مجلة فكرية ابداعية

مجلة شهرية تصدر مؤقتا اربع مرات في السنة
السنة الرابعة ـ العدد السادس عشر ـ 1980

المدير المسؤول : محمد بنيس

هيئة التحرير : محمد البكري
مصطفى المسناوي
عبد الله راجع

العنوان :
ص. ب. : 505
المحمدية ـ المغرب

المـوضـوعـات :

● حـــوار

الديمقراطية ، الشعب ، التغيير
بـرهـان غـلـيـون 3

● دراســـات

اطلالة على علم المعرفة المعاصـر
تـوفـيـق السـعـيـدي 39

من النقـد الـى الادب
مـحـمـد السـمـدلاوي 54

تاريخ الشعوب التي لا تاريخ لها
هـنـري مـونـيـو 87

● شـعـــر

فـصـائـد
سركـون بـولـص 102

داخـل / خـارج
صـلاح فائـق / جـاد الحـاج 108

● قـصـــة

طـعـام المـيتيـن
محمـد عـز الديـن التـازي 111

● من تراثنا الحديث

أصول أسباب الرقي الحقيقي « 1917 »
أحمد بن محمد الصبيحي 115

ملاحظات حول السينما المغربية
نور الدين الصايل 140

اتحاد كتاب المغرب : استقلال وهمي أم استقلال فعلي
أرشاد حسن 146

● مناقشات ، متابعات ، آراء ، بيانات ...

● اتحاد كتاب المغرب : ملتقى الرواية العربية الجديدة 151
● من اجل فكرة مغايرة للمثقف / خوليو كورتازار 156
● الكاتب مثقفا / جان تيبودو 159
● بيان / « تصور حول ظاهرة التسييح الثقافي » 161
● بيان من الجمعية المغربية لحقوق الانسان 165
● نداء من أجل حرية صفاء الحافظ وصباح درة 167
● كتب / مجلات 168 169

الاشتراكات :

المغرب : الاشتراك العادي 20 درهما
اشتراك المؤسسات 50 درهما

الاقطار العربية وأوروبا :

الاشتراك العادي 50 درهما
اشتراك المؤسسات 150 درهما
اشتراك المساندة : ابتداء من 50 درهما

تبعث الاشتراكات باسم
محمد بنيس
الحساب البريدي 1.383.41 الرباط

1 ـ المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن راي كاتبيها .
2 ـ المقالات التي لم تنشر لا ترد الى اصحابها .

الديمـوقـراطيـة : الشعب والتغيير

برهان غليون

انجز هذا اللقاء اثناء زيارة د. برهان غليون الى المغرب بمناسبة ملتقى الرواية العربية . كان ضروريا ان نلتقي ، ونناقش لاننا اكتشفنا، بعد قراءة كتاب « بيان من اجل الديمقراطية » ، تماثلا تحليليا يخاطب مشاغلنا ، يعيد قراءة العالم العربي الحديث تاريخيا واجتماعيا.

من قبل كنا قد استيقظنا على حديث الاستاذ عبد الله العروي ، وهو يلقي بالاسئلة المحيرة في اطمئناننا ، حتى اصبحت كتبه حرفا ينضاف الى حروف ابجديتنا .

لم نتطرق في هذا اللقاء الى جميع المجالات ، ولم نستنفذ مجمل الاسئلة الممكنة والمحتملة ، قلنا انه المنطلق ، والحديث مفتوح للجميع .

الثقافة الجديدة : خضع الواقع العربي الحديث ، على مختلف أصعدته، الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي ...، لعدة تحليلات عربية وغربية. كل منها يقترح حلا لتجاوز ما يبدو أفقا مسدودا أمام جل محاولات العرب منذ بدايات النهضة لـ « التقدم » . وفي كتابك « بيان من أجل الديمقراطية » ترى أن الحل يكمن في تبني ـ والدفاع عن ـ ديموقراطية حقيقية هي غير الديموقراطية الزائفة التي عرفناها لحد الآن . الى أي حد يمكن اعتبار هذا وحده حلا أساسيا .

برهان غليون : لقد أردت في كتابي فهم حقبة من التاريخ العربي الحديث انطلاقا من نتائجها بالدرجة الاولى ، وتفسير لماذا وصل العالم العربي الى ما وصل اليه الآن ، خاصة بعض التجارب الاساسية التي حصلت في المشرق (مصر ، سوريا ، العراق) . في هذا الصدد حاولت تمييز ثلاث مراحل تاريخية تعبر عن ثلاث اشكاليات في الواقع : فكرية وسياسية تدور حول تكوين ما طمح العرب في الوصول اليه من دولة حديثة ودخول في العالم الحديث .

وهكذا تكلمت عن مرحلة سادتها الاشكالية العقلانية ، اي طموح العرب الى تفسير أساس واقع تخلفهم بفقدان العقلانية الحديثة ، وطموحهم الى الانسجام مع التاريخ الحديث باستيعاب هذه العقلانية وفهمها .

ثم تكلمت عن مرحلة ثانية ذات طابع قومي ، محاولا اظهار كيف ان العرب بدأوا ينظرون الى أن المسالة الكبرى هي مسالة الامة والقومية . وهي مرحلة باتجاهين : ليبرالي يعبر عن شكل من أشكال الامة في ذهن المتحدثين، واتجاه غير ليبرالي (لن أسميه حكوميا أو شموليا) ساد في الفترة الناصرية، وكان مضمونه أيضا هو تكوين الامة .

من فشل هذه المرحلة اندفع المثقف العربي الى الدفاع والنضال من أجل دولة جديدة ذات طابع اشتراكي ، والى مرحلة جديدة يسودها مفهوم تغيير علاقات الانتاج والقوى المنتجة .

وقد حاولت البحث عن الخيط الرابط بين هذه المراحل في الفكر العربي ، وكيف تم الانتقال من الواحدة الى الاخرى ، وعما اذا كان في هذا التطور والتدرج شيء ما لا تتحدث عنه جميع هذه الايديولوجيات والاشكاليات ، أي تكوين الدولة الحديثة ، بمعنى تكوين سلطة مركزية ووحدة شبيهة الى حد ما بالصورة التي كوناها عن الامة والدولة بالمفهوم الغربي ، مثلما فهمها الغرب

وكان جوهر هذه العملية التاريخية في رأيي هو بحث الفئات ، او الطبقات ، عن تدعيم السلطة اجتماعيا . ولهذا قلت ان بالامكان فهم التاريخ العربي على نحوين : ـ الفهم السائد الذي يرى في هذا التاريخ تطورا وتقدما تدريجيين ودائمين مما سمي بفترة الانحطاط الى اليقظة العقلية والادبية والنهضة فتكوين الفكرة القومية ـ التي سادت حقبة طويلة ـ ثم الاشتراكية. وهو فهم يجعلنا في النهاية وكأننا وجدنا الحل لنكون جزءا لا يتجزأ من هذا العالم الحديث ومن هذه الحضارة .

ـ او الفهم الذي قمت به ، ويتجلى في قراءة التاريخ بشكل آخر . انا لم ارد كتابة التأريخ ولا صياغة نظرية له ، وانما اردت قراءة هذه النظرية وهذا التاريخ من خلال نتائج ما توصلنا اليه ، اي تطور شكل القمع والاضطهاد خلال مراحل مختلفة .

وقد وجدت انه ليس هناك تقدم مطرد ومستمر بالضرورة ، وان ما حصل هو تقدم من حيث الشكل والتقنية والحداثة ، اما من حيث الجوهر ككل ، من حيث علاقة الشعب ـ وسنحدد اكثر هذه الكلمة ـ بالدولة ، فان هناك انفصاما وتعارضا اكثر .

ومن هنا دخلت الديمقراطية في الواقع : فهذا التاريخ الذي كان بالاحرى تاريخ تهميش واستبعاد للاغلبية يبين ان الحلقة الجوهرية في الاخفاق

العربي ـ والتي بدأناها في العصر الحديث ـ ، الحلقة الاساسية ، هي فقدان لا الحرية بالمعنى المجرد ولا الديمقراطية بالمعنى المجرد ، وانما فقدان اية صلة تربط الشعب في النهاية ، بالدولة ، واية محاولة لاجل ان يكون للمجتمع قيمة حقيقية في ذاته. ثم سعي الدولة، باشكالها المختلفة، الى سلب جميع الحقوق وخنق كل مبادرة قاعدية . فالديمقراطية الغربية تعني بالدرجة الاولى تفتح هذه المبادرة القاعدية وتكوين ظروف تفتحها ، اي المساهمة الجدية والحقيقة للشعب في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية، أما ما حصل عندنا فهو العكس ، أي ان الدولة ، ممثلة بمجموعة اقلية ، تتطور اشكالا وتغتصب كل مبادرة قاعدية ولا تترك للقاعدة أي هامش حرية .

من هذا المنطلق سنحدد اكثر مفهوم الديمقراطية ، لانني اعتقد ان الديمقراطية اصبحت في العصر الحديث مثل كل الايديولوجيات في العصور الماضية ، باسمها يمكن أن تغتصب جميع الحقوق كما يمكن ان تكون وسيلة للتطور والتقدم .

الثقافة الجديدة : الا ترى في تحقيبك الثلاثي المذكور نوعا من الاجحاف في حق « المرحلة الاشتراكية » ، لانه يوحدها في الحكم عليها مع المرحلتين السابقتين عليها ، فيركز من ثم على البنية الداخلية لـ « كل » الفكر العربي ويلغي الفروق والاختلافات ضمن مختلف تياراته ؟

برهان غليون : لقد قلت فعلا انه ليس هناك تناقض فعلي بين الاصلاحيين المسلمين من جهة والاصلاحيين العلمانيين من جهة ثانية . ففي المرحلة الاولى ، التي يمكن تسميتها بالعقلانية ، كانت الاشكالية واحدة ، فهمنا فيها ان تطورنا واندماجنا في الحضارة الحديثة يتم عن طريق تبني العقل والعلم ، ولم يكن الخلاف في الحقيقة سوى عن كيفية ونوع العلم الذي يجب اخذه ، لم يكن الافغاني اقل علمانية في نقده للمشايخ والعلماء ولقدماء جيله من علمانيي تلك الفترة كذلك الامر بالنسبة لليبرالية والنظام الحكومي الذي اتى من بعده .

وفي اعتقادي ان الليبرالية كانت بالنسبة للكثيرين ـ منذ خير الدين التونسي الذي اصبح صدرا اعظم في الامبراطورية العثمانية ، وعبر محمد عبده والاحزاب الليبرالية في مصر وبقية البلدان العربية مطمحا لتجسيد قاعدة بناء دولة حديثة وامة حديثة . وقد انجبت هذه الليبرالية في الواقع نظريات قومية من انواع مختلفة (مصرية فرعونية ، ولبنانية ، وسورية .) كانت تركز كلها على مفهوم الدولة كدستور وكحقوق .

وعندما فشلت هذه الفكرة الليبرالية كوسيلة لتكوين الامة المطلوبة تم التخلي عنها ، لكن مع الاحتفاظ بالجوهر الاساسي الذي هو بناء الامة

وبناء القومية . وعندما ظهرت الحركتان الناصرية والبعثية كانتا في البداية ذاتا طابع ليبرالي ، وكان البعث يتحدث عن ضرورة البرلمان والديمقراطية. (الا انه حين وصل الى الحكم ، هو وغيره من الاحزاب ، صار ينظر الى تكوين الامة على انه الهدف الاساسي الذي لا تهم لاجل الوصول اليه الوسائل). وطبعا مع تطور هذا المفهوم صار للامة مفهوم آخر، وبدا الحديث عن امة أو قومية عربية ، لكن الجوهر ظل مع ذلك واحدا (تكوين الامة : جوهر قومي) .

لذلك أقول انه ليس هناك فرق جذري بين الليبرالية والانظمة الشمولية . ان ما يطلبه الجميع في هذه المرحلة ليس هو ما تعبر عنه الليبرالية من حقوق فردية ومن قيم اخرى ارتبطت بها ، بل هو استخدام الليبرالية لبناء القومية ، واستعمال العقلانية لبناء دولة حديثة واستخدام الاشتراكية فيما بعد باعتبارها طريقا لبناء امة موحدة بهذا المعنى اقول: ليس هناك فرق .

انني لا انفي ان هناك خلافا بين تيارات فكرية ، غير ان ما حاولت البحث عنه بالدرجة الاولى ، هو الجوهر السياسي للحركة .

الثقافة الجديدة : اذن انت تعتبر هذا الجوهر السياسي فاسدا بالنسبة لحاجيات الامة العربية في المرحلة الحاضرة ؟

برهان غليون : انا لا اريد اطلاق احكام من هذا النوع ، وانما اريد ابراز ما اذا كان لهذا التطور من فكرة الى اخرى معنى ما ، وما هو هذا المعنى . وفي رايي أن هذا المعنى يكمن في شيئين : الاول انه من خلال هذه العلاقة المعقدة والمتناقضة مع الغرب (الحاجة اليه والصراع معه) نمت الحاجة الى تكوين طبقة تتطور ايضا مع تطور العلاقة مع الغرب ، طبقة وسيطة ، بغض النظر عن أصولها الاجتماعية . ويستدعي تطور هذه الطبقة وتكوينها كطبقة تكنوقراطية أن تتحكم وان تكون سلطة خاصة بها ، وان كل ما مررنا به هو بلورة هذه السلطة الخاصة بالطبقة الجديدة ، التكنوقراطية (لا بالمعنى الحرفي ، بل بمعنى انها وسيطة بين الشرق والغرب ، تنقل علوما وتقنيات) ، فهي المحور الاساسي لتطور الحركة السياسية لدينا ولتكوين دولة هي في النهاية دولة مطلقة ، تريد الطبقة الجديدة عبرها أن تاخذ بيدها كل المبادرة كي تنقل ما تشاء من الغرب وكي تفرض ما تشاء في الداخل . والثاني ان تطور هذه الطبقة كان مصاحبا لتهميش واستبعاد متزايدين للشعب . لا أريد أن اقول هذا خطا او صواب ، وانما اعتقد ان ما وصلنا اليه يحتاج الى تفسير ، والتاريخ لا يخطيء ولا يصيب : هو مجرد حركة علينا تبيين معانيها كي نستطيع التدخل فيها واعادة التفكير في

ممارستها وتغيير هذه الممارسة ، والا فاننا سوف ننتهي الى تفكك كامل للأمة والدولة معا .

الثقافة الجديدة : الا أن هذا التفكك موجود فعلا ، وليس مجرد امكان سيحدث .

برهان غليون : نعم وانا اعتقد أن العلاقة بين الشرق والغرب قد انتهت في الحقيقة الى حركتين : تفكك للمجتمع وتصلب للدولة . فهناك خلال كل هذه المرحلة خط مستمر يظهر ـ بغض النظر عن الانظمة العربية ونوعها ـ ان سلطة الدولة تصير اكثر فاكثر مطلقة وقوية وموحدة وصلبة ومعتمدة على اجهزة وأدوات تقنية حديثة تتيح لها أن تصبح قوية . وأن تفكيكا يحصل في المجتمع بقدر ما يكون تدعيم سلطان الدولة بحاجة الى تفكيك المجتمع وتحطيم كل البنيات ، التي تسمح له بالمقاومة وبالتصدي للسلطة الجديدة. اي ان هذا التفكك هو وجه من وجوه هذه الحركة .

الا انه في فترة من الفترات يمكن ايضا لهذا التفكك ، اذا تعمق ، ان ينعكس على الدولة التي تدعمت ، نفسها ، وان يفككها : وهذا ما نكاد نصل اليه في بعض البلدان ، أي الى ان تنفجر الدولة ككل ، وتصير دولا أو بلدانا، وليس هناك ما يمنع ذلك ..

وهذا يفسر أيضا ، في نظري ، المخاطر والمخاوف التي نراها في بعض بلدان المشرق كالطائفية وغيرها من المظاهر المعقدة جدا والخطيرة في نفس الوقت .

الثقافة الجديدة : الا ان هذه الظاهرة ، ظاهرة تمركز الدولة ، ليست خاصة بالعالم الثالث وبالاحرى العالم العربي . فالدولة ، في العالمين الشرقي والغربي ، تحاول اليوم أن تمركز بين يديها اكثر السلطات التي كانت موزعة بين تنظيمات اجتماعية متعددة ، كمحاولة منها لحل مشاكل وأزمات القطاعات الرأسمالية المختلفة ، الناجمة عن التطور التكنولوجي المعاصر وحاجته الى مستوى عال من رأس المال وضعف المردود والربحية ـ الناجم عن هذا التطور ـ وضعف تناسب العلاقة بين قوى الانتاج وبين الآلات والعمل ، وكذا توسيع التطور المذكور لسوق الانتاج من اطار قومي ضيق الى عالمي ... مما يدفع بالدولة ـ أو الشركات المتعددة الجنسية التي ستمثل يوما قوى دول ، أو قوى مستخلصة من قوة الدول ـ الى المركزة ، سواء في البلاد المسماة بالرأسمالية أو البلاد المسماة بالاشتراكية ، أو في البلدان التي التحقت بالرأسمالية في طور من أطوارها ، وكانت مضطرة لتعويض ضعف الطبقة داخل المجتمع بقوة الدولة .

برهان غليون : هذه الملاحظة تتضمن جوابها داخلها . فتدعيم الدولة ،

بالدولة الغربية ، يرد على حاجات تطور الانتاج وقوى الانتاج في جزء منه . وكل دولة تحتاج في تدعيم سلطتها الى أن تحل نسبيا السلطات الاجتماعية الاخرى ، الا انه ليس هناك دولة يمكن ان تقوم على أساس الاستبعاد الكامل للمجتمع الاهلي من الحياة السياسية مثلما يحدث الآن في الكثير من البلدان العربية ، وانما هي تحاول ، على العكس من ذلك ، تدعيم نفسها من خلال السيطرة النسبية على بعض القطاعات وبعض التنظيمات . أي أن المجتمع المدني يعيش حياته الطبيعية ، له مؤسساته ومنظماته ، وهذا هو الحد الادنى من الاستقلالية الذي يتيح له أن يقاوم نسبيا ، مثل النقابات وغيرها من المنظمات . ان حرية التعبير التي نجدها في البلدان الديمقراطية الليبرالية على الصعيد الثقافي هي ، بشكل عام ، موطن حرية المجتمع تجاه الدولة ، لان هذا التطور في الافكار ، وهذه الحرية في التداول ، تسمح للمجتمع لا أن يراقب الدولة فقط ، بل وان يدخل نسبيا في اطار الدولة وأن يندمج في نظام كامل ، اي ان يصبح هو جزءا من الدولة .

أما الظاهرة في بلادنا المتخلفة ، فهي الاستبعاد : ثقافي ، حين يكون الانسان أميا لا يعرف القراءة ولا الكتابة فلا يعرف ما يجري عمليا على الصعيد السياسي ؛ وسياسي ، عند ما تحرم الفئات الاجتماعية والطبقات والافراد بمجموعهم من تكوين أحزاب ومنظمات لفرض او لبلورة أو للتعبير عن مصالح سياسية محددة ومواقف محددة ؛ واقتصادي ، عند ما تخلق مجتمعات متميزة كليا ، مجتمعات مدن الصفيح التي تعيش خارج النظام .

ليس المهم بالنسبة للدولة العربية كما تراها الآن هو السيطرة على قطاع من الشعب فقط ، وانما هو ، اذا امكن ، طرده نهائيا ، وهذا الطرد يأخذ أحيانا أشكالا فيزيائية حقيقية مادية . (أذكر هنا الهند ، كمثال ، فمن أجل الخلاص من تطور الكثافة السكانية ، وبسبب العجز عن حل المشاكل الاجتماعية ، اكتشفت صيغة التعقيم الاجباري ، الذي ليس سوى طرد حقيقي لجزء من القوة العاملة ومن الشعب الذي أصبح غير مفيد في نظام الاقلية الذي بني ضمن الاطار المذكور آنفا) .

الثقافة الجديدة : لكن ، الا ترى أن النتيجة ، في الاخير ، واحدة . وانه اذا كان الشعب أميا ، من جهة ، وهذه وسيلة من وسائل تهميشه ، فان هناك نوعا آخر من الامية يتم عن طريق تثقيف مشوه ومزيف (الاعلام مثلا) ، كما أن الراسمالية ، بدورها ، من جهة ثانية ، عرفت مسالة القتل المباشر للجسد بطرق مختلفة منذ بداياتها حتى القرن التاسع عشر في اوربا. اذن ، يصبح السؤال المطروح هو ما هي المسائل التي تخص التاريخ العربي فعلا وتميزه عن التاريخ الغربي ؟

كذلك نتساءل : هل مفهومك للديموقراطية مجرد يمكن اعتمادا عليه قياس وجودها او عدم وجودها ، أم هو مفهوم تاريخي يلزمنا البحث عنه في الواقع الملموس ، فيصبح ، من ثم ، نسبيا ؟

ويمكن اضافة سؤال ثالث يثيره قولك بأن الشعب يزداد تهميشا ، فهل معنى هذا القول ان الجماهير العربية كانت لها سلطات صارت تفقدها يوما بعد يوم ؟

برهان غليون : فيما يتعلق بالغرب ، صحيح أن الغرب مر بمرحلة شبيهة بهذا ، لكن الفرق هو أن الغرب تجاوز هذه المرحلة ، تجاوزها لأن النظام الراسمالي كنظام مستقل ومكتف بذاته ومتطور من تلقاء ذاته استطاع أن يدمج مع تطوره أكثر فأكثر فئات اجتماعية بقيت خارج هذا النظام ، بينما يعيش النظام العربي ، باعتباره نظاما تابعا ، وبالعكس من الاول ، على نهب كل ما هو موجود ، نهب الثروات المحلية ، وتثميرها في نظام الدولة الحديث لارضاء حاجات فئة محددة .

ان البورجوازي أو المستغل العربي يريد أن يعيش ، في جو وفي مستوى قوى الانتاج الراهنة ، حياة أكبر بورجوازي أوروبي او امريكي ، يريد ان تكون له طائرة قبل ان يكون لدى الفلاح ماء . ماذا يعني هذا ؟ يعني ان نمط حياة البورجوازية العربية بامكانه أن يتطور الى ما لا نهاية ، والا يسمح ابدا باعادة توزيع ثروة كانت ضرورية في النظام الغربي لاجل تطوره ككل : لم يكن ممكنا للبورجوازية الراسمالية أن تتطور لو انها حرمت العمال ، باستمرار ، من كل أجر . لان الاجر جزء اساسي في نظام اعادة الاستثمار وفي نظام تحقيق فائض القيمة . أما هنا ، فبامكان المستغل العربي ان ينهب كل شيء وان يشتري من أوروبا كل ما يحتاج اليه ، مع ابقاء الشعب بعيدا عن النظام الاقتصادي ككل . ومن خلال هذه العلاقة بين ثروات الشرق وحاجات الغرب يتطور النظام الاقتصادي العربي .

لست ادري ما اذا كنت واضحا ، ولكن ما أريد قوله هو ان تطور حياة البورجوازية العربية وثروتها لا يعتمد على اعادة توظيف قوية جدا تتيح للشعب ان يدخل في النظام ، وانما تستطيع أن تنهب من الفلاح اكثر ما تستطيع ، دون أن تقدم له بالمقابل شيئا اساسيا ، وان تثمر هذا النهب في اطار ثان ، في اطار صناعة تصديرية ، مثلا ، تزيد من أرباحها ومن استهلاكها الذي ليس بالاستهلاك المحلي ، فلا يستطيع ، من ثم ، انتاج حاجات محلية ، وانما يستدعي شراء حاجات من الخارج .

ان هذه العلاقة اساسية بين الداخل والخارج ، بالنسبة لنا ، وهي لم تكن موجودة في أوروبا ، ولا يجب ان ننسى شيئا آخر هو ان الراسمالية

تطورت وبشكل عام ، في جو من التقشف الديني ، حيث كان عدم التبذير يعتبر شيئا مقدسا ، فضيلة ، وكان العمل يعتبر فضيلة وخدمة للاله المقدس، وكان هذا أمرا أساسيا في التراكم الذي حصل في تلك المرحلة ، في حين ان النمو الرأسمالي عندنا يحصل في اطار رغبة وحشية في الاستهلاك والتبذير ، وسلم الاستهلاك لا حدود له اليوم بالنسبة لبلدان العالم الثالث ، وبامكان البورجوازي في هذا العالم أن يعيش بمستوى خيالي لا يمكن ان يتصوره حتى الآن بورجوازي غربي .

النقطة الجوهرية في هذا الموضوع ، باعتقادي ، هي أن نظام الاستهلاك أو نمط الاستهلاك هو الذي يحدد في البلدان العربية نمط الانتاج ، بمعنى انه هو الذي يحكمه وليس العكس ، كما كان يحصل في اوروبا : ان طموح البورجوازية العربية الى ان تعيش حياة افضل باستمرار وان تقلد البورجوازية الغربية يدفعها الى أن تفكر ، باستمرار ، في زيادة الارباح واختصار الاجل الى ابعد الحدود . ولتحقيق ذلك تلجا اما الى نهب الزراعة مباشرة ، دون أن تقدم اليها أية خدمة ، او الى الصناعات التصديرية ، التي تستفيد من القوى العاملة التي تولد وتتكون خارج النظام ككل ، مع اخذ أرباحها لاعادة تثميرها واستهلاكها بطريقة اخرى .

ان الشعب ، في رأيي ، لا يستفيد من كل هذه العملية التصنيعية ، ومعظم المصانع التي تبنى في البلدان العربية الاشتراكية ، أو غير الاشتراكية ، هي اما مصانع تركيب حاجات كمالية (سيارات ، برادات ، تلفزيونات ..) ، واما صناعات تستغل الثروة المحلية (المناجم ، المعادن، البترول ..) وتصدرها الى الخارج . وليست هناك صناعة تلبي الحاجات الاساسية والحاجات الشعبية ، أبدا ، بالعكس ، ان الحاجات الشعبية في العالم العربي لا زالت تلبى من خلال العمل القديم، من خلال الحرفة والعمل اليدوي أو الزراعة المعيشية التقليدية التي لم تستفد من التطورات التقنية .

هذا بالنسبة للخلاف ، في نظري ، بين النظامين .

أما بالنسبة للديموقراطية فمعناها ، مثل كل كلمة ، نسبي . وانا لا اعتقد أن هناك ديموقراطية ، بمعنى ان هناك نظاما مثاليا يمكن أن نسميه الديموقراطية : التقليدية والحديثة . وفي اعتقادي أن الانسان يطمح الى ان يكون حرا وان يحقق هذه الحرية . والديموقراطية الآن هي تلك العلاقة التي تتم بين الدولة والشعب بسبب وجود نظام قوى يسمح للشعب أن يفرض وجوده جزئيا على الاقل تجاه الدولة وتجاه الطبقة السائدة ، أي أن يفرض الا تكون الدولة ملكا ومزرعة للطبقة السائدة ، وأن تكون مستقلة نسبيا .

كل الامور تجري في هذا الاطار ، والفرق بين الدولة الاستبدادية والدولة

الليبرالية لا يكمن في ان الدولة الليبرالية دولة حرية ، وان الدولة الاستبدادية دولة استعباد ، وانما في أن الدولة الليبرالية تحتفظ بحد أدنى من الاستقلالية تجاه الطبقات السائدة ، وتتيح ، بالتالي ، للمصالح الشعبية أن تعبر عن نفسها ولو نسبيا ، ولو في كتلة برلمانية ، بينما تنفي الانظمة الاستبدادية كل امكانية للشعب في أن يعبر عن نفسه . وأعتقد أنه لا يجب ان نخلط بين الدولة الاستبدادية والدولة الديموقراطية ، لاننا نقول ان الدولة الديموقراطية هي أيضا دولة ديكتاتورية ، وان كل دولة هي ديكتاتورية ، بمعنى أنها سلطة قمعية أو فيها سلطة قمعية ، وذلك لان هناك فرقا بين دولة قمعية نسبيا ودولة قمعية ساحقة وقاتلة تخنق كل امكانية مقاومة للمستقبل اي تلغي المستقبل ، ولا تسمح حتى بامكانية تطور حركة بديلة مع الزمن .

هذا موضوع أعتقد انه محتاج لنقاش ، لانه نشأ أساسا عن خطأ في تفسير نظرية ماركس حول الدولة كآلة قمع ، واصبحنا نطابق بسرعة بين الدولة الديموقراطية والدولة الاستبدادية . ان ثمة فرقا كبيرا بين الدولة النازية ، مثلا ، والدول الاوروبية الليبرالية الاخرى ، وحتى اذا كنا ندين هذه الاخيرة فلا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن الديموقراطية فيها اخذت بالقوة من طرف الشعب ولم تعط طوعا من طرف البورجوازية ، لقد ظلت البورجوازية الفرنسية ، حتى أواخر القرن التاسع عشر ، تحرم العمال والفلاحين والفئات الاخرى من تكوين نقابات ، الا انها اضطرت مع الزمن ، ومع المقاومة ، الى اعطاء حقوق ومكاسب . لذلك حين ننتقد الدولة الليبرالية فنحن نفعل ذلك لا على أساس أنها مماثلة للدكتاتورية بل على اساس انها تحاول تكريس التمايز الطبقي والاجتماعي بدعاية ديموقراطية وليبرالية . أما المكاسب السياسية الحقيقية للشعب داخل الدولة فيجب أن نتبناها وان نطورها باتجاه تحويلها الى مكاسب اجتماعية واقتصادية اهم .

الثقافة الجديدة : وفيما يخص مسالة الجدلية : الا يحمل تطور الاستبداد نقيض الانهيار ؟

برهان غليون : باعتقادي أن التاريخ لا يتوقف ابدا . لكن الفرق هو اي بديل ؟ وبامكاننا أن نقول اننا سنكون بعد مائة سنة شيئا هائلا وجميلا ، إلا انه يهمني ايضا ماذا سنكون عليه بعد عشر سنوات ؟ بمعنى أن التاريخ عند ما يدخل في اطار لا يغير نفسه خلال فترة قريبة . واننا حين ندخل تجربة ما سنكملها وسنسخر فيها زمنا طويلا ، ولذلك يجب ألا نستهين بحقبة تاريخية معينة . لقد بقيت الفاشية في بعض البلدان ثلاثين سنة ، الا اننا عند ما نفسر التاريخ ونحاول أن ندرسه فان هدفنا هو تجاوز هذه الازمنة الميتة ، بل والتي يمكن ان تؤدي بنا الى مخاطر كبيرة جدا .

ان الاستبداد العنيف بايران ، مثلا ، قد أدى الى نشر ، حركة جديدة لم تكن متوقعة أبدا ، أدى الى ظهور سلطة مطلقة جديدة ولم يؤد الى نقيضه: الديموقراطية . حقيقي أن ما حصل بايران هو انهيار كامل للدولة الا أنه لم يفتح المجال لاطار تتعايش فيه جميع الطبقات والمنظمات والاحزاب والافكار . بمعنى أنني لا أومن بأن التاريخ ينجب باستمرار ، وفي حلقة تلقائية سهلة مبسطة ، النقائض التي ننتظرها : فالاستبداد قد يقود الى رد فعل شعبي الا أنه قد يكون استبداديا أيضا . وقد تولد لنا الرأسمالية الاشتراكية كنقيض منتظر وحتمي ، الا انه يمكن الا تولد لنا الاشتراكية ، ونصير أمام انهيار بمعنى الكلمة ، أي بدون نظام افضل او نظام اشتراكي بمعنى محدد .

الثقافة الجديدة : هل معنى هذا أنك تنفي أن تكون للتاريخ قوانين ؟ قوانين ناتجة ، طبعا ، عن ارادة الناس وان بدت متحكمة فيها .

برهان غليون : كلا ، لا اعني ذلك ، ان ما اعنيه هو ان قوانين التاريخ لا تنفصل ، أيضا ، عن وعي الناس بهذا التاريخ . وهذا ينطبق على فكرة ان التاريخ يصنعه الناس بمعنى أنه يصنعه وعيهم أيضا لهذا التاريخ . هذا ما أفهمه من كلمة ماركس بهذا الخصوص : التاريخ هو تاريخ الناس قبل أن يكون أي شيء آخر . واذا كان تاريخ الناس ، أي تاريخ المجتمع ، فان وعي الناس لممارسته وحركته جزء اساسي من هذا التاريخ وقوانينه .

الثقافة الجديدة : نحب الآن توسيع نقطة عرضنا لها في البداية ، وهي تحليلك لمراحل التطور الثلاث التي مر بها العالم العربي : فمن الملاحظ أن هناك علاقة تربطه بتحليل العروي في كتابه «الايديولوجية العربية المعاصرة» لنفس المراحل ، هو على المستوى الفكري أو الايديولوجي وأنت على المستوى السياسي التاريخي ، فهل يمكن لك أن تحدد لنا جانب او جوانب الاختلاف بينك وبينه في رؤيتك لهذه المرحلة التاريخية ولافقها ؟ على اساس ان كل رؤية للماضي ـ حسب رأي العروي نفسه ـ هي تعبير غير مباشر عن رؤية للمستقبل ، لان كل نقد أو سؤال للتاريخ ينطلق من مفهوم لما يجب أن يكون خاصة وأن العروي ، مثلا ، ينطلق من أن مشكلنا ثقافي وليس سياسيا أو تكنولوجيا ، لان هناك ، تبعا له تطورات في البنية التحتية لا توازيها تطورات في البنية الفوقية .. بذلك يصبح المطلوب عنده هو انجاز ثورة ثقافية ، ومن ثم فان رؤيته للحل هي التي انعكست على نقده لتجربة الماضي .

برهان غليون : ان موضوعي أيضا يختلف عن موضوع العروي . ان تمييز العروي بين ثلاث لحظات فكرية ـ في الايديولوجية العربية ـ هو تمييز بين ثلاث تيارات فكرية أيضا ، وهو عمل يتبلور بالدرجة الاولى على

الصعيد الايديولوجي . أما أنا فقد حاولت ، على العكس من ذلك ، أن ادرس الطبيعة السياسية أو الحقبة السياسية والاجتماعية ، وان أفهم تطور ذلك الفكر نفسه بالعلاقة مع الصراع على السلطة في العالم العربي . ولانني عند ما اكتب الكتاب ـ أو عند ما أكتب على وجه العموم ـ لم أفكر ـ ولا افكـر ـ بمعارضة العروي او بالاتفاق معه . لقد حاولت تفسير ظاهرة عشتها ومـا زلت اعيشها ، حاولت ان أعطي لا تفسيرا لتاريخ وانما قراءة لظواهر يمكن ان تحتمل قراءات متعددة . ولا شك أن في قراءتي تصورا للتاريخ أو لمفهومي عما أريد ان يكون عليه العالم العربي في المستقبل . الا انه ليس في ذهني صورة ، كاملة أو جزئية او ناقصة ، لما يجب ان يكون عليه العالم العربي ، وكل ما في ذهني هو صورة عما لا أريد أن يكون عليه العالم العربي ، أي ان في ذهني هذه الصورة السيئة التي ارفضها وهذا الوضع الذي لا اعتقد انـه وضع سليم ولا أعتقد ان استمراره ممكن ، وأريد أن افهم ايضا ، او احاول ان افهم ، سبب هذا البؤس وهذه الازمة العميقة التي يعيشها العالم العربي ، وهذه هي المأساة الحقيقية التي يراها الانسان لا في مدن الصفيح وانما في المدن العربية نفسها التي تحولت الى مدن صفيح ، الى بؤس وفقر ثقافـي وسياسي واجتماعي .

وفي رأيي ان ما يجب ان يلتزم به المثقف هو النضال لتغيير الوضع ، بمعنى أن يتدخل ـ هو الذي يقترب الى السلطة أكثر من الشعب ، وبفعل الوضع ـ لتغيير هذا الواقع لصالح هؤلاء الناس الذين يعيشون خارجه .

انني مدفوع برغبة يمكن أن تكون أخلاقية ايضا ، ويمكن أن لا يكون لها أي معنى ، دون التزام حتى بقيم ونظريات وأفكار جاهزة مسبقة . هـذا صحيح ، ويمكن ان يكون كتابي ، أو بالاحـرى كتاباتـي ، رفضا لهـذه النظريات المسبقة ولهذه المبادىء الاولى التي تعلمناها أو تعلمتها ، لانها لم تقدم حلا وانما ، بالعكس ، دعمت في الكثير من الاحيان ما وصلنا اليه ، هذه الحركة غير المعقولة وغير السليمة التي أوصلتنا الى ما نحن عليه .

وكما قلت ، فانا لا أريد أن اكون مع او ضد العروي ، أريد فحسب ان افهم وجها من اوجه هذا التاريخ الذي يحاول العروي أيضا ان يفهمه في اطار آخر ، أو ان يدرسه على صعيد آخر . لكنني لا اعتقد ان المشكلة الحقيقية في العالم العربي او في المجتمع العربي اليوم هي مشكلة الثورة الثقافية او الثقافة أو العمل في الثقافة ، بل اعتقد ان المشكلة الجوهرية مشكلة اجتماعية وسياسية ، وان فهم هذه المشكلة يستدعي فهما جديدا للثقافة ولدور الثقافة. ويستدعي ، بالدرجة الاولى ، ان يتاح للثقافة استقلال نسبي لكي تلعب دورا متميزا عن دور النضال السياسي .

وأعتقد أن الخطأ الاساسي في عمل المثقفين ، أو في عملنا الثقافي ، حتى الآن هو أننا سيسنا الثقافة أكثر من اللزوم ، أي اننا انجبنا ثقافة سياسية ليس لها في النهاية أي عمق ، وأننا ، بهذه العملية ، انفصلنا ايضا عن الشعب ودخلنا ضمن اطار الدولة ، وحرمنا الشعب ايضا من امكانية الاحساس والوعي والادراك التي تتيحها رموز ثقافية عميقة ومتميزة عن العمل السياسي اليومي المباشر . وان حسم مسالة السلطة ، اليوم ، هو الذي يقدم حلا للمسالة الثقافية . الا أن هذا الحسم لا يعني أن نحتل أو نأخذ السلطة فحل مسالة السلطة هو أبعد من ذلك بكثير ، انه هو اعادة احياء القوة الشعبية واعادة تغيير ميزان القوى من تحت ، على صعيد المجتمع ، قبل ان يصبح مسالة دولة . أي أن السلطة يجب أن نراها داخل المجتمع المدني نفسه ، في اطار مجتمع ممزق مفكك ليس فيه بنى ولا وعي ولا ثقافة ولا علاقات ولا تواصل حقيقي .

ان كل دولة ، مهما كانت ايديولوجيتها ، وكل طبقة ، مهما كانت اصولها ، تتحول الى طبقة استبدادية ومطلقة واستيعابية . لذلك يجب تفجير مفهوم السلطة بمعنى السلطة / الدولة ، والنظر الى السلطة كعلاقات قوى بين فئات الشعب ، من جهة ، وبين الشعب ككل وبين الدولة من جهة ثانية .

الثقافة الجديدة : في اطار حديثك عن دور « النخبة » العربية اعتبرت أن هذه « النخبة » كانت دائما الى جانب الدولة ، لا الشعب ، وانها كانت مجرد وسيط بين بلادها والغرب : ألا تعتقد أن هذا الحكم فيه نوع من القسوة على هذه « النخبة » لانه يعتبرها متجانسة في الهدف من الناحية التاريخية ؟

برهان غليون : لقد تحدثت عن « النخبة » وأنا أعني بها الامر الغالب وليس التعميم المطلق . يمكن أن يكون هناك أفراد ناضلوا مع الشعب أو في صفوفه ، لكن التيارات الاساسية داخل هذه النخبة كانت تعبر عن طموح هذه الاخيرة في أن يكون لها مكان ضمن هذا النظام الجديد الذي بنته الدولة الحديثة ؛ وان تصبح جزءا من الطبقة السائدة . هذا ينطبق على الوقائع ايضا لا على الافكار فقط : فمعظم المثقفين العرب هم اما طامحون الى أخذ السلطة أو الى ان يكونوا في أحزاب السلطة او الى الامساك بمقاليد الامور (وهذا واضح في مثقفي حزب البعث وفي مثقفي الناصرية وفي مثقفي أحزاب كثيرة) ، هذا اذا أردنا الحديث عن مثقفين بمعنى الكلمة . بل ويمكن القول ان معظم المثقفين العرب هم اما قيادات أحزاب سياسية أو مناضلون في صفوف أحزاب حاكمة . انا أطرح السؤال : لماذا ؟ وفي اعتقادي ان المثقف يطمح ـ وهذا من حقه كبقية أفراد المجتمع ـ الى احتلال دور ما في نظام

السلطة القائم من خلال الثقافة . وبقدر ما أن نظام السلطة القائم نظام لا يكونه المثقف ، بل تكونه ، في الواقع ، هذه الظروف التاريخية والاجتماعية التي تحدثنا عنها ، يجد هذا نفسه مضطرا لان يصبح في السلطة ، وكي يصبح له دور في السلطة يجد نفسه مضطرا لان يخون الشعب . وباعتقادي أن هذه الخيانة مميز لتاريخ المثقفين العرب منذ مدة طويلة : انهم يبدأون نضالهم مع الشعب ، يتحدثون لغة الشعب ، أو باسم الشعب ، كي يصلوا الى مناصب في الدولة وفي السلطة .

هذه هي الحركة التي وصفتها بانها حركة نخبة ، اي حركة تطلع باستمرار الى السلطة لا كسلطة من خلال المجتمع وانما كسلطة دولة ، تطلع الى المساهمة في سلطة الدولة .

ان كل انسان ـ سواء أكان مثقفا أم عاملا ـ يناضل من أجل تحسين وضعه في النهاية ، هذا لا شك فيه . وانا لم أدرس النخبة ولم أدن المثقف وانما أردت ان اتفهم وان اظهر مضمون هذه الحركة التي يقوم بها المثقف او العامل الذي يطمح بدوره الى أن يصير بورجوازيا .

وأعتقد أنه من الصعب او من غير الممكن ان يكون هناك مثقف شعبي. يجب ان نعترف نحن ، كمثقفين ، اساسا ، أننا لسنا شعبا ، أننا لسنا بروليتاريا او شعبا من العمال والفلاحين ، نحن مثقفون ، قبل أن ننتمي الى هذه الطبقة أو تلك ، أي اننا ننتمي الى طبقة أعلى اجتماعيا هي غير الشعب ، غير العمال والفلاحين والفئات الاخرى . وحين نريد النضال مع الشعب يجب ألا نعتبر أنفسنا بديلا له أو ممثلين عنه . يجب ان ندرك حدود دورنا . نحن ندخل من خارج الشعب كي نضيف شيئا الى حركته ونضاله . واذا لم نفهم هذا ، وهو ما حدث في الفترة السابقة ، فاننا سنعتبر أنفسنا ممثلين لهذا الشعب وبديلا عنه .

وما أريد قوله هو انني لست فقيرا ، ولكن الفقر يمسني ويؤذيني ، هذا هو الاعتراف الاساسي الذي يجب أن يقوله الانسان . عندئذ ، عندما ندرك هذا ، يمكن للمثقف أن يفهم مصالحه هو وان يفهم مصالح الشعب وان يناضل فعلا في صفوفه. وحينئذ تصبح الممارسة قيمة أساسية قبل السلطة، تصبح هي القيمة الجوهرية ، بل المبدعة ، لعمل المثقف ، وليس التنظير لاطار دولة جديدة .

كل المثقفين يطمحون الى أن يكونوا دولة ، كل حسب تصوره، يطمحون الى أن يصبحوا في الدولة، والحال ان المفروض الآن هو التفكير في كيف يمكن ان ننشيء معارضة شعبية حقيقية لا تطمح بالضرورة الى أن تكون دولة ، بل الى ان تستمر وتتحقق مصالح الشعب ، بغض النظر عن الدولة وعمن

في الدولة .

الثقافة الجديدة : هذا الطرح ـ سواء بوجهه السلبي حين ينعكس على تجربة الماضي و بوجهه الايجابي باعتباره دعوة للمثقفين ـ اذا حاولنا أن نترجمه او نسكبه على تجربة الماضي الاوروبي في مرحلة ما قبل الثورة البورجوازية او ما بعدها بقليل ، سنجد ان هذه التجربة مماثلة لما تتحدث عنه الآن بخصوص الوطن العربي : فبصفة عامة كان كل المثقفين ، قبل القرن التاسع عشر ، يحاولون الوصول الى السلطة ، كما ان تجارب ما يسمى الآن بالدول الاشتراكية ـ وهذا ما يهمنا هنا اكثر من غيره ـ كانت نتيجة طموحات مثقفين للوصول الى السلطة . هل يمكن اذن القول بأن حكمك الخاص بالوطن العربي ينسحب ايضا على تجارب الدولة البورجوازية القديمة او الدول الحديثة المنعوتة بالديموقراطية والاشتراكية ؟

برهان غليون : اعتقد انه كما تحدثنا عن الفرق بين البورجوازية المحلية والبورجوازية الاوروبية يمكن ايضا ان نتحدث عن الفرق بين موقع المثقفين هنا وموقعهم هناك . فمع تطور الثقافة واستقلاليتها في الغرب تجاه السياسة اخذ المثقفون ينتجون ويبدعون اشكالا تعبيرية ليست مرتبطة ، ضرورة ، ببناء سلطة جديدة للمعرفة ، وعلوم جديدة ، وانتاج معارف جديدة . وذلك لان النظام الذي كانوا موجودين فيه ينمو نحو التطور والاستيعاب المتزايد للفئات الشعبية .

اما لدينا نحن فقد تحولت الثقافة الى ايديولوجيا وفقدت روح الابداع الادبي والفني ، كما فقدت ما يسمح لها بانتاج معارف جديدة . اننا نعيش، في الحقيقة ، على معارف نأخذها عن الآخرين لاننا غير قادرين على انتاج معارف جديدة حول وضعنا نفسه . نحن نأخذ من المستشرقين اكثر مما ننتج حول فهم الاسلام مثلا ، نأخذ عن الاوروبيين اكثر مما ننتج نحن حديثا ، وذلك بالضبط لان كل ما يعمله المثقفون ، في الوطن العربي ، هو توظيف الثقافة في السياسة ، توظيف الثقافة من أجل الوصول الى سلطة سياسية .

واعتقد انه مع التطور ـ والتطور كلمة غامضة ، ولكن لابد من استعمالها ـ ومع تغير الوضع ، لابد للثقافة ان تستقل عن السياسة المباشرة ، ان تصبح سياسة أخرى وسياسة شعبية ، أي ان تدعم وعيا وادراكا متميزين للفرد والشخص والانسان يسمح له بمقاومة الدولة ، ويسمح له بان يشعر بالفرق بينه وبين الدولة ، وبين السياسي وبين السلطة . وعندئذ سيتغير دور المثقف نفسه ونوعية انتاجه ومفاهيمه للحياة ، كل ذلك سيتغير ، ويعيش كانسان وليس كطامح للوصول .

أما بالنسبة للدول الاشتراكية فربما كان الموضوع طويلا وشاقا ، لكن مع ذلك يمكن ملاحظة ان تطور الدولة وتطور الثقافة السياسية في الاتحاد السوفياتي ، مثلا ، ارتبطا ببعضهما الى حد ما . لا اريد ذكر الاخطاء الكثيرة التي حصلت حتى على صعيد الايديولوجيا ، ولكن اشير الى كيف أن الثقافة عندما تستخدم في السياسة في مرحلة ما يمكن ان تدمر العمل الثقافي ، الا ان الدولة الاشتراكية استطاعت فيما بعد ان تخلق نوعا من الاستقلالية الثقافية ، لكن دون ان تعطي امكانية تطور حقيقي لهذه الثقافة ، والدليل على ذلك اننا نقرأ ونترجم عن الغرب اليوم اكثر بكثير مما نترجم عن الاتحاد السوفياتي في جميع الميادين . وهو امر لا يعود الى اللغة ، اذ ان عدد المتكلمين بالروسية اليوم في البلدان العربية المشرقية ، والذين يذهبون للدراسة في الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية الاخرى اكثر بكثير من عدد الناطقين باللغات الاوروبية أو الدارسين في معاهد اوروبا .

الثقافة الجديدة : ذكرت ان على المثقف أن يبقى دائما مع الشعب بدلا من سعيه الى السلطة ، من أجل فرض مطامح هذا الشعب وما يريد الوصول اليه ، أي السلطة كيفما كان اطارها ، فهل معنى هذا ان الشعب يجب أن يبقى خارجا عن السلطة بعيدا عنها ، اي في موقف المعارضة دائما ؟

برهان غليون : لا ، لم اعني بقولي ان على الشعب ان يبقى دائما في موقف المعارضة ، لكنني اعتقد ان الشعب يبقى دائما في موقف المعارضة ان الشعب ، كشيء متميز عن الدولة ، هو دائما في مكان المعارضة ، مهما كانت الدولة ، هو دائما شيء آخر غير الدولة ؛ وهناك خطر كبير، في اعتقادي ينجم عن توحيد الشعب والدولة . وحين نقول مثلا : دولة الشعب ، فاعتقد ان هذه مجرد ايديولوجيا ، لانه ليست هناك دولة اسمها دولة الشعب . هذه الكلمة التي تطلق في الاتحاد السوفياتي ، مثلا لا يمكن ان يفهمها رجل كماركس الذي كان يقول ان الدولة اداة قمع . لا ادري كيف يمكن ان تكون هناك اداة قمعية شعبية ، بها يقمع الشعب نفسه ! عندما تكون الدولة دولة شعب ، سوف لن تصير هناك حاجة للدولة ، واذا كانت دولة فلانها بالضبط ليست دولة شعب ، لانها شيء متميز عن الشعب .

بهذا المعنى يمكن للمثقف ان يحتضن باستمرار عناصر المقاومة الشعبية وان يبلورها في أشكال تعبيرية وفنية وأدبية يستطيع الشعب ان يستوعبها وان يستخدمها لا في العمل السياسي المباشر وانما في الاحساس بذاته ، في الشعور بانه متميز له قيمة . انسان وعى حقيقة .

ان ما تقوم به الثقافة الراهنة في العالم العربي بنطلق من مسلمة أو حقيقة ، هي نفي كل شيء ، كل قيمة ، كل معنى ، كل وعي ، عن الشعب :

غسل الدماغ مستمر يوميا ، وفي اجهزة الاعلام ارهاب فكري يقوم على ان الشعب جاهل وعامي وغير مدرك ، ان كل ثقافتنا متبلورة الآن على تحقير الشعب ، كي يشعر هذا الشعب بالا قيمة له ، وانه غير قادر على فهم ما يجري أو التدخل فيه ، لان ما يجري من الامور شيء عظيم لا يفهمه الا المطلعون والراسخون في العلم الذين درسوا في الغرب أو تعلموا اللغات الاجنبية أو حصلوا على شهادات ،،، وما نقوم به نحن ، في العادة وفي غالب الامر ، هو أفقاد الشعب لثقته بنفسه . ليس المثقف الشعبي هو الذي يرفع شعارات شعبية ، فهذا امر لا علاقة له بالشعب ، وانما هو الذي يستطيع ان يحتضن المقاومة الشعبية ، كما ذكرت ، وان يعطي لهذا الشعب روحا ، نفسا ، فرحا جديدا ، وان يشعره بوجوده وبكيانه .

الثقافة الجديدة : هل لهذه الظواهر التي بانت خصوصيتها العربية بالنسبة للغرب الراسمالي أو لما يسمى بالاشتراكي ، اساس تاريخي بحورها ام لا ؟ لانه اذا كان لها اساس تاريخي فستصبح ظواهر موضوعية ، ويصير علينا ان نتعامل معها في هذا الاتجاه ، اما اذا لم يكن لها أساس تاريخي ، باعتبار انها من فعل الذوات ، فعندئذ لا يمكن لبرنامجنا أن يسير في نفس السياق .

برهان غليون : اعتقد انها كلها موضوعية ، بل انها واقعية ، بي اقوى من موضوعية . اننا نعيشها كوقائع ملموسة ، وهي حصلت لان هناك ظروفا موضوعية وتاريخية واجتماعية وسياسية دفعت اليها . الا ان المطروح ليس هو هذا : كل التاريخ الذي نعيشه هو ثمرة لما عشناه في السابق ، لكن : هل بالامكان تغيير هذه الظروف والظواهر ام لا ؟ هل بالامكان القول ان التاريخ حتمي ؟ بمعنى ان الامور ستاخذ مجراها كما هو مقرر في الواقع وفي حتمياته وقوانينه ، ام ان لدينا امكانية التدخل في هذا الواقع لتغيير مجراه ؟

عندما كنا اطفالا كنا ندرس أو نقرأ أو نفهم ان كل شيء مكتوب على الجبين . ولا اعتقد ان كل شيء مكتوب على جبين التاريخ ، بمعنى ان كل شيء يسير حسب مجرى مقرر له منذ بدء الخليقة ، بل أرى ان الانسان يتحكم في تاريخه . فالرأسمالية ، مثلها مثل امور كثيرة اخرى ، كان يمكن لها ان تظهر كما كان ممكنا الا تظهر . ليس هناك ما يؤكد ان العرب كان من الضروري ان يستعمروا من قبل الفرنسيين أو الانجليز ، لا من قبل دولة اخرى ، أو من قبل العثمانيين في فترة محددة ، أو ان يبقى المغرب خارج الاطار العثماني .

هذا في رأيي معطى ثابت ، يمكن ان نقول عنه انه حتمي ، بمعنى ان

عوامل مختلفة تضافرت لاحداثه ، ولولاها ما كان ممكنا ان يحدث . لكن : هل نقول ان هناك عوامل تاريخية مسبقة ستقرر مصير المستقبل ؟ وبالتالي ما هو دورنا وما فائدة وجودنا ؟ وماذا يبقى من فرق بين المجتمع الانساني كمجتمع واع والمجتمع الحيواني ؟

صحيح ان التاريخ الماضي اعطانا معطيات نهائية نحاول نحن فهمها لاجل التحكم فيها ، وعن طريق اضافة عوامل جديدة نستطيع ان نغير مجرى التاريخ باتجاه او باخـــر .

الثقافة الجديدة : ربما لم يكن هذا قصدنا من السؤال ، بل انه هو : اذا اعترفنا بأن وقائع الماضي هي تعبير عن قوانين موضوعية فذلك يعني ان رغبتنا في تغيير وقائع المستقبل يجب ان تعتمد على استغـلال تلـك القوانين . في حين اذا اعتبرنا التاريخ الماضي تاريخا لحوادث الصدفة ، وان وقائعه كان ممكنا الا تقع ، حينئذ يمكن ان ننظر الى المستقبل بقوره على انه مستقبل للصدفة ، ويمكن ان نصنع فيه ما نريد بغض النظر عن قوانينه .

برهان غليون : انا افهم من القوانين أشياء عامة ، بمعنى ان المجتمعات مكونة من فئات اجتماعية متميزة المصالح ومن طبقات ، وانها تتصارع على مصالح محددة ، وان هذا الصراع هو ، اذا شئتم ، قانون في المجتمع .

الثقافة الجديدة : وأن هناك مراحل لابد من المرور بهـا .

برهان غليون : انا قلت مرورنا بمراحل ، اما المراحل التي لابد من المرور بها ، فهذا تأمل في المستقبل . ماركس بدوره تحدث عن الاشتراكية عموما ، الا انه لم يتكلم عنها كنظام ، كيف ستكون . لقد كانت بالنسبة له استنتاجا بسيطا من التاريخ الماضي ، لكنه لم يحدد هو نفسه كيف ستكون عليه هذه الاشتراكيـــة .

الثقافة الجديدة : لكن المبادىء العامة الاشتراكية واضحة ، وهـــي مبنيـــة على استخلاصات من المجتمع الرأسمالي ، أي على ان المتناقضات في المجتمع الرأسمالي لا بد ان تؤدي في مرحلة من مراحلها الى انحلال هـذا النظام وبناء نظام آخر على النقيض منه .

برهان غليون : بامكاني ان اقول ايضا انه خلال عدة قرون يمكن ان يحدث كذا وكذا ، لكن منذ عهد ماركس حتى الآن اصبح هناك عالم اشتراكي وعالم اشتراكي يتنازعان على مفهوم الاشتراكية رغم ان ماركـــس حـــدد المبادىء الاساسية كما انه في بلدان اخرى ، مثل اوروبا وامريكا ، ليـــس هناك أفق للاشتراكية ، لا الآن ولا بعد 20 سنة على الاقـل .

انني افكر في التاريخ على مدى قريب ، لا اريد ، كما قلت في البدء ، ان

اعطي نظرية في التاريخ ، أو ان اعيد كتابة التاريخ ، وان توقعات الانسان على مدى قصير ، وفي حدود ما يرى ، هي الاساسية في النهاية بنظري ونظرك للأجيال القادمة أن تحدد أشياء كثيرة . وباعتقادي ان هناك احتمالات في النظام الاجتماعي الراهن في اوروبا كما في الاتحاد السوفياتي ـ انطلاقا من الصراع الموجود به ـ ، الا ان بامكان هذه الاحتمالات ان تقود الى اشتراكيات مختلفة ايضا ، قد تكون شبيهة باشتراكية الاتحاد السوفياتي ، أو اشتراكية الصين ، أو باشتراكية جديدة لم نعرفها بعد . وذلك بالضبط لان التاريخ يحبل باستمرار باشكال مختلفة . وربما امكن القول بان العالم العربي يسير الآن في هذا الطريق .

واعتقد ان التاريخ يقدم احتمالات بالنسبة للمستقبل ، ممكن ان تنجح ويمكن ان تفشل ، وانه لا يمكن ان يقدم وقائع نهائية . فالحديث عن المستقبل يظل دائما في الغيب ، وليس هناك علم ـ بمعنى كلمة علم ـ يمكن ان يحدثنا عن المستقبل . حتى عندما نقول ان الماركسية علم ، المستقبل فهو من قبيل التجاوز . العلم هو التجربة والخبرة المباشرة التي يمكن ان نتحقق منها ، ولا يمكن التحقق من المستقبل في نظري

الثقافة الجديدة : لكن الملاحظ انك تتكلم عن المستقبل القريب ، وهذا لا يمكن ان يدخل الا في برنامج سياسي ، الشيء الذي يبدو متعارضا مع مجهودك النظري الذي غطى مرحلة كاملة من تطور المجتمع والفكر العربيين ، ومع قولك بضرورة ابعاد الثقافة عن العمل السياسي المباشر الهادف الى الاستيلاء على السلطة .

برهان غليون : اعتقد ان اهمية الموضوع تنبع لا مما يريد الواحد ان ياخذه منه كنتائج سياسية مباشرة ، بل مما يلقيه من أضواء على التاريخ نفسه ، وعلى فهم هذا التاريخ ـ نحن ، اذا اردنا ان نفهم ما يجري في العالم العربي منذ 50 سنة ، ربما يكون علينا ان نرجع لا قرنا الى الوراء بل قرونا وقرون . ربما نرجع الى التراث والاسلام والتقلبات التاريخية المختلفة في كل العالم العربي ، واكثر من ذلك ، الى الغرب . أي أن نحيط بحقبة تاريخية طويلة وبمساحة جغرافية عريضة ، من اجل الوصول الى نتائج وأفكار ربما كانت بسيطة جدا .

الثقافة الجديدة : ربما لا نتكلم نحن هنا عن الافكار ، ولكننا نريد القول انه كلما كانت رؤيتنا للمستقبل ابعد كلما اضطررنا للرجوع الى ماضي ابعد ، في حين اذا كان مشروعنا السياسي غير استراتيجي بل تاكتيكيا فحسب ، فمن الطبيعي ان حقل بحثنا سوف يكون من نفس المستوى ، وقد لا ندرس سوى مرحلة سياسية محايثة أو سابقة مباشرة على تلك التي

نريد ان نصنع فيها ما نصنعه . بمعنى ان على التحليل ان ينسجم مع البرنامج المرغوب فيه ، والبرنامج المرغوب فيه بالنسبة لتحليلكم قصير المدى ، في حين ان التحليل بعيد وشامل جدا .

برهان غليون : لا اعتقد ، فما قصدته هو ان الانسان يذهب بفكره الى المدى المنطقي المعقول الذي يستطيع فهمه من خلال ميزان القوى الراهن ، من خلال الوقائع الراهنة . عندما نريد تحليل ماذا سيجري في بلد من البلدان ، فهذه ليست عملية سحرية . سوف ندرس القوى الراهنة ، وصراعاتها ، واشكال هذه الصراعات ، ثم احتمالاتها والنتائج التي يمكن ان تطلع منها وهذه القوى لها طابع تاريخي ، وهي موجودة في ظرف تاريخي محدد ، وفي منطقة محددة .

عندما يختلف ميزان القوى تتغير النتائج ومعها تتغير التوقعات والتحليلات ايضا . وحين قلت ان المهم هو ان نفهم ماذا سيحصل في 20 سنة ، فهذا لا يعني انه لا ينبغي ان تكون لدينا نظرية في التاريخ او نظرية عامة في الاجتماع والتاريخ ، بل عنيت انه ينبغي علينا الحذر ، ونحن نقوم بعمل جزئي ، من الاطلاقات الكبرى ، ومن النتائج الكبرى .

الثقافة الجديدة : قلت ان المهمة في هذا التغيير الجديد للمجتمع العربي مطروحة على المثقفين ، مثلما كانت في السابق ، ومن خلال مراجعتك النقدية المهمات القديمة التي وظف المثقفون العرب فيها الثقافة لصالح تكوين دولة ـ فتحولوا ، بالتالي ، من مثقفين الى متسلطين ـ رايت ان المهمة الجديدة لم تعد ثقافية وانما صارت سياسية ، بمعنى ان تحويل الثقافة لا يمكن ان يتم من داخلها وانما بعد حل مشكلة السلطة ، كما تحدثت في ذات الوقت عن ان الثقافة الجديدة تعني شيئا غير السياسة ، اي غير الممارسات الثقافية الحاصلة اليوم . فهل بالامكان أن توضح لنا أكثر هذه الاشكالية ، اي كيف يمكن للثقافة ان تؤدي الى فعل سياسي دون أن تكون وسيلة للسياسة، بمعنى انتهازية ؟

برهان غليون : لقد اردت التمييز بين عمل ثقافي يوظف مباشرة في السياسة ، اي يسعى لنيل السلطة مباشرة، وبين عمل ثقافي يهدف، بالعكس، الى بناء سلطة ، سلطة القاعدة ، سلطة الشعب . بمعنى ان المثقف ، بدل التطلع باستمرار الى الدولة وخلق ثقافة دولة ، يخلق ثقافة شعب ، ويصبح عنصرا لاحياء المعارضة والمقاومة الشعبية .

واعتقد ان هذا العمل الثقافي ، هذا التوجه الثقافي الجديد ، هو عمل سياسي أيضا على المدى البعيد ، وذلك لانه لا يهدف الى استلام السلطة بل الى تغيير قاعدة اللعبة السياسية ككل في المجتمع . انه يدخل في السياسة

باعتباره يدخل في اطار تغيير ميزان القوى ضمن النظام الراهن .

الثقافة الجديدة : هل بالامكان أن نتساءل هنا عن خصائص هذه الثقافة ذات المضمون الشعبي ، وعن العلاقة التي ستكون بين المكونات الثقافية للمثقف ـ والمعتمدة على الثقافة المكتوبة ـ وبين المقومات الثقافية للشعب ـ والمعبر عنها بالادوات والوسائل غير الكتابية ؟

برهان غليون : ان بامكان سؤال من هذا النوع أن يقود الى جواب على صورة وصفة طبية ، ولا أعتقد أن هذا هو المقصود . لذلك فان المهم في نظري هو التوجه الحقيقي للمثقف ، والشعور الحقيقي له ، وادراكه لهذه الحقيقة الخاصة بالشعب ، ولوجودها واهميتها .. ذلك التوجه الذي يستطيع خلق حساسية لما يجري ضمن هذا الشعب بامكانه أن يكون مفجرا لادب وثقافة جديدين ، لا نستطيع اختزالهما ولا تحديدهما منذ البدء فالابداع الثقافي يجدد نفسه ، وهو ابداع في حد ذاته . والادب الشعبي يخلق من خلال ارتباط المثقف بالشعب .

ان الاساس في رأيي هو هذا التوجه ، هو هذه الحساسية ، أما كيف سيتجسد على مستوى الانتاج الثقافي ، فهذا أيضا من عمل المبدعين ومن عمل التاريخ .

الثقافة الجديدة : اذن ، ليست هناك محددات مضبوطة يمكن ، اعتمادا عليها ، أن نفرق بين أدب شعبي وللشعب ، وبين أدب مستخدم لاستغلال الشعب ولاجل الوصول الى السلطة . وبالتالي ستبقى مسألة شعبية المثقف مسألة شعور واحساس . واذا كان الامر كذلك ، فان بامكان جميع المثقفين اليوم ان يقدموا لنا من المشاعر ما يوهمهم ويوهمنا بانهم فعلا شعبيون . اذن : ما هي النقطة ، ما هو القياس ، ما هو الحد الذي يمكن أن نعرف به أن المثقف بدأ يتجه فعلا نحو الشعب ؟ وما هي الاشكال المعبرة عن ذلك ايضا ؟

برهان غليون : ان هذا السؤال يفرض علي أن أكون سلطة ضد أخرى ، سلطة دولة ، يفرض علي أن أكون دولة وأقول ان هذا ادب شعبي وهذا ادب غير شعبي ، وان هذا يستحق الحياة والآخر الموت . انه يفرض علي الوضع الذي أحاول أنا انتقاده .

ان القضية في اعتقادي قضية احساس ، احساس جوهري ، لا في الانتاج الادبي والفني والثقافي فحسب ، بل وفي العلم ايضا وفي انتاج مختلف المعارف الاخرى . وليس هناك علم أدبي نستطيع اليوم أن نخلقه ونميز فيه بين أدب شعبي وأدب غير شعبي . الا انه مع تطور الثقافة والانتاج الثقافي في المستقبل ربما تبلورت تيارات وأشكال جديدة للتعبير تظهر قدرتها لا على التعبير عن هذا التواصل الاجتماعي فحسب بل وعلى ان تكون مؤثرة في انجاب وتطوير

الصلات والتواصل بين أفراد الشعب وبين المجتمع ككل .

اي ان ما يهمني ، اذا شئتم ، في الثقافة الشعبية ، أو فيما يمكن تسميته في المستقبل ثقافة شعبية ، هو أن تبدع اشكالا تسمح بتجاوز هذه القطيعة وهذا الشعور بالتهميش وبالهامشية التي يعاني منها الشعب ، تسمح له بالتعبير بطريقة فعالة وبأن يضيف الى معارفه وتعابيره معارف وتعابير جديدة وتشعره بالحياة وبالقيمة الذاتية .

كيف يمكن ذلك ؟ هذه مشكلة المثقفين .

ان الشعب الآن ، تبعا لما أراه ، يعيش في بؤس وحرمان ثقافيين ، في شعور بالقطيعة وبالفراغ الذاتي والنفسي والعقلي . فهل بامكان الثقافة أن تلعب دورا في اعادة احياء هذا الشعور الذاتي لدى الشعب ، وفي اعادة تكوين ذاتية شعبية ؟ هذا يعود الى عمل المثقفين وتأملهم وتفكيرهم اكثر مما يعود الى الشعب .

الثقافة الجديدة : انك تعتبر ، مثلا ، الادب الموجود حاليا في العالم العربي أو منذ بداية القرن لا شعبيا ، ولا يمكن اصدار هذا الحكم دون وجود تصور آخر لديك للشعب . كما أنه من غير الممكن بتاتا أن ننفي عن أحاسيس المثقفين منذ بداية القرن (الافغاني ، الطهطاوي ، عبده ...) مضمونها الشعبي ، فكلهم يحسبون ، في دخيلتهم ، أنهم يخدمون الشعب ؛ الا أننا لا نحكم عليهم بالقياس الى نواياهم حول أنفسهم وانما بالقياس الى نتائج أعمالهم والى واقعهم الموضوعي . لكن ، لنطرح هنا سؤالا آخر وهو : الا ترى اليوم ، في العالم العربي ، اشكالا أولية لهذا التوجه للمثقفين نحو الشعب (في الغناء مثلا : تجربة « جيل جيلالة » و « ناس الغيوان » في المغرب ، و « شيخ امام ـ نجم » في المشرق ...) ؟

برهان غليون : ان الموضوع طويل ، لكنني اختصر فاقول اني لا ادعي اني قرأت كل الادب العربي ومن ثم أحكم عليه جميعه بانه هنا شعبي وهنا غير شعبي ، لقد تحدثت عن اتجاه عام . هناك الآن أدب يسمى شعبيا ، وهو أدب شعبي فعلا ، يتجلى في أغان وفولكلور .. الخ ، لكني لم أقصد الحديث عن هذا الادب ، بل قصدت الحديث عن الثقافة ، عن الثقافة الحديثة والمثقف الحديث بالدرجة الاولى .

حقيقي أن كل انسان وكل طبقة تحكم باسم الشعب، وفي هذا ايديولوجية واضحة ، لذلك أقول ان بامكاني أنا أيضا حين حديثي عن ثقافة شعبية ان اصل الى نتائج غير شعبية . فلست متأكدا من أنني في خدمة الشعب ، أو بأن احساسي سيخدم الشعب ، ولا أعتقد أن غيري يمكن أن يكون متأكدا من ذلك. لذلك فأنا اضع كلامي ضمن اجتهادات محددة كبقية اجتهادات الآخرين .

الثقافة الجديدة : الا تعتقد انك ذو نزعة فوضوية ، ما دمت انت نفسك لا تدري كيف يمكن ان تدعو الناس الى شيء أنت غير متيقن منه ؟ هذا من جهة ، من جهة ثانية ، نلاحظ أن هذا النداء الثقافي الذي تدعو اليه كان مرتبطا عند عدد من مثقفي اوروبا ، خاصة باسبانيا قبيل الحرب الاهلية ، بخط سياسي معين ، هو الفوضوية . فهل ، نحن الآخرون ، سنكرر تجربة عاشتها اوروبا في الدعوة الى ادب شعبي يقف على النقيض من العمل السياسي للاحزاب آنذاك ، خاصة المسماة من لدن أوروبا ـ بالشيوعية ـ والتي كانت توجه المثقف أساسا للعمل السياسي وللوصول الى السلطة ؛ لا لبعث ثقافة بعيدة عن السلطة ؟

برهان غليون : لست ادري لماذا المقارنة مع اوروبا مرة أخرى . أنا لا يهمني ما حصل في اسبانيا في الحقبة المذكور ولا ما سيحدث بعد فترة . انني أعيش واقعا أيضا ، (اجتماعيا ، سياسيا ، فكريا ...) ، وهذا الواقع يدفعني الى التفكير ، وأنا أرث افكارا وعلوما ومعارف لحاول التصرف بها ، وليس العلم حقائق مطلقة ، ومعايير ثابتة ونهائية . العلم اجتهاد أيضا ، أي أنه محاولة للوصول الى دقة أكثر ، ولتفهم حقائق اكثر ، وللكشف عن وقائع جديدة .

وما اقوله هو أننا في وضع تطبعه قطيعة حقيقية بين الشعب وبين المثقفين وبين الدولة، وهي ليست طبيعية، لانها تمنع الادب والفكر من التطور وتخنق كل امكانية تطور اجتماعي ككل في المستقبل . وانا ادعو المبدعين والادباء والمثقفين الى رؤية هذه الحقيقة لكي يحاولوا فهمها وتطوير نشاطهم من خلال ذلك الفهم . واردد مرة أخرى انه ليس هدفي وضع نفسي مكانهم ، فالمبدع هو الذي يختار موضوعاته وطريق التعبير للوصول الى الشعب وتطوير الاتصال به .

الثقافة الجديدة : الديموقراطية ودمج الشعب : هذان هما العنصران الرئيسيان ، في رأيك ، لتجاوز ما اسميته باخفاق المرحلة الحديثة ، الذي ادى الى خلخلة الامة العربية والى التقهقر ، الى التمايز داخل وبين الاقطار العربية بدل الوحدة. الا ان هذه الفروقات(الاجتماعية، الطبقية،اللغوية،الدينية العرقية ...) التي اعتبرتها أنت تقهقرا يعتبرها مفكر آخر هو الخطيبي عنصرا ديناميا لاجل التحول التاريخي للعالم العربي . فما رايك في الموضوع ؟

برهان غليون : يمكن الا اكون مختلفا مع الخطيبي. لقد رايت ان المرحلة الحديثة قد اخفقت في بناء هذه الوحدة وتحقيق الاهداف التي طرحتها على نفسها ، وان هذا الاخفاق ادى الى تفكك في البنيات الاجتماعية والثقافية والسياسية . لكن يجب أن نميز بين هذا التفكك وبين الاختلاف الذي هو

جوهري في بناء اي وحدة ، وهذا ما حاولت ان ابينه في كتابي الثاني « المسألة الطائفية ». ان الاختلاف هو اختلاف ضمن اتفاق وضمن وحدة عامة، وبالامكان أن يكون هناك تمايز ثقافي ووحدة سياسية ، كما بالامكان أن تكون هناك عدة احزاب وعدة تنظيمات حزبية ضمن اطار دولة واحدة ، ومن الممكن أن يحصل تفكك وانحلال كامل لكل التنظيمات العضوية (الثقافية او السياسية او الاجتماعية او العشائرية القبلية ...) ضمن وحدة عامة، الا ان هذه الوحدة سوف تكون مفروضة من طرف الدولة ، التي هي بالضبط دولة القمع والاستبداد والتي تحاول تحقيق الوحدة بالقوة ، لانه ليس هناك أي عامل جامع لهذا الشتات الاجتماعي ، يفترض وجود نوع من التفاعل بين القاعدة والقمة ، بين الثقافة المكتوبة (أو الرسمية) وبين الثقافة الشعبية ، بين ثقافة الفئات المختلفة والجماعات المختلفة وبين ثقافة واحدة تسمح هي نفسها ضمن مفاهيمها بوجود هذا الاختلاف .

بهذا المعنى اعتقد ان الخطيبي يقصد ذلك الاختلاف المثري المغني الذي يفضي الى وحدة عضوية ، عليا ، وليس وحدة شكلية مفروضة بالقوة كما هو الوضع الراهن في العالم العربي بشكل عام . وباعتقادي أننا نسير نحو التفكك ، لا نحو الوحدة ولا نحو الاختلاف . فالسير نحو الاختلاف يفترض قبول الاختلاف من قبل الجماعات المختلفة وهضمه والاعتراف به كوقائع مثرية وغنية. الا أن ما يحدث في العالم العربي ليس هو قبول هذا الاختلاف ، وانما تعميقه في اطار عدائي ، في اطار صراعي طائفي او عشائري أو غيره ، الشيء الذي ظهرت نتائجه في بعض البلدان العربية أيضا ، ومن المحتمل ان يتطور في بلدان اخرى ، وهو ما أسميه بالتفكك .

الثقافة الجديدة : اذن فالطائفية بالنسبة لك هي الحد الاعلى للتفكك الذي وصل اليه العالم العربي ؟

برهان غليون : ليس الحد الاعلى ، فباعتقادي اننا في البداية لا في النهاية . وقد حاولت في الكتاب المذكور توضيح كيف أن قضية الطائفية ليست مرتبطة بوجود هذا الاختلاف ، لان هذا الاختلاف موجود من الاصل . فالمجتمعات العربية ، بطبيعتها التقليدية ، مكونة من فئات متمايزة ثقافيا ، من جماعات كانت مغلقة حتى ضمن الاطر الديني الواحد أو ضمن اطار الثقافة الواحدة ، ولكن الجديد في الموضوع الآن هو أن بعض هذه الجماعات بدأ يشعر بأن هذا التمايز ينبغي إستغلاله في اطار آخر ليس هو الاطار الثقافي، وانما هو اطار الصراع على سلطة هي نفسها في مهب الريح ، وفي مجال تنازع حقيقي أصبحت الطائفية عدوانية حاملة للحرب الاهلية لانها أصبحت تحتضن قيما جديدة غير ثقافية : سياسية ، اجتماعية ... ولان التمايز الثقافي صار يعني

ايضا نوعا من العصبية الاجتماعية والحزبية التي تتيح تغييرا بميزان القوى يسمح لافراد الجماعة أو العصبية ان يحتلوا مواقع افضل واقوى في اطار دولة تتجاذبها العصبيات المختلفة .

ان كل ما كتب عن الطائفية ، وعن ان سببها هو كون مجتمعاتنا مكونة من فسيفساء واقليات واجزاء مشتتة ، وان الحروب هي نتيجة لهذا التكوين التاريخي للمجتمعات العربية ، هو امر لا معنى له ، لان هذه الطائفية لم تنشأ ولم تتطور كانحلال وكصراع وكعداء الا ضمن اطار نظام سياسي حديث ، هو الدولة العربية الحديثة، دولة الاقلية القمعية، ومن هنا ينبغي فهم الحروب الاهلية : بقدر ما اصبحت الدولة هي بحد ذاتها طائفة ، أي محكومة ومتسلطا عليها من قبل فئة قليلة تستخدمها في سبيل تحقيق مصالحها ، بقدر ما انعكست هذه البنية العصبوية على المجتمع وصارت التمايزات الثقافية التقليدية تأخذ أوزانا وقيما سياسية فائضة جديدة .

اردت في كتابي ايضا توضيح ان الاخطر في الاختلاف ، لان هذه المجتمعات لا تستطيع تحقيق وحدتها العضوية الحقيقية الا بقبول هذا الاختلاف ، لكن على أساس انه اختلاف ثقافي ، وهو لا يمكن ان يبقى في الصعيد الثقافي وتقبل به الجماعات المتمايزة الا اذا صار هناك اجماع على الصعيد السياسي ، اي احترام ومساواة حقيقية بين كل الافراد . بمعنى أن الوحدة السياسية العضوية ، الوحدة السياسية الديموقراطية ، هي التي تسمح بأن تنحدر وتغير هذه العداوات الطائفية من طابعها ، وتتحول الى تمايزات ثقافية ، ولا تخرج عن هذا الاطار .

ان الدولة عند ما تسحق كل امكانية للمقاومة السياسية المباشرة ، وعند ما تمنع التعبير عن المصالح الاجتماعية ضمن أطرها الشرعية والطبيعية السياسية ، تأخذ الطائفة ايضا صبغة الحزب السياسي ، وتعود الفئات الاجتماعية الى منظمات ومؤسسات تقليدية محاولة استخدامها في اطار الصراع السياسي .

الثقافة الجديدة : هل يمكن أن نفهم من هذا ـ وهو مجرد تأويل « تعسفي » ـ ان الصراع الطبقي ينتهي الآن في أمكنة معينة من العالم العربي لكي يحل محله ، في ظل التفكك العام ، صراع طائفي ؟ وما مخرج ذلك ؟

برهان غليون : باعتقادي أن الصراع الطبقي مستمر في العالم العربي وانه سيستمر ، الا انه لا ينبغي فهم هذا الصراع كصراع بين طبقتين تقف كل منهما في اتجاه الاخرى ، بل كصراع بين الشعب وبين الطبقة التي تصير اكثر فاكثر متميزة ثقافيا وسياسيا واجتماعيا وذات مكانة خاصة في المجتمع. هذا لا يعني ان الشعب لا يتكون من فئات متميزة (عمال وفلاحين وعاطلين

ومهمشين ... الخ) ، وانما هناك قانون جديد أو قانون أساسي هو أن هذا الصراع في بلادنا يجري بالدرجة الاولى بين هذا الشعب بكتلته المتميزة وبين الطبقة العليا التي تغدو منسجمة ومتجانسة اكثر فاكثر ، تغدو في ذات الوقت اقطاعية وبورجوازية وتكنوقراطية وبيروقراطية . وفي رايي ان ما سنراه في العالم العربي باستمرار هو هذا الشكل من الصراع بين طبقة دولة وبين شعب تحت ، وأن الصراعات في اطار كل كتلة سوف تكون ثانوية بالمقارنة مع هذا الصراع الاساسي .

اما عن المخرج ـ اذا أردنا الحديث عن المخرج ـ فلا اعتقد ان بامكان الشعب أن ينتصر في ظروف التهميش التي يعيشها اليوم ، وانما أرى ضرورة عمل دائب وطويل وصبور لاعادة ـ لا احياء ـ الوعي أو الثقة بالذات عند الشعب . ويمكن القول هنا ان ثمة عناصر مثقفة وسياسية ووطنية وديمقراطية وشعبية تتحالف من الشعب وتستطيع ان تقدم له عناصر جديدة لتقوية مقاومته وقدرته على النضال ، عندئذ يمكن أن ننتقل الى مرحلة أخرى من الممكن تسميتها بالديمقراطية . ألا أنه ينبغي ـ ونحن نتحدث عن الديمقراطية ـ أن نميز بين الديمقراطية والليبرالية ، اذ من الممكن الحديث عن الديمقرطية ـ كمفهوم أعم ـ دون تبني التقاليد الليبرالية التي تطورت بدورها وتغيرت ، واستبعدت في بعض الحالات .

بهذا المعنى ، ليست الديموقراطية نظاما كاملا متكاملا ، وانما هي ان تكون الدولة مجسدة ، ولو نسبيا ، لارادة الشعب ، هي أن توجد علاقة عضوية بين الدولة والشعب ، بين السلطة والشعب . وليس من الممكن ايجاد علاقة عضوية الا اذا كانت هناك ، في نظري ، سلطة شعبية حقيقية تستطيع ان تفرض على سلطة الدولة وجودها ، أي تستطيع أن تتدخل وتصبح عاملا اساسيا في قوى الدولة .

اننا نعيش اليوم اغتصاب كل سلطة من الشعب ودفع الشعب خارج كل سلطة ، والديموقراطية في نظري هي اعادة السلطة للشعب ، التي ليست بحال سلطة الدولة ، وانما هي اعادة تنظيم الشعب بشكل يسمح له أن يكون ذا وزن فعال على الساحة السياسية . عندئذ لن تكون هناك امكانية لاي جنيرال او قائد عسكري لأن يأخذ السلطة ويسحق الناس ويفرض السلطة التي يريد .

الثقافة الجديدة : لكن ، الا يلغي طرحك هذا « للشعب » المفهوم الماركسي القائل بأن الطبقة العاملة هي المؤهلة لقيادة باقي «طبقات الشعب» من اجل تغيير المجتمع ؟

برهان غليون : لقد حاولت ، من خلال كلامي السابق ، ربط مفهومي عن

الديمقراطية بمسالة الامة بالدرجة الاولى ، اي أنني قصدت ، عند ما تحدثت عن شعب ودولة ، حل مسالة ابسط من مسالة الصراع الطبقي هي مسالة تكوين هذه الوحدة التي تحتوي الاختلاف . الآن ، حين يتحقق هذا الحد الادنى من الديموقراطية لا شك ان اطار مفهوم الشعب نفسه سيتغير تبعا للتناقض الاساسي ، ويصبح الصراع ضمن الطبقات التي تحدثنا عنها . عندئذ تطرح مسالة قيادة الطبقة العاملة ، لكن قيادة الطبقة العاملة تطرح في اطار الاشتراكية . لا أريد الفصل بين مرحلتين ، لكني أقول انه عندما اناقش مسالة الامة فهذا شيء ، وعند ما اناقش مسالة النظام الاجتماعي فهذا شيء آخر . ان التحالف الشعبي ضروري لتكوين الحد الادنى لتلك الوحدة (الامة)، اما حين ننتقل الى اطار الصراع الاجتماعي الهادف الى تكوين نظام اشتراكي، فتطرح مسالة الطبقة العاملة . وهنا نقول ان لا احد يستطيع أن يفرض قيادة الطبقة العاملة ، وان الطبقة العاملة تفرض قيادتها بالقوة ،بفهمها للواقع وللاطار الصراعي الذي تعيش فيه ، وبفرضها لمفهومها العام ووجهة نظرها .

ان القضية تاريخية وليست اخلاقية ولا نظرية : هل الطبقة العاملة قادرة على قيادة هذه العملية أم لا ؟ هل يجب أن تقودها في استقلال عن الفئات الاجتماعية الاخرى أم ضمنها ؟ هل ذلك يعود الى صغر حجمها أم الى ان « احزابها » غير قادرة على استيعاب المرحلة التاريخية ؟ (على أساس ان الاحزاب التي تقول بتمثيلها للطبقة العاملة ليست هي الطبقة العاملة نفسها).

الثقافة الجديدة : نحب هنا التركيز على مسالة الديموقراطية . لقد سبق وتكلمنا عن المفهوم النسبي للديموقراطية ، وقلنا انه اذا اردنا أن نتكلم عن الديمقراطية الحديثة في العصر الحديث فانه لا يمكننا نهائيا أن نفصلها عن التاريخ الحديث للبورجوازية ، لانها ، موضوعيا ، تعبر عن مرحلة من مراحل البورجوازية التي يكون رأس المال فيها موزعا بين فئاتها المختلفة بشكل متوازن ، فتحتاج الى هذا الشكل في التنظيم الداخلي لتحقيق توازن داخلي لصالح المجموع وضد البقية . وحين يختل التوازن بين هذه الفئات داخل نفس الطبقة لصالح فئة أو فئتين ـ مثلما وقع في المانيا ـ سينحل هذا النظام السياسي ويتولد عنه نظام سياسي آخر . فالديموقراطية ليست مفهوما فكريا ، وانما هي حدث تاريخي ناتج عن قوانين موضوعية في الشرط الاجتماعي .

في نفس الاتجاه يمكن الكلام عن البلاد العربية ، فنتساءل : ما هي الشروط المتوفرة اليوم لتكوين ديمقراطية ؟ وما هي ملامح هذه الديموقراطية الممكنة والمطلوبة لدينا بامتياز ؟

برهان غليون : تاخذ الكلمة احيانا معاني مختلفة ، لقد ظهرت كلمة

ديموقراطية ـ وفكرتها ـ مع اليونان ، الا أن الديموقراطية البورجوازية تطورت بشكل هائل : كانت تعني ، في البداية ، حق التصويت لدافعي الضرائب ، ثم صارت حق التصويت لكل الرجال ، ثم للجميع (بما في ذلك النساء) ، وبعد فترة من تطور النظام والصراعات الاجتماعية والمقاومات والنضالات الاجتماعية القاعدية ، صارت الديموقراطية تعني أيضا حق العمل لكل الناس ، ثم حق كل الناس في التامينات الاجتماعية ، وحق البطالة عن العمل .. وكل هذا التطور للديمقراطية باتجاه ان تأخذ، أكثر فأكثر، مضمونا اجتماعيا ، كرس منذ عهد ماركس بمفهوم الديموقراطية الاجتماعية .

وما أريد قوله هنا هو ان القضية ليست قضية نظام محدد متكامل نهائي حاسم ظهر في فترة محددة، وهل نستطيع تطبيقه لدينا أم لا؟ ان الديموقراطية ليست منحة من النظام الراسمالي أو الطبقة البورجوازية ، وانما هي نتيجة ، من جهة ، لنضال العمال والفلاحين ، وضرورة ، من جهة أخرى ، لان النظام قائم على انجاب عمال وطبقة عاملة ومصالح مختلفة وتعددية اجتماعية . والتاريخ لا يبدع ، بالضرورة ، نفس الاشكال السياسية ، وانما تبقى الفكرة الاساسية في الديمقراطية وهي مشاركة الشعب ، ومشاركة الناس بشتى اتجاهاتهم الفكرية والاجتماعية في اتخاذ القرار السياسي وفي ادارة شؤون الدولة . وهذا طموح انساني ـ على ما أعتقد ـ لدى كل المجتمعات ، قبل الرأسمالية وبعدها ، حتى في النظام الاشتراكي نفسه (اذا أمكن تسمية النظام « الاشتراكي » القائم حاليا اشتراكيا) .

ان هذا الطموح جزء من تكوين المجتمع ، ولا يستطيع المجتمع ان يستقر وان يطمئن الى تكوين وحدة وحل أموره دون حروب اهلية مستمرة الا اذا أنجب هذه المشاركة الضرورية والاولية للناس في اتخاذ القرارات والمساهمة في تحديد مصيرهم هم أنفسهم .

لماذا لا يمكن تصور ظهور اشكال تنظيمية جديدة في العالم العربي ؟ لا مركزية مثلا ، مجالس محلية مستقلة نسبيا عن السلطة المركزية ، اعادة النظر في كل هذه المنظومة السياسية التي ورثناها عن الغرب وعن الافكار التي انتمنا ؟ لماذا لا نفكر في اطار وحدة تتضمن ادارات محلية واسعة الصلاحية، ومشاركة شعبية أقوى تتضمن المساواة في الحقوق السياسية ، وفي ذات الوقت ، الضمانات الاجتماعية الاساسية للشعب وللافراد ؟

أعتقد ان تاريخنا متميز عن تاريخ الغرب في شيئين اساسيين : اننا لا نستطيع اليوم تطبيق الديمقراطية والسير بها في نفس الخط الذي سار فيه الغرب ، أي ان نبدأ بديمقراطية دفع الضرائب لننتهي الى ديموقراطية اجتماعية تضمن حق العمل وحق البطالة . نحن مضطرون الى البدء مباشرة

بالتأمين على البطالة وبالتأمين الطبي ... لاننا دخلنا في تاريخ جديد لا نستطيع التدرج فيه . كما أننا مضطرون الى تحقيق هذه الديمقراطية في ابعادها العميقة ، خاصة الافكار الاشتراكية التي اصبحت عنصرا فاعلا في الحياة الاجتماعية العربية رغم انها ليست في السلطة . لكن نظرا لان الحكام ، وغيرهم ، يفهمون مضمون هذه الافكار المنتشرة وآفاقها فان كل الناس يضطرون الآن الى أن يفهموا من الديمقراطية طابعها الاجتماعي اكثر وطابع المساواة في الحقوق وعدم التفريق بين الناس في العرق والجنس ، وهو ما كان موجودا في بداية الديموقراطية الاوروبية .

الا ان هذا يحصل في ظل مجتمع ذي بنية أخرى : نظام اقتصادي متميز ، انتاج اجتماعي مسيطر عليه من فئة محدودة ، في اطار دولة غير قادرة على تحقيق ما حققته الديموقراطية البورجوازية اليوم للفئات الشعبية.

ان هذا اشكال جديد ، وهو ، باعتقادي ، سوف يبدع بالضرورة حلولا جديدة لا يمكن ان نتوقعها ، يمكن ان احتمل انا مثلا تطورا باتجاه الحلول اللامركزية ، التي تتيح للشعب أن يساهم بشكل أعمق مما يساهم به في الديموقراطية الليبرالية ، في الحياة السياسية ، لان هذه المشاركة وهذه المساهمة تتيح له أن يتحمل تضحيات لا بد منها لاجل بناء قاعدته الانتاجية والاقتصادية ووحدته المفقودة . وباعتقادي أن ظروفنا الراهنة تستدعي ديموقراطية أعمق ـ لا ديموقراطية اقل مثلما تقول الاحزاب البورجوازية، بدعوى أن الشعب جاهل ، وان اوروبا استغرقت قرونا في الوصول الى الديمقراطية الراهنة ـ لانها هي التي تجعله يشعر فعلا انه مالك لمصيره . وبطبيعة الحال فان هذه الديمقراطية الابعد مدى يجب فهمها في اطار مساواة أعمق أيضا وأفضل بكثير مما حققته البورجوازية الغربية ، اي ضمن اطار الاشتراكية بمفهومها العام ، لا الاشتراكية التي تعني دولة مركزية مهيمنة عنيفة قمعية مستمرة تحدد لكل فرد ما يجب أن يقوم به .

الثقافة الجديدة : في هذه الحالة ، ألا يصبح التطور الحالي للمجتمعات العربية نحو التفكك في صالح هذا التصور المستقبلي للتنظيم الاجتماعي العربي ؟

برهان غليون : في صالح او في طالح . لقد ميزت سابقا بين التفكك والاختلاف . ان تفكك المجتمع سوف لن يؤدي الى نمو ظروف اكثر لوجود سلطات لا مركزية ، بل الى انهيار الدولة نهائيا . انهيارها لانها قمعية مستبدة، غير قادرة على الاستمرار . وما سينجم عن هذا الدمار متوقف على ما سنصنعه نحن خارج اطار الدولة : قد يؤدي انهيار هذه الدولة الى « خمينية » جديدة ، وقد يقود الى تمزقات مختلفة وانشقاقات ودول متميزة ، كل دولة تنقسم الى

عدة دول ، وقد يؤدي الى انظمة شعبية جديدة .. كلها احتمالات ممكنة ، تتوقف على ما تقوم به الفئات الاجتماعية المختلفة من قبل والآن وفي المستقبل .

الثقافة الجديدة : ما هو موقع الثورة الفلسطينية ، في رأيكم ، من هذه المجريات ؟

برهان غليون : الثورة الفلسطينية تجري في اطار مختلف عما نتحدث عنه . انها ثورة شعب يحاول استرجاع اراضي اغتصبت منه . وضمن هذا الاطار يقوم الشعب الفلسطيني بثورة تحرر قومي ووطني لا تدخل ضمن نطاق الدولة التي تحدثنا عنها . كل ما نأمله من الشعب الفلسطيني ، من المقاومة الفلسطينية ، هو أن تستوعب هذه القوة الشعبية وان تخلق في المستقبل – ربما – دولة متميزة عن الدول التي شاهدناها لدينا .

الثقافة الجديدة : لكن الثورة الفلسطينية تفعل في الوضع العربي ، فعلا ذا طبيعة شعبية ، من خلال تأثيرها على حركات التحرر الوطني : فهلا يؤدي ذلك الى جبهة عريضة انطلاقا من الثورة الفلسطينية ؟

برهان غليون : لا تطرح الثورة الفلسطينية أي مفهوم اجتماعي أو سياسي لدولة او لمجتمع قادم ، بل هي تطرح مشروع اقامة دولة فلسطينية. والصراع الذي كان بين الاتجاهات الماركسية وغير الماركسية في الثورة الفلسطينية ليس على النظام الاجتماعي وانما على تكتيكات النضال ضد اسرائيل .

لا شك ان الثورة الفلسطينية ، كمقاومة ، كثورة ، قد لعبت دورا اساسيا ومفجرا في العالم العربي (لبنان مثلا) الا انه دور لا يغير اطار المسائل التي طرحناها في البدء على ما اعتقد .

الثقافة الجديدة : من الملاحظ أن كل تحليلاتك تتميز بخصوصية معينة، فهل تعتقد ، ان موقفك من الماركسية يشكل اجتهادا ضمنها أم خروجا عليها ؟

برهان غليون : أنا لا أريد ، في الواقع الخروج على الماركسية كما يخرج واحد يريد نقد أو انتقاد أو هدم الماركسية ، وانما أريد ان اعطي لنفسي حرية في التفكير . ان الماركسية ، بالنسبة لي ، جزء من تراث فكري انساني اساسي ، وكلنا تأثرنا بالماركسية ، لكن ينبغي ، باعتقادي ، الا يغشنا ادعاء كل واحد بأنه ماركسي ، من جهة ، كما أن تاريخ الافكار ، من جهة ثانية، لا ينطبق بالضرورة على تاريخ الوقائع والمجتمعات .

لقد دخل الفكر الماركسي والفكر الليبرالي والفكر الحديث – عامة – باستمرار الى العالم العربي من خلال فئة اجتماعية كانت بالسلطة دائما أو قريبة منها . أي أنه دخل عن طريق « البورجوازية » لا عن طريق انتقاد

الدولة ، الشيء الذي نجم عنه ان الفكرة عند ما تأتي لا تحتفظ ، ضرورة ، بمضمونها ، وانما توظف لاخذ مفهوم جديد ومضامين جديدة . وهذا ما نعانيه من فصام في تاريخنا بين تاريخ الفكر وتاريخ المجتمع. وقد قلت سابقا اننا نخلط حين حديثنا عن الطبقة العاملة بين الحزب وبين الطبقة : اذ بالامكان أن تكون هناك طبقة عاملة ، وحزب باسمها يرفع شعار الماركسية دون أن يكون في الواقع حزبا للطبقة العاملة أو للثورة الاشتراكية .

في هذه القطيعة بين الواقع والافكار يكمن شيء ، هو الوظيفة الاساسية التي يقوم بها المثقفون بشكل عام ، وهي ، الى حد ما ، استخدام الافكار والنظريات لاخذ موقع هو ، باستمرار ، فوق الشعب ، ممثل للشعب ، بديل عن الشعب، صوت الشعب، من هذا تتحول النظريات كلها الى ايديولوجيات، الى وسائل للسيطرة والسلطة .

بهذا المعنى ليس هناك علم أو فكرة أو نظرية أو مذهب له نفس المضمون في جميع الاوقات والامكنة . وبهذا المعنى أقول انني لا اثق كثيرا بما يقوله الناس عن أنفسهم وعما يتبنونه من افكار ، لان هذا التبني قد تكون له معان مختلفة كما كان عليه عند ما نشأ . ان الماركسية عند ما نشأت في اوروبا نشأت ضمن اطار صراع اجتماعي ، وانقسام حقيقي في المجتمع ضمن طبقات موجودة ومتكونة وقوية ، وحين جاءت الى العالم العربي في بدايات القرن العشرين لم تكن هناك بروليتاريا ، لم يكن هناك ولو عنصر يمكن ان نسميه بروليتاريا ، فمن تبنى هذا الفكر ومن استخدمه ضمن اطار صراعه؟ انهم المثقفون وفئات من الطبقات البورجوازية والبورجوازية الوسطى الخ .. وكيف يمكن لهذه الطبقات الا توظف هذا الفكر وتعيد صياغته وتفهمه بطريقة جديدة تلبي مصالحها ؟

ان الماركسية ، والاشتراكية ، في العالم العربي ـ حتى اليوم ـ مفهومة ضمن الاطارين : اطار أن تستولي الدولة على كل ما يملكه الشعب ، بورجوازية وغير بورجوازية ، في البداية على أملاك الطبقة العليا التقليدية ، ثم اغتصاب الارض واغتصاب الدولة وسلطتها ، واطار العنف والوحدانية والحزب الواحد والاداة الواحدة وصبغ الناس باللون الواحد .

لماذا ، اذن ، فهمنا الماركسية على هذا النحو ، وحولناها ، من فكر نقدي للمجتمع الرأسمالي ، الى فكر بناء دولة قمعية جديدة ، محتكرة لكل الوسائل والامكانيات الاجتماعية ؟ ان هذا يعبر ، كما ذكرت ، عن مصالح وعن جزء من الصراع الاجتماعي .

لذلك أقول ان الحرية التي ابيحها لنفسي في هذا الميدان ناجمة عن فهم

خاص لطبيعة تطور الافكار ، ولطبيعة علاقة الافكار بالمجتمع وبتاريخه ، هذه الافكار هي رموز تأخذ معاني متعددة حسب الصراع الاجتماعي وحسب المشكلات المطروحة على كل مجتمع . ولا أدري ان كان هذا نقدا للماركسية أو توضيحا لها .

الثقافة الجديدة : ذكرت انه لم تكن ثمة بروليتاريا حين دخلت الافكار الماركسية ، في بداية القرن ، الى العالم العربي . هل معنى ذلك انك تربط البروليتاريا بالعمال فقط وتستثني العمال الفلاحيين ؟

برهان غليون : كلا ، لا استثني العمال الفلاحيين . الا أن البروليتاريا كانت تعني عند ماركس ، وعند الحركة الماركسية عامة ، العمال الصناعيين، وذلك لانهم يدخلون ضمن اطار اقتصادي جديد هو انتاج السلعة ، انتاج البضائع التبادلية ، ودورة اقتصادية مميزة ، لقد كان العمال الزراعيون موجودين منذ فترة طويلة ، حتى قبل القرن العشرين ، وفي اوروبا نفسها . وقال ماركس ان احد شروط التراكم الاول للرأسمال تراكم الثروات المنهوبة في المستعمرات وتحرير الفلاحين من الرق الاقطاعي . لكي يحرر الفلاح كان ينبغي أن يعمل عملا زراعيا ، وبذلك لا يدخل في الطبقة العاملة ، وانما هو ينتمي الى بداية تكون شروط ظهور الرأسمالية والطبقة العاملة .

لكن هذا لا يعني أنه لم يكن في العالم العربي عمال زراعيون أو فقراء وناس معدمون ، غير ان ايديولوجيتهم كانت دون العمال الصناعيين وأفكارهم وتصوراتهم . وان الماركسية او الاشتراكية ليست من منتجات الوضع الخاص بالعمال الزراعيين ، كما أن العمال الزراعيين دمجوا في البروليتاريات ضمن اطار الملكية العقارية الحديثة التي اصبحت ملكية رأسمالية .

الثقافة الجديدة : لقد أصبح الغرب بالنسبة للعالم العربي جزءا من واقعه ، اما بفعل اختياري أو بفعل اضطراري . ويحتل الغرب جانبا مهما في تحليلك ؛ فهل تعتقد ان كل ارتباط بالغرب نكوص لهذا الفعل التاريخي الذي يريد أن يكون اعادة السلطة للشعب ؟ ثم كيف ترى الى ارتباطنا بالغرب خارج شروط الغرب نفسه التي يريد أن يمليها في هذه العلاقة به ؟

برهان غليون : عند الحديث عن العلاقة مع الغرب لا بد من النظر في تاريخها، ومن اي منطلق قامت . انها علاقة بدأت قبل القرنين التاسع عشر والعشرين، وستستمر ، الا انه ليس هذا جوهر الموضوع . ليس العلاقة علاقة عداء ، أو علاقة شرق غرب . لكن الاساسي هو أن الغرب صار ، منذ قرنين على الاقل ، حليفا لجزء من المجتمع وليس لكل المجتمع ، وان الغرب استقدمته فئة لاستخدامه ضد فئة أخرى .

ان لكل إنسان غربه ، وكل يرى الغرب من زاويته وحسب مصالحه ، وكل يأخذه لتدعيم وضعه الاجتماعي او سلطته ، وما أردت نقده ليس العلاقة الثقافية أو السياسية او الاجتماعية ضمن اطار الصراع الاجتماعي المحلي . انها لم تستخدمها فقط بمعنى انها استقدمت من الغرب ما يخدم مصالحها ، بل لانها خلقت في العلاقة، شرق / غرب، ايديولوجية اخرى تغطي على العلاقة شرق / غرب ، أي على الصراع الاجتماعي نفسه . وتصبح المسالة بسيطة هي : هل نرفض كل ما في الغرب ، أو نقبل كل ما في الغرب ، أو نرفض قسما ونقبل القسم الآخر . يصبح من المستحيل أن نفكر بالطابع الطبقي والنخبوي للمنظومة الثقافية المحلية .

وفي رايي ان الحل ينبع بالدرجة الاولى من حل المسالة الداخلية المحلية. ليس المهم ما نأخذه من الغرب وانما المهم هو كيف نحول ما نأخذه ونصوغه وتستوعبه . اذا طرحنا سؤال : من المستفيد من العلوم والمعارف المأخوذة ؟ فسوف يصبح لدينا معيار للاخذ من الغرب ، سوف نأخذ من الغرب ما يتيح لمجموع الشعب ان يتثقف ويتعلم ويتطور .

وباختصار أقول ان فكرة الشرق والغرب تستخدم باستمرار كايديولوجية بين فريقين ينتميان في النهاية الى نفس الطبقة .

الثقافة الجديدة : لكن ألا تلاحظ ان الغرب ليس موحدا ، وبالتالي فان دخول الجزء الاستعماري من الفكر الغربي الى العالم العربي قد ادخل معه بالضرورة الفكر المناهض له أيضا (فكر الانوار ، الماركسية ...) ، الشيء الذي جعل الاتصال بالغرب ليس مقتصرا على الفئات المحلية المستغلة الوسيطة ، بل شاملا أيضا لكل أولئك الذين كانوا يعملون لاجل تحرر شعوبهم؟

برهان غليون : هذا لا يغير شيئا مما قلته، لانني لا اعتقد ان هناك عالمين منفصلين كليا ومتعاديين بالضرورة (الشرق والغرب) . هناك مكتسبات علمية وثقافية وسياسية مهمة في الغرب ومن الضروري أن يعرفها الغرب وأن يستفيدوا منها ، وهم يستفيدون بالضرورة منها . الا ان الذي حصل هو ان فئة اجتماعية واحدة هي التي استفادت من هذه المنجزات ، فعرفت الغرب وعلومه ومعارفه وتقنياته ووسائله . هذا هو الموضوع الاساسي . الا ان المطروح أيضا هو : ألم تلعب هذه العلاقة مع الغرب دورا أساسيا في ان تتميز طبقة اجتماعية محلية ؟ أعني ، بغض النظر عن موقفنا مع أو ضد الغرب (وهو موقف لا معنى له) . نحن ندرس هذه الحركة التاريخية التي أدت الى تميز فئة محلية ، من خلال علاقتها بالغرب ، عن مجموع الشعب . هذا الواقع الموضوعي الذي نلمسه يوميا ، ما دام الغرب هو الحاكم الاساسي في الحقبة

الراهنة ، هو مبدع التقنيات ومقدم المعارف وأنماط التفكير والحياة والسلوك، وهو الذي يعطي للطبقات الاجتماعية المختلفة سلطات بقدر تمثلها لهذه المعارف والعلوم ، يعطيها امكانيات للتحكم فيمن هم تحت .

لذلك لا أميز بين الاستعمار الغربي القديم عند ما كان يغتصب أراضي الفلاحين وينتزعها منهم، مثلا ، وبين الطبقة الجديدة التي تقوم بنفس العمل، عمليا ، ولو كانت من جنس مواطنيها . اما أفكار الحرية والاشتراكية ... الخ، فأمر ثانوي باعتقادي ، لان المعمرين بدورهم والمستعمرين كانوا ذوي أفكار ليبرالية وتقدمية وتحررية ، وكانوا يستعمرون كل البلدان بهدف التحضير والتقدم والادخال في العصر الحديث، وهي ذات الشعارات التي تحملها الطبقات الحاكمة راهنا في العالم العربي .

لقد ذهب الاستعمار الخارجي لكي يحل محله استعمار داخلي ، الا انه استعمار داخلي ذو علاقة وثيقة مع الخارج ، مع الغرب ، لا الغرب كاستعمار بل الغرب كتكوين تاريخي . ما نحتاج اليه اليوم هو تفكيك هذه العلاقة ، هو ان نظهر آليات تكوين هذا الاستعمار الداخلي وآليات عمله ، من أجل القضاء عليه . موضوع الغرب ثانوي هنا ، بعد العلاقة الداخلية ، والنقد الاساسي ينبغي توجيهه الى الداخل ، كما أن الحركة الاساسية يجب أن تكون من الداخل . عندئذ نستطيع استيعاب الغرب بطريقة أخرى ، نستطيع أن نأخذ منه . وعندئذ تصير الافكار التحررية التي نأخذها من الغرب تحررية فعلا ، لا وسيلة ايديولوجية للارهاب الفكري وللسيطرة على بقية الفئات الاجتماعية.

فباسم العلم الآن، مثلا ، وباسم العلمانية ، وبدعوى ان الشعب جاهل وامي ومتخلف وخرافي .. الخ ، نمنع الشعب ونحقره ونرفضه ونطرده من كل امكانية ممارسة سياسية او اجتماعية ، نعتبره شيئا جد ثانوي ، ونحن لا نفكر سوى بشيء واحد هو نحن ، أي الفئة العليا ، والغرب .

الثقافة الجديدة : اذن ترى أن الحل يتم اذا ارتبطت النخبة لا بالغرب بل بالشعب ، سياسيا واجتماعيا وثقافيا وروحيا ... وهنا تطرح مسالة الدين، فهل ترى أن بامكان الدين أن يلعب دورا مهما في معركة التحرر الراهنة التي يشهدها العالم العربي والاسلامي الآن (ايران مثلا) ؟

برهان غليون : أنا لا أدعو النخبة الى الالتزام بالمصالح الشعبية ، لان المسالة ليست في رأيي قضية أفكار ، ولا قضية دعوة . فللنخبة السياسية والاجتماعية مصالحها ، وللشعب مصالحه . وان ما أردت قوله ، بالحقيقة ، في كتابي هو ما اعتبره نوعا من النقد الذاتي لفئة من المثقفين ، أو بعض المثقفين نوعا من مراجعة لافكار كاد تلديننا جميعا ، يبقى في النهاية مجرد

مدخل لباقي المثقفين الراغبين في ذلك النقد وتلك المراجعة ، اذ لم اقم سوى بالقاء بعض الاضواء على هذا الواقع الذي نعيشه .

اما بخصوص الاسلام ودوره في المرحلة الراهنة ، اعود لاقول ان جوهر المسالة ، في ايران كما في غيرها ، اجتماعي . اي اننا ينبغي ان لا ننظر بالدرجة الاولى الى هذا الصراع الاجتماعي ثم بعد ذلك الى الايديولوجيا التي يتلبسها ، ان بامكان الايديولوجيا ان تاخذ معاني مختلفة في مراحل مختلفة وفي ظروف صراع اجتماعي مختلفة ، ويأخذ في نفس التاريخ معاني وقيما مختلفة من بلد الى آخر حسب ظروف الصراع . وما اردت قوله في كتابي ليس دعوة المثقفين للعودة الى الاسلام ، لانني لا اعتقد ان هناك مثل هذه العودة ، ولا اعتقد ان الشعب سيعود جديا الى هذا الموضوع. لكن ما اردت قوله هو ان على المثقفين او المناضلين السياسيين اليساريين والتقدميين الا يربطوا باستمرار بين التخلف وبين الاسلام ، أي الا يخفوا الصراع الاجتماعي في اطاره الايديولوجي ، ان يميزوا بين الايديولوجيا وبين الصراع ، وان ينظروا بالدرجة الاولى الى هذا الصراع ومن يقوم به ضد من : حينما نفهم اولا جوهر هذه المسالة الاجتماعية . وحين ننتقل للنظر الى الايديولوجيا التي تغطي هذا الصراع نحاول ان نفهم لماذا تغطي هذه الايديولوجيا الصراع ، الشيء الذي يسمح لنا ان نفهم عمليات ما جرى (احداث ايران ، مثلا ، والتي يمكن ان تتطور في بلدان اخرى) .

وباعتقادي ان الاسلام قد اصبح رمزا للمقاومة ضد الدولة العصرية بقدر ما تحولت الدولة العصرية الى استعمار داخلي ، الى استعمار حديث، أي بقدر ما ارتبطت الايديولوجيا العلمانية والعصرية واستثمرت ووظفت في نطاق مصالح طبقة اجتماعية ، ونحن نلاحظ مثلا ان البلدان الاسلامية (عربية او غير عربية) التي لم ترتبط فيها العلمانية بالدولة القمعية وبالطبقة البورجوازية المستبدة ، احتفظت فيها المعارضة الشعبية الى حد كبير بايديولوجيا غير اسلامية بايديولوجيا علمانية نسبيا ، على الصعيد السياسي على الاقل ، وظلت محتفظة بتنظيمات سياسية مختلفة ذات طابع علماني .

ان المسالة بالضبط هي مسالة علاقة الايديولوجيا بالواقع الاجتماعي وفي رايي اننا ضحينا باستمرار ، ان قسما كبيرا من المثقفين العرب ضحى باستمرار بالواقع الحقيقي ، بالصراع الاجتماعي الحقيقي ، لانه نظر فقط الى الايديولوجيا ولم ينظر الى الصراع في مضمونه الجوهري . ان ما حدث في ايران تعبير عن ثورة شعبية (واذ اقول شعبية فلا اعني المعنى القيمي: تقدمية الخ) ضد دولة مستبدة وطبقة طفيلية الآن ، لم تحل هذه الثورة

مشاكل المجتمع الايراني ، وربما لن تحلها ، ولكنها ، بالعكس ، فتحت مجال صراع اجتماعي بعيد المدى ، وهي شكل من اشكال تفجر الصراع الذي بقي مكبوتا خلال اكثر من 30 سنة .

لا اريد ان اقول ان الاسلام سيقدم هذا الحل او ذاك ، لكن ما اعتقده ايجابيا في الثورة الايرانية هو ، بالضبط ، ما لا يريد ان يراه المثقف الذي يهتم بالافكار بالدرجة الاولى ، اي ميزان القوى .

لقد حدث تغير اساسي في ايران ، وحطمت طبقة طفيلية قوية ومتماسكة ومتعاملة مع الاجنبي ودخلت جماهير عريضة وواسعة الى الساحة السياسية ، هذه وقائع اهم بكثير من الافكار ، وهي لا يمكن التراجع عنها، مستقبلا الا بصراعات : لقد تعددت الافكار وتحررت الصحافة الى حد ما واصبح هناك اصل جديد للمجتمع . وأكيد ان ما سيفضي اليه هذا الصراع هو نتيجة لوعي الناس لمصالحهم وادراكهم لافق صراعهم ذاته ، الامر الذي يتوقف على كل الطبقات الاجتماعية وعلى المثقفين .

ان التاريخ لا تصنعه ايديولوجيا ما ، وانما يصنعه الناس ، الناس الذين هم الآن على ساحة النضال ، سيصنعون تاريخهم في ايران ، ثم سيصنعونه في اماكن اخرى ، هذا هو الاساسي في الموضوع .