام 2003 انتُخبت هيرسي علي عضوة في البرلمان على لوائح الحزب الليبرالي، حيث تكرّس جهدها بشكل خاص من أجل مكافحة تأثير الإسلام المؤذي. إن معظم الإجراءات التي سعت لإدخالها تهدف الى حماية النساء، كإحصاء جرائم الشرف، وهي الخطوة الأولى في الجهد المبذول لوضع حدّ لهذه الجرائم. وهناك تدابير أخرى تتعلّق بعادات ترتبط بالدين : لا بد من وضع حدّ لـ "التعدّدية الثقافية"، ووقف تقديم المساعدات للمدافن المنفصلة، والمسالخ المُعَدّة للذبح الحلال، أو كما ينص عليه القانون الهولندي بناء المساجد وصيانة المدارس الطائفية. "اقترحتُ أن يتّخذ الليبراليون موقفاً مطالباً بإغلاق ومنع المدارس الإسلامية". وبصورة أوسع، قرّرت أن تشنّ هجوماً مباشراً ضدّ الإسلام، وصرّحت خلال نقاش عام : "إن محمداً منحرف وطاغية" 3. تلك هي الروحية أيضاً التي جعلتها تُنجز فيلم الخضوع بالتعاون مع فان غوغ، حيث نرى ظهراً عارياً لامرأة عليه آثار السياط، وقد كُتبت عليه الآيات القرآنية التي تبرّر معاقبة النساء: إنهن مذنبات لأنهن أحببن رجلاً خارج إطار الزواج، أو لأنهن قاومن رغبة رجالهن، أو لأنهن تعرّضن للاغتصاب.

النضال المعادي للإسلام

إن ما يطرح مشكلة في تحرّك هيرسي علي ليس الهدف النهائي الذي يُبتغى الوصول اليه، ذاك أنه من السهل إيجاد توافق في أوروبا حول قيم مثل الديمقراطية، واستقلالية الفرد، والفكر النقدي، وحقوق الإنسان —وبصورة أخصّ حقوق المرأة. في المقابل إن الطريقة التي تعتمدها للوصول الى هذا الهدف ليست مُقنعة بما يكفي. إن توصيفها للعالم، وهو الذي يحكم عملها في الأساس، يصعق بمنحاه التبسيطي. ففي اللحظة التي وقعت فيها الاعتداءات بالذات، وقبل أن يسنح لها الوقت أو الظرف لدراسة عناصر الملف، قرّرت أن الإسلام هو المسبّب الوحيد لهذا الاعتداء. بعد ذلك، وضعت جانباً أية معلومة تذهب في اتجاه آخر ولم تستبقِ سوى ما يؤكّد وجهة نظرها. إن فكرة الدافع السياسي، وعملية الثأر الهادفة الى محو الإذلال الجماعي لا تسترعي انتباهها. كان على قرّائها أن يقبلوا بناء لقولها هذه المسؤولية الحصرية للإسلام : بوصفها مسلمة سابقة علينا أن نصدّقها. ولكن لا صِدقُ كاتبٍ، ولا عذاباته السابقة تُعتبر إثباتاً لصحّة أطروحته.

وينطبق الأمر كذلك على حُكمها العام على الإسلام المتّهم بأنه السبب وراء تخلّف العالم الإسلامي، وكذلك في عذاب النساء اللواتي تعشن فيه. إن الأصوليين المعاصرين يرفضون ربط القرآن والرسالة التي أنجزها النبي بظرف تاريخي، بل يعتبرون ذلك وحياً إلهياً يصلح لكل

زمان ومكان، وبالتالي لا بد من تطبيقه بحرفيته في عالمنا المعاصر. لكن هيرسي علي، بطريقتها الخاصة، تتشبّث برأيها في تبنّي وجهة النظر التاريخية. إن الكثير من عناصر الديانة الإسلامية التي تبدو اليوم غير مقبولة بالنسبة لأوروبي، لا تنتمي الى أساس الدين وإنما هي مقتبسة عن تقاليد سابقة. في عملها الرائد، برهنت عالمة الأنتروبولوجيا المعروفة جيرمين تيليون أن الوضعية الدونية للنساء هي حصيلة تحوّل حصل في عصر الثورة النيوليتية، زمن تحضير البدو والتحكّم بالتقنيات الزراعية. ويبيّن كتابها الحريم والأقارب (1966) لماذا وكيف تمّ فرض التزاوج النَّسَبي واحتجاز النساء في المنطقة المحيطة بالمتوسط. فقياساً على الأعراف المتّبعة في الحضارات التي سبقت الإسلام، تبدو العقيدة الإسلامية أكثر إيجابية للنساء : ففيما لم يكن لهنّ أي نصيب في الميراث، أوصت بأن تنلن نصف حصة. إن حُكماً كهذا يصدم بالطبع إذا ما قورن بتشريعنا القائم على المساواة؛ لكنه لن يكون كذلك لو وضعناه في سياقه. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن مميّزات أخرى للإسلام.

على قاعدة هذه المعرفة التبسيطية والجامدة، والتي تذكّرنا بالثنائية التي ترفضها، تنخرط هيرسي علي في نشاط يبدو إشكالياً بدوره. في مطلع القرن العشرين صاغ ماكس فيبير تمييزاً لطالما تمّ تكراره من بعده، بين أدبيات الإقتناع وأدبيات المسؤولية. فالأولى تعود لمعلّم الأخلاق، وهي تقضي بالدفاع عمّا نفكّر به دون الاهتمام بالمفاعيل التي تتسبّب بها كلماتنا. والثانية تعود للسياسي الذي يتبنّى وجهة نظر معاكسة : ما يهمّ ليس صدق كلماته وإنما فعاليتها. غير أن مداخلات هيرسي علي يمكن أن تندرج أكثر في سياق التعبير عن عواطفها أكثر مما هي عمل سياسي؛ إنها تولّد الانطباع بأن لديها حساباً خاصاً تصفّيه مع الإسلام، كما لو أنها تريد من خلال عدائيتها الراهنة محو التزاماتها السابقة.

إن مداخلاتها تتأرجح وفق الظروف بين موقف معتدل، كما حين تحثّ المسلمين على القبول بالديمقراطية، وموقف متشدّد، كما حين تدعو الى استئصال الإسلام لأنه بنظرها المسؤول عن كل الشرور. إن هذا الموقف الأخير هو الذي ارتبط باسم وصورة هيرسي علي. إلا أنه لو توقّعنا أن يحذو حذوها كل مسلمي العالم، وهم اليوم أكثر من مليار شخص، ويختاروا الإلحاد، فإننا نغذّي في الحقيقة أملاً غير واقعي. فأن يرى المرء أنه مرفوض في ما يمثّل شخصيته مثل الهُوية الجماعية، فإن ذلك يتسبّب بالتشنّج والعدائية؛ إننا نقبل بأن نتقدّم طالما تملّكنا عن طيبة خاطر الشعور المزدوج بأننا لا زلنا أوفياء لأنفسنا،وفي الوقت نفسه محترمين من الآخرين لما نحن عليه. فماذا لو كان التخلّي عن الإسلام هو الشرط الأساسي لهذا التقدّم، ورفض المؤمنون به أن يسيروا

في هذه الدرب، هل يتوجّب علينا أن نشنّ حرباً صليبية جديدة لإلزامهم بذلك ؟ إن هذه الوسيلة ستقضي على الهدف المنشود المتمثّل بجعل الناس أكثر استقلالية في طريقة تفكيرهم، وتحريرهم من تسلّط عقيدة آتية من بعيد. ويمكننا أن نجد في العراق المعاصر أمثلة عن الأضرار التي تسبّبت بها هذه الطريقة : إن الحرية لا يمكن أن تُستقدم بالقوة.

إن الهجوم على الإسلام بشكل مباشر ليس بأي حال أمراً ضرورياً إذا كنا نرغب بتشجيع اندماجه في الديمقراطية، ويكفي لذلك أن ندافع عن فصل المنحى اللاهوتي عن السياسي، وهو ليس غريباً على الدين الإسلامي، وسوف نعود الى ذلك. في تفسيرنا للرسالة الدينية بإمكاننا الاستناد، من بين الأحكام التي يحتويها القرآن، الى تلك المتوافقة مع الروح الديمقراطية وتفسير الأحكام الأخرى على ضوئها. بإمكان المسلمين أن يعيشوا إيمانهم بكل صفاء في ظل نظام ديمقراطي، شرط عدم تغليب النزعة المتشدّدة. ومع ذلك هذا ما تفعله الحركات الإسلامية (التي تنصّب نفسها ناطقة باسم جماعة المؤمنين بأسرها)، كما يفعله المنتقدون المتحمّسون لهذه الحركات (الذين يسدونها خدمة كبيرة). في أفعالها الأكثر إثارة، اختارت هيرسي علي أن تسلك طريق الاستفزاز بدل تسهيل عملية التأقلم؛ إذ لا يمكنها بالفعل أن تتوقّع لتصريحاتها حول انحراف الرسول أن تكون موضوع نقاش مع المسلمين المؤمنين. ويبدو أن ردّات الفعل المعادية لأقوالها دفعتها للتشدّد في المسار الذي سلكته، كما لو أن هدفها هو الحرب الأهلية. غير أنه من أجل إطلاق النقاش، ولكي يتمكّن المرء من إسماع حججه لمحدّثه، لا بد من إيجاد إطار مرجعي مشترك.

هل علينا أن نُلقي باللائمة على النموذج "الثقافي التعدّدي" في فشل الاندماج الذي تعاني منه بعض مجموعات من المسلمين ؟ إن الجواب ليس بديهياً بالقدر الذي تراه هيرسي علي. إذا كان كل سكان البلدان الغربية لا يمتلكون الثقافة ذاتها، فهذا إقرار بواقع وليس حُكماً قيمياً. إن الولايات المتحدة هي بلد أُخذ فيه هذا التنوّع بالحسبان؛ ومع ذلك فإنه البلد الذي يجاهر فيه السكان أكثر من أي مكان آخر بمشاعرهم الوطنية (الأميركية). إن إمكانية عيش الثقافة الأصلية دون التعرّض للتمييز لا يحول دون الإخلاص للبلد الذي نقيم فيه. كما أن عمليات التضامن الثقافي والوطني والإيديولوجي لا تختلط فيما بينها : "قانون واحد" لا يعني "ثقافة واحدة". إن وضعية البلدان الأوروبية ليست هي نفسها، ولكن ذلك لا يُفقد الاعتبار مسبقاً لـ "التعدّدية الثقافية". لا يوجد إنسانية شاملة : لو حرمنا البشر من أية ثقافة خاصة، فإنهم بكل بساطة لن يعودوا بشراً.

إن مداخلات هيرسي علي تثير ثلاث مسائل عامة علينا التمييز فيما بينها، لأنها تستجلب أجوبة مختلفة. الأولى هي مسألة التهديدات التي تطال حياتها منذ عام 2002، وهي إذن ترتبط

بالحق في انتقاد الديانات أو رفضها، وهو حق ملازم لكل نظام ديمقراطي. لا مجال للشك في هذا الأمر، لأن إطلاق التهديدات بالموت أو الحث على العنف إزاء من لا تعجبنا آراؤه هو جريمة تستحقّ العقاب. في نظر القانون، كما في نظر علم الأخلاق، إن العنف الجسدي هو أقسى من العنف الرمزي. المسألة الثانية تتعلّق بوضعية المرأة في المجتمعات التقليدية، وخاصة الإسلامية منها، وبالعنف الذي تتعرض له : إن النضال في هذا المجال هو محقّ وضروري، حتى وإن كانت الوسائل التي تلجأ اليها هيرسي علي لا تبدو دائماً ملائمة. وأخيراً تتعلّق المسألة الثالثة بالتفسيرات الشاملة والجيوسياسية والتاريخية التي تقدّمها عن الأحداث التي جرت مؤخراً، وعن الحلول الجذرية التي تقترحها : في هذا المجال، لا بد من الاعتراف بأن مقولاتها ليس مقنعة بما يكفي.

من ناحيتها تروي هيرسي علي بأنها حدّدت لعملها ثلاثة أهداف واضحة. الأول يقضي بجعل الرأي العام في هولندا يتحسّس عذاب النساء المسلمات اللواتي يُحتجزن ويُضربن ويُجبرن على الخضوع للقرارت العائلية، وأحياناً يتعرّضن للموت في حال تمرّدهن. يمكننا القول إنها عرفت كيف تلفت الأنظار الى هذه العذابات وكيف تذكّر بضرورة الوقوف في وجهها؛ لقد كان عملها من هذه الناحية فعّالاً، حتى وإن لم ينته الصراع بعد. من ناحية ثانية كانت ترغب في أن تثير داخل المجموعة المسلمة نقاشاً حول إصلاح الإسلام. في هذا المجال مُني تدخّلها بالفشل لأنها اعتُبرت خارجة على الدين ومعادية له، فلم يشكّل بذلك دعوة للإصلاح وإنما للرفض؛وفي الواقع لا يناقش المرء مع من ينفي هويته. والأمر الثالث هو أن هيرسي علي كانت ترغب في حثّ النساء المسلمات على الإبلاغ عن العذابات التي تتعرّضن لها بأنها غير مقبولة. على هذا الصعيد كانت النتائج ملتبسة، ذاك أن بعض النساء كان شاكراً لها على صراحتها، بينما كثير من النساء المسلمات الهولنديات لم تجدن أنفسهن في شخصيات فيلم الخضوع.

في الكتاب الذي كرّسه للحوادث التي حصلت مؤخراً في هولندا والذي يحمل عنوان لقد قتلوا تيوفان غوغ، يذكر إيان بوروما حلقة تلفزيزنية يتمّ فيها عرض فيلم الخضوع بحضور هيرسي علي في أحد مراكز تأهيل النساء المعنّفات. توجّهت إحداهن اليها بالقول : "إنكم تهينوننا، فقط لا غير. إن إيماني منحني القوة. وهكذا تسنّى لي أن أدرك بأن الحالة التي أنا فيها لا يمكنها أن تستمرّ" 4. يبدو أن هذه المرأة البسيطة قد فهمت بصورة أفضل من الملحدين المناضلين ماذا يفيد الدين وكيف أنه –بغض النظر عن هذا التوصيف التخيّلي للعالم الذي يقدّمه، أو ذاك التعليم الذي يرتبط بمفارقة تاريخية–، يمكنه أن يقدّم سنداً وجودياً للمتألّمين. بكل حال تقرّ هيرسي علي في كتابها بالصعوبة التي تعترضها في إقناع بعض النساء اللواتي تسعى للدفاع عنهن، وتكتفي

بتفسير ذلك بتعوّدهن على الخضوع لمدة طويلة. ولكن حتى لو كان الأمر كذلك، يُخشى ألا تجد الدعوة للتخلّي عن الدين أية استجابة : لا بد من أن نكرّر القول بأنه لا يمكننا إرغام أحد على أن يكون حرّاً. لكن لا يبدو بأن هيرسي علي تهتم للأمر؛ ذاك إنها ترى في عملها امتداداً للنضال المعادي لرجال الدين الذي انطلق في عصر الأنوار، إنها حرب العقل ضد الأفكار المعلّبة، أو تراه كذلك يتوافق مع النموذج اللينيني، وكأنه نضال مجموعة طليعية مستنيرة لصالح شرائح من العامّة غير قادرة هي بذاتها على التحرّر.

بعد أن أخفقت هيرسي علي في إقناع مسلمي هولندا بالقبول بها كمُصلحة، وجدت بعد ذلك من يُصغي الى آرائها. فمنذ عام 2006 لم تعد نائبة في البرلمان الهولندي، وإنما هي تعمل ضمن "مجموعة تفكير" في المعهد الأميركي للأعمال، وهي مؤسسة قريبة من أوساط المحافظين الجدد الذين دفعوا بالحكومة الأميركية الى الحرب على العراق، وبالتالي الى معتقل غوانتنامو وسجن أبو غريب، والذين سيقودونها غداً الى قصف ايران. في هذا الإطار يمكن للكلمات أن تتسبّب بأعمال لا تقل دموية عن أعمال الإرهابيين. هل تراها تكون المحطة الأخيرة في مسار هذه المرأة الخارجة على المألوف ؟ حين نقرأ سيرتها الذاتية يمكننا الإجابة بالنفي : إن الشخصية الغنية والمعقدة التي نستشفّها من الكتاب لا يمكنها فقط الاكتفاء لمدة طويلة بهذه الدعوة للحرب على الإسلام.

الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية

في 30 أيلول/سبتمبر 2005 نشرت الصحيفة الدانماركية الأولى "يولاند بوستن" إثني عشر رسماً تتناول النبي محمد. كانت قضية فان غوغ ماثلة في خلفية هذه المبادرة؛ لكن رسّامي تلك البلاد الذين كانوا لا يزالون يذكرون المصير المأساوي للمخرج السينمائي، تردّدوا في السير في هذه المغامرة المحفوفة بالمخاطر، بيد أن الصحيفة سعت لحثّهم على تخطّي خوفهم. كانت ردّة فعل بعض ممثّلي المجموعة الإسلامية على هذه الصور عنيفة، لكنها في البداية لم تكن لها أية مفاعيل. لذا استنجدوا بوسائل الإعلام، كما بالسلطات الدينية والسياسية في البلدان الإسلامية، حيث اتّخذت الاحتجاجات منحى مخيفاً؛ ففي نهاية كانون الثاني/يناير 2006 تكاثرت التظاهرات المعادية للدانمارك، وأُنذرت الحكومة الدانماركية بتقديم الاعتذار. أثناء هذه الأحداث، قُتل عدة أشخاص في أفغانستان وليبيا ونيجيرياوفي أماكن أخرى، وقد تمّ إحصاء 139 قتيلاً. جهدت الحكومة الدانماركية لتهدئة الخواطر، وتدخّلت عدة بلدان أوروبية في نفس الاتجاه، وكذلك

عدة شخصيات إسلامية؛ هدأ الجدال خلال شهر شباط/فبراير، لكنه ترك مع ذلك آثاراً طويلة المدى، إذ سيُثار هذا الموضوع في كل مرة يكون الإسلام في أوروبا موضع تشكيك. لنتفحّص إذن الوقائع عن قرب أكثر بقليل 5.

لا بد أولاً من التذكير بالإطار الوطني الذي جرت فيه هذه "القضية". حتى وقت قريب لم يكن في الدانمارك إلا عدد قليل من الأجانب على أراضيه. فالمجموعات الأولى التي قدمت اليه في السبعينيات من القرن العشرين كان من المفترض أن يعود أفرادها الى ديارهم بعد أن ينتهي العمل؛ وهؤلاء كانوا، كما في ألمانيا، "عمالاً مدعوّين". وقد أثار ازدياد عددهم بشكل بسيط أحزاب اليمين المتطرّف التي وصفت المهاجرين بأنهم محتلّون جدد (بعد الاحتلال الألماني إبّان الحرب العالمية الثانية)، وكأنهم تهديد لـ "القيم الدانماركية". ففي الواقع، وكما هو حاصل في أمكنة أخرى في أوروبا، انحصر برنامج اليمين المتطرّف بعد زوال الشيوعية بمطلبين وطنيين: طرد المهاجرين الى بلادهم، ومواجهة الاندماج الأوروبي. والمهاجرون المسلمون هم الذين يُلاحظ وجودهم بشكل خاص، لذا فهم يثيرون الرفض الأقوى. من هنا أنشأت الإدارة فئة خاصة أسمتها "المتحدّرون" لتُدرج فيها أولاد المهاجرين، حتى الذين وُلدوا على الأراضي الدانماركية. لقد تحوّل النضال ضد "التعدّدية الثقافية" الى موضوع من الموضوعات الرئيسة في النقاش العام. من ناحية أخرى، إن للدانمارك ديناً رسمياً هو البروتستانتية اللوثرية، ولرجال الدين صفة موظفين، ودروس التعليم الديني المسيحي إلزامية في المدارس الرسمية.

في عام 2001 تقدّم الى الانتخابات التشريعية حزب كان قد تأسّس منذ بضعة سنوات إثر انقسام في صفوف اليمين المتطرّف، عُرف باسم حزب الشعب الدانماركي، وكان على رأسه بيا كجيرسغارد، وهي ممرّضة معروفة بصراحتها. أظهرت دعايتها الانتخابية دانماركيات شقراوات مهدّدات من قبل أشخاص متوحّشين من أهل الجنوب سُمر البشرة، يرتكبون عمليات اغتصاب جماعية، ويقومون بزواجات بالإكراه، ويشكّلون عصابات الشوارع. ورفعت كجيرسغارد شعار "الدانمارك للدانماركيين"؛ قالت لمواطنيها إن الإسلام سرطان، ومنظمة إرهابية، وينتظر أتباعه الفرصة السانحة لكي يقضوا علينا. وصرّحت أيضاً: "ليس هناك من حضارة سوى حضارتنا"، مصطفّة بذلك إذن وراء أوريانا فالاّتشي أكثر من وقوفها الى جانب هنتنغتون. وقد أكّد قائد آخر للحزب: "هناك الكثير من النقاط المشتركة بين هتلر والإسلام". من جهته سأل ممثّل حزب آخر ينتمي لليمين المتطرّف: "هل تعرف ما هو الفرق بين فأر ومسلم؟ إن الفأر لا يحصل على مساعدة اجتماعية". إن هذه الأقوال العلنية ترك آثاراً في الأذهان.

إن الانتخابات التي جرت بعد فترة قصيرة على أحداث 11 ايلول/سبتمبر 2001 أوصلت الى السلطة تحالفاً مؤلّفاً من ليبراليين ومحافظين مدعومين من حزب الشعب الدانماركي. كان من المهامّ الملحّة للبرلمان الجديد اعتماد قانون يثبّط عزيمة الراغبين في الهجرة. لقد تم تعقيد شروط جمع الشمل العائلي؛ فلكي يتمكن شخص غريب من المجيء للعيش مع شريك حياته، عليه أن يبرهن عن تعلّق بالدانمارك يفوق ارتباطه ببلاده الأصلية، وأن يكون الإثنان قد بلغا الرابعة والعشرين من العمر على الأقل. وقد اقترحت وزيرة الداخلية، اليسارية السابقة كارين جسبرسن، أن يُحتجز طالبو اللجوء الجانحون على جزيرة مقفرة. وكانت النتيجة أنه خلال أربع سنوات تضاءل عدد طلبات الإقامة تحت عنوان جمع الشمل العائلي بشكل هائل.

في هذا الإطار، حيث تشكّل إدانة الإسلام واجهة لرفض المهاجرين في أغلب الأحيان، أتت قضية الرسوم الكاريكاتورية. بدأت القصة حين قام أحد الكتّاب بالتّشكي علناً لأنه لم يجد رسّاماً يقبل بتزيين كتابه حول النبي محمد؛ هنا قرّر فليمنغ روز مسؤول الصفحة الثقافية في صحيفة "يولاند بوستن" أن يتحرّى عن الحالات التي أطلق عليها اسم الرقابة الذاتية وأوصى بتنفيذ هذه الرسوم. وقد ترافق نشر الرسوم مع نص يشرح فيه الصحافي بأن الحداثة تلتصق بالمسيحية، فيما الإسلام يجسّد الظلمات، وأن حرب الحضارات واقعة لا محالة، وأنه يجب تخطّي الخوف، وبالتالي الانخراط في الصراع الذي يتواجه فيه الخير مع الشر. في هذه الحالة، تكون القضية في إثبات تعلّقنا بحرية التعبير، وهي أولى "القيم الدانماركية" التي تفترض، حسب قوله، أن يكون كل واحد "مستعداً لقبول التجريح والتهكّم والاستهزاء"، وهو تصرّف يوصي به المسلمين كذلك. كان الهدف المباشر يتلخّص في إثبات أنه يُمكننا أن نقول كلاماً مسيئاً عن الإسلام دون الخوف من أن نلقى مصير فان غوغ. وقد قدّم رئيس تحرير الجريدة الموضوع في افتتاحية بعنوان "التهديد الآتي من الظلمات"، يأسف فيها لـ "الحساسية المُفرطة" للمسلمين.

إن الرسومات بحدّ ذاتها ليست شديدة العدائية. خمسة منها تتحاشى الاستجابة لما هو مطلوب، ولا تمثّل النبي محمد. ورسمان هما كناية عن صور لا توحي بأي حُكم قيمي. فيما يمكن وصف الرسوم الخمسة الأخيرة بالكاريكاتورية : واحد يُظهر الرسول بقرون، وثلاثة تتهكّم على موقف المسلمين من النساء، والرسم الأخير، وهو الذي يُذكر غالباً، يبيّن الرسول يضع قنبلة مكان العمامة. إن ما يعطي لهذه الرسوم دلالة خاصة هو الإطار الذي نُشرت فيه : إنها لا تعبّر عن الحق في حرية القول بقدر ما هي تهجّم على الإسلام والاستهزاء بالنبي الذي هو شخص مقدّس لدى المسلمين.

لنعرض بداية لحرية التعبير المستغربة التي يدافع عنها رئيس تحرير الصحيفة : إنه يختزلها بحق التهكم والسخرية (في هذه الحال لا يعود سبينوزا التجسيد المثالي لهذه الفضيلة، وإنما بعض البرامج التلفزيونية، مثل برنامج "مهرّجو الأخبار" في فرنسا). لننطلق بالحري من هدفه المعلن : الدفاع عن حرية التعبير من خلال انتقاد الإسلام أو التهكّم عليه. هناك سؤالان يُطرحان، الأول يتعلّق بمضمون الهدف : لماذا التوقّف عند هذا المثل من "الرقابة" من بين كل الأمثلة الأخرى الممكنة ؟ إن هذا الاختيار لا يمكن أن يكون محض صدفة. فلو طلب رئيس التحرير أن تتمّ السخرية على حساب الرجال السود أو النساء السّمينات، فإن تجاوب الرسامين سيكون كذلك مثلاً على حرية التعبير، لأن هكذا استهزاءات تُعتبر مخلّة باللياقة بشكل عام. لكونه لم يفعل ذلك، ولكونه انطلق من كتاب لم يجد رسّاماً لتزيينه، فذلك يعني بأن لديه كذلك أو بالأخص هدفاً آخر : التشكيك بمشروعية التعاليم الإسلامية،وفي آخر المطاف إظهار المسلمين بأنهم غير متسامحين.

السؤال الثاني يتعلّق بالموقع الذي يحتلّه هذا الموضوع في المجتمع الذي تجري فيه التجربة. فلو نظرنا الى درجة تقبّل الناس للخطابات والأفكار التي تقوم على كره الأجانب ومعاداة المهاجرين كما كانت حال المجتمع الدانماركي حين حصلت المسألة، ما من أحد سيُصدم لو تمّ التلميح الى أن الإسلام بجوهره مُبغض للنساء وإرهابي. بل على العكس، سنؤكّد من خلال هذا القول على مشاعر غالبية الناس التي عوض أن تنصاع لمبادىء "التعدّدية الثقافية" التي يمليها الموقف السياسي الصحيح، وجدت أخيراً ما يعبّر عن رأيها بكل صراحة. فلو كان المقصود فعلاً إثبات أن حرية التعبير هي جيدة بحد ذاتها، مهما كان المضمون المُعبّر عنه، لكان من الواجب اختيار تأكيدات تذهب عكس توجّهات الرأي العام وتنتهك المحرّمات التي تتبنّاها غالبية المواطنين، كأن نقول على سبيل المثال كلاماً معادياً للسامية. فإذا كانت فكرة حماية حرية التعبير على هذا النحو لم تخطر ببال أحد، فذلك لأنه على عكس ما نسمع في بعض المرافعات الطويلة، إن هذه الحرية ليست الوحيدة، ولا الأكثر جوهرية من بين قيم الديمقراطية الليبرالية؛ إنها موجودة بالطبع، لكن الى جانب قيم أخرى، عليها أن تتأقلم معها. إن الجميع يقبل ضمناً بهذه التراتبية، ولا أحد يتكلّم عن الرقابة حين يُمنع الحضّ على الكراهية العِرقية.

إن حرية التعبير ليست قيمة اعتيادية، لأنها تتيح التحرّر من أية قيمة أخرى؛ إنها تفرض تساهلاً كاملاً (ما من شيء نقوله لا يمكن التسامح فيه)، ما يعني نسبية معمّمة على كل القيم. إني أطالب لنفسي بحق الدفاع عن أي رأي كان، كما بتحقير أي مثال أعلى كان. غير أن كل مجتمع

يحتاج لقاعدة قيم مشتركة؛ واستبدالها جميعها بمقولة "إن لي الحق بأن أقول ما أشاء" لا يكفي لتأسيس حياة مشتركة. بكل تأكيد، إن الحق في أن نُعفي أنفسنا من بعض القواعد لا يمكن أن تكون القاعدة الوحيدة التي تنظّم حياة جماعة بشرية. "ممنوع أن نمنع" هي عبارة جميلة، ولكن ما من مجتمع في العالم يتقيّد بها.

إن أساس الديمقراطية الليبرالية هو سلطة الشعب وحماية الفرد. والدولة، الى جانب حرية الاختيار التي توفّرها للأفراد الذين تتكوّن منهم، لها كذلك أهداف أخرى : حماية حياة الناس وسلامتهم الجسدية وسلامة ممتلكاتهم، محاربة كل أشكال التمييز، العمل لتأمين العدالة والسلم والرفاهة للجميع، الدفاع عن كرامة كل المواطنين. وليس لأن للفرد حقوقاً خاصة به يتوقف عن العيش في المجتمع. إن لأعمال الفرد مفاعيل على سائر أعضاء المجموعة، بيد أن عملية التكلّم ليست فقط تعبيراً عن الفكر، إنها في الوقت ذاته عمل وتحتل موقعاً في الفضاء الاجتماعي. بشكل أدقّ، إن بعض الكلمات "التحقيقية" هي بحدّ ذاتها أعمال مكتملة المواصفات، كما هو الحال حين نفتري أو نذمّ : حينها يكون القول هو الفعل. وهناك كلمات تشكّل بالإضافة الى ذلك حثّاً على تنفيذ أعمال أخرى، كالأوامر والنداءات والاستعطافات التي ترهن مسؤولية من ينطق بها. فبين أن يكون لنا الحق في تنفيذ عمل وتنفيذه بالفعل هناك مسافة نقطعها آخذين بعين الحسبان النتائج المحتملة لهذا العمل في الإطار الذي نوجد فيه. بهذا المعنى تخضع الكلمة أو وسائل التعبير الأخرى الى قيود تُفرض بسبب القيم التي يتبنّاها المجتمع. من هنا فإن معظم البلدان الأوروبية تتبنّى قوانين معادية للعنصرية، أو قوانين تعاقب التشهير بالمجموعات، أياً كان طابعه، وحتى قوانين ضد التجديف. وهذا ما ينطبق على الدانمارك كذلك، لكن هذه القوانين المحرِّمة للتجديف تتعلّق في الحقيقة بالمذهب اللوثري فقط...

إن حكومات هذه البلدان لا تتردّد في اللجوء الى هذه القوانين. ففي الوقت الذي كانت فيه قضية الرسوم الكاريكاتورية بالذات في أوجها، في شباط/فبراير 2006، حُكم في النمسا على المؤرخ الإنكليزي دايفيد إيرفنغ المشكّك في وجود مجازر جماعية ألمانية بحق اليهود بالسجن لثلاث سنوات لأنه نفى وجود أفران غاز في معتقل أوشفيتز. في نفس الفترة، تمكّن الأساقفة الفرنسيون عبر القضاء من منع دعاية منسوخة عن لوحة "العشاء السرّي" لليوناردو دي فينشي لأنها اعتُبرت مسيئة لمشاعر المسيحيين، كونها تتهكّم على صورة السيد المسيح.وفي شباط/فبراير 2006 كذلك، طلب رئيس الاتحاد المسيحي الاجتماعي الألماني إدموند ستويبر إلغاء الفيلم التركي وادي الذئاب من البرنامج المقرّر بعد أن وصفه بأنه "فيلم حاقد وعنصري ومعادي للغرب". في

شهر حزيران/يونيو من السنة ذاتها، أقام وزير الداخلية الفرنسي نيكولا ساركوزي دعوى أمام محكمة التمييز ضد مجموعة من مغنّي الراب اعتُبرت كلمات أُغنياتهم مسّاً بالشرف وتشهيراً بالشرطة الوطنية. في الدانمارك بالذات، اتُّخذ قرار في تموز/يوليو 2005 بإيقاف بثّ إذاعة هولغر لمدة ثلاثة أشهر لأنها كانت تحضّ على "إبادة كل المسلمين المتعصّبين، أي قتل جزء كبير من المهاجرين المسلمين". هناك إذن حدود لحرية التعبير لا ينبغي لنا أن نتخطّاها.

إن ما بين النطاق القانوني الذي يستند الى ممنوعات، والنطاق الشخصي حيث يتّسع مدى الحرية، يندرج نطاق عام واجتماعي مطبوع بالقيم. فالنظام القانوني لا ينحصر فقط بالقوانين، وإنما يشمل كذلك كل الأنظمة وحتى المؤسسات، بقدر ما تكون هذه الأخيرة أشبه بعُصارة للقوانين والأنظمة. إن المبدأ الأساسي الذي يخضع له النظام القانوني هو مبدأ المساواة. أما الحياة الاجتماعية، من ناحيتها، فتجري في هذا الإطار القانوني، لكن دون أن تُختزل به؛ والمبدأ الذي يحكم مسارها ليس المساواة على الإطلاق (من يودّ العيش في مجتمع يُعامل فيه الجميع بنفس الطريقة ؟)، وإنما الاعتراف الذي نحظى به حين نبدو أكثر تألّقاً، أو أكثر تحبّباً، أو أكثر صدقاً، أو أكثر شجاعة من الآخرين، بالاختصار حين نظهر متفوّقين وليس متساوين؛ إن ما نطلبه من المجتمع ليس التساوي وإنما التميّز والترقية والمكافأة الاستثنائية. إن هذا الفضاء الاجتماعي بالذات ليس متجانساً؛ فالصورة ليست الفعل، والمُلصق العملاق ليس رسماً في كتاب، والرسم الكاريكاتوري في الصحافة ليس لوحة معلّقة في صالة عرض. إن شعاراً نُطلقه من على منبر سياسي لا يلبّي نفس الشروط التي تتطلّبها أطروحة جامعية. وهنالك كذلك فرق بين أن ننتقد إيديولوجيا يتبنّاها عدد كبير من الناس (هذا عمل شجاع)، أو مجموعة مهمّشة وتعاني من التمييز (إنه عمل حاقد)، أو أن نتهكّم على ذواتنا أو على الآخرين.

إن التوافق الاجتماعي الذي يرعى هذا النطاق العام يحدّ بدوره من حرية التعبير. من هنا يتحاشى المرء أن يسخر علناً من المصابين بالبدانة، حتى وإن لم يوجد أي قانون يمنع ذلك، وهناك حرص في السينما المعاصرة بعدم إظهار جميع السود كما لو كانوا مغتصِبين، ولا كل اليهود كما لو كانوا مصرفيين غير مستقيمين. لهذا السبب أيضاً –وحتى لو لم يكن هناك قانون يحظّر ذلك–، فإن بعض المؤلفات التي تضرب بعرض الحائط هذا التوافق القائم تعاني من صعوبة إيجاد ناشر لها، لأن الجميع يخشى "الاقتصاص الإعلامي". لكن لا يبدو بأن هذا الاحتراز يشمل العرب المسلمين. فالاحتراز هذا حين يُراعى الى أقصى حدّ، يُنتج "وضعاً سياسياً لائقاً"؛ وحين نتغاضى عنه فإنه يفسح في المجال لما يمكن أن نسمّيه وضعاً سياسياً كريهاً يتستّر بغطاء "قول

الحقيقة". بيد أنه إذا كان السعي وراء الحقيقة والتصريح عن الآراء تُعتبر حريات ثمينة، فإنها ليست الوحيدة التي تحكم وجودنا.

لنلخّص الموضوع: إن الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للإسلام ليست الصورة الفضلى عن مبدأ حرية التعبير؛ وهذا المبدأ بحدّ ذاته لا يمتلك في الحياة الاجتماعية سلطة المطلق التي ينسبها اليه المدافعون عنه. من هنا فإن تبرير ما نشرته "يولاند بوستن" من خلال الدفاع فقط عن هذا المبدأ لا يبدو كافياً. كما أن الإيحاء بأن ذلك يساعد عامّة المسلمين على الخروج من جهلهم وخضوعهم السلبي للعقائد لا يبدو كذلك مقنعاً، ذاك أن التشهير العام نادراً ما يكون وسيلة تعليمية جيدة. لكن في هذه الحال ما تراها الدوافع الإضافية التي حضّت على نشر مثل تلك الرسوم؟

لا يجب أن نقلّل أولاً من شأن المنافع التي نجنيها لأنفسنا من خلال لعب دور الفارس المقدام المدافع عن الحرية، ودور رسول الخير؛ فهذه الأدوار هي جزء من إغراءات ثنائية الخير والشر. ولا بد أن يتملّكنا رضى أكيد حين ينتابنا الشعور بأننا مقوّمو الأخطاء، أو حين يحرّكنا ما يُعرف بالانكليزية الغضب المبرّر (righteous indignation). لقد لحظنا أن محرّري الصحيفة كانوا بكل هدوء ينصّبون أنفسهم كممثلين عن الخير الذي يواجه بكل شجاعة قوى الشر، وكممثلين للأنوار في وجه الظلمات. ولكن لا يمكننا إهمال تفسير آخر ممكن تمّ الإيحاء به غداة نشر الرسوم. فبحسب أحد الرسّامين الإثني عشر، "كانت الصحيفة منذ البداية تفتّش عن الاستفزاز فقط"؛ وذاك كان أيضاً التقييم الذي توصّلت اليه كبريات الصحف الدانماركية الأخرى.

يمكن بالفعل أن يتكوّن لدينا انطباع أن الصحافيين كانوا مقتنعين بالآتي: بعكسنا "نحن" الذين نتحلّى بالفضائل الحميدة، يبدو المسلمون غير قادرين على اعتماد موقف نقدي إزاء معتقداتهم الدينية؛ ولإثبات ذلك يكفي أن تلوّح لهم بمنديل أحمر. فإذا كان هدف المحرّرين هو التسبّب بردّة فعل عنيفة من قبل بعض المسلمين، وبرفض البلاد لأقليتها المسلمة التي كانت أصلاً تتعرّض لهجومات حزب اليمين المتطرّف المشارك في الحكومة، فما من أسلوب أفضل من ذلك. والنتيجة، أكانت مقصودة أو لا، تمثّلت في تفاقم التوتّر الذي يلف قضايا المهاجرين، وليس في اهتدائهم لـ"القيم الدانماركية". إنطلاقاً من ذلك يُمكن أن يُعاد النظر في صيغة المأزق بالذات الذي تواجه فيه المتدخّلون في النقاش العام في الدانمارك. فبدل أن يُقال: إما الدفاع عن الخير والحرية وإما الخضوع للرقابة الذاتية، يمكننا أن نصوغ الخيار الحقيقي على الشكل التالي: إما المساهمة في توتير العلاقات بين المجموعات ضمن المجتمع أو تسهيل اندماجها المشترك. مرة أخرى نلحظ أن التخلّق بالمسؤولية يتلاءم مع العمل السياسي أكثر من التمسّك بأدبيات الإقتناع.

ردود الفعل

إن ردود الفعل على الرسوم أتت في البداية من بعض الأئمة المقيمين في الدانمارك، وقد رأوا في ذلك مناسبة لإحياء الشعور الديني لدى مجموعات من السكان من أصول مسلمة واجتذابها نحو المساجد حيث كانوا يبشرون بإسلام تغلب عليه النزعة الأصولية. توجّهوا أولاً نحو الصحيفة مطالبينها بتقديم الاعتذار؛ وأمام الرفض الذي قوبلوا به نظّموا تظاهرة في شوارع كوبنهاغن، ورفعوا الى رئيس الوزراء عريضة موقّعة من العديد من المسلمين يطالبونه بالتدخّل. وتلقّى الرسّامون تهديدات بالموت تمكّنت الشرطة من التعرّف الى فاعلها وقبضت عليه بسرعة، وهو شاب في السابعة عشرة من عمره، اعتُبر "غير مستقرّ نفسياً". بعدها قرّر الأئمة إعطاء وقع أكبر لمسعاهم وتوجّهوا نحو "منظمة المؤتمر الإسلامي"، وهي هيئة تضمّ سبع عشرة دولة، كما توجّهوا نحو سفراء البلدان الإسلامية المعتمدين في كوبنهاغن. لقد اعتبروا إذن أن للمرجعيات الدينية الدولية أو للبلدان الإسلامية كلمة تقولها حول سير الأمور العامة داخل الدانمارك. في منتصف تشرين الأول/أكتوبر قامت منظمة المؤتمر الإسلامي وأحد عشر سفيراً بتوجيه رسائل الى رئيس الوزراء الدانماركي يعبّرون فيها عن قلقهم؛ وقد طلب السفراء بالإضافة الى ذلك موعداً للقائه.

لقد واجه رئيس الوزراء هذا الطلب الأخير برفض قاطع متذرّعاً بمبدأ حرية التعبير ومذكّراً بأن "الحكومة الدانماركية ليس لها أية وسيلة للتأثير على الصحافة". إن هذا الجواب في الحقيقة هو جواب مقتضب الى حدّ ما. فعمل الرجل السياسي لا يقتصر على تطبيق القانون، ولديه هامش تحرّك أكبر بكثير، وما من شيء يُلزمه على تجاهل الأهداف الأخرى لعمله، مثل الحياة الهادئة والمتناغمة لمختلف شرائح مجتمعه. فحين يصرّح عدد كبير من الأفراد بأنهم يشعرون بالإهانة، يمكنه استقبالهم، وإظهار الاحترام لهم والاهتمام بهم، والتفسير لهم لماذا لا يريد المسّ بحرية الصحافة، وإرشادهم الى الصيغة القانونية التي يمكن أن يتّخذها احتجاجهم.

في هذا الصدد، لا بد من التمييز بين الدوافع الممكنة للاحتجاج : إن عدم تصوير الرسول هو من المقتضيات الفقهية البحتة (تحريم التصوير في الإسلام)، ويمكن لوسائل الإعلام الأوروبية ألا تأخذه بعين الاعتبار؛ في المقابل، إن تصوير الرسول وعلى رأسه متفجّرة بدل العمامة يمكن أن يسيء لا للفقه، وإنما للمسلمين أنفسهم، لأننا بذلك نلمّح الى أنهم جميعاً إرهابيون أو أن بثّ الرعب يتأتّى من الإسلام (ربما تكون ذلك قناعة بن لادن، ولكنها بالتأكيد ليست قناعة المؤمنين العاديين). إن ردّة فعل حكومية من هذا النوع، ودون التخلّي عن المبادىء الأساسية، كان

بإمكانها أن تهدّىء التوتّرات بين الجماعات المتواجدة. ومع ذلك، ارتفعت بعد عدة شهور أصوات غير مسلمة في الدانمارك تأسف لعدم تدخّل الحكومة في هذا الاتجاه الصحيح. وقد أعلن إثنان وعشرون سفيراً دانماركياً سابقاً عن خيبة أملهم؛ كما عبّر المفوّض الأوروبي للشؤون القضائية فرانكو فراتيني عن استنكاره لنشر تلك الرسوم. وكان على رئيس الحكومة أن ينتظر رأس السنة الجديدة لكي يتخذ في خطاب المعايدة موقفاً أكثر ميلاً الى التوفيق. لكن شهرين ونصف كانا قد انقضيا وحصل ما حصل من الضرر.

في هذه الأثناء قرّر الأئمة الذين رُفض استقبالهم أن يطلبوا المساندة مباشرة من مسلمي بلدانهم الأصلية. ولهذا الغرض كوّنوا ملفاً يحتوي على الرسوم الإثني عشر الأصلية، وأضافوا اليها تسعة رسوم نُشرت في صحيفة أخرى، وثلاثة تتّسم بالعدائية الشديدة تمّ سحبها عن شبكة الأنترنت. في مطلع كانون الأول/ديسمبر توجّهوا الى مصر والمملكة العربية السعودية ولبنان وسوريا وغيرها من البلدان؛ وقد اشتكوا أينما حلّوا لدى السلطات الدينية، وكذلك لدى وزراء وشخصيات رسمية أخرى.وفي كل بلد زاروه تمّ توظيف مطلبهم بما يتماشى مع المتطلّبات السياسية القائمة. ففي مصر مثلاً، كان يُخشى من استقطاب الإخوان المسلمين لأصوات المقترعين في الانتخابات؛ فرأت الحكومة في طلب الأئمة مناسبة جيدة لتُثبت لمواطنيها بأنها هي كذلك تسهر على حماية الإسلام.وفي سوريا حيث كانت الحكومة تُتهم بالتدخّل بوقاحة في الحياة السياسية اللبنانية، أتت القضية في الوقت المناسب لكي تحوّل الانتباه.وفي فلسطين رأت حركة فتح في المسألة وسيلة لكي تقدّم نفسها كمدافعة عن معتقدات الغالبية الشعبية، وأن تنافس بالتالي حركة حماس. أجرى وفد الأئمة كذلك لقاءات متلفزة؛ وقد تسنّى للملايين من مشاهدي تلفزيون الجزيرة أن يستمعوا لرواية موجّهة حول قصة هذه الرسوم.

لقد بدا أن الأمور أفلتت من عقالها، وما من شيء يمكنه بعد الآن إيقاف حركة الاحتجاج في البلدان الإسلامية، التي زادها حدّة نشر هذه الرسوم مجدداً، ولكن هذه المرّة في مجلة نروجية صغيرة. في البداية أسهمت الحكومات والمؤسسات الدينية في تنظيم هذه الحركة التي اتّخذت شكل تظاهرات في الشوارع؛ ثم تمّ تنظيم حملة مقاطعة للمنتجات الدانماركية، وانطلقت التهديدات بالقتل من كل مكان. في مطلع شباط/فبراير بدأت حركة الاحتجاج تُفلت من السلطات، لكن هذه الأخيرة لم تفعل شيئاً لإيقافها. هكذا هوجمت السفارات الدانماركية في عدة بلدان، لا بل تمّ إحراقها. وانطلقت موجة العنف، وتضاعفت أعداد القتلى والجرحى.

إن سلوك المسلمين المتورّطين في ردّات الفعل هذه ليس بالطبع فوق كل انتقاد. لا بد من

القول أولاً إنه من غير الملائم أن نتوسّل السفراء الأجانب، أو ما هو أسوأ، أن نتوسّل الوزراء في بلدان أجنبية لكي يتدخّلوا في شؤون الدانمارك الداخلية : إننا بذلك نستخفّ بسيادة كل بلد ،وفي الوقت ذاته نستبعد أنفسنا عن الجماعة التي نرغب في إصلاحها. إن الاستنجاد بالمرجعيات الدينية الأجنبية، كما بمحطات التلفزة، يُعتبر ابتزازاً، وكأن الأئمة يُلمحون بالتالي : إذا لم تلبّوا طلبنا فبإمكان الجماهير الغاضبة أن تتسبّب لكم بضرر كبير؛ سوف يُحرقون سفاراتكم، وسوف يقاطعون بضائعكم. إن الأئمة لم يبرهنوا إذن عن أي احترام لسلطات البلاد التي يسكنون فيها ،وفي الوقت ذاته يطالبون حكومة هذه البلاد بمراعاة مشاعرهم. إن الخلط المفتعل بين الرسوم الإثني عشر التي نُشرت في الأساس وغيرها من الرسوم المستقاة من مصادر مختلفة، يدلّ على رغبتهم في تحقيق الغلبة وليس في إحقاق الحق.

لقد قام الصحافيون في وسائل الإعلام المكتوبةوفي التلفزيون بتقديم الرواية التي تناسبهم عن الوقائع؛ ونادراً ما شكّلت دقائق المسألة وتعقيداتها الهاجس الأول لديهم. بدورها لم تكن حكومات هذه البلدان غافلة عن المناورات التي كانت تقوم بها؛ فمن خلال السخط المغلّف بالعفة الموجّه الى الحكومة الدانماركية، كانت في الواقع تتوجّه الى شعوبها بالذات. في النهاية، إن عنف الجماهير في الشوارع ينمّ عن درجة من التناقض لأنه من المفترض بها أن تكذّب مقولة العنف الإسلامي التي توحي به الرسوم : هكذا بدل القنبلة الوحيدة التي تحلّ محلّ العمامة، يرفع المتظاهرون مائة قنبلة، كما لو أنهم يعشقون في سرّهم الصورة التي يعتبرونها مهينة ! وتأتي المحصّلة متناقضة : إن الإساءات التي طالت صورة الإسلام من قبل مناصريه المتحمّسين هي أكثر جسامة من تلك التي أصابته من قبل المتحاملين عليه...

من الواضح أن محرّكي هذه التظاهرات، أكانوا زعماء سياسيين أو دينيين، عرفوا كيف ينتفعون منها : لقد عزّزوا مكانتهم لدى المؤمنين من خلال تقديم أنفسهم على أنهم المدافعون المتصلّبون عنهم (إنهم بدورهم أيضاً رسل الخير !) ،وفي الوقت ذاته صرفوا انتباههم عن الأمور المتعثّرة في أوطانهم، من خلال تعيين كبش محرقة ملائم. إن تفاقم حدّة النزاع، وتشكّل انطباع عن صدام محتّم للحضارات كان بالنسبة اليهم قضية رابحة، إذ أتاح لهم إزالة الحدود الفاصلة بين الإسلام والأصولية الإسلامية. وقد اغتنم المروّجون للقاعدة الفرصة لكي يعزّزوا لائحة الأنصار الذين هم بحاجة اليهم لكي يدبّروا أعمالاً إرهابية جديدة.

في الوقت ذاته لا يجب أن نقلّل من أهمية هؤلاء المحرّكين. وإذا كان آلاف الأشخاص على استعداد لسماع كلمتهم، فإن ذلك لا يعود فقط، ولا حتى بشكل أساسي، الى الرسوم الكاريكاتورية

الدانماركية، بل لأنهم يجدون في ذلك مناسبة للتعبير عن حقدهم إزاء من يعتبرونهم مسؤولين عن مصائبهم، أي القوى الغربية المتغطرسة. إن الإذلال الذي هو في الأساس نقطة انطلاق المشكلة يتغذّى من مصادر عدة : وجود جيوش غربية على أراضي بلدان مسلمة مثل أفغانستان والعراق (ومن بينها فرقة دانماركية)، المظالم التي تصيب الفلسطينيين، صور التعذيب في المعسكرات والسجون. وتأتي هذه الأحداث في إطار محدّد، هو ذاك الذي يُبرز المفاعيل السلبية لحركة التمدين والعولمة على الهُوية التقليدية، والتي تقدّم من قبل الحكومات على أنها من صنع الغرب. علينا أن نذكّر أخيراً بوجود نوع من الرخاء الغربي على شاشات التلفزة، فيما الدخول الى تلك البلدان التي تعرض هذا البذخ، وبالتالي الوصول الى هذا الثراء هو أمر ممنوع. من ناحية أخرى إن الخطابات المفعمة بالفضيلة حول حقوق الإنسان التي يسمعها سكان تلك البلدان التي تضجّ بالحقد، والتي يُطلقها أولئك الذين يعتقدون بأنهم سبب تعاستهم، لا تسوّي أية مشكلة. ففي نشر الرسوم الكاريكاتورية لم يرَ هؤلاء إذن سوى النفخ في نار الحقد. فكل هذه المكوّنات مجتمعة شكّلت مزيجاً متفجّراً استقى مفرداته من الدين، لكن المسبّبات سياسية.

ابتداء من شباط/فبراير 2006 انخرطت الصحافة الغربية في الدفاع عن حرية التعبير؛ وتدخّلت الحكومات الأوروبية والمنظمات الدولية لدى حكّام البلدان الإسلامية لحثّها على منع أعمال العنف، فسارع هؤلاء لإيقافها بعد أن بدأ القلق يساورهم من رؤية هذه الحركة تُفلت من تحت سيطرتهم. إلا أن بعض التحدّيات تواصلت في البلدان الأوروبية في محاولة لإثبات صحة النظرية التي أُطلقت بالتزامن مع هذه القضية : لكي تبرهن أن المسلمين هم متطرّفون، يكفي أن تُنقص من اعتبار رسولهم، فيصبحون كذلك. في هذا السياق، قامت مجموعة صغيرة دانماركية بنشر صورة للنبي محمد على شكل جمل يحتسي البيرة. وأعلنت مجموعة أخرى عن نيتها إحراق القرآن الكريم علناً. في عام 2007 نشرت صحيفة دانماركية رسماً للنبي وجسمه على شكل كلب؛ فقام أشخاص نسبوا أنفسهم للقاعدة بإطلاق تهديدات ضد الصحافيين. وأثناء الحملة الانتخابية عام 2007 قام حزب الشعب الدانماركي بوضع رسم للنبي محمد على إعلاناته مرفقاً بهذا الشعار : "إن حرية التعبير هي دانماركية، والرقابة ليست كذلك"؛ وإثر انتهاء الانتخابات بقي هذا الحزب مشاركاً في الحكومة.

وعلى سبيل الاستذكار نورد هنا حادثتين أخيرتين ترتبطان بهذا الموضوع. في خريف 2006 نشر أستاذ فرنسي يُدعى روبير ريديكر في "الفيغارو" مقالاً لاذعاً معادياً للإسلام، تلقّى على أثره تهديدات بالموت واضطر لطلب الحماية من الدولة. إننا نؤكّد مرة أخرى أن تهديد أحدهم

بالموت بسبب آرائه هو جريمة يجب أن تعاقب. إلا أنه مع تأكيدنا على هذا المبدأ يمكننا كذلك ألا نوافق على نشر هذا المقال الحاقد والعنيف في صحيفة باريسية مهمّة، والذي يصف فيه الديانة الإسلامية كأنها قائمة فقط على الحقد والعنف، وهي مشاعر من المفترض أنها غير موجودة في "العالم الحرّ". ماذا كان بإمكان هذا المقال أن يقدّم سوى شهرة (محفوفة بالمخاطر) لصاحبه وإعطاء الإثبات على أنه إذا صوّرنا المسلمين جميعاً وكأنهم "جمهور مصاب بالهستيريا التي تلامس التوحّش" سيقوم دوماً من بينهم شخص على الأقل يرغب في الاقتصاص ممن يصرّح بهكذا قول ؟ ألا يعتبر ذلك مثالاً بليغاً عن تلك الوضعية التي تتلطّى وراء انتقاد دينٍ ما (المطالبة بـ "حق التجديف" المنسوب الى فولتير) لكي تنفذ الى التشهير بكل معتنقيه ؟ من جهته علّق المسؤول عن نفس الزاوية في جريدة "لوموند" على مقال ريديكر بالقول : "بالتأكيد لم نكن لننشر هكذا مقال. إن الصفحات المخصّصة لإبداء الرأي والنقاش ليس مكاناً للشتائم وإنما للتحليل". في أيامنا هذه، إن المسلمين في أوروبا هم الجماعة الأولى التي يتمّ التمادي في استفزازها على هذا النحو بلا رادع في الوسائل الإعلامية ذات الانتشار الواسع؛ وهذه الاستفزازات تُضاف الى المضايقات اليومية التي تطال المهاجرين أو أبناء المهاجرين الذين ينمّ شكلهم الخارجي أو اسمهم عن أصول أجنبية.

في هذا الصدد يمكننا أن نُجري مقارنة مع مجموعة إتنية أخرى عانت تقليدياً من التمييز في أوروبا، وهم اليهود. إن مصيرهم المأساوي إبّان الحرب العالمية الثانية ولّد في البلدان الأوروبية توافقاً قضى باعتبار أي تصرّف معادٍ للسامية أمراً غير مقبول. لذا نرى من يتبنّون النظرية الإنكارية التي تشكّك بوجود مجازر جماعية، يُساقون دورياً أمام القضاء وتصدر بحقهم الأحكام، وإذا كانوا ممن يشغلون الوظائف العامة، فإنهم يتعرّضون كذلك لإمكانية خسارة وظائفهم. كما أن الأشخاص القلائل الذين يتجرّأون علناً على قول كلام مسيء بحق اليهود، يُجمع الكل على التنديد بهم في الحال. أما زمر النازيين الجدد أو الزمر الشيطانية التي انتهكت حرمة قبور اليهود (وكذلك قبور المسلمين) فقد واجه أفراداها أحكاماً قضائية قاسية في كل مرة كان يتمّ توقيفهم. صحيح أنه في بعض أحياء الضواحي تدرّج بعض المراهقين من أصول مغاربية، بسبب تماهيهم مع الشعب الفلسطيني، من العداء للسياسة الإسرائيلية الى التعبير عن عدائهم للسامية؛ إلا أن تعبيرهم في العلن كان يُقمع بشكل حاسم. وقد تخطّى حتى هذا الاحتراز حدوده وخلق مناخاً مسيئاً للنقاش العام، حيث راح كل انتقاد آني للحكومة الإسرائيلية يُعتبر شكلاً من أشكال معاداة السامية؛ يشهد على ذلك الدعوى الأخيرة التي رُفعت ضد إدغار موران ودانيال سالناف وسامي نائير الذين أطلقوا منبراً حرّاً في جريدة "لوموند".

في شباط/فبراير 2006 نشرت الصحيفة الهجائية "شارلي-إبدو" بدورها الرسوم موضوع الجدال، وأرفقتها برسوم أخرى، فزاد مبيع هذا العدد من الصحيفة عشرة أضعاف، إذ ارتفعت نسبة المبيعات من 60.000 عدد الى 600.000 تقريباً. قامت منضمتان إسلاميتان باللجوء الى القضاء وعُرضت القضية أمام المحاكم في شباط/فبراير 2007. أثناء الدعوى صرّح رئيس التحرير بأنه قصد الدفاع عن حرية الصحافةوفي الوقت نفسه مواجهة الأصولية، ورأى أنه يجسّد الأنوار التي تطرد الظلمات، ويقف في صف ديكارت وسبينوزا. كان حينها زمن الحملة الانتخابية الرئاسية في فرنسا؛ فأتى أقطاب مختلف الأحزاب السياسية ليشهدوا أمام المحكمة بانهم يفضّلون الحرية على الخضوع. وأرسل نيكولا ساركوزي الذي كان حينها وزيراً للداخلية رسالة يعبّر فيها بوضوح عن دعمه : "إني أفضّل المبالغة في الرسوم الكاريكاتورية على عدم وجود الرسوم". وبعد شهر، وبدون أية مفاجأة بُرّأت الصحيفة. إني لا أُلمح من ناحيتي بأنه كان يقتضي الحُكم على الصحيفة، وإنما بأن العدالة في هذه القضية فشلت في أن تحافظ على استقلاليتها إزاء السلطة السياسية، وخسرت السلطة العائدة لها.

بعض التأملات

ما هي الاستنتاجات التي نستخلصها من قضية الرسوم الكاريكاتورية ؟ إنها أرست بدون منازع نموذجاً من أجل تفسير الحوادث التي حصلت في الماضي وستحصل من دون شك في المستقبل. ففي الواقع إن قضية "سلمان رشدي" التي تقارن بها أحياناً لا تشبهها إلا جزئياً : إذا كانت فتوى الخميني وما أعقبها من تظاهرات في العالم الإسلامي تذكّر بالحوادث الأخيرة، فإن رواية الآيات الشيطانية لا علاقة لها البتة بنشر الرسوم. وحين كتب سلمان رشدي روايته، لم يكن يفتش عن الدفاع عن حرية الصحافة ولا أن يميط اللثام عن التعصّب الإسلامي.

لقد كشفت الرسوم الكاريكاتورية عن صراع داخل البلدان الأوروبية بين موقفين إزاء السكان المسلمين وضعفهم أمام الطروحات الأصولية : الدفع باتجاه المواجهة من خلال تأزيم النزاع، أو السعي قبل كل شيء الى مراعاة الحساسيات. ليُسمح لنا ألا نؤيّد ودون تحفّظ الموقف الأول الذي يمثّله صحافيو "يولاند بوستن". إنه لمن التضليل أن نصوّر هذه الوقائع وكأنها صراع بين الرقابة وحرية التعبير، كما فعل أصحاب الفكر الديماغوجي في حزب الشعب الدانماركي، حين تغاضوا عن مضمون الكلمات التي قيلت، فيما المطروح فعلاً هو رفض أو قبول أولئك الذين لا يشبهون الأكثرية من السكان. في وقتنا الحاضر، إن المطالبة بحرية التعبير الكاملة هي الواجهة

المُعتمدة للتعبير عن كره الأجانب، الذي يشكّل الموضوع المشترك بين حركات مثل حزب الشعب الدانماركي والمصلحة الفلامنكية في بلجيكا أو حزب الحرية في النمسا. حين يدافع زعيم اليمين المتطرف السويسري كريستوف بلوخر عن الدعاية التي أطلقها حزبه والتي تصوّر الأجانب على شكل خراف سود يجب رميها خارج البلاد، فإنه يدّعي بكل بساطة أنه يفتح نقاشاً حول الموضوع؛ ومن يجرؤ على توجيه اللوم اليه يُعدّ قامعاً للحريات. "لقد صُمّمت الإعلانات الدعائية لكي تحفّز وتثير النقاش. يجب أن نتوقف عن رؤية العنصرية في كل مكان" 6. هناك سابقة تحمل الكثير من الدلالات ترد على خاطرنا : في أيام "قضية درايفوس" كانت الوسيلة الإعلامية الأكثر عنفاً، والتي كان يديرها ادوار دومون، تسمّى الكلمة الحرّة...

وليس اقل تعسّفاً من أن نصنّف هذا الموقف على أنه سير على خطى فولتير في نضاله ضد تجاوزات الكنيسة الكاثوليكية في القرن الثامن عشر. إن من يتبنّون هذا الموقف يتحاشون أن يذكّروا بفارق هام : إن فولتير ورفاقه في النضال كانوا يواجهون المؤسسات التي تحكم المجتمع، أي الدولة والكنيسة، فيما المناضلون في وقتنا الحاضر يحظون بدعم وتشجيع الوزراء ورؤساء الأحزاب الحاكمة. والخلط يصبح صادماً حين يشبّه هؤلاء المناضلون من أجل الحرية أنفسهم بالمنشقّين في البلدان الشيوعية في أوروبا الشرقية؛ فهؤلاء كانوا يدفعون ثمن جرأتهم سنوات عديدة في معسكرات النفي، فيما أولئك قد يُدعون الى مائدة رئيس الدولة. لنعترف بأنه من المبالغ فيه قليلاً أن نسعى للإفادة في الوقت نفسه من الإكرامات التي يُحاط بها المضطهدون ومن الإنعامات التي يمنحها أصحاب النفوذ.

لقد أصبح السكان الأصليون في البلدان الأوروبية أكثر تشدّداً مع المهاجرين، خاصة المسلمين. إن خوف هؤلاء السكان يتزايد، كما يدلّ على ذلك هذا الاقتراح غير المعقول : لقد كان بنيّة سلطات روتردام منع التكلم في شوارع المدينة بأية لغة غير الهولندية ! غير أن الخوف يولّد نتيجة مؤسفة تتمثّل في تعزيز أسباب الخوف : إن القمع والتمييز يغذّيان الحقد ويتسبّبان بدورهما بأعمال عنيفة. لقد تعزّز اليمين المتطرّف الكاره للأجانب في النمسا وبلجيكا الفلامنكية والدانمارك وفرنسا وإيطاليا وهولندا وسويسرا... إن كلمة "اسلاموفوبيا" تتطابق تماماً مع الواقع، وتناول الإسلام بالسوء لم يعد أمراً جائزاً فحسب، بل أصبح ملائماً. في الغرب نظن بأننا على حق تماماً : "نحن" ندافع عن الحرية، ولو كان بطريقة ينقصها قليل من الاحترام، و "هم" يقابلون كلماتنا بالعنف والقتل. ولذلك نحن ننسى بأنه يمكن لكلماتنا هي أيضاً أن تكون لها عواقب وخيمة : إذا تملّكت أصحاب القرار في السياسة، بفعل هذه الكلمات، القناعة بأن المسلمين هم

في جوهرهم عنيفون وغير عقلانيين، فلن يتردّدوا في يوم من الأيام عن توجيه قاذفات القنابل والصواريخ اليهم لإعادتهم الى جادة الصواب... إن العنف لا يوجد فقط في المكان الذي نظنه.

من ناحيتهم، اكتسب الأئمة الأصوليون الأوروبيون مكانة عامة لم يكونوا يحظون بها في السابق.وفي البلدان الإسلامية تثبّتت الجماهير التي تمّ تحريكها من قناعتها بأن الغربيين يحتقرونها ويذلّونها، وهي على استعداد للتفتيش عن أية مناسبة من أجل الثأر؛ وقد تضاعف نفوذ الأصوليين عليها. لقد مات عدة عشرات من الرجال والنساء بعد نشر الرسوم الكاريكاتورية؛ وحتى لو لم يكن بإمكاننا أن نلقي باللائمة على الصحافيين، لا بد لنا من الآن فصاعداً من القبول بأن ترابطاً كهذا بين الأسباب والنتائج أصبح أمراً محتملاً. لقد أفادت الحكومات الديكتاتورية والديماغوجية في عدة بلدان إسلامية من ذلك لكي توجّه استياء مواطنيها في الاتجاه الذي يناسبها. نستنتج من ذلك أن الاستفزاز ليس الوسيلة الملائمة للتعايش الهادىء بين مجموعات مختلفة.

إن ردة الفعل التي حصلت في البلدان الإسلامية، حتى وإن كانت قد دُبّرت وحُرّكت من قبل السلطات السياسية، تبيّن كذلك أن التعاطي مع الدين يتّخذ شكلاً غير مألوف بالنسبة للأوروبيين. من المسلّم به بالنسبة لهؤلاء أن الدين هو قضية خاصة لا يجب أن تتدخّل في تنظيم الحياة الاجتماعية؛وفي هذا المجال، حتى المؤمنون الكاثوليك يتصرّفون وكأنهم بروتستانتيون فردانيون... لكن العكس هو الصحيح في البلدان الإسلامية. لهذا السبب فإن المسّ بموقع الدين في المجتمع يعني التشكيك بالصورة التي يكوّنها كل واحد عن هُويته الجماعية، وكذلك عن هويته الحميمة، وهي عملية لا نخوض غمارها بخفة. إن المؤمنين المسلمين يعيشون في عالم ذهني تختلف بنيته عن عالم المؤمنين المسيحيين، وهم يشعرون بأن هذا العالم هو اليوم ضعيف ومهدّد. ففي البلدان الأوروبية يُضطر الجميع للعيش جنباً الى جنب في إطار دولة علمانية؛ بالنسبة للمسلمين الذين يتحدّرون غالباً من عائلات ريفية تقليدية، ليس من السهل عليهم أن يتأقلموا مع هذا الواقع بين ليلة وضحاها. لذا يقودهم شعورهم بالتهميش الى الانكفاء أكثر في هوية تقليدية. ومن جيل لآخر تتأزّم الحالة بدل أن تخف وطأتها؛ ذاك أن الذين وُلدوا في الغرب لم يعودوا يمتلكون تلك الهوية التقليدية، من هنا فإن البعض منهم تستهويهم المخطّطات التبسيطية التي يروّج لها الواعظون الإسلاميون، فيتحوّل تراثٌ موهوم الى إطار ذهني لهم.

هناك أمثولة أخرى نستخلصها من هذه الأحداث وهي تتعلّق بدرجة التواصل العالية بين سكان المعمورة. إنه أمر لم نرَ له مثيلاً في السابق، إذ نرى أن صوراً نُشرت في يومية في كوبنهاغن تثير في اليوم التالي شغباً دامياً في نيجيريا ! من كان بإمكانه أن يتصوّر ذلك ؟ إن الانتشار

الفوري للمعلومة، وبشكل خاص انتقال الصور على شاشات التلفزة، راح يقلب علاقتنا بالعالم رأساً على عقب ويؤثّر في العمق على سلوك الجميع. إن هذا البثّ يشمل الكرة الأرضية (بفضل الهوائيات الموصولة بالأقمار الصناعية والأنترنت)؛ وبما أن مصادره متعدّدة فهو يُفلت من أية رقابة مركزية. فمحطة الجزيرة تنافس سي.أن.أن، مما يجعل أحداث غزة تترك أثراً في أحياء لندن وباريس. نكتشف إذن أنه يمكن أن تكون لأفعالنا نتائج أوسع بكثير مما توقّعنا –ولقد آن الأوان لنا أن نستوعب هذا الواقع الجديد. إن هذا المعطى الثابت يثير القلق: هذا يعني مثلاً أنه من بين المليار مسلم الذين يعيشون على هذه الأرض سيوجد دوماً البعض منهم، أكانوا متعصّبين أو مختلّين، على استعداد لأن يغتالوا من يرون فيه عدواً لإيمانهم. وليس من الصعب إيجاد الأسلحة. أضف الى ذلك أنه ما من شرطة في العالم يمكنها تأمين الحصانة للجميع للوقوف في وجه هذا التهديد الجديد الذي يخترق الحدود بالسهولة التي يمر فيها الخبر عبر شبكة الأنترنت. في المحصّلة يجب أن نعتاد على العيش مع وجود هذا الخطر غير المسبوق. ومن المفارقة أن سهولة انتقال المعلومات تحثّ على الحدّ من حرية التعبير.

إن التحفّظات التي صغتها حول قضية الرسوم الكاريكاتورية لا تفترض البتة بأنه علينا التخلّي عن المبادىء المؤسِّسة للديمقراطية الليبرالية. إن الأمور الفقهية لا يجب أن تتضارب مع الأمور السياسية، ويجب حماية الحرية وتعدّد وسائل الإعلام، والدفاع عن حق المرأة في الاختيار الحر والكرامة. إن التسامح مع الآخرين يتم بسهولة أكبر حين يستند الى قاعدة التشدّد إزاء كل ما لا يمكن التسامح فيه. وهذه الأمور المُلزمة تمتد الى النطاق الدولي؛ فمن غير المقبول على سبيل المثال التعرّض للسفارات أو "الحُكم بالموت" على مواطني البلدان الأخرى؛ لا بد من تذكير كل الحكومات بهذه القواعد. ليس المقصود إذن ولا بأي شكل من الأشكال وضع رقابة أو العزوف عن الانتقاد الحر. لكن في المقابل لا بد من التذكّر أن أفعالنا المعلنة لا تتمّ في حيّز مجرّد، وإنما بالضرورة ضمن إطار تاريخي واجتماعي. لذلك لا بد من الأخذ بعين الاعتبار، الى جانب المبادىء القانونية، الاعتراف الذي يحتاج اليه المهاجرون الذين يسكنون في أوروبا. يمكن التوصل الى ذلك من خلال التعبير عن الاحترام، ليس إزاء المعتقدات وإنما تجاه المؤمنين بها، ليس تجاه النبي محمد بقدر ما هو تجاه أولئك العمال المهاجرين البسطاء الذين يكون اسمهم عبدالله أو مصطفى...

أختم بملاحظة أخيرة. ما أن نتسلّم مسؤوليات عامة، لا يعود كافياً التمسّك بقناعاتنا وبالحق في التعبير عنها، إذ يُضاف اليه إلزامية القيام بذلك كفرد مسؤول يأخذ في الحسبان النتائج المتوقعة لأفعاله. إن هذه المسؤولية ليست بنفس المستوى للجميع، فهي تزيد بقدر ما تكبر

السلطة التي نملكها. إن هناك إذن دوراً حاسماً يقع على كل الذين يشاركون في رعاية النطاق الاجتماعي. والسياسيون جزء من هؤلاء –ولكن مسؤولية أكبر ربما تقع على كاهل الذين يديرون أو يوجّهون وسائل الإعلام الكبرى : مدراء ومحررو القنوات التلفزيونية والمحطات الإذاعية والصحف والمجلات. إن الإنسان العادي يمتلك حرية أكبر من رئيس الوزراء، وصحيفة ساخرة واستفزازية مثل شارلي إبدو أكثر من يومية ذات تأثير مثل يولاند بوستن، وحرم الجامعة أكثر من محطات التلفزيون، لأن المسؤولية تحدّ من الحرية. لكن هذه القاعدة لا تطبّق كما ينبغي، ولا يوجد منحى آلي للقيام بذلك؛ لذا نجد التطرّف من هنا وهناك، إن لجهة المبالغة في الاستفزاز أو لجهة التمادي في الرقابة الذاتية.

مع ذلك هناك أمر مؤكّد : إن وسائل الإعلام، ودون أن تكون سلطتها مستمدّة من الإرادة الشعبية، تؤثّر في الرأي العام بشكل قاطع. فلكي تكتسب مشروعية ديمقراطية هناك طريق واحد أمامها، يتمثّل في فرض حدود على ذاتها. إن الحرية اللامحدودة تقتل الحرية.

خطاب البابا

في 12 أيلول/سبتمبر 2006 ألقى البابا بنديكتوس السادس عشر خطاباً في جامعة راتيسبون الألمانية حول علاقة الإيمان بالعقل. وعلى الفور تسبّبت بعض المقاطع من هذا الخطاب المتعلّقة بالربط بين الإسلام والعنف بردّات فعل قوية في العالم بأسره، وخاصة في البلدان الإسلامية. وقد تكوّن انطباع بأن قضية الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية في طريقها الى التكرار، وبدا أن انفجار العنف يشكّل تأكيداً لصحة التلميحات البابوية. لكن البابا بنديكتوس السادس عشر هو بالذات شعر بالانزعاج من مضاعفات هذه المسألة، فقدّم اعتذاره الى كل الذين أحسّوا بالإساءة من كلامه. وهنا أثار كلامه المهادن بدوره سخط أوساط أخرى، أولئك الذين أيّدوا خطابه الأصلي. تلك كانت على وجه الخصوص ردة فعل الشعب الأميركي، لو صدّقنا كلام كاتب افتتاحية نيويورك تايمز دايفيد بروكس : "هؤلاء الملايين من الأميركيين يعتقدون بأن ما من سبب يدفع البابا للاعتذار. إنهم يعتبرون ردة الفعل العنيفة والمتطرفة على خطابه، كما ردة الفعل العنيفة والمتطرفة على الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية، كأنها دليل آخر على أن نوعاً من المرض الفكري يجتاح العالم العربي" 7 .

ما هي القصة في الحقيقة ؟ لقد نُشر خطاب البابا الذي يحمل عنوان "إيمان وعقل وجامعة"، ويمكن لأي شخص أن يقرأه ويتأمّل فيه بهدوء. إن الكلام على الإسلام لا يحتل فيه

سوى حيّزاً ضعيفاً. والخطاب في القسم الأكبر منه يتناول العلاقات بين الإيمان والعقل، كما يوحي به العنوان في الأساس. إن أطروحة بنديكتوس السادس عشر تتمحور حول أن الديانة المسيحية استوعبت التراث اليوناني القائم على العقل وبذلك هي تدلّنا على الطريق الواجب اتّباعها في أية ممارسة دينية في عالمنا المعاصر. إن هذه النظرة التوليفية للديانة المسيحية، كما يمكننا أن نتخيّل، تواجه خصمين. من جهة، المدافعون عن العقل المحض، الذين يصرّون على وضع مسائل الإيمان خارج إطاره. ومن جهة ثانية، مناصرو الدين الخالص الذين لا يرون أية علاقة جوهرية بينه وبين العقل، وبالتالي فهم يقبلون نشر الدين بوسائل غير عقلانية كالعنف والحرب.

هنا يدخل الإسلام. إن بنديكتوس السادس عشر لا يقدّم أي تقييم باسمه الشخصي، بل يكتفي بالاستشهاد بكاتبين قديمين. أحدهما هو الإمبراطور البيزنطي عمانوئيل الثاني بالاولوغوس الذي كتب في نهاية القرن الرابع عشر كتاباً يأتي على شكل حوار مع عالم فارسي حول الفضائل العائدة لكل دين من الأديان،وفيه يقول : "إن محمداً لم يأتِ سوى بأشياء سيئة ولاإنسانية مثل حق نشر الإيمان الذي يبشّر به بواسطة السيف". في المقابل، الله في المسيحية "لا يحب الدم، وعدم التصرّف وفق العقل هو أمر مناقض لطبيعة الله". إن الروح هي عاقلة، لذا يجب مقاربتها بالوسائل العقلية، بالكلمات وليس بالسلاح. أما المفسّر الثاني فهو فقيه عربي-أندلسي من القرن الحادي عشر يُدعى ابن حزم، والذي يُنقل عنه قوله أن لا صلة لله بعالمنا، وهو متسام كلياً وفوق أي تصنيف، بما في ذلك تصنيف العقل. إن الإسلام يُذكر إذن هنا بكل بساطة كمثال للدين الذي يرفض التعاطي مع العقل؛ هذا بالإضافة الى أن البابا لا يعبّر بذلك عن رأي خاص.

لنتساءل في البداية، حتى وإن لم تكن هذه النقطة هي التي أثارت الجدال بالطبع، الى أي حدّ تتطابق هذه النظرة عن الديانتين المسيحية والإسلامية مع الواقع. هناك شكوك جدية تتعلّق بصوابية هذا التصوّر تظهر في الحال. لقد انتشر الإسلام أحياناً بواسطة السيف، وأحياناً أخرى بواسطة الكلمة؛ إن بعض مفسّريه رفضوا أية علاقة بين الإيمان والعقل، بينما آخرون على العكس من ذلك دافعوا عن الصلة الوثيقة بينهما. وكما ذكّر كل المشاركين في هذا النقاش، من الصعب في هذا السياق ألا نستذكر اسماً معروفاً من الأوروبيين، هو المفكر العربي ابن رشد الذي عاش في القرن الثاني عشر، والذي يحمل الكتاب الذي يلخّص أفكاره عنوان فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. هذا بالإضافة الى أن الفضل يعود الى ابن رشد ولأمثاله من المفكّرين المسلمين في نقل تراث الفكر اليوناني الى اللاهوتيين والفلاسفة الأوروبيين، وخاصة توما الأكويني الذي صاغ في القرن الثالث عشر خلاصة توليفية خاصة به ما بين الفلسفة

(الأرسطوطاليسية) والدين (المسيحي). إن بنديكتوس السادس عشر يستوحي من كلام توما الأكويني، لكن توما الأكويني لم يكن يجهل ابن رشد المسلم...

لا يمكننا كذلك القول إن المسيحية كانت على الدوام تنادي بوحدة الإيمان والعقل. إن النقاد اليونانيين لهذا الدين الجديد في القرون الأولى للمسيحية، كانوا يعيبون عليه بالتحديد إبقاءه الله خارج أية صلة بقوانين الطبيعة والعقل. في القرن الثاني، كتب غاليانوس : «إن موسى يعتقد بأن كل شيء ممكن لله، أما نحن اليونانيين فنؤكّد أن هناك أشياء غير ممكنة من حيث الطبيعة». وبعد قرن كتب بورفيروس : «إن الله لا يمكنه كل شيء. إنه لا يقدر أن يجعل إثنين زائد إثنين يساويان مئة وليس أربعة. لأن قدرته ليست القاعدة الوحيدة لأعماله ومشيئته». إن اليونانيين إذن كانوا يعيبون على المسيحيين ما ينسبه بنديكتوس السادس عشر بالضبط الى المسلمين.

دون الدخول في تفاصيل مسألة معقّدة خُصّصت لها دراسات عديدة 9 يمكننا أن نلاحظ أن الدمج المتناغم بين الإيمان والعقل لدى المسيحيين ليس دائماً مؤكّداً. لا يمكننا أن نجزم، استناداً الى كلمة، أن لوغوس (العقل الأول) أفلاطون هو نفسه الذي يقصده القديس يوحنا، ولا أن القديس بولس اختار أن يبشّر في اليونان حباً بالفلسفة؛ فماذا لو كان الأمر بكل بساطة لأنه مُنع من ايصال كلمة الله الى آسيا ؟ كثيرون هم الكتّاب المسيحيون، من غير البروتستانتيين وأتباع الفلسفة الإيجابية الحديثة ممن يذكرهم البابا، الذين يرفضون التوفيق بين الله والعقل البشري، وهم يؤكدون أن ذلك يقلّل من شأن الله. وقد كان تارتوليان يقول : «أعتقد لأن ذلك عَبَثي». إن المسيحية ديانة لها تطلّعات عالمية، وهي أبرزت قيمة الحب الإنساني؛ لكن مع ذلك لا يمكننا اعتبار قصة تكوين العالم، أو نزول الإنسان-الله، أو الحبل بلا دنس، أو الثالوث، أو استحالة الشكلين في سر القربان، أو القيامة هي معتقدات قائمة على العقل.

إن العلاقة بين المعتقد المسيحي والفلسفة اليونانية هي أكثر تعقيداً مما يوحي به بنديكتوس السادس عشر، إلا أن البابا يحتاج لتقديم هذه العلاقة على أنها متناغمة سعياً لتسويق أطروحتين قابلتين للنقاش، الأولى تقول إنه من بين الديانات الكبرى، وحدها المسيحية على علاقة وثيقة بالعقل؛ والثانية تتلخّص بأن هوية أوروبا هي حصيلة اللقاء بين التراث اليوناني والتراث المسيحي، مع إضافة متأخرة لمكوّن روماني. من هنا فإن البابا، لكي يدعم أطروحته الأولى، يجد نفسه مضطرّاً للّعب على معنى كلمة «عقل»، فتارة يحصره، وتارة أخرى يتوسّع به (فالعقل العلمي ضيق الأفق، والعقل الذي يحكم سائر الديانات كثير الترهّل، فيما للعقل في المعتقد المسيحي الحيّز الملائم –وهو لحسن الصدف يتطابق مع العقل كما رآه الفلاسفة اليونانيون...). أما فيما

يختص بالأطروحة الثانية، فتلك هي الفكرة التي يكوّنها البابا عن الهُوية الجماعية التي لا تخلو من إشكالية : إن الهوية الجماعية ليست جامدة بشكل نهائي، بل هي حصيلة التقاءات مع الخارج وصراعات في الداخل، وعمليات اللقاء والصراع لا تتوقّف إلا مع موت الجماعة. إن المكوّنات اليونانية والمسيحية موجودة بالطبع في الهوية الأوروبية، لكنها ليست الوحيدة، وطالما عاشت أوروبا فإنها ستستمر في استيعاب مكوّنات أخرى.

إن التعليم الأصلي للمسيح لا يمجّد نشر الإيمان بواسطة الحرب؛ فالصراعات التي يذكرها هي روحية محضة. لكن المسيحيين لم يلتزموا دوماً بهذا الحد. لقد استُعملت عبارة الإنجيل «اضْطَرِرهم الى الدخول» (الى بيت الله) 10 لتبرير أعمال عنف كثيرة. ليس من حقنا أن نذكّر البابا بقرون طويلة من التاريخ اعتُبرت فيها الحرب، بل الحرب المقدسة، كوسيلة مشروعة تماماً، لا بل مُحقّة، لنشر عقيدة المسيح، أو ذاك التفسير للعقيدة بدلاً من الآخر. وهنا نحتار أي مثل نورد بين الحروب الصليبية والغزوات الاستعمارية والحروب الدينية.

إن الوسائل السلمية والوسائل الحربية موجودة بما يكفي في كل واحدة من هاتين الديانتين الكبيرتين التوحيديتين. ويمكننا حتى، دون الكثير من العناء، أن نكتشف في أية ظروف نميل الى تفضيل هذه الوسائل أو تلك. لنذكّر بأن الإمبراطور عمانوئيل الذي يقدّره البابا كثيراً، كتب حواره في وقت كانت عاصمته محاصرة من الجيش العثماني وسقوط مدينته وشيكاً. يبدو أن البشر حين يعجزون عن السيطرة بواسطة القوة يلجأون الى العقل... وإذا كان رسل المسيح لم ينادوا باستعمال السلاح، فذاك أيضاً لأنهم يعرفون بأنهم لا يمتلكون أي حظ في مواجهة الفيالق الرومانية؛ لذا فهم يفضّلون الكلمة وعملية الإقناع السلمي. وهذا ما نراه قد تغيّر كلياً في القرون الوسطى. وستتبدّل الأمور مرة أخرى حين سيستولي الملوك على كامل السلطات الزمنية في أوروبا، حيث فضّلت الكنيسة حينها المسلك الروحي مجدّداً.

من المحتمل أن الأمر نفسه ينطبق على الإسلام. لقد لحظ المفسّرون منذ زمن بعيد أن الرسول كان مسالماً أثناء إقامته في مكة، فيما هو دعا الى الحرب المقدسة حين سكن في المدينة. وذاك يعود الى أن أحداثاً أخرى حصلت بين الفترتين وتبدّل السياق. والحصيلة هو أنه لم يكن سوى مبشّر في مكة، بينما في المدينة، وبعد أن تحمّل عبء السلطة الدينية والسلطة السياسية، أصبح زعيماً محارباً. إلا أن البابا يُخطىء حين ينسب الآية السلمية في القرآن «لا إكراه في الدين» (البقرة: 256) الى الحقبة المكية، لأنها تعود بالعكس الى زمن المدينة، وهو ما يعطيها كامل معناها : حتى حين تكون في موقع قوة، لا يجب أن تفرض على الناس اعتناق دينك.

كان بإمكان البابا أن ينهل أمثاله عن العنف أو اللاعنف لدى المسيحيين كما لدى المسلمين على حدّ سواء. فالخياران يتشابهان على الصعيد التاريخي، ولكنهما لا يكونان كذلك لو نظرنا اليهما من الوجهة الأخلاقية –لأن البابا شخصياً هو مسيحي. إن الفرض الأخلاقي كما نعلم لا يُعبَّر عنه إلا بصيغة المتكلّم. إن لنا استحقاقاً لو تصرّفنا بطريقة فاضلة (كأن نعزف عن اللجوء الى العنف مثلاً)، ولكن لا فضل لنا لو فرضنا ذلك على الآخرين. هذا هو بأي حال أحد تعاليم المسيح : «ما بالكَ تنظر القذى الذي في عين أخيك ولا تفطَن للخشبة التي في عينك ؟» 11 .

في التفسيرات التي قُدّمت غداة الاحتجاجات من قبل المسلمين، دافع البابا عن حُسن نيته : إنه لم يعبّر عن مشاعره، بل اكتفى بالاستشهاد بكاتبين قديمين، واحد من القرن الحادي عشر، والثاني من القرن الرابع عشر. لكن هذه الحجة لا تبدو مقنعة، فما من شيء كان يمنع بنديكتوس السادس عشر من ذكر عدم اتفاقه بالرأي مع الكاتبين المذكورين. لقد تكوّن لدينا بالأحرى انطباع بأنه فضّل استعمال هذا الأسلوب غير المباشر لكي يحمي نفسه في حال وُجّهت اليه الملامة حول هذا الرأي (على طريقة بروكس نوعاً ما، حيث أنه في المقال الذي ذكرناه آنفاً لا يُدلي برأيه مباشرة، وإنما يتلطّى خلف «الطريقة التي ينظر فيها الأميركيون العاديون الى العالم العربي»). إلا أن حذاقة هذا الأسلوب ضاعت في غمرة التبسيط الذي هو سمة عالم الإعلام : لقد نُسبت بالفعل الى البابا تلك الآراء العائدة للكتّاب القدماء ! هل نسي بنديكتوس السادس عشر أنه لم يكن يتوجّه الى المشاركين في حلقة دراسية جامعية لوحدهم، وإنما سيُنشر كلامه المختصر والمبسّط فوراً حول الكرة الأرضية ؟

من ناحية أخرى، يصعب علينا أن نتصوّر أن البابا حين استشهد بالإمبراطور البيزنطي لم يكن يتوقّع مسبقاً ردة الفعل المعادية إزاء الصورة التي يعطيها عن الإسلام («إن محمداً لم يأتِ سوى بأشياء سيئة ولاإنسانية»). إنه لا يحثّنا بالطبع الى حرب بين الحضارات، إلا أن خطابه بما يحتوي من تبسيط وإغفال يُساهم في «الصدام» الشهير الذي يروّج له كذلك الخطباء المسلمون المتشدّدون.

إن البابا على حق حين يشجب العنف الذي يوظَّف لخدمة الأفكار، حتى وإن كانت هذه الأفكار هي الأكثر صحّة في العالم؛ وهو على حق كذلك حين يوجّه هذا النداء الى المسلمين لأن البعض منهم اليوم تستهويهم الحرب المقدسة. لكن حجته كانت ستكون أكثر إقناعاً لو أنه، بدل أن يذكّر بالعنف الإسلامي في القرن الرابع عشر، استهلّ كلامه بذكر عنف المسيحيين، وكان بإمكانه أن يقول : لقد تخلّينا عن العنف الذي كنا نمارسه، فلماذا لا تفعلون مثلنا ؟ صحيح أن محمداً كان محارباً صلباً، لكنه لم يكن كذلك على الدوام، كما أن مناصري الإيديولوجيات الأخرى كانوا

عنيفين كذلك : إن التأكيد على أمر يحتاج للكثير من المواصفات وإلاّ لا داعي لذكره. بالإضافة الى ذلك، إذا كان المسيحيون في أيامنا الحاضرة لا ينشرون دينهم بواسطة الحرب، فإن الدول التي يعيشون فيها لم تتوانَ عن استخدام القوة لفرض أفكارها والنظام الاجتماعي الذي تعتبره الأفضل: هذا ما حصل في العراق الذي بُرّرت الحرب عليه باسم القيم الديمقراطية (التي غالباً ما تمّ التعبير عنها بأي حال بمفردات دينية).

يمكننا إذن أن نبدي بعض الشكوك فيما يعود لصحة وفائدة مداخلة البابا. ولكن هل علينا مع ذلك أن نعتبر ردة الفعل التي أثارتها هذه المداخلة في بعض البلدان الإسلامية أمراً مشروعاً؟ مرة أخرى سمعنا خطباء المنابر، هؤلاء المحرّضين والمتلاعبين المحترفين، يُطلقون التهديدات، ويحضّون على العنف الجسدي، ويدعون الى الحرب المقدسة. كانت الأمور تجري وكأنهم يسعون عن طريق العنف للدفاع عن فكرة أن الإسلام ليس عنيفاً بجوهره ! بدورهم لم يكونوا يريدون أن يروا سوى أخطاء الآخرين ويتحاشوا أن يسألوا أنفسهم عن نقائصهم الخاصة. إنهم يفضّلون أن يتجلببوا بدور الضحية من أجل تشريع أعمال العنف التي يتسبّبون بها للآخرين. بالطبع، إن الدعوة الى العنف موجودة في ديانات كبرى أخرى، وليس في الإسلام فقط؛ إنما في يومنا الحاضر، لا يُذكر سوى الإسلام في التبرير الديني لأعمال دموية. فإذا كان هناك من تجاوز (وهذا ما أظنه)، فيقع على المسلمين أنفسهم أن يشجبوه ويمنعوا حصوله في المستقبل.

لا بد لنا من أن نذكر مع ذلك أن هنالك ردة فعل أخرى أتت أيضاً من العالم الإسلامي، وهي تمثّلت بكتاب مفتوح الى البابا نشرته الصحافة في 15 تشرين الأول/أكتوبر 2006 وهو موقّع من ثمانية وثلاثين عالماً (أو فقيهاً إسلامياً)، من عدة بلدان آسيوية وإفريقية وأوروبية. وهذه الرسالة المكتوبة بلهجة تنمّ عن الاحترام المهذّب تصوّب الأخطاء التاريخية العديدة في خطاب راتيسبون، وتسعى لتقديم صورة أكثر سلمية عن الإسلام (أليست الصفة التي نطلقها بشكل متكرّر على الله أنه «الرحيم») وتدعو الى «حوار صريح ومخلص». مع ذلك يمكننا أن نأسف لكون العلماء لم يشرحوا بالتزامن مع ذلك كيف لنا أن نوفّق بين الآيات السلمية في القرآن وآيات أخرى تدعو الى فرض الدين بالقوة أو حتى القتل في حال الرفض (وهو أمر يتجاهلونه في الرسالة). وإنه لمن المؤسف أكثر كذلك ألا يتوجّهوا بهذا القدر من الإصرار، إذا لم نقل أكثر، الى أولئك الذين يسخرون يومياً من تفسيرهم للإسلام، أي الإسلاميين، هؤلاء «المحرّضين، كما يكتب عبد الوهاب مؤدّب، الذين حوّلوا تراثاً منفتحاً على تجربة المطلق واللامرئي الى إيديولوجيا دموية تضم تحت جناحيها كل المنبوذين والمحبطين في الأرض» 12 .

إن خطاب البابا كان عملاً غير موفّق، وحتى ربما كان غلطة، لكن ردّات الفعل التي أثارها تخطت عتبة الجرم. إن الخطوة الأولى لا تبرّر ما أتى من بعدها، حتى وإن كان الخطاب يبيّن مرة جديدة أن التصريح الجازم بأن الآخرين هم لاعقلانيون وعنيفون لا يُعتبر الوسيلة الفضلى لدفعهم باتجاه قدر أكبر من التعقّل وقدر أقل من العنف.

من جانب الإسلام

يمكن أن نجد أرضية للتفاهم لأولئك الذين يرغبون في أوروبا أو في أمكنة أخرى بأن يقوم تبادل بنّاء بين المسلمين وغير المسلمين. يكفي لذلك أن نقبل بمسلّمتين تنتميان الى عصر الأنوار في أوروبا. المسلّمة الأولى هي ذات طابع قانوني وسياسي، وهي تفترض أن المجتمعات البشرية تحكمها قوانين وضعها مواطنو هذه المجتمعات، وأن هذه القوانين تتغلّب في الحياة العامة على أي وسيلة ضغط أخرى. إنه مبدأ الديمقراطية بالذات، أو سيادة الشعب (التي يحاربها سيّد قطب والإسلامويون باسم «حاكمية الله») ونتيجتها الطبيعية الإقرار بكرامة متساوية لكل الأفراد الذين يتكوّن منهم الشعب، وبالتالي تساويهم أمام القانون، أكانوا رجالاً أو نساء، سوداً أو بيضاً، من هذه الديانة أو تلك. في دولة القانون هذه يُمنع على المرء أن يقيم العدالة بنفسه : فما من ظروف تخفيفية يمكن أن تُشرّع لـ «جرائم الشرف»، ولا لأعمال العنف لأسباب دينية. وبُحكم هذا المبدأ نفسه لا يكون لنا الحق في أن نفرض سلوكاً على سكان بلدان أخرى؛ من هنا فإن فتوى الخميني التي «حكمت» بالموت على مواطن بريطاني تستخفّ هي بالذات من أنظمة الأمم. إن هذا المبدأ يكرّس إذن الفصل بين ما هو سياسي وما هو ديني.

أما المسلّمة الثانية فهي ذات طابع أنتروبولوجي. إنها تؤكّد على تنوّع المجتمعات والثقافات الإنسانية، في الوقت الذي ينتمي فيه كل البشر الى الجنس نفسه، ويتشاركون بالإنسانية ذاتها. إن هذا التعدّد يمتدّ في الزمان والمكان معاً. وهذا يعني بأنه علينا أن نقبل بنظرة تاريخية على الماضي ومعاينة تحوّل العقليات. إن الإتنولوجيا ودراسة الثقافات تأتي لتتمّم مساهمة التاريخ، وهي تبيّن أن شعوب الأرض تنظّم وجودها بألف طريقة مختلفة، وكل من هذه الشعوب يحب دينه وعاداته وممارساته. وبما أن تلك هي حقيقة جنسنا البشري، فإن المجتمع الذي يتعامل بإيجابية مع هذا التعدّد يتمايز بالنسبة للمجتمعات الأخرى. وليس مصادفة أن يكون العصر الذهبي للثقافة الإسلامية قد توافق كذلك مع فترة انفتاح قصوى على الثقافات الأخرى، اليونانية والرومانية، الفارسية والهندية، اليهودية والمسيحية. إن اضطهاد معتنقي ديانة أخرى، أكانوا من «أهل الكتاب»

(موحّدين) أو وثنيين، وإدانة المرتدّين الذين يغيّرون معتقدهم أو الملحدين يوازي إنكار هذه الميزة المكوّنة للبشرية.

لكي نقبل بهاتين المسلّمتين اللتين تسبقان أي حوار لا يكون مقتصراً على تبادل المجاملات، ليس هناك من حاجة لكي يتخلّى المسلمون عن الإسلام. أولاً لأن خيارك في أن تكون مؤمناً لا يفترض أن تزول هُوياتك الأخرى وتتوقّف أن تكون في الوقت نفسه مواطناً لبلد ما وتحترم قوانينه. فعلى عكس ما يدّعي الإسلامويون، إن الدين لم يحكم في أي يوم من الأيام كامل وجودنا. وعلى عكس ما يُعلن خبراء الإسلام المشهورون بفضل وسائل الإعلام والذين ظهروا حديثاً في الغرب، فإن المسلمين ليسوا نوعاً فريداً داخل الجنس البشري، يُملي عليهم انتماؤهم الثقافي، إذن دينهم، أي تصرّف يقومون به، دون تدخّل لأي مؤثّر آخر. فخلافاً لما يتخيّله هؤلاء وأولئك، إن النظم الأخلاقية والدينية، حين توجد، لا تولّد الأفعال بشكل آلي، كما يلاحظ أوليفييه روا بحصافة : «ليس للعقيدة الدينية أبداً مفعول مباشر في السياسة» 13 . إن المسلمين مثل سائر البشر يكيّفون تصرّفهم تحت ضغط جملة عوامل، من بينها المبادىء المنبثقة عن الدين. على مرّ التاريخ، خضع المواطنون في البلدان الإسلامية كما في كل مكان، لقوانين البلدان التي كانوا يسكنون فيها، وهي في كل حال قوانين كثيرة التنوّع.

لا بد إذن منذ البداية التوقّف عن التخيّل بأن القرآن هو المفتاح الوحيد لتفسير تصرّفات المسلمين في يومنا الحاضر. إن هذا الاستنتاج لا يمنع بالطبع من التساؤل حول دور النصوص الإسلامية المؤسِّسة في تصرفات المسلمين. لكن الجواب عن هذا السؤال ليس بالأمر البسيط. فأسوة بأي نصّ أصلي لأية ديانة عالمية، يحتوي القرآن وسائر النصوص الإسلامية المقدسة على تأكيدات تذهب في اتجاهات مختلفة، أو تحتمل أكثر من تفسير. من هنا نشأت مدارس إسلامية للتأويل، وهي منذ قرون تقوم بتفسيرات متضاربة : لا يوجد إذن تفسير أوحد للعقيدة الإسلامية –بقدر ما لا يوجد تفسير أوحد للمسيحية–، وإنما تقاليد دينية متعدّدة. بالطبع ليس شخصاً مثلي غريباً عن هذا المجال هو القادر على صياغة رأي موثوق به حول هذا الموضوع؛ في أحسن الأحوال يمكنني تلخيص الانطباعات التي أستخلصها من قراءاتي.

إني لا أجازف من دون شك بأن أثير الكثير من الاعتراضات لو انطلقت من هذا الاستنتاج : يقوم بين قرّاء القرآن اليوم اتّجاهان كبيران متعارضان. الأول يتبنّاه الأصوليون الذين يودّون التأكيد على أن المعنى الحرفي للنصوص يبقى حقيقياً وصحيحاً أبد الدهر؛ فهم يرفضون إذن النظر الى هذه النصوص على أنها تحمل آثار الفترة الزمنية التي ظهرت فيها. نتيجة لذلك إنهم يطمحون

من خلال انخراطهم في حركة إصلاحية معاكسة لإخضاع تقاليد اليوم لمبادىء الزمن الغابر. هؤلاء المفسّرون الأصوليون، أكانوا محافظين أو إصلاحيين، لا يجب بالطبع أن نخلط بينهم وبين الإسلاميين الذين ينطلقون من برنامج سياسي بحت. اما الاتجاه الثاني فهو تيار التفسير الليبرالي المنفتح على الحداثة، وبصورة عامة على تبدّل الأزمان، إذن على تعدّد وحراك المجتمعات البشرية. من منظوره إن القرآن وسائر النصوص المقدسة تحتوي على عبارات لا تأخذ معناها إلا من خلال السياق التاريخي لتلك الحقبة؛ وبالتالي لا بد من إعادة تفسير المعنى حين يختلف السياق.

لقد أثبت العديد من الاختصاصيين في الإسلام إمكانية قراءة القرآن على ضوء الظروف التي خُلق فيها. في كتابه الإسلام والحرية يقدّم محمد شريف خلاصة عن حجج هؤلاء ودفاعاً عن الإسلام الحديث. إنه يذكّر بحالة المجتمع السابق، مما يتيح لنا فهم الروحية العامة للتجديد القرآني، كما هي الحال مع مسألة الإرث. يكفي أحياناً أن نقرأ جيداً ما هو مكتوب. من هنا فإن التقاء السياسي بالفقهي الذي يطالب به الإسلاميون، والذي يطعن فيه الكثير من المستشرقين، ليس مُثبتاً في القرآن. لقد أطلق أحد أوائل ممثلي هذا التيار الليبرالي في التفسير، المصري علي عبد الرازق (1888-1966)، نقاشاً حول هذا الموضوع لا يزال متواصلاً الى أيامنا الحاضرة. ففي كتابه الإسلام وأصول الحكم (1925) ينطلق هذا الكاتب من التأكيد المتواتر في القرآن أن الوحي الذي أُنزل فيه تامّ، وهو لم يُغفل أي شيء؛ غير أن النص القرآني لم يتناول البتة مسألة الخلافة، ولا إقامة أية دولة إسلامية. إن البنى اللاحقة العائدة للدولة ليس لها أي أساس في المعتقد الديني، وإنما هي من أعمال حكّام يسعون وراء مصالحهم الخاصة : «إن ما يسمّى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس الناس، ولا يبقى على هذه الحال إلا إذا أرهق كاهلهم» 14 . إن الاختلاف في المقاصد هو الذي يفسّر هذا الفارق : إن الدين (الإسلامي) عالمي، والدولة هي حُكماً محدودة. إذا كان الخلفاء أو رؤساء الدول الحديثة ينسبون أنفسهم للإسلام، فذاك لأنهم يسعون للإفادة من منافع أن تكون شرعيتهم مستمدّة من الله؛ وهنا نجد مثلاً عن إخضاع الديني للسياسي، وليس العكس. إن الدين يكون الواجهة الظاهرية، ولا تكون هذه الأنظمة دينية في الواقع.

بدوره يذكّر محمد شريف بعدة آيات قرآنية تذهب في الاتجاه نفسه، على غرار هذه الإيعازات التي أنزلها الله على محمد : «وما أنت عليهم بجبّار» (ق : 45)؛ «فذكّر إنما أنت مذكّرٌ. لستَ عليهم بمصَيطِرٍ» (الغاشية : 21-22). وهذا يفسَّر على النحو التالي : إن المجتمع المعاصر لمحمد لم يكن يعرف الدولة، وإنما جماعة المؤمنين فقط. والإمام الخميني وغيره من الإسلاميين هم الذين فرضوا في هذا المجال قراءة تحمل مفارقة تاريخية، ويمكن القول إنها

محرِّفة للنصوص المقدسة، من خلال التعامل مع القرآن كما لو كان دستوراً لدولة معاصرة. فكل تاريخ البلدان الإسلامية يُبرز هذا التوظيف للدين من قبل زعماء دول، أكانوا من وارثي العروش أو من الحكام الديكتاتوريين، الذين يسعون وقبل كل شيء الى تحقيق أهدافهم الخاصة. وهناك مؤشّر آخر لتمايز السياسي عن الديني نجده في موقف أحزاب ذات توجّه إسلامي في الحقبة المعاصرة، حين توضع أمام خيار جذري : إما أن تنادي بدمج السياسي بالديني فتحكم على نفسها بالتهميش (كما هو الحال في الباكستان حيث لم تحصل الأحزاب الدينية على أكثر من 10 % من أصوات الناخبين)، وإما أن تصل الى السلطة ولكن بثمن مرتفع : إنها تتخلّى عن أسلمة القوانين ومؤسسات الدولة (كما في تركيا).

في الوقت الذي يطالب فيه بفصل السياسي عن الديني، يقبل النبي محمد بتعدد الشعوب والتمييز بين ما هو عادل (في هذا العالم الدنيوي) وما هو متطابق مع الإيمان (في علاقتنا بالله). إن العدل لا يكون بنشر الإسلام، وإنما بعدم إساءة معاملة الآخرين، وإن كانوا من غير المسلمين. «لا ينهاكُم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدّين ولم يُخرجوكم من ديارك وأن تبرّوهم وتُقسطوا اليهم، إن الله يُحبّ المُقسطين» (المُمتحَنة : 8). إن التعايش السلمي مقبول تماماً، لا بل موصى به. «لا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين» (البقرة : 190).

من أجل أن يتّخذ النص القرآني بُعداً يتخطّى المعنى الحرفي للكلمات يكفي أحياناً أن نذكّر بعنصر يعود لسياق النص. هكذا فإن تحديد ساعة الإفطار تمّ بناء للواقع الجغرافي لشبه الجزيرة العربية. لكن محمد شرفي يتساءل ببساطة : «في هذه الحال ماذا نفعل بالنسبة لسكان المناطق القطبية حيث تمتدّ النهارات أحياناً الى ما لانهاية ؟» 15 . من البديهي أنه يجب ملاءمة هذا الفرض وفقاً للظروف؛ في الحقيقة، إن هذه الملاءمة مطلوبة في عدد كبير من الأحكام.وفي مرات أخرى لا تتطابق النصوص مع بعضها. إن المدرسة الأصولية تقترح بتّ هذه الحالات دون أخذ المعنى بعين الاعتبار، من خلال اعتماد الترتيب الزمني : إن السور المتأخرة تُبطل تلك التي أتت من قبلها. غير أنه كما رأينا، كان الرسول مسالماً في السنوات الأولى من دعوته، لكنه أصبح محارباً في الفترة الأخيرة من حياته. إن الأصوليين يختارون إذن اعتماد التفسير العسكري لدعوته. هنا يذكّر شرفي باقتراح مختلف ويدافع عنه، لاختصاصي سوداني في الإسلام هو محمود محمد طه: إن فرضاً أكثر عالمية يجب أن ينسخ آخر أقل شمولية، لأن الأفق النهائي الذي يطمح اليه الإسلام هو البشرية بأسرها 16 . في هذه الحال، ستكون السور الداعية للسلم هي بالعكس صاحبة الكلمة الفصل، لأن السلام وحده يتمتّع بجاذبية عالمية.

لقد قضى محمود طه شهيداً للمدرسة الليبرالية في التفسير؛ فهذا المنشّط لحلقة «الإخوان الجمهوريين» اتُّهم بالرّدة بسبب آرائه. ولما رفض إنكار أقواله أُعدم شنقاً عام 1985 وهو في الخامسة والسبعين من عمره. إن فكر هذه المدرسة في التفسير هو إذن أكثر تاريخية وأكثر شمولية من فكر المدرسة الأصولية، وهذا الربط بين التحديد التاريخي والعالمية يقرّبه من فكر عصر الأنوار الذي يؤكّد في آن على تعدّد الثقافات ووحدانية الحضارة.

ليس من الضروري بكل الأحوال أن نُنكر الإسلام لكي ندخل في الحداثة ونمارس الديمقراطية ونقيم تبادلاً مُثمراً مع كل الذين لا يشبهوننا، فأن تكون مؤمناً لا يمنعك من القيام بواجباتك كمواطن. إلا أنه أصبح من الممكن أكثر التخلّي عن القراءة الحرفية الأصولية للنصوص المقدسة، كما يطالب به عبد الرازق وطه وغيرهما الكثير من الكتّاب المعاصرين الذين تربّوا أساساً في حضن الثقافة الإسلامية. من ناحية أخرى، إن مقارعة الأسس الإيديولوجية لحركات التشدّد الإسلامي يمكن أن تتمّ من خلال قراءة غير جامدة للإسلام بحدّ ذاته؛ فما من حاجة الى تحميل التقليد الفقهي ما لا يحتمله من المعاني بل يكفي أن يؤخذ بشموليته الرحبة. وهذا المنحى مفضّل من كل النواحي : إنها طريقة واعدة لمحاربة المتطرّفين أكثر من الخلط بين الحركات الإسلامية والإسلام. ولكي نصل الى النتائج المرجوّة يجب أن يُدافَع عن هذا الخيار أكثر مما هو حاصل الآن من قبل النُّخب الثقافية والروحية والسياسية في البلدان ذات الغالبية الإسلامية، أفضل من أن تقوم بذلك شخصيات غربية. آن الأوان لكي نسمع أكثر صوت الأكثرية الصامتة والهادئة لمسلمي تلك البلدان، بدل أن نسمع الدعوات الى الحرب وعدم التسامح التي يطلقها المحرّضون في الحركات الإسلامية. إذا قامت محطات التلفزة مثل الجزيرة باستضافة رجال دين منفتحين على العالم المعاصر وعلى الحوار مع الذين لا يشبهونهم، فإنها تساهم الى حدّ كبير في التقارب بين أنحاء العالم التي تتوجّه اليها بالبث.

إن التطور باتجاه إسلام ليبرالي لا يمكن أن يكون إلا من صنيعة المسلمين أنفسهم، ولا يجوز أن يُفرض عليهم من الخارج : إن هُوية –بالمعنى الإيجابي للكلمة هذه المرة– من يحمل الدعوة هو أمر أساسي بالنسبة للطريقة التي ستُقابل بها. في فرنسا دام التنافس والصراع مع المانيا مئات السنين، وقد قاد ذلك الى حروب متكررة وعذابات لا تُحدّ؛ كان يمكن الظن بأن الحقد لن يُخمد. ومع ذلك تمّ تخطّي ذلك بفضل هُوية من حمل الدعوة الى المصالحة، الجنرال ديغول. فلو دافع عن نفس الدعوة في حينها عميل سابق أو بكل بساطة شخص اختبأ زمن الاحتلال لكانت دعوته رُفضت بعنف؛ ولكن بما أنها أتت من بطل الحرب العظيم، من ذاك الذي قال «لا» منذ اليوم الأول،

وكان يمتلك من الأسباب أكثر من اي شخص آخر للتشدّد مع الأعداء السابقين، فإن هذه الدعوة التي عاونه في حملها محاربون قدامى آخرون، ومقاومون، ومرحَّلون، لم يكن بالإمكان تجاهلها. والحصيلة التي لم يكن أحد يتخيّلها قبل ذلك بجيل واحد هي إقامة تفاهم مثالي بين الشعبين؛ ويجدر القول إن النزعات القومية تثير حماساً لا يقل البتة عن الورع الديني. بصورة مماثلة إذن، إن أولئك الذين لا يمكن التشكيك بإيمانهم يمتلكون الحظوظ الأوفر للسير بالإسلام نحو التصالح مع العالم المعاصر.

إن هكذا تطور للمبادىء الإسلامية أمر مرحّب به؛ ومع ذلك لا يجب أن نرى فيه شرطاً ضرورياً لتحوّل البلدان الإسلامية. إن المنبع الحقيقي للتوتّرات لا يكمن في مآزق التأويل الفقهي، وإنما في الشعور بالقهر والإذلال الذي ينتاب الناس هنا وهناك. والدواء ليس دينياً ولا ثقافياً وإنما هو سياسي، ويقضي بأن تُساعَد هذه البلدان على ولوج الحداثة. في الواقع، إن الحداثة لا أو لم تعد تشكّل التباساً مع الغرب الأوروبي أو الأميركي الشمالي، وللبلدان الإسلامية من دون شك مصلحة للخروج من هذه المواجهة المؤلمة مع هذا «الأخ العدو»، خاصة أن ما يغيظ أكثر هو أنه يمتلك كذلك مقتنيات مادية مرغوباً بها. إن اليابان وبعض بلدان جنوب-شرق آسيا والهند والبرازيل تقدّم اليوم طرقاً أخرى للولوج الى حياة أكثر ازدهاراً وأكثر ديمقراطية. كما أن الصين وروسيا تنخرطان، بالرغم من الصعوبات، في طريق الإصلاح السياسي، ولكنهما بدورهما تُفلتان من قبضة الحقد وتتيحان سبل الرفاهية أمام مواطنيهما.

يُمكن للبلدان ذات الغالبية المسلمة أن تستوحي من هذه النماذج الأخرى وتتخلّى كذلك عن «المنافسة التشبّهية»، لو استعرنا هذه العبارة من رينه جيرار. لكن لتحقيق ذلك، يجب على حكّام البلدان الغنية من هذا الجزء من العالم أن يستعملوا بشكل أفضل عائدات بلدانهم من الموارد الطبيعية كالغاز والنفط. فبدل توظيفها فقط في الدفاع عن الإسلام ونشر رسالته، أي في التأكيد على الهُوية الثقافية التقليدية، عليهم تشجيع التعليم ذات المستوى الرفيع، في مجال العلوم الطبيعية كما في العلوم الاجتماعية، وجعل هذا التعليم متاحاً أمام الجميع، رجالاً أو نساء، مؤمنين أو لا. وإذا كانوا يرغبون في رفاهية شعوبهم، يجب أن يتيحوا لهم التعرّف بشكل أفضل على باقي الثقافات، وكذلك تعلّم لغات أخرى، والدفع باتجاه ترجمة الكتب بوفرة، العلمية منها والأدبية على حد سواء، ومساعدتهم على الأسفار والإقامة في الخارج. إننا لا نزال بعيدين عن تحقيق ذلك في الوقت الحاضر.

إذا ما وعى المرء طبيعة هذا العالم المتعدّد الأقطاب الذي ينشأ اليوم، فإن ذلك سيتيح

له كذلك أن يتوقّف عن تحميل كل مشاكله الى جرائم الغرب الماضية أو الحاضرة، والخروج من حالة الحقد والالتفات بعين ناقدة الى ذاته. يكتب شريف في هذا المجال : «إنه لأسهل بكثير أن نتّهم الآخرين، ونحمّل المسؤولية للغير، خاصة حين يكون هذا الأخير غير بريء بالفعل» 17 . ولكن من الأفضل ألا ننزلق الى هذا الاستسهال. فبدل أن نتوقّف عند الأسباب الخارجية فقط لوضع مؤسف، وهي أسباب لا يكون لنا عليها في أغلب الأوقات أي تأثير –إن الزعيق ضد الظلم لم يؤثّر يوماً بأنانية أصحاب النفوذ–، يتوجّب علينا أن نواجه العوامل الداخلية للتأزّم في كل مجتمع والتي تتحمّل مسؤولية لا تقل جسامة عن الأولى : تفاوتات اجتماعية نافرة، نقص في التربية، انعدام حرية الصحافة، عجز السلطات المضادة، أنظمة بوليسية، سرقة الدولة من قبل من الذين يُفترض بهم أن يخدموها. لا بد قبل كل شيء من تجريم المسؤولين السياسيين الفاسدين والوقحين الذين يسعون للإثراء في الوقت الذي يعظون فيه الآخرين بالفضيلة، ويتلاعبون بالجماهير المضلّلة من خلال إقناعهم بأن كل المصائب تأتي من الغرب.

إن للإذلال الذي يغذّي الحقد لدى هذه الشعوب المسلمة أكثر من مصدر. فليس وجود جيوش أجنبية على أراضيها هو الذي يثيرها فقط، أو التدخلات الأخرى القائمة على استعراض القوة؛ إن ما يثيرها كذلك هو اضطرارها للعيش في عالم تشكّل مادياً ومفهومياً من خلال تجارب لم تشارك فيها. بإمكان الدول الغربية أن تسحب جيوشها من البلدان الإسلامية، أو تتّبع سياسة أكثر عدلاً إزاء مجمل دول المنطقة. لكن يقع على الشعوب المسلمة بالذات أن تضع حداً للالتباس الحاصل لديها بين الحداثة والغرب، وأن تستقبل بهدوء القيم الديمقراطية وتتوقّف عن تفسيرها وكأنها دليل خضوع للبلدان الغربية، بحجة أن هذه القيم نشأت هناك : إن منشأ ممارسة معيّنة لا يختلط بمعناها.

في بعض صفحات من كتابه أنوار مظلمة يصف ريجيس دوبريه رحلة قادته الى القاهرة بمناسبة لقاء يهدف الى تشجيع «حوار الحضارات». لقد لاحظ بأسف أن كل واحد من المشاركين فضّل الانكفاء المريح الى قناعاته الخاصة، مع استغرابه لضلال الآخرين. «تمسّك كل فريق بيقينياته، مع إصراره على أن يقرّ الآخر بها». هكذا رأينا كل واحد مزهواً بمزاياه الخاصة ومتأكّداً من سوء الخصم. «هناك النور، أي «نحن»، والظلمة، أي «هم». فمن يجرؤ على التعرّض لفرسان الخير ؟» بالإضافة الى ذلك، يلحظ دوبريه أنه لكونه لا يستطيع أن يجد نفسه تماماً في أي من الآراء القاطعة، فإنه راح يبدّل موقفه تبعاً لمحاوريه. «في مواجهة الأئمة، كنت أندفع وأتحوّل الى صاحب فكر فولتيري شرس، وأعود من جديد مناضلاً يدافع عن الفكر الحرّ. في باريس،وفي

مواجهة بني قومي الذين تثيرني قناعاتهم الثابتة، كنت في الحال أتّخذ موقفاً معاكساً». أو هكذا يصوّر نفسه في أعين الآخرين : «مجامل للشرق مشوّش الفكر، مهادن ومداهن للفقهاء، في أعين قارىء «نوفال أوبسرفاتور» المتيقّن من صوابية رأيه، كنتُ أجد نفسي في نظر السنّي في القاهرة المتيقّن هو أيضاً من أحقية رأيه بأنني صاحب فكر غربي وقح وعنيد» 18 .

إن التخلّي عن دور الفارس المدافع عن الخير لا يفترض بأن نتعامل مع كل المواقف على أنها متساوية. يمكن أن يكون لنا تحفّظات جدّية حول فيلم فان غوغ وهيرسي علي، أو حول مبادرة الصحيفة الدانماركية؛ لكن مع ذلك ما من شك في أن القتل وأعمال العنف الجماعية هي بشكل آخر أعمال أكثر خطورة. إلا أننا لا نربح شيئاً في تصوير «الآخرين» كأعداء واللقاء معهم على شكل حرب؛ فحين يحرّف التصوير دوماً الموضوع الذي يتناوله، يُخشى حينها أن نعزّز الشرّ الذي نبغي محاربته.

من أجل أن يكون الاندماج في مجموعة واحدة سهلاً، من الضروري الاعتراف بكرامة متساوية لمختلف أعضاء المجتمع. فحين يشعر المرء بأنه محترم ضمن ما يعتبره هُويته الجماعية فذلك يقوده الى الانفتاح على الآخرين، وليس الى الانغلاق الدفاعي داخل جماعته. إننا ندرك جيداً هذا المبدأ التربوي : إن الولد يتقدّم من خلال التشجيع بسرعة أكبر مما يفعل من خلال تلقّي الملامات؛ والبالغون لا يختلفون كثيراً في هذا المجال عن الأولاد. لا يكفي بأن نشجب مظاهر التمييز المخالفة للقانون والقواعد الرسمية، سواء تعلّق ذلك بالحصول على عمل أو مسكن، بل يجب كذلك اتّخاذ إجراءات إيجابية مشجّعة. لهذا السبب من المفيد أن نرى في عالم السياسة والإعلام وجوهاً وأسماء تمثّل الأقلّيات الموجودة في البلاد، لأن هذين المجالين تسلّط عليهما الأضواء.

يمكن أن نتصوّر بأن هكذا إجراءات رمزية تساهم في الإضاءة على تساوي الجميع في الكرامة في المجالات الأكثر تنوّعاً في الحياة الاجتماعية. لن يكون نافراً، على سبيل المثال، في بلد علماني مثل فرنسا حيث توجد ستة أيام عطلة ترتبط بأعياد كاثوليكية (الفصح، الصعود، العنصرة، انتقال العذراء والميلاد)، أن يكون هناك يوم عطلة يرتبط بالديانة الثانية في البلاد، اي الإسلام؛ وما من شيء سيكون مستغرباً لو أخذت قواعد الحياة العامة بعين الاعتبار تطوّر النمو السكاني. ولا لو تمّ إدراج تعلّم العربية بصورة أوسع في المدارس، ليس لكي نحصرها بالأولاد الذين يتكلم أهاليهم هذه اللغة، وإنما من أجل أن تكون لغة مثل سائر اللغات. وماذا يضير، إذا كان هناك نساء يطلبن ذلك فعلاً، لو خصّصنا أوقاتاً غير مختلطة في أحواض السباحة التابعة

للبلديات : إن اختلاط الأجساد المجرّدة من الثياب للجنسين هو من دون شك خاصية للثقافة الغربية المعاصرة، لكنه ليس من تبعات المبادىء الديمقراطية التي لا تُمسّ. ليس من الضروري أن نعدّل القوانين لذلك، إنما لا يكفي أيضاً أن نقول إن بإمكان كل واحد أن يفعل ما يشاء في نطاقه الخاص؛ ذاك أنه ما بين القانوني والشخصي تندرج منطقة ثالثة تعود للحياة الاجتماعية التي ترعاها قواعد يتمّ اعتمادها بالتوافق وليس بالإكراه. لا بد إذن من نقاش المشكلات التي تُطرح كل حالة على حدة.

5. الهُوية الأوروبية

"كان يعرف جيداً تلك الجرائم التي ارتكبتها أوروبا، والتي فتح فُحشها واستعراضها الخالي من الحياء أعين العالم للمرة الأولى، في عام 1945، على ما لم يكن سوى كذب، وشهد بفظاظة على الثنائية المتحكّمة لهذا الفصل التام المموّه بحنكة على مرّ العصور، بين أوروبا والصورة الرائعة التي تعطيها عن نفسها"

رومان غاري، أوروبا

إن الوحدة الأوروبية تشكّل اليوم واقعاً اقتصادياً بقدر ما هو قانوني وإداري. إلا أننا نعلم جميعاً أنه حتى اللحظة الراهنة لا تلعب هذه المجموعة دوراً سياسياً دولياً نافذاً، وأن ما هو أساسي بالنسبة للحياة السياسية يبقى من ضمن اختصاص الدول التي تشكّلها. ولقد ارتفعت أصوات عديدة معبّرة عن خيبتها لرؤية رجال السياسة الأوروبيين يهتمّون بكل طيبة خاطر برفع الحواجز الجمركية والمفاعيل الناجمة عن ذلك، أو بمختلف التنظيمات البيروقراطية، فيما غاب عن أبصارهم المشروع الأوروبي بحدّ ذاته. من هنا طُرح السؤال إذا كان بالإمكان إعطاء العمل السياسي للاتحاد دفعاً إضافياً عبر توضيح وتدعيم هُويته الثقافية (أو "الحضارية")، كون الثقافة أصبحت العمود الثالث للبناء الأوروبي، الى جانب الاقتصاد والمؤسسات القانونية-السياسية. ويؤمل من ذلك أيضاً إيجاد رافد نفسي، وبُعد روحي وعاطفي، وهو ما يغيب في المجالات الأخرى.

يُخيّل الينا بأن هذه المهمة سهلة، لأننا نعرف أن التوافق يتمّ اليوم في أوروبا حول الآثار الثقافية الكبرى بصورة أسهل مما هي الحال مع القوانين الإدارية أو القرارات الاقتصادية. فكل الأوروبيين فخورون بالانتساب لجزء من العالم أنجب مونتاني وميكال-أنجلو وشكسبير وسيرفانتيس وموزار وغوته، أو أنتج كذلك مبادىء اجتماعية وسياسية تتّكىء عليها عبارة "حقوق الإنسان". (لقد رأينا كذلك في مثال أوريانا فالاتشي، أن هذا التفاخر يمكن أن يلامس الهزل).

إن بإمكاننا تفهّم مطلب كهذا، ذاك أن الإحساس بهُوية مشتركة يعطي قوة أكبر للمشروع الأوروبي. فلو استعملنا مفردات تعود للقرن الثامن عشر لأمكننا القول إن فعالية فكرة سياسية تزداد إذا لم يكن دافعها فقط المصالح المشتركة، وإنما كذلك العواطف الجياشة المتبادلة؛ غير أن الأهواء لا تنفجر إلا إذا شعرنا بأن هُويتنا بالذات قد مُسّت. منذ البداية، لا بد لنا إذن من تحديد محتوى هذه الهُوية : هكذا نجد أنفسنا هنا أمام مسألة تعدّد الثقافات وأشكال تعايشها.

التفتيش عن هُوية

لم تقصّر المحاولات في الماضي من أجل جعل البُعد الروحي والثقافي لأوروبا جلياً. من هنا، وغداة الحرب العالمية الأولى، اقترح الشاعر والكاتب بول فاليري تفسيراً لهذا البُعد لاقى بعض الصدى. بالاختصار كان فاليري يقول إني أُطلق اسم الأوروبيين على الشعوب التي خضعت على مدى تاريخها لثلاثة مؤثّرات، تلك التي ترمز اليها أسماء روما والقدس وأثينا. من روما أتت الإمبراطورية، مع سلطة الدولة المنظَّمة، والقانون والمؤسسات والمُواطَنة. من القدس، أو بالأحرى من المسيحية، ورث الأوروبيون الأخلاقية الذاتية، وفحص الضمير، والعدالة الشاملة. وأخيراً أورثتهم اليونان لذة المعرفة والمحاجّة العقلية، ومثال التناغم، وفكرة الإنسان كمقياس لكل شيء. ويخلص فاليري الى القول بأن كل من يتمسّك بهذا الإرث الثلاثي الأبعاد يمكنه عن حق أن يوصف بالأوروبي 1 .

إن تفسير فاليري الذي يتميّز بالأناقة أكثر من الفرادة، حظي بدوره بعدة تعليقات، أتى واحد منها من أوروبي متحمّس، هو رجل الفكر السويسري دنيس روجمون. في كتابات عديدة تعود للخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، دافع هذا الأخير عن القضية الأوروبية وطرح بدوره السؤال حول الهوية. إن التصحيحات التي يوردها على اقتراحات فاليري تذهب في اتجاهين. الأول هو أن الموروثات التي يحددها فاليري هي أغنى وأعقد مما كان يراه هذا الأخير. وهنا يلفت روجمون الانتباه بشكل خاص الى محصّلتين إضافيتين للعقيدة المسيحية. فهي تضع حداً

للمفهوم الدائري للزمن الذي كان سائداً لدى معظم الثقافات الوثنية، لتُحلّ محلّه فكرة الزمن الذي لا يعود الى الوراء، مؤذنة بذلك بولادة مفهومي التاريخ والتقدّم. بالتوازي مع ذلك، إنها تثير الاهتمام بالواقع المادي، وهي ميزة أخرى للعالم الغربي. وخلافاً لليهودية، إن المسيحية هي ديانة التجسّد، الله الذي صار إنساناً. من هنا فإن العالم الأرضي لم يعد يُعتبر ملعوناً، وهو يستحق أن يتعرّف اليه الناس. إن هذه الخاصية التاريخية تتيح لنا أن نفهم لماذا بعد عدة قرون تمكّن الناس من أن يتفحّصوا بانتباه العالم الذي يحيط بهم وجعلوا منه مادة للتحليل والمعرفة العلمية.

من ناحية أخرى، يذكّر روجمون أن مصادر التأثير الثلاثة هذه لم تكن الوحيدة التي دمغت تاريخ القارة. فلقد استقى الأوروبيون معتقداتهم حول الخير والشر من الإرث الفارسي؛ وفكرتهم عن الحب من الشعراء العرب؛ وصوفيتهم من الشعوب السلتية التي كانت تسكن القارة في نفس الوقت الذي كان اليونانيون والرومان يقيمون فيها.

يمكننا بلا صعوبة أن نسير على الدرب التي سلكها روجمون وأن نضيف عناصر جديدة الى الرسم الذي وضع فاليري خطوطه العريضة. لا بد من أن نشدّد بشكل خاص على مساهمات الحقبة الحديثة التي لا تبدو أقل أهمية بالنسبة لهُوية أوروبا الثقافية. إن عصر الأنوار الذي يلخّص وينظّم فكر القرون التي سبقته، يحتلّ هنا مركزاً ذات أهمية كبرى. وإحدى مساهماته هي فكرة الاستقلالية التي يقدر كل إنسان من خلالها أن يعرف هو بذاته العالم ويقرّر مصيره بنفسه. وكما أن الشعب هو سيّد نفسه داخل النظام الديمقراطي، كذلك يمكن للفرد أن يصبح مستقلاً في نطاقه الفردي. نتيجة لذلك، تتحوّل فكرة الديمقراطية بالذات، لأنها تؤمّن في آن سلطة الشعب وحرية الفرد، بما في ذلك إزاء هذه السلطة. بالإضافة الى ذلك، شهد القرن الثامن عشر ولادة الأَنَسيّة ، أي التوجّه الذي يقضي بجعل الإنسان غاية التحرّك الإنساني. لم يعد هدف الوجود البشري على الأرض التفتيش عن خلاص نفسه في الآخرة، وإنما بلوغ السعادة في هذه الدنيا. إن الاعتراف بالتعدّدية المشروعة، سواء تعلّق الأمر بالديانات أو بالثقافات، أو أخيراً بالسلطات داخل الدولة، إنما يُضاف كذلك الى الإرث الذي قدّمه عصر الأنوار لتاريخ البشرية : لقد تبنّت هذه الأخيرة فكرة التعدّدية. لكل هذه الأسباب، يمكننا أن نضيف الى أسماء روما وأثينا والقدس التي نستشهد بها للدلالة الرمزية الى الهُوية الأوروبية، أسماء مدن أخرى مثل لندن وباريس وأمستردام وجنيف وبرلين وفيينا وميلانو والبندقية.

إلا أنه حين نصل الى هذا الحدّ يمكن أن تنتابنا بعض الشكوك إزاء تفسير يحمل الكثير من التعاطف، لا بل الانتشاء بالهُوية الأوروبية. لنتذكّر أولاً أن أية ثقافة لا تُختزل بالأعمال الكبرى

التي تُنجز في داخلها وإنما تتضمّن كذلك مجمل أنماط الحياة الجماعية. من هذا المنظور إن ما لمختلف ثقافات البلدان والمناطق المكوّنة لأوروبا من أشياء خاصة يفوق ما لها من عناصر مشتركة. إن أول مكوّن لثقافة مجموعة هو اللغة –وفي أوروبا هناك أكثر بكثير من لغة واحدة ! وهذا التعدد اللغوي ليس بقليل الأهمية : إن كل كائن بشري يأتي الى العالم في بلد محدّد، وليس في بيئة غير متشكّلة. ولكوننا نشأنا على مثال الحداثة التي تجعلنا ننظر الى أنفسنا كأشخاص يتمتّعون بالحرية، فإننا لا نحب أن نعترف بمفاعيل هذا التحديد؛ ومع ذلك إن وجوده لا يمكن نكرانه.

إن اختلاف اللغات ليس الاختلاف الوحيد. إن معظم المدن الأوروبية تبعد اليوم مسافة ساعة أو ساعتين بالطائرة الواحدة عن الأخرى، وإننا ننتقل من باريس الى ميلانو في الصبيحة ذاتها؛ ومع ذلك، في كل مرة انتقل الى بلد مجاور لفرنسا، فإني أول ما أُصعق بمميّزاته الخاصة : إننا ندخل الى عالم لغوي مختلف،وفي الوقت نفسه نكتشف أساليب للتحرّك ولتنظيم الزمان والمكان، أي بالاختصار لطريقة عيش، خاصة بكل بلد. إن الإيطاليين يملأون الشارع بشكل مختلف عن الفرنسيين، وهؤلاء لا يشبهون البتة الألمان، وهكذا دواليك. إن التقاليد تمتاز بالصمود أكثر مما نودّ أن نعتقد، وكتامة اللغات تساهم في ذلك.

إن الذاكرة الجماعية التي يكوّنها كل بلد لا تتلاءم مع ذاكرة جاره، بما في ذلك حين يتعلّق الأمر بنفس الحدث. في هذا الخصوص، إن ذاكرة الحرب العالمية الثانية تشكل الاستثناء وليس القاعدة، لأن الألمان الذين نجوا من الحرب تبنّوا كلياً وجهة نظر الذين انتصروا عليهم. في المقابل، هناك نزاعات أخرى لم يكن واضحاً فيها الى هذا الحدّ درجة خطأ كل فريق، أدّت الى تفسيرات لا يمكن التوفيق فيما بينها. إذا كان هناك إجماع في أوروبا على إدانة هتلر، فالأمر لا ينطبق على نابليون الذي يرى فيه البعض بطلاً، والآخرون طاغية. وبعد مرور مائتي عام على الحدث، لا يتمّ إحياء ذكرى معركة واترلو بالطريقة نفسها في باريس ولندن؛ في حقبة أقرب الينا، لا يمكن أن يكون الحُكم على الشيوعية هو نفسه من قبل من عاش في البلدان التي تولّت فيها السلطة، وأولئك الذين تخيّلوها من بعيد.

إن الأعمال الكبرى التي نودّ اليوم أن نعتبر بأنها تشكّل الثقافة الأوروبية هي أعمال نشأت داخل تقاليد خاصة. صحيح أنها سرعان ما عُرفت خارج حدود بلاد المنشأ، لكن هذا التأثير لم يتوقف كذلك عند حدود أوروبا. وبالعكس، فإن المبدعين الأوروبيين أساساً استوعبوا الإسهامات الآتية من آفاق أخرى : مصر وبلاد فارس، الهند والصين. إن السّمات الثقافية الأوروبية توجد اليوم في أمكنة بعيدة عن أوروبا؛ كما أن الابتكارات غير الأوروبية نفذت الى الفضاء الأوروبي

كذلك. يُقال على سبيل المثال أحياناً إن الرواية هي نوع أدبي أوروبي بشكل خاص؛ إن هذا الرأي يتلاءم من دون شك مع وضعية تصحّ في الماضي، ولكن ليس في الحاضر، إذ كيف بإمكاننا أن نتخيّل الرواية اليوم دون التفكير بالروائيين الروس، أو الأميركيين اللاتينيين، أو الأميركيين الشماليين، أو منذ فترة قريبة بالآسيويين والأفارقة ؟ والأمر يصح كذلك في الرسم، والفلسفة، والدين، أو أي مكوّن آخر للثقافة. فما نشأ في اوروبا يعود اليها متحوّلاً بفعل استقراره لمدة من الزمن في أمكنة أخرى،وفي الوقت نفسه تسارع أوروبا الى استيعاب التأثيرات الأجنبية، من الأقنعة الإفريقية الى الخط الصيني، ومن التقاليد البوذية الى الواقعية السحرية لدى الكاريبيين. لا يمكن للأمور أن تتّخذ منحى آخر : إن لمنجزات الفكر الكبرى رسالة عالمية، وهي من أجل تحقيقها تستعمل كل الوسائل، وترغب في أن تنتشر في كل مكان؛ إنها تولد في تراث خاص، فيما هي تطمح الى أن تصبح إرثاً لجميع الناس.

إن تعدّد التراثات الوطنية والمناطقية يشكّل أحد الأسباب الذي يجعل الهُوية الأوروبية تخلو من التماسك؛ وهناك سبب آخر يأتي من امتداد تاريخ البلدان بالذات في هذا الجزء من العالم. إن السّمات التي لحظها فاليري وروجمون أو غيرهما من المفكّرين موجودة فعلاً، لكنه يمكننا لحظ سمات أخرى أكثر سلبية. إن فكرة المساواة بين الجميع وصلت الينا من التاريخ الأوروبي، ومع ذلك فإن فكرة الاستعباد ليست غريبة أبداً عن هذا التاريخ. إن الحماس الديني كما العلمانية ينتميان اليه بنفس القدر، والأمر يصحّ في الفكر الثوري والفكر المحافظ. إن فكرة التسامح هي أوروبية، لكن التعصّب والحروب الدينية تنتمي الى أوروبا بنفس القدر. إن احترام استقلالية كل فرد هي فتح أوروبي، لكن هناك فتوحات تظهر أكثر للعيان؛ فإخضاع الشعوب الغريبة لإرادة الأقوى، والإمبريالية بالذات، كل ذلك ينتمي أيضاً للإرث الأوروبي. إن الليبرالية هي جزء من التراث الأوروبي، تماماً كما هي الشيوعية. لو صدقنا القول، فإن الأصوات التي ترتفع مطالبة أوروبا بالاعتذار عن ماضيها الاستعبادي والاستعماري المُخزي هي اليوم أكثر عدداً من تلك التي لا تحفظ من هذا الماضي سوى الصفحات المجيدة.

يمكن القول إن كل مذهب فكري في أوروبا أنتج كذلك نقيضه، لأن أحد مميّزات التقليد الأوروبي هو بالتحديد ممارسة الفكر النقدي : إن كل القيم يُمكن أن تخضع للتفحّص. يمكن لهذه السّمة أن تكون مصدر فخر، لكنها لا تسهّل تحديد ما هو أوروبي بالضبط. حين نختار في الماضي ما يتناسب مع الحاضر حصراً، فإننا نقوم بقراءة جدّ استنسابية للماضي ونخون التاريخ الحقيقي، من خلال استبداله بأخر ناصع البياض يتوافق مع متطلبات "ما هو ملائم سياسياً" الذي يُعتمد في زمننا.

إن الطابع الشديد الانحياز لهذه القراءة للتاريخ، المقتصِرة على مجموعة من "النقاط المضيئة" التي يمكن أن نلملمها من طيّاته، ليس المأخذ الوحيد الذي نوجّهه للصورة التي رُسمت في الأصل. إن فكرة تأسيس الهُوية الأوروبية القائمة حصراً على تاريخ هذه القارة، هذه الفكرة بحدّ ذاتها يمكن أن تُطرح على بساط البحث. هل يمكن للهُوية الجماعية أن تُختزل بالأمانة للماضي ؟ لا يوجد، كما رأينا، هُوية جماعية ثابتة وجامدة الى ما لانهاية. إما الذين يدّعون عكس ذلك فهم ممن يساهمون عادة في مشروع سياسي محدّد : إنهم يريدون أن يعطوا مضموناً في الجوهر لهُويتنا من أجل تشريع إقصاء كل الذين لا ينتمون اليها. إن هذه الخطة تُعتمد اليوم من أحزاب اليمين المتطرّف في أوروبا. فهذه الأحزاب المتحمّسة قومياً على الصعيد المؤسساتي (إنها تعارض بعنف أي تعزيز للوحدة الأوروبية) تجد نفسها في المقابل مؤيدة لأوروبا على الصعيد الثقافي، الذي تصفه بأنه إرث خالص من الماضي. بالنسبة اليها، إن القول بأن أوروبا هي مسيحية يصبح حجة إضافية لإقفال هذه القارة بوجه المسلمين. إنها تدّعي الانتماء حتى الى فكر عصر الأنوار الذي تفهمه على أنه بكل بساطة رفض للإيمان : إنها وسيلة جديدة لإقصاء المؤمنين بالإسلام، كون باقي الديانات لا تُظهر هذا القدر من الورع في أيامنا الحاضرة.

إن كل الذين يحدّدون نواة هُوية ثابتة من حيث الجوهر لأوروبا -من خلال اختيار السّمات المميِّزة التي تناسبهم في ماضي أوروبا الحافل، ومن خلال رفضهم الاعتراف بالطابع المتحرّك للثقافات حُكماً-، فإنما هم في الواقع يُطلقون على الماضي حُكماً راسخاً في الحاضر، وهم يكرّرون مثالهم الأعلى المعاصر من خلال التفتيش له عن تمثّلات قديمة. ولكن إذا كان مثال الحاضر هو الذي يقودنا الى قراءة استنسابية للماضي، فلماذا إرباك النفس بهذا التفتيش، ولمَ لا نكتفي بالتأكيد بكل صراحة على نظرتنا الحالية للعالم ؟ ذاك لأننا من دون شك سنخلط حينها بين الثقافة الأوروبية (الخاصة) والقيم الأخلاقية والسياسية التي، كما رأينا أيضاً، تمتلك رسالة كونية. وهذا الأمر ينطبق على فكرة الديمقراطية وحقوق الإنسان، كما على العقلانية العلمية والتقنية، التي هي اليوم خاصية البشرية بأسرها.

من ناحية أولى إذن، تلك المتعلّقة بالثقافات والأعمال الكبرى، إن التقاليد الوطنية والمناطقية تبزّ التراث الأوروبي، والتنوّع يتغلّب على الوحدة. إن فكرة تشكيل نموذج ثقافي أوروبي مشترك وثابت هي فكرة لا يمكن الدفاع عنها. بكل حال، إن الاتحاد الأوروبي لا يطمح هو أيضاً الى إلغاء خصوصية الدول التي يتشكّل منها، لا على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، ولا على صعيد البنى القانونية والإدارية : إن مشروعه لا يقضي بإنشاء دولة أوروبية، أو شعب أوروبي، وإنما بأن

يجمع ما هو قائم أصلاً. من ناحية أخرى، تلك المتعلّقة بالقيم، إن هذا الإرث يذوب في العالمية؛ حتى أن التفتيش عن نواة صُلبة يبدو إشكالياً. هل نحن إذن محكومون بالتخلّي عن فكرة الهُوية الأوروبية ؟

التعدّدية كأساس للوحدة

إن الفرضية التي أنطلق منها هي التالية : إن وحدة الثقافة الأوروبية تكمن في الطريقة التي ندير بها مختلف الهُويات المناطقية والوطنية والدينية والثقافية التي تتشكّل منها، عن طريق منحها وضعية جديدة، ومن خلال الإفادة من هذه التعدّدية بالذات. إن الهُوية الروحية لأوروبا لا تقود الى إلغاء الثقافات الخاصة والذاكرات المحلية. وهي لا تتشكّل من لائحة أسماء علم أو من قائمة أفكار عامة، وإنما باعتماد موقف موحّد إزاء التعدّدية.

كان ذلك في عصر الأنوار، وهذا ما ذكّرت به للتوّ، حين بدأ اعتبار التعدّدية بشكل منتظم في أوروبا على أنها قيمة. في كتابه الرسائل الفارسية (1721) يخلص مونتسكيو الى الدفاع عن التسامح الديني. لا يجب ألا نطمح الى الوحدة فحسب، وإنما يجب تشجيع التعدّدية، لأنها بدورها تحفّز على التنافس. إن أتباع ديانة أقلّوية، "لكونهم لا يفيدون من امتيازات"، فإنهم يجتهدون في العمل ويساهمون بذلك بالرّفاه العام. إن الحماس الذي يبديه كل واحد ليظهر بمظهر الأفضل مردّه الى تعدّد المجموعات. والحروب الأهلية ليست حصيلة هذا التعدّد، وإنما هي حصيلة عدم تسامح أصحاب النفوذ. بالاختصار "إنه لأمر جيد أن يكون في كل دولة عدة ديانات" 2 . وبعد عدة سنوات على هذا الكلام،وفي كتابه الرسائل الفلسفية (1734)، أفاض فولتير بالكلام في نفس الاتجاه. "لو لم يكن في انكلترا سوى ديانة واحدة، فإنه يُخشى الانزلاق نحو التسلّط؛ ولو كان هناك ديانتان فإنهما ستتذابحان؛ أما لو كان هناك ثلاثون ديانة، فإنها ستعيش بسلام وهناء". ثم يتوسّع بحُكمه على الأمم، فيقارن بين الإنكليز والفرنسيين والإيطاليين : "لا أدري الى أية أمة يجب إعطاء الأفضلية، ولكن يا لحُسن حظ من يعرف أن يتحسّس أفضالها المختلفة" 3 .

إن فكرة التعددية سوف ترتبط بفكرة أوروبا بشكل أوضح عن طريق الفيلسوف السكوتلندي دايفيد هيوم في كتاب بعنوان : "في نشأة وتطوّر الفنون والعلوم" صدر عام 1742. قبل هيوم كان كل الذين يتساءلون عن الهُوية الأوروبية يفتّشون عنها في سمة مشتركة : إرث الإمبراطورية الرومانية، والديانة المسيحية. وعلى ما يبدو كان هيوم أول مفكّر وجدها، ليس في سمة مشتركة بين الجميع، وإنما في تعدّدية البلدان التي تتشكّل منها أوروبا. منذ أزمنة مُغرقة في القدم سعت

المجموعات البشرية للتأكيد على تماسكها الداخلي، وبالتالي الى تأمين وحدتها الثقافية، لأنها تضيف الى قوتها قوة وتتيح لها أن تواجه أعداءها بشكل أفضل. ولأول مرة في التاريخ، استُبدل المثل السائر القديم بنقيضه : هنا، إن الانقسام هو الذي يولّد القوة !

إن قصد هيوم في هذا الكتاب هو شرح ما يبدو له وكأنه تطوّر ثقافي مميّز، أي تطوّر أوروبا في زمنه. لذا فهو يتساءل عن الظروف التي جعلت هذا التطور ممكناً، ويحدّد واحداً منها في وجود "عدد من الدول المتجاورة المستقلة التي ترتبط فيما بينها بالتجارة والسياسة" 4 . إن الدول التي تتشكّل منها أوروبا تمتلك مجموعة من السّمات المشتركة، والروابط الاقتصادية والسياسية، ولكنها في نفس الوقت متقاربة في الحجم والقوة الى حدّ كبير، وهذا ما يحول دون أن تتمكّن أي واحدة منها من إخضاع الدول الأخرى، وبذلك تحافظ كل دولة على استقلالها. إنه هذا التوازن بين الوحدة والتعدد هو الذي يصبح إذن السمة المميِّزة لأوروبا.

إن حسَنة التعددية تكمن في أنها تنمّي حرّية كل فرد على التفكير وإبداء الرأي. إن الذي لا يعرف سوى نُظم بلاده يجد نفسه منساقاً للانصياع لها؛ وحين تُتاح الفرصة لأحدهم أن يقارن بين عدة نُظم، فإنه يتبيّن بسهولة أكبر الأحكام المُسبقة، أو النمط الذي يكون صحيحاً وحقيقياً. إن الغَيرة بين الدول تدفع كل واحدة منها الى القيام بما هو أفضل من جارتها، وإلى إعمال فكرها النقدي في الوقت ذاته. لقد أُخضع فكر ديكارت الى مراجعة متأنية خارج فرنسا، وفكر نيوتن خارج إنكلترا. كيف حصل أن حافظت أوروبا ضمن نطاقها على تعددية الدول هذه، ذات القوة المتقاربة ؟ إن هيوم يقدّم تفسيراً عن ذلك، كما فعل مونتسكيو أيضاً في نفس الحقبة، من خلال الأحوال الجغرافية للقارة : "لو تأمّلنا سطح الكرة الأرضية، فإن أوروبا من بين اقطار العالم الأربعة، هي التي تجزّؤها البحار والأنهر والجبال".

لكي يدعّم هيوم أطروحته، يورد مثلاً يذهب في نفس السياق ومثلين مضادّين. الأول هو مثل اليونان القديمة. كما في أوروبا، وُجد في هذا البلد إطار مشترك لكل المدن، تشكّلَ من "روابط اللغة والمصالح المتقاربة". في الوقت ذاته، وبسبب أحوال جغرافية مشابهة، حافظت كل مدينة على درجة عالية من الاستقلالية ورفضت أن تُقر بسيطرة المدن الأخرى. "لقد شحذت عمليات التنافس والنقاشات العقول". أما المثل المضادّ الأول فهو مثال أوروبا بالذات، زمن كانت تهيمن عليها الديانة الكاثوليكية لوحدها : إن هذا التماثل أدّى الى "تراجع لأي نوع من أنواع المعرفة"، لم تتمكّن القارة من الخروج منه إلا بفضل الانقسامات بين الكاثوليك والأرثوذكس في البداية، ومن بعدها بين الكاثوليك والبروتستانت، وأخيراً بين المسيحيين والمفكرين الأحرار. لقد أصبحت أوروبا

إذن أرضاً للتعددية، على غرار اليونان في الماضي، ولهذا السبب عرفت كل منهما كيف تنمّي الحرية والعلم. والمثل المضاد الثاني الذي يقدّمه هيوم هو الصين. لقد عرفت هذه الدولة بروز ثقافة متألّقة، ولكن بدءاً من وقت محدّد توقّف هذا التطور. وهذا ما يفسّره هيوم بغياب التعددية في الداخل : "إن الصين هي إمبراطورية واسعة تتكلّم لغة واحدة، ويرعاها قانون أوحد، وتجمعها طريقة عيش واحدة"، وهذا ما سهّل تسلّط حكّامها، وكذلك طغيان الرأي العام الشعبي.

إن المؤرخين المُحدثين يميلون الى الاعتقاد بأن هيوم كان صائباً في وجهة نظره. في كتابه المعجزة الأوروبية يعتبر أ.ل. جونز بدوره أن أحد الظروف الرئيسية التي أنتجت "المعجزة الأوروبية"، أي عملية التصنيع في مطلع القرن التاسع عشر، كان التوازن بين التعددية والوحدة. "إن التنوّع المحدود أعطى للأوروبيين نوعاً من الرابطة فيما بينهم (togetherness) ونوعاً من حرية التفكير. إنها نتيجة أفضل من الشمولية الدينية أو التجزئة اللامحدودة. فمن ناحية، هناك إرث مشترك ونوع من المعرفة لسلوكيات الجيران يجعلان، وفق تعبير ادموند بورك في القرن الثامن عشر، أن "أي أوروبي لا يشعر بالانعزال كلياً في أي بلد من بلدان القارة" 5 . ومن ناحية أخرى، بالرغم من تنوّعهم اللغوي الكبير، كان للأوروبيين لغات مشتركة : اللاتينية طيلة قرون طويلة، الفرنسية في العصر الحديث، والانكليزية في يومنا هذا. والحصيلة هي أن أي منحى تجديدي يدخل في أي بلد أوروبي ينتشر بسرعة كبيرة في البلدان الأخرى.

في الوقت ذاته، إن وجود عدة دول بأحجام متقاربة يحول دون إقامة إمبراطورية تمتلك سلطة مركزية. ويُفسَّر هذا الانقسام، مرة أخرى، بالأحوال الجغرافية للقارة وتشتّت أراضيها الخصبة. يمكن لذلك أن يكون كابحاً للتنمية في بعض الأحيان، لكن الحسنات بشكل عام تفوق المساوىء. لنتذكّر كيف تمكّن كريستوف كولومبوس من تأمين دعم لرحلته البحرية الأولى : فبعد أن صرفه ملك البرتغال، توجّه هذا المواطن الجَنوي الى ملك ثانٍ (ملك إنكلترا)، وثم ثالث (ملك فرنسا)، ورابع (ملك اسبانيا)، قبل أن يجد راعياً لرحلاته في شخص ايزابيل ملكة قشطالة. فلو كانت أوروبا إمبراطورية موحّدة، لكان رفض الملك الأول والأوحد يعني نهاية مشاريعه. كذلك الأمر بالنسبة لغاليليو الذي اضطرّ لإيقاف أبحاثه بسبب اضطهاد الكنيسة الكاثوليكية، لكن النتائج التي توصّل اليها توبعت في الحال واستفيد منها في مناطق بروتستانتية. فلو أن الديانة نفسها كانت تسيطر على الحُكم في كل مكان، لكان البحث العلمي قد توقّف. إن الرقابة المفروضة في بلد يمكن أن تعطّل من خلال النشر في بلد مجاور : لحسن الحظ، إن المسؤولين الزمنيين أو الروحيين ليسوا دائماً على توافق تام فيما بينهم.

منذ قرون والأوروبيون يُضطرّون الى تنسيق وملاءمة إيديولوجيات من أصول مختلفة. لقد وصلهم الفكر اليوناني عن طريق الحضارة الرومانية، التي كانت قد عملت على إعادة تفسيره. والمسيحية بدورها أتت لتطعّم ديانة سابقة هي اليهودية، فأخذت منها وحوّلتها على طريقتها. إننا نجد هنا ما أدركه فاليري بالحدْس، لكن دون اختزال الهُوية الأوروبية بهذا الإرث أو ذاك: إن تعدد التراثات بالذات هو الذي يحمل الكثير من الدلالات. في عصر النهضة، حين تكثّفت المحاولات من أجل دمج وملاءمة هذين التيارين الكبيرين الهجينين (اليوناني-الروماني، واليهو-مسيحي)، انخرط الجميع مجدداً في عملية تحويل وتكييف تصوّرية، لم تتمكّن مع ذلك من طمس تعدّد الأصول. بأي حال، لا تزال هناك الى جانب هذين التيارين الكبيرين، مصادر أخرى كثيرة ترفد الهُوية الثقافية لهذه القارة. وبفضل هذا الجهد الاستيعابي، يصبح الأوروبيون قادرين على التكيّف بسرعة مع الظروف المتبدّلة. إن الفائدة التي جنوها من ذلك ظهرت بوضوح حين احتكّوا بالشعوب الأصلية في أميركا : لقد تمكّنوا بسرعة تفوق بكثير خصومهم من فهم تنظيم مجتمع الآخرين وعالمهم الذهني، مما أتاح لهم أن يقودوا بنجاح مشاريعهم للغزو والاستعمار.

إن هذه التعددية في الداخل تسير على قدم المساواة مع الانفتاح على التأثيرات الخارجية. إن أوروبا أستعارت دوماً وبكثرة من جيرانها (كما أعارتهم). أما فيما يتعلّق بمساهمات السكان الذين يقطنون الضفة الجنوبية للمتوسط، فبالكاد يمكننا اعتبارهم من خارج أوروبا. لقد كانت مناطق إفريقيا الشمالية جزءاً من الإمبراطورية الرومانية، وقد أعطى البربر الذين يسكنون تلك البلاد أباطرة، كما أنجبوا لاحقاً آباء للكنيسة.وفي إسبانيا التي احتلّها المغاربة ازدهرت حضارة إسلامية سمحاء انتقل بواسطتها الى الأوروبيين الاخرين جزء كبير من التراث اليوناني الكلاسيكي. وبدءاً من القرن الرابع عشر، احتلّ الأتراك جنوب-شرق أوروبا ودخلوا في تفاعل مع جيرانهم؛ لقد أخضعوا بيزنطية، لكنهم استوعبوا كذلك تراثها.

في الوقت ذاته، أصبحت البلدان الإسلامية المكان الذي تمرّ فيه حُكماً التأثيرات الآتية من بعيد، الهندية والصينية؛ من ناحية أخرى، أتاحت الحروب الصليبية الإفادة من شرق أكثر تعلّماً من الغرب. وما يسمّيه بايكون في مطلع القرن السابع عشر الاختراعات الكبرى الثلاثة التي عرفها البشر، البوصلة والبارود والمطبعة، تجد أصولها في الصين. كذلك وصل الورق الى أوروبا من الصين بفضل وجود القناة العربية. لكن الأوروبيين لم يكتفوا بالتلقّي السلبي؛ وبسبب التنافس القائم بين مختلف البلدان انتشرت بسرعةوفي كل مكان الاختراعات ذات المنشأ الأجنبي. بعد مضي خمسة عشر عاماً على وفاة غوتنبرغ، كانت كل البلدان الأوروبية تستخدم المطبعة، بينما بقيت هذه التقنية في الصين محصورة بيد السلطة المركزية.

إن مفهوم "البربري" القائم في أوروبا، والذي لا نجده في ثقافات أخرى كبرى مثل ثقافتي الصين والهند، يحمل دلالة كبرى في هذا المجال؛ فأبعد من الحُكم التحقيري الذي يتضمّنه، يعود له الفضل في تسمية الآخرين الخارجين عنا، وتشكيلهم في كيان، وبالتالي الدفع باتجاه الانتباه لهم. إن هذا الفضول خدم توجهات الأوروبيين الكولونيالية والإمبريالية، لكنه لم يحصر نفسه بها، ذاك أن التبادلات مع هؤلاء الاخرين تتّخذ اشكالاً متعدّدة.

إن جونز يعزّز فرضية هيوم (التي لا يشير اليها) من خلال استكمال المقارنة بين أوروبا والصين. فعائلة مينغ الحاكمة كانت معادية للاختراعات الميكانيكية، وهي أمرت بتدمير الساعات الفلكية التي تمّ اختراعها في القرن الحادي عشر. عشية عصر الرحلات الاستكشافية الكبرى في مطلع القرن الخامس عشر، كانت مراكب الصينيين تجوب البحار بمهارة أكبر مما تفعله مراكب البرتغاليين والإسبان، وكانت أدوات إبحارهم متفوقة، وخرائطهم البحرية أكثر دقة. كان الصينيون يصلون الى كامتشاتكا كما الى زنزيبار. إلا أن نزاعاً نشأ في البلاط أدّى الى هزيمة الفريق الذي كان يدعم الاستكشافات البحرية، فاتُّخذ قرار في عام 1430 بوضع حدّ لها. ثم اعتُبرت التجارة البحرية غير مشروعة. وقد فشلت محاولة لإعادة تنشيطها في عام 1480 استُتبعت بقرار من البلاط قضى بتدمير كل الوثائق المتعلّقة بالرحلات السابقة. ومع الوقت اندثر فن بناء السفن الكبرى، وأصبح الشاطىء البحري مقفراً. كان يُمكن فرض هذه الإجراءات في الصين، لكونها إمبراطورية موحّدة وذات حُكم مركزي. أما في أوروبا فيُستعاض عن انحراف حكومة معيّنة بالعمل الذي تقوم به سائر الحكومات.

إن التطور الذي حصل مؤخراً في الصين يقدّم حجة تذهب في نفس الاتجاه. فبعد سنوات من العزلة وتعزيز السلطة المركزية، بفعل الديكتاتورية الماوية، اختارت البلاد عام 1992 أن تنفتح على العالم الخارجي، من خلال إرسال طلابها الى بلدان أخرى وفتح حدودها أمام الزائرين؛ في الوقت ذاته، توقفت الحكومة عن رعاية كل مظاهر الحياة الاجتماعية، من خلال إفساحها في المجال أمام المبادرات المحلية، ومن خلال تخليها كذلك عن جعل الشأن السياسي يرعى الشأن الاقتصادي، فتسنّى لجرعة من التعددية أن تتسرّب اليه. الى ذلك أُضيف، بفضل الأنترنت، حرية أكبر في انتقال المعلومات. وقد كانت الحصيلة لحركات الانفتاح والدفع باتجاه التعدد تدعيماً لافتاً لاقتصاد البلاد وتمكينه من الإشعاع في العالم.

هناك نقاش أثار الأوروبيين عام 2003 أثناء التحضير لمعاهدة دستورية بين بلدان الاتحاد الأوروبي : هل يجب أن نذكر أم لا في مقدمة الدستور "الجذور المسيحية" لأوروبا ؟ في النهاية

اتُّخذ القرار بعدم ذكر ذلك، ليس لأن هذه الجذور غير موجودة، بل لأن المكان الذي تُذكر فيه هذه المعلومة يكون في كتب التاريخ وليس في نص قانوني. كان يُمكن أن يُضاف، من أجل تدعيم هذه الحجة، بأنه لا يعود للمراجع السياسية أن تقيّم الوزن الذي يعود للدين المسيحي، وللفكر اليوناني أو للمبادىء الإنسانوية في تاريخ أوروبا. ولكن ما يجب أن يُذكر على وجه الخصوص هو أن الوحدة الأوروبية لم تصبح ممكنة إلا فقط بفضل قبول تنوّع أعضائها. بيد أن النظرة الإيجابية للتعددية لم تفرض نفسها إلا في عصر الأنوار، بفضل مفكّرين من أمثال مونتسكيو وهيوم. لهذا السبب، إذا لم يكن علينا سوى الاحتفاظ بتقليد واحد حاسم ساهم في قيام أوروبا الحالية، فسيكون ذلك إرث الأنوار.

إن القارة الأوروبية تحمل اسم صبية تُدعى أوروبا، يُروى أن زوس اختطفها بعد أن تحوّل الى ثور، ثم تركها في جزيرة كريت حيث أنجبت ثلاثة صبيان. لكن هيرودوت يعطي عن هذه الأسطورة رواية أكثر واقعية. بالنسبة اليه، لم تُختطف أوروبا إبنة أجينور ملك فينيقيا (الأرض التي تتطابق مع أرض لبنان حالياً) من قبل إله، وإنما فعل ذلك رجال عاديون، وهم يونانيون من جزيرة كريت. ثم عاشت في هذه الجزيرة، حيث انجبت سلالة ملكية. إنها إذن فتاة آسيوية أتت لتعيش في جزيرة على المتوسط هي التي أعطت اسمها لهذه القارة 6 . ويبدو أن هذه التسمية آذنت منذ الأزمنة الغابرة برسالة أوروبا المستقبلية. لقد أصبح شعارها إمرأة هامشية من ناحيتين: إنها من أصول أجنبية، مقتلعة من أرضها، مهاجرة قسرية؛ وهي تسكن على التخوم، بعيداً عن نقطة ارتكاز الأرض، على جزيرة. لقد نصّبها أهالي كريت ملكة عليهم؛ وجعل منها الأوروبيون رمزاً لهم. هكذا أصبح تعدّد الأصول والانفتاح على الآخرين سمة أوروبا.

أشكال التعايش

إذا كانت الميزة الوحيدة لهُوية أوروبا هي قبول الآخر أو المتنوّع، فسوف تكون هُوية بالغة الهشاشة، بما أنه يمكنها أن تستقبل أي مكوّن أجنبي. في الواقع، إن الهُوية لا تكمن في التنوّع بحدّ ذاته، وإنما في المنزلة التي تُعطى له. من هنا فإن سمةً سلبية ونسبية بشكل تام تتحوّل الى ميزة إيجابية مُطلقة، إذ يتحوّل الاختلاف الى هُوية والتعددية الى وحدة. ذاك أن الأمر يتعلّق فعلاً بالوحدة، مهما بدا ذلك متناقضاً : إنه يتعلّق بالطريقة التي نعطي للفوارق المنزلة ذاتها. بهذا المعنى يمكن للهُوية الأوروبية أن تُحتضن من قبل الاتحاد الأوروبي وتساهم في تعزيز مشروعه.

في الحقيقة، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية أفادت أوروبا من تعدّديتها الداخلية، لكنها

في الوقت ذاته عانت من هذه التعددية أيضاً. لا يمكننا أن ننسى أن تاريخ القارة انطبع على الدوام بالحروب التي تتبدّل عناوينها ولكن دون أن تتغيّر مفاعيلها الكوارثية، منذ أيام المعارك بين الإمبراطورية الرومانية والسكان البرابرة في الشمال، حتى النزاعات العالمية في القرن العشرين، مروراً بشكل انتقائي بحرب المائة عام، وحرب الثلاثين عام، وحرب السبعة أعوام... كان لا بد من صدمة حرب 1939-1945 لكي ينشأ الاتحاد الأوروبي، ونقطة انطلاقه هي الرغبة في وضع حد للحروب بين البلدان الأعضاء، والتخلّي عن استعمال القوة في حال النزاع (لأن النزاعات لم تنقطع). وبفضل القبول بهذا المبدأ تنعم بلدان الاتحاد الأوروبي الآن في علاقاتها بسلام لم تعرفه أبداً من ذي قبل.

إن البلدان الأوروبية، وبعد أن وضعت حداً لا يمكن تخطّيه لمفاعيل التنوّع، تمكّنت ايجاباً من استكشاف الأشكال المتعددة للتعايش. يمكننا القول إن صيغة الحد الأدنى تتمثّل بالتسامح : إننا لا نشاطر الآخرين الرأي والموقف، إننا لا نأخذ عنهم شيئاً، وإنما نكتفي فقط بعدم اضطهادهم. إن التسامح يمثّل مكسباً أساسياً، ومحصّلة للنضالات التي قامت في القرنين السابع عشر والثامن عشر من أجل التسامح الديني، والتي تقضي بالفعل بألا تُحلّ الخلافات بين المجموعات عن طريق اللجوء الى القوة، وإنما بالتفاوض والإقناع فقط.

إن البلدان أو الثقافات المتعايشة في أوروبا لم تكتفِ مع ذلك بالتسامح المتبادل، بل قامت بينها عمليات تفاعل أكثر ثباتاً. لقد رأينا مونتسكيو يشدّد على المفاعيل الطيّبة للتعايش : إنه يحث على التسابق والتنافس، وكل واحد يسعى لكي يُثبت أنه يوازن جاره أو يبزّه. وإلى هذه الميزة يضيف هيوم ميزة أخرى تتمثّل بتطوير الفكر النقدي : إن المراقب لثقافة ما، وبفضل المسافة التي تفصله عنها، لا يتشارك بـ "الأحكام المُسبقة" ذاتها. انطلاقاً من نظرة الآخر الينا، أو نظرتنا نحن الى ذاتنا التي نتصوّرها كأنها آخر (إن مونتسكيو هو الذي اخترع نظرة الفرس الى الفرنسيين)، يصبح ممكناً أن نميّز بين "العادة" و "الطبيعة"، وأن نأخذ بعين الاعتبار الأدلّة القائمة على سلطة التقليد، وتلك المستندة الى العقل. إن المقارنة بين الهُويات الخاصة تعلّمنا أن نتفحّص أي معتقد بنظرة نقدية.

إن التعدّدية تقود كذلك الى نتيجة أخرى : إنها تحول دون أن يكون لأحد الأفرقاء موقع مهيمن ويمارس تسلّطه على الآخرين. لهذا السبب كان فولتير يهلّل لرؤية ثلاثين ديانة في إنكلترا : لا يمكن لأية واحدة أن تمتلك "كامل القوة"، كما كان يُقال زمن الصراعات بين البابوات والأباطرة، وتحكم دون تقاسم السلطة. إنه المبدأ نفسه الذي يضعه مونتسكيو في أساس الحُكم "المعتدل"

(وبالتالي المفيد) : من أجل أن تقف السلطة حائلاً في وجه التسلّط، لا يجب أن تنحصر كافة السلطات بالأيدي ذاتها.

إن مبدأ العلمانية الذي تعتمده اليوم بشكل أو بآخر بلدان أوروبا بمعظمها تقريباً، يتيح القيام بخطوة إضافية : لا يتوجّب على الديانات أن تتسامح الواحدة مع الأخرى فحسب، وإنما تُكلّف مرجعية غير دينية، التي هي الدولة، لكي تؤمّن توزّع هذه الديانات في الفضاء العام، وتضمن بالإضافة الى ذلك أن يحظى كل مواطن بنطاق شخصي لا يخضع لا لرقابة الدولة هي بالذات ولا لرقابة السلطات الدينية.

لا بد في النهاية من أن نذكّر بفكرة "الإرادة العامة"، كما حدّدها روسّو، وميّزها عن "إرادة الجميع" الافتراضية. فهذه الأخيرة تُطابق إجماع كافة المواطنين ضمن الدولة، وهو إجماع مستبعد في غياب الإكراه؛ أما الأولى فتتطابق مع "مجموع الاختلافات" 7 ، ومع وجهة نظر تأخذ بعين الاعتبار النقاط غير المتوافق عليها، لكنها تقترح أن نتصرّف باسم المصلحة العامة. تلك كانت فكرة روسّو التي تبنّاها كانط في دفاعه عن "الحسّ العام" الذي كما رأينا يختلط مع ما نسمّيه حضارة. يُمكن أن تُصاغ العلاقة بين الثقافات، والمجتمعات، والدول الواقعة ضمن مجموعة، وفق نفس النموذج هذا. إن هذه المصلحة العامة لا تبدو بوضوح للجميع، وإنما يُمكن أن تُحدّد إثر نقاش قائم على الحجج والمعلومات الواضحة. في نهاية القرن الثامن عشر، صاغ كوندورسيه على الشكل التالي خلاصته الحذرة حول إمكانية التوصّل الى توافق : "إذا تفحّصتُ الحالة الحاضرة للأنوار في أوروبا، فإني بالرغم من تنوّع الحكومات والمؤسسات والأعراف والأحكام المُسبقة أرى الأشخاص المستنيرين في أوروبا بأسرها يتوافقون حول الحقائق..." 8 . إن سكان أوروبا لن يكونوا جميعاً ولا في أي وقت على توافق حول كل شيء؛ أما "الأشخاص المستنيرون" فيمكنهم التوصّل الى ذلك.

في العملية الراهنة لبناء أوروبا، غالباً ما يُطرح السؤال حول معرفة ما إذا كان الأوروبيون، ومن أجل التوصّل الى هُوية مشتركة، سيكونون في البداية قادرين على اعتماد ذاكرة مشتركة. إن نموذج "الإرادة العامة" بما هي متميّزة عن "إرادة الجميع" يمكنها أن تكون مفيدة هنا، لأن هكذا إرادة مشتركة ليست ممكنة في الواقع إلا إذا أخذت شكل "ذاكرة عامة". إن "ذاكرة الجميع" تفرض أن تصبح الذاكرات الخاصة متشابهة : إنها مهمة مستحيلة التحقّق، وهي بكل حال غير مُستحبّة. على العكس من ذلك، إن "ذاكرة عامة" أوروبية ستتشكّل من "مجموع الاختلافات"، ومن الأخذ بعين الاعتبار لوجهات النظر الوطنية أو المناطقية. لو فرضنا على كل

فرنسي، أو ألماني، أو بولوني أن يكون لهم ذاكرة الماضي نفسها، فذلك سيكون أمراً عقيماً، يوازي الطلب اليهم بأن يتخلّوا عن انتمائهم الطوائفي. يمكن في المقابل أن نطلب من كل واحد أن يراعي وجهة نظر الآخرين، وأن يلحظ نقاط التشابه والاختلاف، وأن يحدّدها على صعيد عام؛ إن هذا الأمر هو حتى واقع مألوف –ليس لدى الجميع في الحقيقة، وإنما لدى رجال ونساء من أصحاب الإرادات الحسنة، وهم "مستنيرون" بما فيه الكفاية. إنه كذلك، كما رأينا سابقاً، يشكّل أفقاً من أجل تربية الجميع.

بناء عليه، لن يكون أوروبيو الغد هؤلاء الذين يتشاطرون الذاكرة نفسها، وإنما أولئك الذين يعرفون كيف يُقرّون، في "صمت الأهواء" كما كان يقول ديدرو، وإنما بحرارة، بأن ذاكرة جارهم توازي ذاكرتهم من حيث المشروعية. وحين يقابلون روايتهم للماضي مع رواية أعداء الأمس، سيكتشفون بأن شعبهم لم يلعب دوماً الأدوار الملائمة كبطل أو كضحية، وسيتخلّصون بذلك من إغراء الثنائية التي تدفعهم لرؤية الخير والشر موزّعين على ضفتي الحدود، "نحن" على ضفة الخير، والآخرون على ضفة الشر؛ كذلك سيتخلّصون بشكل عام من إغراء اختزال الماضي بتقسيمات أخلاقية مكثّفة مثل "الخير والشر"، كما لو أن التجربة المتنوعة والمعقّدة لملايين البشر خلال قرون يمكن أن تُسجن داخل هذه الفئات.

النموذج الكوزموبوليتي

إن الهُوية الأوروبية تكمن إذن في طريقة قبول تعدّد الكيانات المكوّنة لأوروبا والإفادة منها. إن أوروبا ليست أمة، وإنما هي شكل من أشكال التعايش بين الأمم. والأمر يتعلّق في الوقت ذاته بسمة ثقافية –إن بلدان ومناطق القارة الأوروبية تقبّلت على مرّ تاريخها ضرورة الاعتراف بغيرية الآخرين والتكيّف معها–، وبقيمة سياسية تندرج اليوم في برنامج الاتحاد الأوروبي. إن أوروبا، بالطريقة التي تدير فيها هذه التعددية، تتميّز عن مجموعات سياسية كبرى أخرى موجودة اليوم في العالم، كالدول المتعددة القوميات مثل روسيا أو الهند، أو كذلك الدول التي تضمّ تنوّعاً سكانياً كبيراً مثل الصين أو الولايات المتحدة.

لقد اقترح عالم الاجتماع الألماني ألريخ باك مؤخراً أن نُطلق على الطريق التي سلكها الاتحاد الأوروبي اسم الكوزموبوليتية وأن نضعها في إطار نموذج تصوّري يستوعب مختلف أساليب عيش الغيرية الثقافية. في كتابين أصدرهما، الأول في عام 2004 بعنوان ما هي الكوزموبوليتية؟ (Das kosmopolitische Blick)، والثاني في عام 2007 بعنوان من أجل إمبراطورية

أوروبية (Das kosmopolitische Europa)، يحلّل باك مطوّلاً الواقع الاجتماعي والقانوني لأوروبا المعاصرة ويقترح مجموعة من التصنيفات تتيح تحديد مشروعها. إن المعنى الذي يعطيه باك لمصطلح "كوزموبوليتي" المستعمل قديماً يرتبط بثلاثة شروط. إنه يدلّ أولاً على مجموعة مشكّلة من كيانات أصغر تخضع لمعيار موحّد. ثانياً، إن الفروقات بين هذه الكيانات تحظى بدورها بوضعية قانونية. ثالثاً وأخيراً، إن هذه الكيانات تتمتّع بحقوق متساوية.

حين تغيب إحدى هذه المميّزات، يؤدّي ذلك الى ولادة أشكال أخرى من التعايش بين كيانات سياسية أو ثقافية. إذا لم تعامل مختلف مكوّنات المجموعة على قدم المساواة، نكون حينها في إمبراطورية. فهذه الأخيرة تمتلك نُظماً مشتركة وتعترف بتعدّدية مكوّناتها، لكنها تتعامل معها وفق نمط الهرمية والهيمنة، وليس المساواة –كما كانت الحال في الإمبراطورية البريطانية، أو الفرنسية، أو النمساوية–الهنغارية، أو العثمانية (وكل منها وفق أحكامه). إن لعاصمة البلد الأم عدداً من الامتيازات لا تُمنح للمستعمرات، أو للأقاليم، أو للدول التابعة. إن الثقافة المسيطرة تتقبّل وجود الثقافات الأقلّوية، لكنها لا تقبل بها بنفس مستواها.

إذا لم نعترف بالاختلافات بين الأجزاء التي تشكّل الكل، فإننا نقترب من نموذج الأمة كما في حال الصين أو الولايات المتحدة : عبثاً يكون الأفراد شديدي الاختلاف فيما بينهم، فالأمة تبقى واحدة، مع حكومة واحدة ومجلس نواب واحد. أبعد من حدود الدولة يختلط هذا الموقف مع الشمولية كما تُنسب أحياناً الى التقليد السياسي الفرنسي الذي يرفض الاعتراف بوجود وأهمية الثقافات. "إن المقاربة الشمولية تستبدل تنوّع مختلف النظم والطبقات والإتنيات والديانات بأنموذج وحيد أوحد" 9. أما المقاربة الكوزموبوليتية من ناحيتها، فهي لا تلغي الاختلافات وإنما تضعها في إطار مشتركوفي وضعية المساواة في الحقوق.

في المقابل، إذا اعترفنا بتعددية العناصر المكوّنة وأعطيناها حقوقاً متساوية، لكن مع التخلّي عن أي إطار معياري مشترك، فإننا ندخل في نموذج ما بعد الحداثة الذي يعزّز الاختلافات لوحدها. أما من ناحيتها فإن الكوزموبوليتية "تحتاج لحدّ أدنى من المعايير العالمية التي تتيح تنظيم التعامل مع الغيرية" 10 . إن تيار ما بعد الحداثة، بهذا المعنى للكلمة، يعطي الصفة المطلقة للنسبية والطابع الجوهري للاختلافات القائمة بين هؤلاء وأولئك. إنه داخل الدولة الواحدة يشجّع الطوائفية (أو ما يسمّى أحياناً وعن خطأ التعددية الثقافية)، فيفرض الاعتراف بالاختلاف بين المجموعات، لكنه يرفض الاختلاف بين الأفراد داخل كل مجموعة، وكذلك ضرورة وجود إطار أوحد لكل المجموعات داخل الدولة. من ناحيتها تشجّع الكوزموبوليتية التعددية الثقافية على قاعدة

معيار شامل يقوم على تساوي كل الكائنات البشرية، وتفرض تنظيماً للاختلافات.

إن فكرة أوروبا الكوزموبوليتية تأتي متمّمة لفكرة أوروبا الأمم، فالواحدة تفترض سلفاً الأخرى،وفي ذات الوقت تشكّل إطاراً لها. وإننا نرى مثالاً جيداً على ذلك في العلاقة ما بين القانون والقوة الرسمية (الشرطة): إن كل الدول الأوروبية أدخلت عناصر تتعلّق بالقوانين التي ترعى شؤون المجموعات، وهذا التوسّع يسمح بتحقيق قدر أكبر من العدالة، لكن أياً من هذه الدول لم تتخلّ عن شرطتها الوطنية. كان باك يقول عن حق: "من دون الدول الأعضاء لا يمكن أن يكون هناك تطبيق للقانون". إننا لا نتدرّب بدافع الغيرية على رؤية أنفسنا من خلال نظر الآخرين، وإنما لأن في ذلك منفعة لنا. "إن الذين يُدخلون وجهة نظر الآخر في منظورهم الوجودي يتعلّمون أشياء أكثر عن أنفسهم وعن الآخرين" 11 .

لقد أدار الاتحاد الأوروبي اليوم ظهره لمحاولات التوحيد بالقوة، على غرار محاولات شارلمان وشارل كانت ونابليون وهتلر، واستوحى بالأحرى من النموذج التعددي الذي أورثه إياه فكر الأنوار. يكتب باك : "إن المعجزة الأوروبية تكمن في القدرة على تحويل الأعداء الى جيران" 12 . إن المسار الفريد الذي قاد الى قيام الاتحاد الأوروبي انطلاقاً من تعدّدية دول مستقلة وراضية أنتج هوية وحيدة ومعقّدة في الوقت نفسه. إنها تفرض ألا يكون هناك حقوق للأفراد فحسب، وإنما كذلك للمجموعات التاريخية والثقافية والسياسية التي هي الدول الأعضاء في الاتحاد. إن هُويتها الروحية بدورها لا تُختزل بمجموع المكوّنات، بنفس القدر الذي لا تُحدّد فيه بطريقة محض سلبية من خلال تنوّع هذه المكوّنات أو اختلافها. إن هذه الهوية تتشكّل من كون الاتحاد عرف كيف يحوّل السلبي الى إيجابي، أي كيف يحوّل التعدّد الى وحدة.

إن الهُوية الأوروبية قائمة على التخلّي عن العنف؛ ويمكن أن يُعتبر هذا المبدأ اليوم وكأنه أمر مسلّم به. إلا أن الاعتراف بالتعددية الداخلية لا يتوقّف على انعدام الصراعات المسلّحة. فالقرب من الآخرين لم يبطل فقط أن يكون تهديداً، وإنما أصبح مصدر فائدة. ليس لكل الدول الوزن نفسه داخل الاتحاد، لكنها جميعها تخضع للعدالة نفسها. لذلك ترى الدول القوية نفسها ملزمة بمساعدة الدول الأضعف منها : إن الحقوق لا تخضع لمبدأ القوة.

يوجد إذن هُوية ثقافية لأوروبا، أصيلة وجديرة بالاحترام. إلا أنها لا تكفي ظاهرياً لتدير المحرّك السياسي للاتحاد وتؤمّن عمله في الميادين الكثيرة للحياة العامة حيث الوحدة أفضل من التعدّد. لماذا من المفضّل أن تتعزّز الإدارة السياسية للاتحاد ؟ لأن اندماج الدول الأوروبية هو في مرحلة متقدمة تتيح للإجراءات التي تُتّخذ بقرار موحّد أن تكون فعّالة، وكذلك لأن لكلمتها الموحّدة

وزناً أكبر من كلمة كل عضو من الأعضاء منفرداً. بكلمة واحدة، إن ذلك سوف يخدم مصالح الجميع.

إن المجالات التي يمكن لهذا العمل الموحّد أن يكون فيها مفيداً هي عديدة. نذكر مثلاً مجال البيئة : إن التهديدات في هذا المجال لا تعرف الحدود، وغيمة تشرنوبيل لم تتوقّف على حدود الراين، كما أنه ما من حدّ لموجات الميكروبات أو المواد الكيميائية. أو مجال البحث العلمي : إن المشاريع المُكلفة تستوجب تعاون الجميع، سواء تعلّق الأمر بمكافحة الأمراض أو ارتفاع حرارة الأرض أو الاتصالات أو التكنولوجيا. أو مجال الهجرة : إن الذين دخلوا الى بلد ينتمي الى فضاء شنغن بإمكانهم أن يقيموا في أي بلد آخر، فالحدود التي يجب مراقبتها اليوم هي حدود أوروبا وليس حدود البلدان التي تتكوّن منها. أو مجال الاقتصاد : إن الاتحاد الأوروبي الذي يقارب عدد سكانه 500 مليون نسمة، يمتلك وسائل عمل لا تتوفّر لأي بلد من الدول الأعضاء، ويمكنه أن يسهر لكي يفيد سكانه من منافع العولمة ولا يتأثّروا بمساوئها. إن الشركات الكبرى المتعدّدة الجنسيات تُفلت اليوم من رقابة الدول؛ ويُمكن لإجراء من الاتحاد أن يكون له عليها تأثير أكبر. أو مجال الأمن : يبدو أن الإرهابيين والمجرمين يتنقّلون من بلد لآخر بشكل أسهل مما يفعله رجال الشرطة والقضاء. أو مجال الطاقة : بما أنه من الممكن أن نتزوّد بالطاقة من بلد مجاور، أليس من الواضح أنه يجب معالجة الموضوع على الصعيد الأوروبي ؟ ويمكن للاّئحة أن تطول وتطول.

غير أنه في كل هذه المجالات،وفي مجالات أخرى كثيرة، تبقى سلطة القرار في أيدي الحكومات الوطنية. في كل حال، ما علينا سوى مقارنة الحماس الذي تثيره الانتخابات الوطنية، التشريعية منها أو الرئاسية، والمناظرات الخطابية التي ترافقها، باللامبالاة النسبية التي تجري وسطها الانتخابات الأوروبية، لكي نُدرك أين توجد المراكز الفاعلة للعمل السياسي.وفي المبادرات الأوروبية بالذات، إن التأثير المرجّح لا يأتي من البرلمان المنتخب، وإنما من المجلس الذي يضمّ رؤساء الدول الأعضاء. ولا يبدو أن هذه الوضعية ستتغيّر قريباً : إن النُّخب السياسية في كل بلد تفضّل الاحتفاظ بسلطتها المحلية، وإن تكن محدودة، على أن تجازف بفقدانها على المستوى الأوروبي. إن للشعوب مصلحة في اندماج أكبر داخل الاتحاد الأوروبي، لكنها لا تستطيع الدفع باتجاهه بشكل مباشر، والحظوظ قليلة في أن تثور على هذا الواقع... إن قوى المُحافَظة مخوّلة إذن لأن تستمر.

إن أحد المفاعيل السلبية لضعف هذا الاندماج يتمثّل بغياب التضامن بين الشعوب الأوروبية. ومع ذلك فإن التضامن أمر لا مفر منه من أجل تحقيق أي مشروع سياسي. إنه الدافع الذي يجعل

رجال ونساء كل بلد على استعداد لتقبّل شدّ الأحزمة وبذل التضحيات التي يمكن أن يحثّهم عليها انتماؤهم الى مجموعة أوسع. لقد اعتدنا على هذا النوع من الارتباط على الصعيد الوطني : في زمن السلم يسدّد كل واحد في أيامنا الحاضرة اشتراكه من أجل أن يفيد بدوره من المساعدة غداً؛وفي زمن الحرب، يجازف البعض بحياتهم لكي يستمر الجميع في العيش أحراراً. لكن هذا التضامن لا يمكن أن ينشأ دون أن ينتاب الشعوبَ الشعورُ بالمسؤولية إزاء بعضهم البعض، غير أن هذا الشعور يأتي بدوره من المشاركة الديمقراطية، ومن التوافق على مصير مشترك. إن الفرنسيين سوف يشعرون بمسؤوليتهم عما يحصل للسلوفاكيين (والعكس بالعكس)، وسيكون البعض مستعدين للمجازفة بحياتهم من أجل الدفاع عن الآخرين، يوم يقرّرون سوية المسار الذي سوف تسلكه حياتهم. لا نموت بطيبة خاطر من أجل تقليص الحواجز الجمركية، ولا نحرم أنفسنا طوعاً من جزء من مداخيلنا إذا لم نشعر بأن شيئاً يجمعنا بالمستفيدين من هذه المساهمة. بيد أنه لم يتولّد انطباع لدى الشعوب الأوروبية بأن لديها حياة ديمقراطية مشتركة؛ من هنا يحرص كل واحد على تأمين مصالحه الخاصة.

لقد تلقّى اتحاد الدول الأوروبية دفعاً حاسماً بفعل التهديدات التي قضّت مضجعه. فمشاريع التفاهم الرامية الى إزالة مخاطر الصراع في اوروبا هي قديمة، لكنها كانت ستبقى أضغاث أحلام لو لم تكن الذكريات المريعة للحرب العالمية الثانية ماثلة في أذهان الناجين من تلك الحرب. أما الجنّية الثانية التي انحنت فوق سرير أوروبا فكانت تُنذر هي كذلك بشرّ مستطير: بعد هتلر، كان القائد الأعلى ستالين على استعداد لإرسال قواته عبر حقول أوروبا وغاباتها. أما اليوم فليس لأوروبا عدو يضاهيها قوة : لقد جنحت روسيا باتجاه السلم، والصين بعيدة، والإسلام لا يشكّل تهديداً جدّياً، والولايات المتحدة حليفة... وبالتالي نرى بناء أوروبا يراوح مكانه.

أوروبا فـي الغرب

حتى وقت قريب كانت مسألة أوروبا تُدرج دوماً ضمن إطار أوسع، الغرب، وهو كيان مؤلّف من أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، بشكل أخصّ الولايات المتحدة. في الواقع إن الولايات المتحدة ترتبط من حيث أصولها بالإرث الأوروبي، و "آباؤها المؤسّسون" يستوحون مباشرة من فكر الأنوار؛ كما أن هويتها السياسية والثقافية تضمّ أجزاء كاملة من التاريخ الأوروبي. غداة الحرب العالمية الثانية، اكتسبت فكرة الغرب بالذات مغزى جديداً بما أن الأميركيين والأوروبيين كانوا يواجهون العدو ذاته المتمثل بالشيوعية الغازية القادمة من الاتحاد السوفياتي والدول التي

تدور في فلكه. بالنسبة لشخص مثلي ينتمي لرعايا "الديمقراطيات الشعبية" التي هي قليلة الديمقراطية في الواقع، كان الغرب يشكّل كتلة متجانسة ونظاماً سياسياً مثالياً، ونموذجاً معاكساً للنظام التوتاليتاري الذي كنا نعيش في كنفه.

إلا أنه مع انهيار جدار برلين وغياب المشروع السوفياتي، أصبح هذا التفسير الأخير لفكرة الغرب ساقطاً. بالفعل لم يعد للغرب بعد ذلك خصم أوحد. سيكون له بالطبع منافسون على الدوام، لكن هؤلاء موزّعون في مختلف أنحاء الكرة الأرضية ولا يقومون آلياً بردّات الفعل ذاتها. نتيجة لذلك قامت ثغرة داخل الغرب بين الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة بسبب غياب التهديد السوفياتي. إن التعارض بين هذين الكيانين قائم بطبيعة الحال منذ مدة طويلة، وغالباً ما تناوله المؤرخون وعلماء الاجتماع بالتحليل؛ ولكنه منذ حوالي خمس عشرة سنة اتّخذ شكلاً جديداً، إن على صعيد العمل السياسي أو على صعيد المُثل التي تشكّل أُسّاً له. على مقياس القرون لا تشكل خمس عشرة سنة الشيء الكثير بالطبع؛ وإنما قياساً على حياة إنسان إنها تعدّ كثيراً. إن هذا التشويش في مفهوم الغرب يمكن أن يُفسّر بعدة طرق؛ لكن لا يمكننا تجاهله.

إن بعض الاختلافات في ردّات الفعل إزاء أحداث قريبة يمكن أن يفسَّر بالأشكال التي تتّخذها التعدّدية الداخلية للسكان على ضفتي الأطلسي. إن سكان الولايات المتحدة يفوقون من حيث عدم التجانس سكان أوروبا، لكنهم على صعيد السياسة الخارجية، وخلافاً للأوروبيين، يشكّلون دولة واحدة، دولة-أمة. والنتائج الناجمة عن ذلك متعدّدة. لقد صُعق مراقبون كُثر حين رأوا اختلاف الطريقة التي تعاملت بها وسائل الإعلام الأميركية والأوروبية في المرحلة الأولى من حرب العراق، في الوقت الذي يتقاسم هذان الشطران من العالم الى حدّ كبير القيم ذاتها والهموم ذاتها. لم يكن ممكناً وضع كفاءة الصحافيين المهنية موضع تشكيك. لكن في المقابل يجب أن نأخذ بالحسبان التعارض بين الوحدة والتعدّد. فالصحافيون الأميركيون نشروا معلومات موحّدة متوافقة مع تصريحات حكومتهم. إن ذلك لا يعني بأنهم تلقوا ضغطاً مباشراً من الحكومة، ولكنهم بالأحرى -لأنهم لم يواجهوا مباشرة وجهات نظر آتية من مصدر آخر-، بقوا أسرى ما كان يُعرف في القرن الثامن عشر بالآراء الوطنية المُسبقة، الرأي السائد في المجتمع الذي نعيش فيه. أما أوروبا، من ناحيتها، فقد أفادت مما يُعتبر مصدر ضعف في ظروف أخرى: التنوّع. إن الاتحاد الأوروبي مكوّن من عدة بلدان، وكل واحد منها منقسم بدوره بين عدة قوى سياسية متواجهة. من هنا فإن معلومة يُكشف عنها في ايطاليا لا يمكن أن تمرّ مرور الكرام في فرنسا أو في ألمانيا، والعكس بالعكس. إن التعدّدية تخدم المنافسة في هذا المجال، ونتيجة لذلك فإنها تخدم الحقيقة.

إن هناك فرقاً آخر ذات معنى يأتي على الأرجح من العلاقة التي يقيمها الأميركيون والأوروبيون مع التاريخ. يبدو أن للأوروبيين وعياً وطنياً أقل تعالياً من وعي الأميركيين، بفضل عناصر عدة، من بينها الحضور القوي للماضي في ذاكرتهم. إنهم يدركون أن دولهم كانت في الماضي مسؤولة عن قرارات سياسية كوارثية، وعن إقامة دكتاتوريات، وعن استغلال شعوب مقهورة. وهذا يفسّر ربما لماذا نجد ردود الفعل القائمة على النقد الذاتي أكثر انتشاراً في البلدان الأوروبية مما هي عليه في المجتمع الأميركي. ويمكن أن يكون هذا الأمر أحد الأسباب التي تجعل الاتحاد الأوروبي وسكان بلدانه الأعضاء لا يغذّون أحلاماً إمبراطورية. لقد اجتذبتهم هذه الحالة في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، لكنهم تراجعوا عنها ملتاعين ومتألمين (إن الدعم غير المشروط الذي تقدمه بريطانيا للسياسة الأميركية يعتبر اليوم علامة خضوع وليس علامة سيطرة). لا يجب إذن التفتيش عن تفسير هذا الخيار الأوروبي وكأنه تعلّق أكبر بالفضيلة، وإنما من خلال الحضور القوي للماضي وذيوله. يُضاف الى ذلك في الحقيقة هاجس الفعالية : لقد كان الأوروبيون على قناعة بأن احتلال العراق سوف يعزّز الإرهاب بدل أن يدفعه للتراجع (وكان رأيهم صائباً).

لكن لا يمكننا القول مع ذلك إن هذا التباين في الرأي العام الأوروبي والأميركي، وهذا التباعد بين المجتمعين وجد انعكاساً له في السياسات الحكومية. وهذا أمر يمكن فهمه : إن وجهة نظر الحكّام تختلف عن وجهة نظر العامّة. إذا كان صحيحاً أن الصراعات المسلّحة بين البلدان الأعضاء في الاتحاد الأوروبي لم تعد معقولة، فإن ذلك لا ينطبق على العلاقات مع باقي دول العالم. إن التفجيرات التي حصلت منذ وقت قريب في مدريد ولندن ذكّرت كيف أن هكذا نظرة تستند الى الوهم، إذ أن كل المخاطر لم تختفِ بسحر ساحر من دنيا البشر، ولا يمكن لهذا الأمر أن يحصل : إن البراكين النائمة يمكنها أن تستفيق. إن روسيا التي تقف اليوم على الحياد، قد تعود الى العداء مجدداً في الغد. غير أن البلدان الأوروبية، في معظمها، تخلّت عن تأمين وسائلها الدفاعية وفضّلت الاحتماء وراء الدرع المتمثّل بحلف الناتو، أي التنظيم العسكري لشمال الأطلسي، الموضوع تحت الإشراف الأميركي. لقد أبدت هذه البلدان أحياناً بعض التحفّظ في السير وراء السياسة الخارجية للولايات المتحدة، لكنها بسبب عجزها عن تحمّل تبعات خياراتها الخاصة، اضطرت للانتظام وراء هذه السياسة، والتراجع عن مواقفها. لا بل إنها شاركت، ولو بشكل خجول، في "الحرب على الإرهاب" (لقد رأينا ذلك في مسألة التعذيب) وقبلت بتطوير حلف شمالي الأطلسي : فمن قوة معدّة لتأمين حماية أوروبا، تحوّلت المنظمة الى جيش ينتصر لمصالح الغرب في أي مكان في العالم، كما يحصل اليوم في أفغانستان.

إذا كان أي نزاع بين الأوروبيين والأميركيين مستبعداً، فليس صحيحاً أن أحكامهم ومصالحهم تتطابق حول كل شيء. منذ غياب الاتحاد السوفياتي، يبدو أن حكومة الولايات المتحدة تستوحي من نموذج تسلّطي وإمبريالي. فهي ترى أن مصلحة بلادها معنية بما يجري في أي منطقة من العالم، وأن استعمال القوة هو وسيلة مشروعة للحفاظ على التوازنات الدولية التي تُعتبر الأمثل. ويتوضّح هذا الخيار في النسخة الأخيرة من التوجّه الاستراتيجي للولايات المتحدة التي قدّمتها الحكومة الى الكونغرس في آذار/مارس 2006، وهي تضمّ مبدأين كبيرين. الأول : إن "الهدف الأسمى" للتحرّك الأميركي يقضي "بوضع حدّ للظلم في عالمنا". الثاني : لكي يضمن الدفاع عن نفسه، لا ينبغي للبلد أن يكتفي بالردّ على اعتداء يتعرّض له، وإنما عليه اعتماد سياسة وقائية في كل الاتجاهات، "حتى ولو بقيت هناك أمور غير مؤكّدة فيما يخص المكان والتوقيت اللذين يختارهما العدو للهجوم". إن الغاية إذن هي إقامة نظام عالمي جديد، وليس الدفاع عن مصالح البلاد فقط؛ والوسيلة هي التدخّل المسلّح، مما يفترض أنه لا يمكن دفع الأعداء المقصودين الى التعاون والى تبديل موقفهم إلا بواسطة الإكراه؛ من الواضح أن الشرّ هو جزء من هوية هؤلاء الأعداء بالذات.

إن هناك طريقاً أخرى قد تكون مفتوحة أمام الاتحاد الأوروبي، شرط أن يتوصّل الى التوفيق بين اختيارات سكانه وواقعية مسؤوليه. إن الشباب الأوروبيين في أيامنا الحاضرة لا يمكنهم أن يتصوّروا أن هذه البلدان التي يتنقلون فيها بهذه السهولة، قد تحاربت فيما بينها في ماضٍ ليس ببعيد، وهم يميلون الى إسقاط هذه الحالة على باقي أنحاء المعمورة. لهذا السبب، إن الدعوة للحفاظ على السلم لا تلقى صدى كبيراً في يومنا هذا بين الأوروبيين، ذاك أن انتفاء الحرب يبدو لهم أمراً طبيعياً. صحيح أنه في أغلب الحالات يمكن للحكومات الأوروبية أن تتدخّل في حالات النزاع بوسائل اقتصادية وقانونية ودبلوماسية، وليس عسكرية، وأن بإمكانها أن تحثّ على التفاوض بدل استعمال القوة؛ مما يسمح بتأمين مصلحة كل الأفرقاء. يمكنها إذن أن تبلور سياسة مختلفة تجمع بين التخلّي عن المشاريع التسلطية والصلابة في الموقف. إلا أنه لا يمكن من حيث المبدأ استبعاد اللجوء الى القوة. على الأوروبيين أن يُدركوا أنهم لا يعيشون في عالم اختفى منه بأعجوبة أي دافع للعنف أو العدوانية.

لا يمكن لسياسة الاتحاد الأوروبي تجاه سائر بلدان العالم أن تعتمد مبدأ المساواة التامة، وإنما يمكنها التوق الى نموذج أمثل من الإنصاف. فالإنصاف هو "مساواة موصوفة"، إنه عدالة بالمعنى الأخلاقي وليس الشرعي. فخلافاً للمساواة، يأخذ الإنصاف بعين الاعتبار ماضي علاقة

ما ومستقبلها، كما سياقها الحالي، وحاجات وإمكانيات المتشاركين فيها. لا يمكن لرعايا البلاد الأجنبية المقيمين على أرض أوروبا أن يكون لهم حقوق المواطنين نفسها، لكن مع ذلك لا ينبغي لنا أن ننسى بأن هؤلاء بشر مثل الآخرين، وتحرّكهم نفس الطموحات، ويشكون من نفس النواقص. فإذا ما تمكّن الاتحاد الأوروبي من الحفاظ على هذا المسار، فإنه سوف يقدّم مثالاً لمناطق أخرى من العالم من خلال طريقته في إدارة العلاقات بين مختلف أعضائه.

إن أبلسة العدو التي نجدها في خلفية التوجّه الأميركي، كما الطّهرانية التي نجدها أحياناً في النقاشات الأوروبية، تبدوان غير ملائمتين لمواجهة تحدّيات التعددية في المجتمعات البشرية. ففيما يخص الولايات المتحدة، لا بد لها من التخفيف من سعيها للهيمنة من خلال القبول بتعددية العالم، وبطابعه المتعدّد الأقطاب الذي لا مفر منه. سيكون من مصلحتها أن تسعى الى حالة من التعايش والتوازن؛ فعلى مختلف القوى أن تتمتّع بما يكفي من القوة لكي تمنع أية محاولة للاعتداء عليها، ولكن يجب ألا تكون فاعلة بما يكفي لكي يكون باستطاعتها فرض أوضاع تتّسم بالهيمنة. يجب أن يكون هدفها ثبات التسويات القائمة عبر توقيع الاتفاقيات، واحترام المواثيق الدولية، والتخلّي عن استعمال العنف الوقائي. أما أوروبا، من ناحيتها، فعليها أن تضطلع أكثر بما أسمّيه "القوة الهادئة"، أي القوة المتخلّية عن أي مشروع إمبريالي، لكن دون أن تتخلّى البتة عن القدرة على ضرب العدو في حالة الدفاع عن النفس. يجب أن تكون لها قوة عسكرية، لأن العالم لن يكون أبداً واحة سلام، وهذه القوة يجب أن تكون تابعة لها بالذات، لأن مصالحها لا تتطابق مع مصالح أي جزء من العالم.

إن هكذا حركة، من هذا الطرف وذاك، ستشكّل مساهمة حقيقية في تثبيت السلم على الأرض.

حدود أوروبا

إذا قبلنا بأن الهُوية الأوروبية تقوم على تعدّديتها الداخلية، فقد يخطر ببالنا أن نستخلص بأنه يستحيل وضع حدود لها، لأن ما من عنصر مغاير يمكنه أن يكون غريباً عنها، ويكفي لذلك أن يقبل المغايرون لها بالإجراءات الشكلية للمساكنة. إذا ما فهمنا أوروبا على هذا النحو، فإنها ستكون بذرة لجمعية أمم جديدة مخوّلة حين يحين الوقت لأن تضمّ كل بلدان الأرض. تلك هي على ما يبدو أمنية ألريخ باك الذي ينظر الى الأورَبة على كأنها عملية لا يجب أن تتوقف. من ناحيتي، سوف أصوغ مسألة الحدود بطريقة ملموسة أكثر بقليل : ماذا تراها تكون الحدود الفضلى للاتحاد الأوروبي ؟

لم تلعب الحدود بين البلدان دوماً الدور نفسه. فخلال مرحلة أولى طويلة الأمد، وهي التي نُطلق عليها اسم الحقبة الدينية من تاريخ البشرية، كانت الحدود الحاسمة هي تلك التي تفصل بين السماء والأرض، وليس بين مختلف الأراضي. إن المقدّس يتحدّد بالعلاقة مع الله، وليس مع البشر الآخرين. في الحقيقة، إن كل شخص يسكن بلداً محدّداً، لكن حدود هذا البلد كانت تتبدّل على هوى عمليات الزواج والإرث أو بناء لصفقات بين الملوك والأمراء، دون أن يشعر السكان في الحال بمفاعيل ذلك في حياتهم اليومية. لفترة من الزمن كانت هولندا وإسبانيا تشكّلان بلداً واحداً، ثم انفصلتا. وكانت بورغونيا جزءاً من فرنسا، ثم استقلّت عنها، وتوصّلت حتى الى التآمر عليها مع إنكلترا خلال حرب المائة عام؛وفي آخر المطاف كانت العودة الى الوضعية الأصلية. لقد باعت فرنسا مقاطعة لويزيانا كما لو أنها ملكية خاصة. هكذا حين لا تكون الصفقات بين الأمراء هي التي تقرّر الحدود، فسترسمها مصادفات الأعمال الحربية، ومواقع الجيوش ساعة توقيع الهدنة.

لقد أعقب هذه المرحلة الأولى الدينية الطويلة حقبة وطنية، تحوّل فيها رعايا الملك الى مواطني الأمة، واعتُبروا التجسيد الحي لها؛ وعليه لم يعودوا أبداً غير مبالين بمدى اتّساعها. بدءاً من هذا الوقت أصبحت الأمة هي التي تحدّد المقدّس. لم يعد الواجب يناديك للموت من أجل الإيمان، وإنما من أجل الوطن. لهذا السبب فإن المنظّرين الأوائل للأمة الحديثة، مثل روسّو، اعتقدوا بأن المسيحيين الجيدين سيكونون مواطنين سيئين، ذاك أن تضامنهم يشمل كل البشر، فيما تضامن المواطن يقف عند حدود بلاده.

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية يبدو أن الأوروبيين دخلوا في مرحلة ثالثة، ما بعد الديني وما بعد الوطني. إن ذلك لا يعني أنهم فقدوا أية علاقة بما هو تجاوزي ومقدس، وهو ما لا يمكن تصوره بأي حال دون تحوّل جذري للجنس البشري. لكن إخلاصهم انصبّ بعد ذلك الوقت على مجموعات بشرية محدّدة كالأقارب والأحبة : الأولاد، الأهل، الأحباب، الأصحاب. فكل واحد راح يبني تراتبيته الخاصة للقيم. في هذا السياق عادت الحدود لتخسر الكثير من أهميتها. إن ما يهمّ قبل كل شيء هو نوعية الأشخاص الذين أحبهم ونوعية التجربة التي تربطني بهم، وليس لون جواز السفر الذي يجب أن أبرزه لمأموري الجمارك. وإذا كان لا بد من حدود، فإنه لا يفضّل تصوّرها كجدران وإنما كجسور وكمواقع اتّصال وكنقاط مشتركة تتيح عمليات التوسّط والارتباط. إننا بهذه الروحية كذلك نمتنع عن رسم حدود لأوروبا إلا تلك المؤقتة، ونتخيّل بأن أي بلد يمكنه في يوم من الأيام أن "يتأورب".

يمكننا مع ذلك أن نتساءل إذا لم تكن هكذا نظرة للعالم المعاصر خيالية جداً. إن الكيان السياسي يحتاج الى حدود، أي بكلام آخر يحتاج للتمييز بين من يُعتبروا مواطنيه ومن ليسوا كذلك. إنها بالذات خاصية أية نظرة سياسية؛ ذاك أنه خلافاً لوجهة النظر الإنسانية التي تُصاغ باسم كل البشر، فإن وجهة النظر السياسية تتعلّق دوماً بجماعة، أو بدولة، أو بمجموعة دول، أو بقوى داخل الدولة. ليس هناك من عمل سياسي دون وجود أرض محددة بالنسبة لأراض أخرى. ومع ذلك فإن هذا المنظور لا يتعارض مع الموقف الشمولي والإنساني. حين يكون المرء مضيافاً أو كريماً أو عطوفاً إزاء الأجانب، فذاك لا يعني أنه يجهل الفرق بين المواطنين والأجانب؛ ويمكن لوجهتي النظر أن تتكاملا. إن النظرة ذات التوجّه الإنساني ترسم أفقاً وتضع رادعاً للنظرة السياسية : هناك حدود لا يجب على أية مصلحة عليا للدولة أن تتخطّاها أبداً. من ناحيته يحتاج العمل الإنساني لإطار سياسي، ولا تصبح حقوق الإنسان حقيقة ملموسة إلا حين تتولّى الدول بالذات مهمّة الدفاع عنها، أي بكلام آخر حين تصبح أيضاً حقوقاً سياسية. لقد سبق ورأينا ذلك : إن الحدود، أكانت حدود أمة أو حدود الاتحاد الأوروبي، تبقى حاجة لا غنى عنها.

إن المقاييس الواضحة للانضمام الى الاتحاد تتلخّص بثلاثة مستلزمات، لا يشير أي واحد منها الى رسم حدود نهائية للمجموعة. الأول ذات طابع شكلي وقانوني : يتوجّب على الدولة المرشّحة للانضمام أن تقبل بكل المكتسبات العائدة للمجموعة في مجال القوانين والأعراف والمعاهدات. والثاني سياسي : يتوجّب على الدولة المرشحة أن تكون دولة يسود فيها القانون، وتكون ديمقراطية ليبرالية، أي أن تؤمّن المساواة الدقيقة في الحقوق بين الجميع، دون أي تمييز عِرقي أو إتني أو ديني أو جنسي، وتضمن إذن قيام استفتاء عام فعلي؛ كما تؤمّن في الوقت نفسه الحرية وكذلك أمن الأفراد في وجه أي تعدٍّ يأتي إما من أشخاص آخرين، أو من الدولة بالذات. والحرية لا تشمل فقط تعددية الأحزاب أو وسائل الإعلام، وإنما كذلك مجالات الحياة العامة والخاصة، السياسية والاقتصادية، والى ما هنالك. والمقياس الثالث أخيراً اقتصادي : وحدها الدول التي تنعم باقتصاد السوق وبمستوى معيّن من التنمية بإمكانها الترشّح للدخول الى الاتحاد الأوروبي، بينما لن تجد دولة فقيرة بالقياس الى دول أخرى مكاناً لها داخل الاتحاد. يُضاف الى ذلك في كل حالة محددة طلبات أخرى تصاغ بوضوح (على سبيل المثال، يُطلب الى الدول المنبثقة من يوغوسلافيا السابقة أن تتعاون مع المحكمة الدولية).

الى جانب هذه المقاييس الواضحة تطبّق كذلك مقاييس أخرى لا تُقال، لكنها تبدو بديهية. وهذا يسري على موجِب التواصل الجغرافي : إن كندا، حتى وإن لبّت كل الشروط العائدة للمشروع

السياسي الأوروبي، لا يمكنها الانضمام اليه، والسبب بكل بساطة هو المحيط الأطلسي ! في هذا الصدد كان انضمام اليونان الى الاتحاد الأوروبي استثناء قبل أن تدخله بلدان أوروبا الشرقية، لكن ذلك يفسّر بالطابع الداخلي الى حد ما للبحر الأبيض المتوسط. وهناك مقياس آخر لا يُذكر يتعلّق بحجم الدول المرشّحة. إن روسيا مثلاً، حتى وإن لبّت كل الشروط الأخرى للانضمام، فإنها لن تجد لها مكاناً البتة داخل الاتحاد الأوروبي، ذاك أن مساحتها تفوق بضعفين مساحة دول المجموعة الأوروبية، وهي تعتمد سياسة دولة عظمى.

هل يجب علينا أن نضيف مقياساً ثقافياً الى هذه اللائحة ؟ لقد تمّ الإيحاء بذلك بمناسبة ترشّح تركيا، حيث أُثيرت فكرة أوروبا وكأنها "نادٍ مسيحي"، إما لمهاجمتها وإما للدفاع عنها. إلا أننا في ذلك نخلط بين التاريخ والقانون. لقد ترك الدين المسيحي كما ذكرتُ أثراً لا يُمحى على هُوية الأوروبيين الثقافية، لكن ما يطلبه الاتحاد الأوروبي ليس فرض الوحدة، وإنما بالأحرى القبول بالتعدّد. لقد رأينا أن القيمة الأوروبية بشكل خاص تكمن تحديداً في عدم قبول تبنّي فرض هُوية أساسية. وإذا اعتبرنا أوروبا نادياً، فسيكون بالأحرى "نادياً علمانياً"، وما يتطلبه هو حرية المعتقد وتساوي جميع المواطنين أمام القانون. إن مسألة انضمام تركيا لا يمكن أن تُبتّ من خلال معيار ثقافي؛ وكل ما يمكن أن نطلبه على هذا الصعيد هو أن يعتمد هذا البلد سياسة علمانية (وهو ما سبق أن فعله).

إلا أنه من الممكن أن نستحضر معياراً آخر كذلك لنفصل به أو بحالات مشابهة له، وهو معيار المصلحة الاستراتيجية. إن رجال السياسة يبقون في أغلب الأوقات أمناء لتقليدهم الوطني، ولا يفكّرون تبعاً للمصلحة الأوروبية، علماً بأن هذه المصلحة موجودة بالتأكيد. وليس من العبث أبداً أن نعيد صياغة السؤال الأصلي على الشكل التالي : من هم الجيران الذين للاتحاد الأوروبي مصلحة في أن يكونوا بقربه ؟ إن الجار الأمثل يجب أن يكون بلداً متقارباً نسبياً على الصعد السياسية والاقتصادية والإدارية، بلداً مخوّلاً لأن يكون شريكاً وصديقاً بدل أن يكون بلداً معادياً، أو منخرطاً من قبل في دائرة أخرى من التحالفات.

من هذا المنظور، إن من مصلحة أوروبا أن تكون تركيا جارتها بدل بلدان أخرى أقل تقارباً منها كإيران والعراق وسوريا. هكذا ستكون الحال لو كانت تركيا جزءاً من الاتحاد الأوروبي. والأمر سيكون مماثلاً لو ذهبنا اكثر في اتجاه الشمال، حيث الجيران المفضّلون هم أوكرانيا أو في يوم من الأيام بيلاروسيا، بدل أن تكون روسيا هي بالذات. يمكن للمغرب أن يلعب الدور نفسه فيما يخص منطقة بلاد المغرب، وهذه الأخيرة تلعب نفس الدور تجاه إفريقيا. وستكون لهذه الدول

وضعية لا يُستهان بها كدول اتصال، ودول مفصلية، مما يعطيها دوراً محورياً في العلاقات بين الاتحاد الأوروبي ومجموعات أخرى من البلدان في الشرق الأوسط وبلاد المغرب أو كذلك مع روسيا. وستضمن معاهدات خاصة هذه الوضعية المميّزة لأكثر من اعتبار. إن أوروبا المحدّدة على هذا النحو يمكنها أن تستقبل أيضاً أعضاء جدداً مثل البلدان الشيوعية السابقة لجهة الشرق أو الغرب، والبلدان التي لم تبدِ أي حماس للانضمام اليها مثل النروج وإسلندا أو سويسرا؛ لكن عمليات الانضمام هذه لن تعدّل في هُويتها.

إن السياسة الجيدة لا تقضي باختيار الواقعية في مواجهة المثالية، أو العكس، وإنما تكون من خلال مقاربة تجمع بين التوجّهين : وضع هدف أسمى، وهو يتمثّل هنا برفاهية الشعوب الأوروبية، وتوفير الوسائل من أجل تحقيقه.

لقد لاحظنا في البداية أن البربرية، بالمعنى المطلق، تكمن في عدم الاعتراف بإنسانية الآخرين، بينما نقيضها، أي الحضارة، هو بالتحديد هذه الإمكانية في النظر الى الآخرين على أنهم مغايرون، ومع ذلك القبول بأنهم بشر مثلنا في الوقت نفسه. إذا كانت الهُوية الأوروبية بدورها تتحدّد بكونها إدارة حكيمة للتعدّدية –تعدّدية الدول الأعضاء، والآراء السياسية، والاختيارات الاقتصادية، والتقاليد الثقافية–، ألا يمكننا الادّعاء بأن فكرة الحضارة تختلط مع فكرة أوروبا ؟ إن البعض لم يتردّدوا في القيام بهذا الخلط، لكني لن أحذو حذوهم في هذا المسلك. لا بد من الملاحظة أن تاريخ أوروبا هو كذلك تاريخ النزاعات والاضطهادات والحروب، ليس لأن الأوروبيين كانوا أكثر بربرية من سائر شعوب العالم، كما يقولون عن أنفسهم أحياناً في نوبات تحقير الذات، ولكن لأن التاريخ البشري اتّخذ دوماً هذا المسار. في المقابل، إن مشروع قيام اتحاد أوروبي هو فعلاً محاولة من أجل جعل سير العالم أكثر تحضّراً بقليل. ومن أجل الاقتراب من هذا الهدف الأسمى الذي لا يزال بعيد المنال، على الأوروبيين أن يخطوا اليوم خطوة إضافية ويتجاوزوا الخوف الذي لا يزال يعيقهم في أغلب الأحيان.

إن الحضارة ليست ماضي أوروبا، وهي بفضل ما يقوم به الأوروبيون يمكنها أن تكون مستقبلها.

أبعد من الثنائيات

لكي يكون الحوار مُجدياً يجب أن يلبّي شرطاً مزدوجاً. من جهة، عليه أن يعترف بتنوّع الأصوات المنخرطة في تبادل الآراء ولا يفترض مسبقاً أن واحداً منها يشكّل المقياس الصحيح، فيما الآخر يُنظر اليه كانحراف، أو تخلّف، أو عزيمة سيئة. إذا لم نكن على استعداد لأن نطرح على بساط البحث قناعاتنا الخاصة وبديهياتنا، وأن نتقمّص مؤقتاً نظرة الآخر –حتى ولو اضطرّنا الأمر لأن نتبيّن من خلال هذه النظرة أن الآخر على حق–، فلا يكون للحوار أي معنى. لكن من جهة أخرى، لا يمكن للحوار أن يصل الى أية نتيجة إذا لم يقبل المشاركون به بإطار شكلي مشترك لنقاشهم، وإذا لم يتوافقوا على طبيعة الحجج المقبولة وحتى على إمكانية التفتيش سوية عن الحقيقة والعدل.

إن هذا الحوار بين رعايا من مختلف البلدان، ومن مختلف الثقافات لا يجري في فراغ، ولا يمكننا محو قرون التاريخ التي سبقته، وهي قرون سيطرت خلالها "بلاد الخوف" الحالية على "بلاد الحقد" الحالية. إننا ندرك إذن ما هي المستلزمات التي تترتّب على النُّخب السياسية والفكرية الغربية إذا رغبت في الانخراط بهذا الحوار. إن الشرط المسبق في هذا المجال يكمن في توقف هذه النخب عن اعتبار نفسها تجسيداً للحق والفضيلة والعالمية، وهو ما يقدّم التفوق التكنولوجي البرهان عليه؛ وبالتالي عليها التوقف فوراً عن وضع نفسها فوق قوانين وأحكام الآخرين. إن الحق في التدخل العسكري الذي منحته لنفسها بعض القوى الغربية لا يخلو فقط من أي مرتكز باستثناء القوة، وإنما يُحتمل أن يجعل المثل العليا التي يدافع عنها الغربيون –الحرية والمساواة والعلمنة وحقوق الإنسان– تبدو وكأنها تمويهاً ملائماً لرغبتها في السيطرة، وهذا بالتالي ما يُفقد هذه المثل قيمتها. علينا أن نكرّر القول : لا يمكننا نشر الحرية بالإكراه، ولا

المساواة عن طريق الإخضاع. إذا كان رجال السياسة الغربيون يريدون لهذه المثل العليا أن تبقى ناشطة، عليهم أن يبادروا الى سحب قواتهم من البلدان التي يتدخّلون فيها (في الوقت الحاضر في العراق وأفغانستان)، وإقفال السجون غير الشرعية ومراكز التعذيب، والمساعدة على قيام دولة فلسطينية قابلة للحياة. فمن أجل أن يتمكّن المواطنون المسلمون في هذه البلدان من الالتفات الى الأسباب الداخلية للخيبات التي يعيشون، لا بد من إزالة الأسباب الخارجية النافرة، تلك التي يتحمّل الغرب مسؤوليتها.

بالتوازي مع ذلك، لا بد في داخل البلدان الغربية، وخاصة الأوروبية منها، من أن نتوقف عن الاعتقاد بأننا نساهم في نشر حقوق الإنسان من حولنا فنعطي لأنفسنا دور نصير الضعفاء المقدام والناصح الذي لا غبار عليه. إن الانقسامات الثنائية السهلة بين الأنوار والظلمات، العالم الحر والظلامية، التسامح الرّحب والعنف الأعمى تفيدنا عن غطرسة القائلين بها أكثر مما تفيدنا عن تعقيدات العالم الحالي. لا فضل لأحد في تفضيل الخير على الشر حين يكون هو نفسه الذي يحدّد معنى هذين المصطلحين. إذا كان المدافعون عن قضية عادلة يرغبون في اجتذاب الضالّين الى مثالهم الأعلى، فإن من مصلحتهم المطلقة أن يعتمدوا موقفاً معاكساً يتمثّل في إظهار أنهم يعرفون كيف ينظرون بعين ناقدة الى ذواتهم، وإبراز لدى محدّثيهم ما يقرّبهم أصلاً من هذا المثال. إنه لمن الأمثل —ومن الأدهى- أن نفرّق بين المبدأ والشخص الذي يتولّى التعبير عنه.وفي الوضعية الراهنة المتعلّقة بالإسلام، يكفي أن نذكّر بأن إحقاق العدالة أو الإقرار بالتعددية هي قيم تنمي كذلك الى التقليد الإسلامي.

لا ينجم عن ذلك البتة أن على الدول الغربية أن تتخلّى عن المبادىء التي اختارتها لتكون أساس حياتها المشتركة. فمن أجل أن نعامل الآخرين بطريقة عادلة، لا يجب إهمال مبادىء سيادة الشعب وحرية الفرد والتأكيد على الحقوق المتساوية للجميع والاعتراف بتعددية المجتمعات الإنسانية، وإنما علينا تعزيزها. ما يجب التخلّي عنه في المقابل هو النظرة المختزِلة لهؤلاء الآخرين التي تنتشر -إذا لم نقل بصورة حصرية فعلى الأقل بشكل مهيمن-، في وسائل الإعلام والخطابات الرسمية.

إن الاختزال المقصود يتمثل بثلاثة أشكال. في بادىء الأمر، إن السكان المسلمين الذين يناهز عددهم مليار نسمة ويقيمون في بلدان متعددة يُختزلون بالإسلام، كما لو أنه -خلافاً لكل المجموعات البشرية الأخرى-، يتصرف المسلمون في تفاصيل حياتهم اليومية البسيطة بإملاء من دينهم الذي يبقى الدافع الوحيد لخياراتهم. ومن ثم، يُختزل الإسلام بالحركات الإسلامية:

إن ديانة تختزن أربعة عشر قرناً وترسم طريقاً للتكامل الروحي تفسَّر وكأنها برنامج سياسي لبعض المجموعات المناضلة اليوم. وأخيراً، تُختزل الحركات الإسلامية بالإرهاب، في الوقت الذي باستطاعتها أن تسلك طرقاً متعددة في العمل السياسي لا تنتهك القوانين النافذة. بيد أن بن لادن لا يمثّل حقيقة الإسلام إلا بقدر ما يمثّل هتلر حقيقة الغرب؛ وبقدر أقل حقيقة كل المسلمين. إن ممارسة هذه التشوّهات المتلاحقة تصبّ في خانة المتطرّفين الذين يرغبون جداً في أن يُعتبروا الناطقين باسم جماعة كبيرة جداً من المؤمنين. وهذه الاختزالات ليست مغلوطة فحسب، وإنما هي مسيئة : إننا بذلك ندفع بمليار مسلم في أحضان بضعة آلاف من المسلمين المتطرّفين ونشتبه بهم جميعاً بأنهم أرهابيون.

إن هذه الالتباسات والشتائم التي تُطلق دون تمييز تؤجّج العداوة بدل التخفيف منها، وتُبعد عن الهدف المنشود. لا بد من وضع حد للمصطلحات الطبية التي تُستعمل في الكلام على الإسلام وعدم ذكر "العدوى الإسلامية" أو "المسلمين الملوّثين" : إن تجربة الاستئصال الجراحي ترتسم بالتأكيد في خلفية اللوحة. فمن أجل ألا يقوم أشخاص جدد أمثال محمد بويري، علينا أن نتوقف عن اعتبار أن فعلته تمثّل الإسلام : مهما ادّعى الفاعلون، فإن هكذا تصرفات مجرمة لا تنشأ عن أي دين، ولا عن أية ثقافة. إن للمشاركين في هذا الحوار مصلحة في رسم خط تماس واضح بين الهُوية الثقافية والخيارات السياسية، بين الأشكال الروحانية والقيم المدنية التي تجسّدها القوانين. إنه بفضل تمييز من هذا النوع عرفت دول أخرى ليست غربية كيف تتبنى مبادىء النظام الديمقراطي دون أن يكون عليها التخلّي عن تقاليدها وعاداتها. إن الفصل بين القوانين والقيم من جهة، والثقافة والروحانية من جهة أخرى، يمكن أن يصبح في الغرب كذلك نقطة انطلاق لسياسة متلائمة مع المجتمع المعاصر.

إن كل مجتمع، كما رأينا، هو مجتمع متعدّد الثقافات. يبقى أنه في أيامنا الحاضرة نرى أن الاحتكاك بين السكان من أصول مختلفة (خاصة في المدن الكبرى)، والهجرات والأسفار، وتبادل المعلومات على الصعيد الدولي هي أكثر كثافة من أي وقت مضى؛ وما من داعٍ لأن ينقلب هذا التوجّه. إن الإدارة الجيدة لهذه التعددية المتنامية لا تفترض ضمّ الآخرين الى ثقافة الأكثرية، وإنما احترام الأقليات وإدماجهم في إطار من القوانين والقيم المدنية التي يتشارك فيها الجميع. إن هذا الهدف يتّسم بالأهمية لأنه يتّصل بحياة كل الجماعات، وهو في الوقت ذاته قابل للتحقّق في حال لم يمسّ بالعادات التي نكتسبها منذ الطفولة، والتي تشكّل هُوية الأساس، وإنما يطال قواعد حياتية نتقبّل بسهولة أنها يمكن أن تتغيّر من بلد لآخر.

ليس المطلوب أن نسجن المسلمين في هُويتهم الدينية، وإنما أن نعاملهم بنفس القدر من الاحترام الذي نعامل به أعضاء المجتمع الآخرين. ذاك أن فصل الثقافات أو المجموعات ومحاصرتها هي أعمال قريبة من قطب البربرية، بينما الاعتراف المتبادل هو خطوة باتجاه الحضارة. إنه يُفضَّل أن تذهب أموال الدولة الى ما يجمع لا الى ما يعزل: الى المدارس المفتوحة أمام الجميع والتي تطبّق برنامجاً مشتركاً، والى المستشفيات التي تؤمّن استقبال كل المرضى دون تمييز في الجنس أو العِرق أو اللغة، والى وسائل النقل من قطارات وباصات وطائرات حيث يمكن ان نجلس بالقرب من أي كان. لا يتوجّب منع الأفراد أبداً فيما لو رغبوا من التواجد مع أشخاص يشبهونهم، لكن هذا التفضيل يندرج فعلياً في إطار الحياة الخاصة : ليس على الدولة أن تسهّل هذا الأمر ولا أن تحظّره.

ما من أحد منا سيكون في أي وقت من الأوقات "مندمجاً" بشكل كامل في المجتمع الذي يعيش فيه، ونِعم الأمر؛ لكن إذا لم يندمج الفرد في الأساس المكوِّن للعقد الاجتماعي، فسيكون محكوماً بالشقاء ومدفوعاً في طريق العنف. وللمجتمع من ناحيته مصلحة في القيام بكل ما يستطيع لكي لا يدعه ينزلق في هذا الاتجاه.

إن المجتمعات المطبوعة بالخوف وتلك الموسومة بالحقد هي اليوم على مفترق طرق. يمكنها أن تذهب أبعد في تغذية هذه المشاعر، أو أن تحاول احتواء مفاعيلها السلبية. فإذا بقيت هذه المجتمعات منغلقة في علاقة ثنائية، وتنافس، ومواجهة، يُخشى أن تُظهِّر مرة أخرى القاعدة التي رأيناها في السابق : إن كل ضربة توجّه من أحد الخصوم تثير لدى الطرف الآخر الحميّة لتوجيه ردّ أكثر قساوة. إن خوف البعض، العائد للاعتداءات التي تعرّضوا لها، يقودهم الى تشديد ضرباتهم؛ فيما حقد الآخرين الذي تغذّيه الإهانات الماضية والحالية، يقودهم الى أعمال أكثر عنفاً كذلك وتنمّ عن يأس. غير أن التقنية تضع اليوم بين أيدي هؤلاء وأولئك وسائل تدمير على درجة عالية من القوة ومن سهولة الاستعمال، وهذا ما لم يتحقّق أبداً فيما مضى. إذا لم نتوصّل الى وقف هذه المواجهة المشؤومة ستكون الحياة بحدّ ذاتها مهدّدة على الأرض. لكي نتخلّص من الأعمال البربرية ذات الحجم المُرعب، إن أفضل ما نأمله يكمن في أن نتحرّر من تأثير الخوف بالنسبة للبعض، ومن الحقد بالنسبة للبعض الآخر، ونحاول أن نعيش في هذا العالم المتعدّد حيث تأكيد الذات لا يمرّ بتدمير أو بإخضاع الآخر. لا مجال للتردّد فيما يخص الاختيار الذي يفرض نفسه. لقد آن الأوان لكي يتحمّل كل منا مسؤولياته : يتوجّب علينا حماية كوكبنا السريع العطب وسكانه المشوبين بالنقص، هؤلاء الكائنات البشرية.

كلمة شكر

إني أتوجّه بالشكر الى كل من ساعدني على التفكير بالمسائل المُثارة في هذا الكتاب، أكان ذلك أثناء محادثاتنا الودّية أو من خلال كتاباتهم، وأخصّ منهم من بين الأحياء : أنطوان أودوار، ألريخ باك، إيان بوروما، محمد شريف (توفي في 6 حزيران 2008)، آن شانغ، ريجيس دوبريه، فرانسوا فلاهو، جوزف فرانك، ستيفان هولمز، نانسي هيوستون، آنيك جاكيه، توشياكي كوزاكاي، أمين معلوف، جيرت ماك، عبد الوهاب مؤدّب، دومينيك مويزي، داني بوستيل، أوليفييه روا، أمارتيا سان، ريشار فولان، اليزابيت يونغ-بروال، سليمان زغيدور.

الحواشي

بين الخوف والحقد

1. مونتسكيو : روح الشرائع
Montesquieu, *De l'esprit des lois,* Garnier, 1973, Livre III, cahpitre 1

2. دومينيك مويزي : "صدام المشاعر"
Dominique Moïsi, "The Clash of Emotions", Foreign Affairs, 1-2, 2007

3. ديسموند توتو : لا مستقبل من دون غفران
Desmond Tutu, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon,* Albin Michel, 2000, p. 126

4. باسكال : الرسائل البروفنسالية
Pascal, *Les Provinciales*, 12, Bordas, p. 234

البربرية والحضارة

1. أنظر الكتاب الذي صدر حديثاً لـ ر.ب.دروا نَسَب البرابرة
R.-P. Droit. *Généalogie des barbares,* Odile Jacob. 2007;
ومن وجهة نظر مختلفة ،أنظر تودوروف : نحن والآخرون
T.Todorov. *Nous et les autres.* Le Seuil. 1989

2. أوريبيد : ايفيجيني في بلاد التوريد
Euripide, *Iphigénie en Tauride, Tragédies complètes,* Gallimard-folio, T. II, 1988, vers 1174.

3. سترابون : جغرافيا
Strabon, *Géographie*, Les Belles-Lettres. t. II. 1966. IV. 4. 5 et IV. 5. 4.

4. هيرودوت : التحقيق
Hérodote, *L'Enquête,* Gallimard-Pléiade, 1964, III, 101

5. هال : اختراع البرابرة
Hall, *Inventing the barbarian,* Oxford, Clarendon Press, 1989, p.196.

6. أوريبيد : هيلانة

Euripide, *Hélène,* op.cit. vers 276

7. هيرودوت ،مرجع سابق IX، 79

8. سترابون، مرجع سابق I، 4، 9 وكذلك XIV، 2، 28 - بالنسبة للجزء XIV أنظر النص في طبعته الألمانية

Geographika, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, B.4, 2005

9. XIV، 10-11

10. جيروم : رسالة LXXV، 2 ذكرها دروا ،مرجع سابق ،ص165 .

11. بارتولوميه دو لاس كازاس : تاريخ موجز في الدفاع عن الدين

Bartolomé de Las Casas, *Apologetica Historia Summaria,* 2 vol., Mexico, UNAM, 1967, t. 2, III, 245.

12. مونتاني ،المحاولات

Montaigne, *Les Essais,* PUF-Quadrige, 1992, 3 vol., III, 9, p. 964 et I, 31, p. 203

13. غاري : طائرات الورق

Gary, *Les Cerfs-volants,* Gallimard, 1980, p. 265. .1

14. روسّو" : رسالة حول الفضيلة"

Rousseau, "Lettre sur la vertu", *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau,* XLI (1997), p. 25;

أنظر كذلك ،فرانز دو فال : القرد في داخلنا

Frans de Waal, *Le singe en nous,* Fayard, 2006, p. 15

15. إ .كانط : نقد الطاقة على الحُكم

E. Kant, *Critique de la faculté de juger, § 40, Œuvres complètes,* t. II, Gallimard-Pléiade, 1985, p. 1073.

16. غوتيه : كتابات حول الفن

Gœthe, *Écrits sur l'art,* GF-Flammarion, 1996, p. 306

17. فرويد : قلق في الحضارة

Freud, *Malaise dans la civilisation,* PUF. 1971, p. 75-78

18. مالانوفسكي : نظرية علمية للثقافة

Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture,* F. Maspero, 1968, p. 35-36;

ليفي-ستراوس : مقابلات مع جورج شاربونييه

Lévi-Strauss, *Entretiens avec Georges Charbonnier,* 10/18, 1961, p. 180;

غيرتز : تفسير الثقافات

Geertz, *The Interpretation of Cultures,* Londres, Hutchinson, 1975, p. 49.

19. المرجع السابق ،ص50-49 .
20. ل. فافر : "حضارة، تطوّر مصطلح ومجموعة أفكار"؛ أ. تونالا : "الثقافة، تاريخ الكلمة وتطوّر المعنى"، ضمن كتاب : الحضارة، الكلمة والفكرة

L. Febvre, "Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées" et E. Tonnelat, "Kultur, histoire du mot, évolution du sens", in Civilisation, le mot et l'idée, La Renaissance du livre, 1930;

أنظر كذلك أ .بنفينيست" الحضارة .مساهمة في تاريخ الكلمة ،"ضمن كتاب قضايا الألسنية العامة

E. Benveniste, "Civilisation. Contribution à l'histoire du mot", *Problèmes de linguistique générale,* Gallimard, 1966.

21. مونتسكيو ،مرجع سبق ذكره ،الجزء الأول" ،تمهيد."
22. هاردر : "فلسفة أخرى لتاريخ البشرية"

Herder, "une autre philosophie de l'histoire de l'humanité", in *Histoire et Culture,* Gf-Flammarion, 2000, p. 77.

23. "أفكار من أجل فلسفة تاريخ البشرية ،"المرجع السابق ،ص192 .
24. مونتاني، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، 25، ص. 134
25. سترابون، مرجع سبق ذكره، الجزء الرابع، 5، 2.
26. روسّو : خطاب حول أصل عدم المساواة

Rousseau, *Œuvres complètes, 5 vol., Gallimard-Pléiade, 1959-1995, Discours sur l'origine de l'inégalité,* t. III, p. 171.

27. حياة فولتير، ذكره فافر، مرجع سبق ذكره، ص. 22
28. حول الدين، منشورات أكت سود، 1999، ص. 498
29. المرجع السابق، الجزء الرابع، ص. 601
30. كانط : كتابات مجمّعة

Kant, *Gesammelte Schriften,* AK, Berlin, 1934, t. XX, p. 44.

31. ذكره فافر ،مرجع سابق ،ص47 .
32. الحضارة، مرجع سبق ذكره، ص. 142-141
33. بنجامين : الأعمال الكاملة

Benjamin, *Œuvres,* 2 vol., Denoël, 1971, t. I, p. 281.

34. نُشر عام 2001 وصدرت الترجمة الفرنسية عن دار بلون عام ،2002 ص 101، 99 و93.
35. دیامون : الشامبانزيه الثالث

Diamond, *Le troisième Chimpanzé,* Gallimard, 2000, p. 228-229.

36. رينان : الأعمال الكاملة

Renan, *Œuvres Complètes,* 10 vol., Calmann-Lévy, t. 1, 1947, p. 901.

37. برنافي : الديانات القاتلة

Bernavi, *Les Religions meurtrières,* Flamarion, 2006, p. 135 et 137.

38. نص يعود لعام 1952 أُعيد نشره مصحّحاً في كتاب الأنتروبولوجيا التركيبية الصادر عن دار بلون 1973، ص. 383-384

39. فينكيلكروت : هزيمة الفكر
Finkielkraut, *La Défaite de la pensée,* Gallimard, 1987, p. 123.

الهُويات الجماعية

1. م. كونش : مقوّمات علم الأخلاق
M. Conche, *Les fondements de la morale,* Éd. De Mégare, 1990.
2. إن رواية دوران مترجمة في كتاب قصص أزتيكيةعن الغزو *Récits aztèques de la conquête*، منشورات لوسوي 1983، ص. 355-243؛ أنظر ت. تودوروف : غزو أميركا *La Conquête de l'Amérique* منشورات لوسوي 1982، "دوران أو اختلاط الثقافات"؛ وانظر كذلك س. غروزانسكي : استعمار المخيّلة *La Colonisation de l'imaginaire*، منشورات غاليمار 1988؛ الفكر المهجّن، منشورات فايار 1999.
3. ت. تودوروف : الحياة المشتركة
T. Todorov, *La Vie commune,* Seuil, 1995, p. 95 s.
4. د .توتو ،مرجع سبق ذكره ،ص39 .؛ أودن ،ذكرته ح .أراندت" لتتذكّر أودن "ضمن كتاب بإشراف سباندر تحية الى أودن
W.H. Auden, a tribute, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1975, p.183.
5. فولتير : حوليات الإمبراطورية
Voltaire, *Annales de l'Empire, Œuvres Complètes,* 1877-1885, t.XIII.
6. ب .كونستان : دفتر مذكّرات
B. Constant, *Journal, le 2 mai 1804, Œuvres,* Gallimard-Pléiade, 1979.
7. أ .معلوف : الهُويات القاتلة
A.Maalouf, *Les Identités meurtrières,* Grasset, 1998, p. 44.
8. انجيل متى ،الفصل الخامس46-47 ،
9. شيشرون : بحث في القوانين
Cicéron, *Traité des lois,* Garnier, 1954, II, 2.
10. ب .كونستان" : ذهنية الغزو واغتصاب الحقوق"
B. Constant, *"De l'esprit de conquête et de l'usurpation", in De la liberté chez les modernes,* LGF-Livre de poche, 1980, p. 224.
11. أ .سان : الهوية والعنف
A.Sen, *Identité et Violence,* Odile jacob, 2007, p. 214
12. أ .برنايف ،مرجع سبق ذكره ،ص132 .
13. أ. باك : من أجل إمبراطورية أوروبية
U. Beck, *Pour un empire européen,* Flammarion, 2007, p. 369-370
14. أ .رينان" : ما هي الأمة ؟"
E. Renan, "Qu'est-ce qu'une nation ?", op. cit. p. 903-904.
15. ص .هنتنغتون : صدام الحضارات
S. Huntington, *Le Choc des civilisations,* Odile jacob, 1997, p. 71-74.

16. ي .رضا : الفجر، المساء أو الليل
Y. Reza, *L'Aube,le soir ou la nuit,* Flammarion, 2007, p. 130.
17. ب .هورتفو" : رؤيتي للهوية الوطنية ، "مجلة ليبراسيون 27 تموز/يوليو 2007، ص. 20
18. أنظر بيتر شنايدر "جدار برلين الجديد" (The new Berlin Wall)، نيويورك تايمز، 4 كانون الأول/ديسمبر 2005

حرب العوالم

1. هنتنغتون، مرجع سبق ذكره، ص. 16 و 17
2. هنتنغتون، مرجع سبق ذكره، ص. 281 و 282
3. فالاّنشي، مرجع سبق ذكره، ص. 91
4. برنار، مرجع سبق ذكره، ص. 70
5. هولمز : رأس الماتادور
Holmes, *The Matador's cape,* New york et cambridge UP, 2007, p. 65.
6. جريدة لوموند في 7 ايلول/سبتمبر 2007
7. جريدة لوموند في 6 حزيران/يونيو2007
8. جريدة انترناشنال هيرالد تريبيون 2-1 آذار/مارس 2008
9. برنار، مرجع سبق ذكره، ص. 79
10. أ. باموك : "غضب المنبوذ"
O. Pamuk. "The Anger of the Damned". The New York Review of books. 18. 48 (le 15 décembre 2001)
11. هنتنغتون ،مرجع سبق ذكره ،ص239 .
12. فالاّنشي، مرجع سبق ذكره، ص. 39
13. غاري : كلب أبيض
Gary, *Chien blanc,* Gallimard, 1970, p. 97-98
14. بروكنر : ظلم التوبة
Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence,* Grasset. 2006. p. 33
15. برنار، مرجع سبق ذكره ،ص108 .
16. هنتنغتون، مرجع سبق ذكره، صز 10
17. هنتنغتون، مرجع سبق ذكره، ص. 140
18. برنار، مرجع سبق ذكره، صز 113
19. أنظر أ. روا : نسّب الحركات الإسلامية (*Généalogie de l'Islamisme*)، دار هاشيت 1995؛ عبد الوهاب مؤدّب : مرض الإسلام (*La Maladie de l'Islam*)، دار لوسوي 2002
20. معالم الطريق، ذكره محمد شريف في الإسلام والحرية، دار البان ميشال 1998، ص. 53-52. إن كتاب سيّد قطب صدر باللغة الإنكليزية (*Milestones*) في دمشق عام 1964
21. أنظر و.لانغفيش : "وجه بين الجمهور"
W. Langewiesche, "A Face in the Crowd", *Vanity Fair,* février 2008, p. 72-83. 133-141.

22. توكفيل : المستوطنون في الجزائر
Tocqueville, *De la colonie en Algérie,* Bruxelles, Complexe, 1988, p. 39.
23. هولمز ،مرجع سبق ذكره ،ص81 .
24. تيليون : السعي وراء الحق والعدل
Tillion, *A la recherche du vrai et du juste,* Seuil, 2001, p. 74.
25. ليفي : الغارقون والناجون
Levi, *Les Naufragés et les Rescapés,* Gallimard, 1989, p. 197.
26. الأعداء الإضافيون (*Les Ennemis complémentaires*) ضمن كتاب صراعات السلم والحرب (*Combats de guerre et de paix*)، دار لوسوي 2007، ص. 685
27. روسّو : خطاب، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص. 175؛ تيليون، مرجع سبق ذكره، ص. 690
28. جاسبرز : اصل التاريخ وغايته
Jaspers, *The Origine and Goal of History,* New York, Routeldge & Kegan Paul, 1953, p. 197, cité par E. Young-Bruehl, *Why Arendt Matters,* New Haven, Yale UP, 2006, p.208.
29. نص يذكره م .دانر في التعذيب والحقيقة
M. Danner. Torture and Truth. New York Review of Books. 2004;
أنظر كذلك ك .غرينبرغ و ج.ل .دراتال : أوراق التعذيب
K. Greenberg et J. L. Dratel, *The Torture Papers,* New York et Cambridge, Cambridge UP, 2005;
أو أنظر "*Torture Memo*" على الأنترنت.
30. جريدة انترناشنال هيرالد تريبيون، 7-6 تشرين أول/أكتوبر 2007؛ جريدة لوموند، 8 شباط/فبراير 2008
31. س. ليفنسون : نماذج التعذيب
S. Levinson, *Torture : A collection,* New York et Oxford, Oxford UP, 2004.
32. ك. ج. غرينبرغ : النقاش حول التعذيب في أميركا
K. J. Greenberg, *The Torture Debate in America,* New York et Cambridge, cambridge UP, 2005.
33. ف. غورفيتش، أ. مورّيس : "تعريض الذات"، مجلة نيويوركر، 24 آذار/مارس 2008
34. انترناشنال هيرالد تريبيون، 7-6 تشرين أول/أكتوبر 2007
35. هولمز، مرجع سبق ذكره، فصل 12، "مكافحة الفوضى بالفوضى".
36. الواشنطن بوست، 11 أيار/مايو 2007
37. ب. روتمان : العدو الحميم
P. Rotman, *L'Ennemi intime,* Le Seuil, 2002, p. 231.

الإبحار في قلب المخاطر

1. حياتي المتمرّدة (*Ma vie rebelle*)، منشورات النيل، 2006، ص. 396 و 397
2. المرجع السابق، ص. 398، 399 و 402
3. المرجع السابق، ص. 455 و 448

4. بوروما، مرجع سبق ذكره، ص. 195
5. إني استعير بعض المعلومات المتعلّقة بهذه الأحداث من كتاب جان فافريه-سعدى كيف ننتُج أزمة عالمية (*Comment produire une crise mondiale*)، منشورات لبريري أوردينار 2007 (والكتاب مؤيّد كلياً لوجهة نظر يولاند بوستن).
6. لوموند، 3-2 كانون أول/ديسمبر 2007
7. "الدروس المحزنة لهذا الأسبوع"، نيويورك تايمز، 22 أيلول/سبتمبر 2006
8. على الموقع الرسمي للفاتيكان، وفي التوثيق الكاثوليكي عدد 2366، 15 تشرين أول/أكتوبر 2006
9. أنظر حول هذا الموضوع، بما يخص خطاب البابا، كتاب ج.بولاّك، ك.جامبيه وعبد الوهاب مؤدّب : محاضرة راتيسبون (*La Conférence de Ratisbonne*)، منشورات بايار 2007
10. انجيل لوقا، الفصل 14، الآية 23
11. انجيل متى، الفصل 7، الآية 3
12. في كتاب بولاّك (والمؤلفين الآخرين)، مرجع سبق ذكره، ص. 73؛ تُنشر كذلك في هذا الكتاب رسالة علماء الدين مترجمة.
13. روا : العلمنة في مواجهة الإسلام
Roy, *La Laïcité face à l'Islam*, Stock, 2005, p. 102.
14. الإسلام وأصول الحكم (*L'Islam et les fondements du pouvoir*)، دار لاديكوفارت 1994، ص. 76
15. الإسلام والحرية (*Islam et Liberté*)، دار ألبان ميشال 1998، ص. 151
16. م. م. طه : إسلام ذات رسالة إنقاذية(*Un Islam à vocation libératrice*)، دار لارماتان 2003
17. المرجع السابق، ص. 34
18. أنوار مظلمة (*Aveuglantes Lumières*)، دار غاليمار، ص. 86-80

الهُوية الأوروبية

1. فاليري : "أزمة الفكر" و "حاشية"
Valéry, "La crise de l'esprit" et "Note", Variété, Gallimard, 1924.
2. مونتسكيو : الرسائل الفارسية (*Lettres persanes*)، الرسالة 85، الأعمال الكاملة، منشورات لوسوي، 1964
3. فولتير : الرسائل الفلسفية (*Lettres philosophiques*)، منشورات فلاماريون، 1964، ص. 47 و 145
4. هيوم : أبحاث أخلاقية وسياسية وأدبية (*Essais moraux, politiques et littéraires*)، منشورات أليف، 1999، ص. 167-164
5. جونز : المعجزة الأوروبية (*The European Miracle*)، منشورات كامبريدج ونيويورك، 1981، ص. 111 و 112
6. هيرودوت، مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، 2 والجزء الرابع، 45
7. روسّو : العقد الاجتماعي (*Du contrat social*)، الجزء الثاني، 2، مرجع سبق ذكره، الجزء الثالث.
8. كوندورسيه : تقرير حول التعليم العام -1792- (*Rapport sur l'instruction publique*)، ضمن كتاب أبحاث حول التعليم العام، الجزء الثاني، منشورات إديليغ، 1989، ص. 127 (190).
9. باك : من أجل إمبراطورية أوروبية (*Pour un empire européen*)، منشورات فلاماريون، 2007، ص. 25
10. نفسه، ص. 29
11. نفسه، ص. 54 و 26
12. نفسه، ص. 317

الفهرس

- أ -

ابن حزم : 157
ابن رشد :51، 52، 78، 157، 158
ابن سينا : 78
أبو غريب : 13، 112، 113، 120، 121، 127، 140
أتاتورك، كمال : 105
أتاهوالبا : 160
الاتحاد الأوروبي : 11، 12، 16، 18، 75، 76، 80، 81، 82، 84، 90، 124، 176، 181 - 188، 190 - 197
الاتحاد السوفياتي :7، 69، 92، 94، 108، 189، 192
أثينا : 172، 173
إثيوبيا، الإثيوبيون : 134
أجينور : 182
إراتوستين : 23، 24، 26
إراسموس دو روتردام : 132
أراندت، حنّة : 206
الأرجنتين، الأرجنتينيون : 115
أرسطو : 126
إرلندا : 21، 22، 63، 98
الأزتيكيون : 39، 60
اسبارطة : 23
إسبانيا، الإسبان : 25، 63، 87، 94، 114، 179، 180، 194
أستراليا، الأستراليون : 10، 54
اسرائيل، الإسرائيليون : 72، 108
اسطنبول : 97
الأسكندر الكبير : 23
الأسكيمو : 54
اسلندا : 197
آسيا، الآسيويون : 101، 115، 124، 175
آسيا (جنوب-شرق) : 10، 167
آسيا الصغرى : 94
إفريقيا، الأفارقة : 37، 101، 114، 175، 196
إفريقيا الشمالية : 63، 71، 94، 180
إفريقيا السوداء : 63
أفرو-أميركي : 75
أفغانستان، الأفغان : 12، 97، 102، 107، 121، 140، 150، 191، 199
أفلاطون : 21، 36، 52، 158
الأكراد : 73
الألزاس : 79
ألشتاين، جان باتكي : 120
ألف ليلة وليلة : 51، 52
ألمانيا، الألمان : 30، 96، 115، 126، 134، 166، 174، 190

ألمانيا الشرقية : 7
أمستردام : 17، 132، 173
الأمويون : 94
أميركا، الأميركيون : 7، 25، 26، 60، 73، 90، 91، 96، 97، 102، 108، 125، 160، 180، 190، 191، 192
أميركا الشمالية : 7، 91، 175، 189
أميركا اللاتينية : 11، 94، 115، 175
الأناضول : 9
أندونيسيا : 92
إنكلترا، الإنكليز : 34، 63، 71، 177، 178، 179، 183، 194
أنكور : 50
أودن، ويستان : 67
أوروبا، الأوروبيون : 7، 15، 25، 26، 34، 51، 52، 59، 75-73، 81، 82، 94-90، 101، 106، 114، 120، 124، 132، 136، 141، 151، 154، 155، 158، 159، 162، 171 - 182، 185، 187 - 196
أوروبا الشرقية : 7، 85، 94، 153، 196
أوروبا الغربية : 7، 87، 91، 189
أوريبيد : 21، 22، 203
أوسّاراس : 118
أوكرانيا، الأوكرانيون : 72
إيتاكي : 71
إيران، الإيرانيون : 16، 96، 106، 140، 196
إيرفينغ، دايفيد : 144
إيزابيل دو كاستيل : 179
إيشمان، أدولف : 45
إيطاليا، الإيطاليون : 34، 87، 153، 177، 190
أينشتاين، ألبر : 51

- ب -

باتريوس، دافيد : 128
باتوكا، جان : 36
باخ، يوهان سيباستيان : 42، 43، 53
باديلاّ، جوزيه : 123
بارّ، هنري : 49
بارّي، بارّيشوني : 43، 59
باريس : 9 ، 15، 155، 168، 173، 174
باسكال، بليز : 13، 34، 203
الباسكيون : 63
باغرام : 13، 121
باك، ألريك : 79، 185، 187، 206، 209
باكّاريا، سيزار : 126
الباكستان، الباكستانيون : 11، 96، 114، 165
بالّو، سول : 52
باموك، أورهان : 97، 207
بايكر-هاملتون (لجنة) : 112
بايكون، فرنسيس : 180
البدو : 137
برادبوري، راي ك : 38
البرازيل، البرازيليون : 10، 167
براسانز، جورج : 42
البربر : 180
البرتغال، البرتغاليون : 179

برسلي، الفيس : 42
برشلونة : 82
برلين : 13، 173، 190
برنايف، إيلي : 53، 94، 97، 101، 205، 206، 207
بروكس، دايفيد : 156، 160
بروكنر، باسكال : 101، 207
بريتانيا، البريتانيون : 40
بريسيا : 87
بريطانيا : 121
بغداد : 111، 112، 113
بلجيكا، البلجيكيون : 15، 87، 153
بلغاريا، البلغاريون : 7
بلوخر، كريستوف : 153
بلير، توني : 110
البنّا، حسن : 105
بنجامين، فالتر : 50، 51، 204
البندقية : 173
بنديكتوس السادس عشر : 158-156، 160
بنفينيست، إميل : 205
بن لادن، أسامة : 95، 98، 102، 108، 135، 147
بورغوني : 43، 53، 194
بورفيروس : 158
بوسنر، ريشار : 120
بورك، إدموند : 179
بوروما، إيان : 139، 208
بوزانياس : 23
بوسنة، بوسنيون : 63، 73
بوسوال، جايمس : 34
بولاّك، جان : 209
بولس (القديس) : 25
بولونيا، البولونيون : 72، 121
بويري، محمد : 132، 133، 200
بيبي، جاي : 119، 120
بيتهوفن، لودفيغ فان : 51
بيركلي : 119
بيزنطية : 180
بيلاّروسيا : 196

— ت —

تارتوليان : 158
تايلاندا : 119
ترانكييه، روجيه : 118، 125
تركيا، الأتراك : 30، 78، 94، 165، 180، 196
تشيرنوبيل : 188
تشيكوسلوفاكيا : 72
تشيكوف، أنطون : 43
تنظيم الجيش السرّي OAS : 66
توتسي : 30، 70
توتو، ديسموند : 67، 116، 203، 206
تودوروف، تزفيتان : 203، 206
توسكولوم، التوسكولانيون : 71
توكفيل، ألكسي دو : 111، 207
تولستوي، ليف : 42، 52
توما الأكويني : 158
تونالا، أ. : 204

تيليون، جيرمين : 114، 116، 137، 208

– ج –

جاسبرز، كارل : 116، 208
جامبيه، كريستيان : 209
الجزائر (العاصمة) : 111، 127
الجزائر، الجزائريون : 109، 112، 115، 116، 118، 125، 127، 128
جسبرسن، كارن : 142
جنوب إفريقيا : 10، 12، 30، 87، 116
جنوى، الجنويون : 179
جنيف : 118، 122، 173
جونز، أ. ل. : 181، 209
جيرار، رينه : 167
جيروم (القديس) : 25، 204

– ح –

حافظ (الشيرازي) : 52
حلف شمال الأطلسي (ناتو) : 73، 191

– خ –

الخميني، روح الله : 105، 106، 134، 152، 162، 164

– د –

دانتي، أليغييري : 51، 52
داروين، شارل : 51
الدانمارك، الدانماركيون : 132، 140 - 149، 153
درايفوس، ألفرد : 153
درشوفيتز، آلان : 120
دروا، روجيه-بول : 203
دورمون، ادوار : 153
دوبريه، ريجيس : 168
دوران، دييغو : 60
دوستويفسكي، فيدور : 42
دومار، بول : 49
ديامون، جاراد : 52، 205
ديدرو، دوني : 34، 185
ديغول، شارل : 166
ديكارت، رينه : 152، 178
ديمونييه، جان-نيكولا : 35
ديوانتر، فيليب : 15

– ر –

راتيسبون : 17، 156، 161
رافائيل : 51
رامبرندت، فان ريجن : 132
الراين : 188
رشدي، سلمان : 134، 152
رضا، ياسمينا : 83، 206
روا، اوليفييه : 163، 207، 209
رواندا، الروانديون : 30
روتردام : 153
روتمان، باتريك : 208
روجمون، دنيس دو : 172، 173، 175
روز، فليمينغ : 142
روسّو، جان-جاك : 27، 38، 46، 116،

184، 204، 205، 208، 209
روسيا، الروس : 30، 107، 175، 185، 189، 191، 196
روما، الرومان : 23، 39، 60، 71، 86، 172، 173
رومانيا، الرومانيون : 78، 121
رويال، سيغولين : 83
ريديكر، روبير : 150، 151
الريف : 9
رينان، ارنست : 53، 79، 205، 206

– ز –

زرداشت : 36
زفايك، ستيفان : 76
زنزيبار : 181

– س –

سارتر، جان–بول : 45
ساركوزي، نيكولا : 83، 145، 152
سافو : 51
سالناف، دانيال : 151
سان، أمارتيا : 70، 206
سباندر، ستيفان : 206
سبينوزا، باروخ : 132، 143، 152
ستالين، جوزف : 98، 102، 189
سترابون : 21، 23، 24، 25، 30، 39، 203، 204، 205
ستويبر، ادموند : 144
السعودية : 96، 107، 148
سقراط : 36، 51
سلوفاكيا، السلوفاكيون : 189
سليم، هينا : 87
السنغال، السنغاليون : 77، 92
سهالي، مولود : 109
السودان، السودانيون : 97، 107
سوروكو، هاتون : 87
سوريا، السوريون : 96، 148، 196
سويسرا : 153، 197
سيايس، إيمانويل جوزف : 82
سيرفاتيس، ميغال دو : 172

– ش –

شارل كانت : 187
شارلروا : 87
شارلستون (كارولينا الجنوبية) : 123
شارلمان : 187
شبانغلر، أوزفالد : 93
شبه الجزيرة العربية : 107، 165
شريف، محمد : 164، 168، 207
الشرق : 7، 10، 34، 94، 95، 169، 180، 197
الشرق الأقصى : 54
الشرق الأوسط : 93، 117، 197
شكسبير، وليم : 42، 45، 51، 52، 172
شنايدر، بيتر : 207
شنغهاي : 9
شيخ، ساديا : 87
شيشان، الشيشانيون : 97، 112

شيشرون : 36، 71، 74، 206
شيلي، الشيليون : 115

– ص –

صربيا، الصرب : 63، 73
صطيف : 115
الصومال، الصوماليون : 133
الصين، الصينيون : 10، 11، 44، 91 - 94، 174، 179 - 181، 185، 186، 189

– ط –

طه، محمود محمد : 165، 166، 209

– ع –

عبد الرازق، علي : 164، 166
عبد الناصر، جمال : 105
العبسي، شاكر : 96
العراق، العراقيون : 12، 102، 112، 113، 115، 116، 121، 128، 131، 138، 140، 150، 161، 196، 199
عرب : 73، 145
عمانوئيل الثاني بالاولوغوس : 157، 159
عمر الخيّام : 51، 52

– غ –

غاري، رومان : 19، 27، 31، 57، 90، 100، 131، 171، 204، 207
غاليانوس : 158
غاليا، الغاليون :23، 39، 60، 77، 86
غاليليو : 51
غايسو، جان-كلود : 85
الغجر : 30
الغرب، الغربيون : 7، 10، 34، 91، -94 99، 103، 105، 117، 135، 144، 150، 153، 154، 167، 168، 180، 190، 197، 199، 200
غروزانسكي، سارج : 206
غروس، أوران : 120
غريم (الأخوة) : 52
غرينبرغ، ك. : 208
غزة : 155
غفران، علي : 97
غوانتنامو : 13، 113، 121، 126، 140
غوتنبرغ، يوهانس : 180
غوته، يوهان فولفغانغ فون : 28، 42، 52، 172، 204
غورفيتش، فيليب : 208
غونزاليس، ألبرتو : 119، 120
غيرتز، كليفورد : 32، 33، 204

– ف –

فاردي، غيساب : 51
فارس (بلاد)، الفرس : 47، 174، 183
فارمير، جان : 132
فافر، لوسيان : 48، 204، 205
فافريه-سعدى، جان : 208
فال، فرانز دو : 204

فالاّتشي، أوريانا : 51، 52، 94، 98، 141، 172، 207
فاليري، بول : 172، 173، 175، 180، 209
فان غوغ، تيو : 17، 132، 133، 136، 139، 140، 142، 169
فان غوغ، فانسان : 51
فراتّيني، فرانكو : 148
فردونك، ريتا : 133
فرساي : 111
فرغوسّون : 34
الفرنج : 60، 86
فرنسا، الفرنسيون : 7، 9، 11، 26، 35، 42، 48، 51، 54، 57، 58، 60، 61، 63، 65، 66، 74، 77 - 79، 83، 85 - 87، 89، 99، 121، 127، 143، 152، 153، 166، 169، 174، 177 - 179، 183، 189، 190، 194
فرويد، سيغموند : 30، 204
فلسطين، الفلسطينيون : 72، 102، 112، 135، 148، 150
فلورانسا : 45
فورتوين، بيم : 15، 132، 133
فولتير، فرانسوا ماري : 36، 69، 151، 153، 177، 183، 205، 206، 209
فيبير، ماكس : 137
الفيتنام، الفيتناميون : 77
فيدياس : 51
فيكو، جيانباتيستا : 34
فيلدرز، غيرت : 133
الفيليبين، الفيليبينيون : 125
فينكيلكروت، آلان : 55، 205
فينيقيا : 182
فيينا : 173

- ق -

القاعدة : 112، 122
القاهرة : 100، 168، 169
القدس : 94، 97، 172، 173
قطب، سيّد : 105، 107، 207
قرطاجة، القرطاجيون : 23

- ك -

كاتون : 71
الكاريبيون : 175
كامتشاتكا : 181
كانتور، تادوز : 44
كانط، إيمانويل : 27، 41، 46، 184، 204، 205
كجيرسغارد، بيا : 141
كركلاّ : 71
كرواتيا، الكرواتيون : 63
كريت، الكريتيون : 182
كلاوسفيتز، كارل فون : 111
كلوبستوك، فريدريش غوتليب : 34
كمبوديا : 30
كندا، الكنديون : 134، 195
كنفوشيوس : 36
كوارون، ألفونسو : 114

كوبا : 121
كوبنهاغن : 154
كوريا، الكوريون : 11
كوريا الشمالية : 7
كوسوفو، الكوسوفيون : 73، 121
كولومبوس، كريستوف : 179
كوندورسي، نيكولا دو : 44، 184، 209
كونستان، بنجامين : 45، 70، 74، 206
كونش، مرسال : 206
كيبيك، الكيبيكيون : 63
كينيا، الكينيون : 134

- ل -

لابوانت، علي : 116
لارتيغي، جان : 118، 125
لاس كازاس، برتولوميه دو : 25، 26، 204
لانغفيش، و. : 207
لبنان، اللبنانيون : 12، 102، 148، 182
لندن : 9، 15، 109، 110، 155، 173
لوبان، جان-ماري : 83، 99
اللورين : 79
لوس أنجلوس : 100
لوفانسون، سانفورد : 120، 208
لويزيانا : 194
لويس، برنارد : 91، 135
ليبنيز، فيلهلم غوتفريد : 35
ليبيا، الليبيون : 140
ليفي، بريمو : 115، 208
ليفي-ستروس، كلود : 54، 55، 204
ليوناردو دو فينشي : 51، 144

- م -

ماسّو، جاك : 116
ماكارثي، جوزف : 115
مالينوفسكي، برونيسلاف : 32، 204
مانديلا، نلسون : 116
مانيلا : 125
ماو تسي تونغ : 45، 102
المتوسّط : 87، 137، 180، 182، 196
محمد (الرسول) : 51، 132، 135، 136، 140، 142، 147، 150، 159، 160، 164، 165
محمد، خالد شيخ : 119
مدريد : 15
مراد، عبد الحكيم : 125، 126
مصر، المصريون : 50، 96، 105، 148، 174
معلوف، أمين : 70، 206
المدينة : 159
المغرب (بلاد)، المغاربة : 78، 180، 196، 197
المغرب، المغربيون : 10، 196
مكة : 159
المكسيك، المكسيكيون : 10، 60
منظمة الأمم المتحدة : 88، 118
منغوليا، المغول : 10
مؤدّب، عبد الوهاب : 161، 207، 209
المودودي، أبو الأعلى: 105

موران، ادغار : 151
مورّيس، أ. : 208
موزار، ولفغانغ أمادايوس : 42، 172
موسّى، مرسال : 49
موسكو : 9
موشي : 44
موكازاي، مايكل : 120
موكتزوما : 60
موليير : 43
مونتاني، ميشال دو : 26، 34، 38، 126، 172، 204، 205
مونتسكيو، شارل دو سوكوندا : 10، 35، 53، 177، 182، 183، 203، 205، 209
مويزي، دومينيك : 203
ميديسيس : 45
ميرابو، أونوريه غبريال : 34
ميكال-أنجلو : 41، 52، 172
ميلانو : 173، 174
مينغ : 181

- ن -

نائير، سامي : 151
نابليون بونابرت : 48، 66، 79، 94، 117، 174، 187
ناغازاكي : 115
النروج : 197
النمسا، النمساويون : 144، 153
نورنبرغ : 30
نيجيريا، النيجيريون : 140
نيوتن، إسحق : 51، 178
نيويورك : 102، 115

- هـ -

هاردر، فريدريش : 35، 36، 40، 41، 205
هال، أ. : 203
هامبولد، فيلهلم فون : 43
الهانس : 25
هتلر، أدولف : 94، 98، 102، 115، 141، 174، 187، 189
هنتنغتون، صموئيل : 17، 81، 91 - 95، 98، 101، 103، 105، 108، 135، 141، 206، 207
الهند، الهنود : 10، 25، 87، 91، 93، 114، 167، 174، 181، 185
الهند الصينية، الهنود الصينيون : 48
هنغاريا، الهنغاريون : 26
هوبس، توماس : 104، 113، 126
هورتفو، بريس : 83، 206
هولباخ، بول هنري تيري دو : 34
هولمز، ستيفان : 96، 112، 126، 207، 208
هولندا : 15، 132، 133، 134، 139، 140، 153، 194
هوميروس : 51
هيرسي علي، أيان : 140-132، 169
هيرودوت : 23، 47، 182، 203، 204، 209
هيروشيما : 115

هيوم، دايفيد : 177، 179، 181، 182، 209

- و -

واترلو : 174
واشنطن : 16
وكالة الاستخبارات الأميركية : 119، 120، 121، 126
الولايات المتحدة : 11، 13، 14، 16، 75، 92، 94، 102، 103، 108، 111، 112، 113، 115، 118، 119، 121، 123، 124، 125، 131، 185، 186، 189، 190، 191، 192

- ي -

اليابان، اليابانيون : 10، 11، 93، 94، 167
يسوع المسيح : 70، 144
يو، جون : 119
يوحنا (القديس) : 158
يوحنا بولس الثاني : 125
يوغوسلافيا، اليوغوسلافيون : 72
اليونان، اليونانيون : 20 - 24، 45، 47، 64، 158، 173، 178، 179، 182، 196
اليونسكو: 88
يونغ-بروال، اليزابيت : 208

كتب للمؤلف نفسه

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Robert Laffont

L'Esprit des Lumières, 2006
Les Aventuriers de l'absolu, 2006
Marina Tsvetaeva – Vivre dans le feu, 2003
Mémoire du mal, tentation du bien, 2000

Aux Éditions Flammarion

La Littérature en péril, 2007

Aux Éditions du Seuil

Devoirs et délices, 2002
L'Homme dépaysé, 1996
La Vie commune, 1995
Une tragédie française, 1994
Face à l'extrême, 1991
Nous et les autres, 1989
Critique de la critique, 1984
La Conquête de l'Amérique, 1982
Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique, 1981
Symbolisme et interprétation, 1978
Les Genres du discours, 1978
Théorie du symbole, 1977
Poétique, 1973
Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage (avec Oswald Ducrot), 1972
Poétique de la prose, 1971
Introduction à la littérature fantastique, 1970

كتب للمؤلف نفسه

Aux Éditions Grasset

La Naissance de l'individu dans l'art (avec Bernard Foccroulle et Robert Legros), 2005
Le Jardin imparfait. La pensée humaniste en France, 1998
Les Morales de l'histoire, 1991

Aux Éditions Hachette

Benjamin Constant, la passion démocratique, 1997
Frêle bonheur, essai sur Rousseau, 1985

Aux Éditions Adam Biro

Éloge de l'individu, 2000
Éloge du quotidien, 1993

Aux Éditions Actes Sud

Germaine Tillion, une ethnologue dans le siècle (avec Christian Bromberger), 2002

Aux Éditions Arléa

Les Abus de la mémoire, 1995

Aux Éditions Mouton

Grammaire du "Décaméron", 1969

Aux Éditions Larousse

Littérature et Signification, 1967

Direction d'ouvrages

La fragilité du bien. Le Sauvetage des Juifs bulgares, Albin Michel, 1999
Guerre et paix sous l'Occupation (avec Annick Jacquet), Arléa, 1996
Au nom du peuple. Témoignages sur les camps communistes, éditions de l'Aube, 1992
Récits aztèques de la conquête (avec Georges Baudot), Le Seuil, 1983
Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes, Le Seuil, 1965

نبذة عن المترجم:

د. جان ماجد جبور

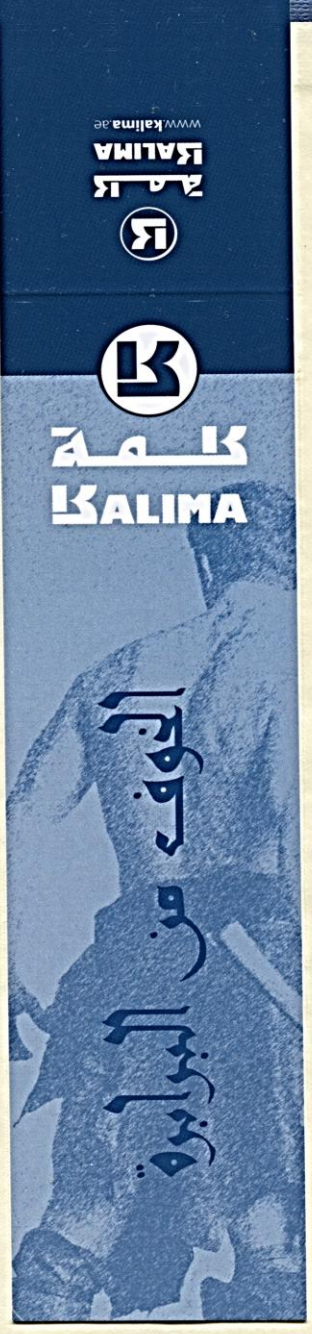
-حائز على الدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة السوربون في باريس

-أستاذ في الجامعة اللبنانية- قسم اللغة الفرنسية وآدابها

-له مؤلفات عدة، من بينها :

- الشرق في مرآة الرسم الفرنسي من القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين (1992)
- دراسة لرواية «الحلم» لأميل زولا (2000)
- النظرة الى الآخر في الخطاب الغربي (2001)
- معجم «المنجد الفرنسي-العربي الكبير» 2008 (الجائزة الأولى لمعرض بيروت العربي الدولي للكتاب- الدورة -52 - 2008)

وله العديد من الكتب المترجمة.



الخوف من البرابرة ما وراء صدام الحضارات

هو الذي يُخشى أن يحوّلنا إلى برابرة

«إن صدام الحضارات قد يكون على هذا النحو : الديمقراطيات الغربية من جهة، والإسلام من الجهة الأخرى. عالمان متقوقعان في اختلافاتهما التاريخية، والثقافية، والدينية، ولذا فهما محكومان بالصراع. إزاء التهديد لا يعود هناك مجال للحوار أو للاختلاط. وما من خيار سوى «التشدّد»؛ لا بل الحرب...وبكل الوسائل المُتاحة.

هل نحن على يقين فعلاً، حين نفكّر بهذه الطريقة، أن البربرية والحضارة تكونان في الجهة التي نفترضها ؟

إذا كان لزاماً علينا الدفاع عن الديمقراطية، فإنه لأمر جوهري كذلك ألا ندع الخوف يسيطر علينا ويدفعنا الى ردود فعل مفرطة، لأن التاريخ يعلّمنا أن الدواء قد يكون أسوأ من الداء».

ت. ت.

في عرض تحليلي يجعلنا نجتاز قروناً من التاريخ الأوروبي، يلقي تزفيتان تودوروف الضوء على مفاهيم البربرية والحضارة، الثقافة والهَوية الجماعية، لكي يفسّر الصراعات التي تتواجه فيها اليوم البلدان الغربية مع سائر أنحاء العالم. إنها أمثولة بليغة في التاريخ والسياسة، و«صندوق عُدّة» حقيقي يساعدنا على فكّ رموز رهانات زمننا.

ISBN 978-9948-01-387-7

cover by phxcom.com