

قراءة في الخطاب السلطوي

أحمد ديديا

باحث في علم الاجتماع

أردت أن أقدم في هذه العجالة أهم ما شد انتباهي في ما قيل ويكتب عن الخطاب السلطوي بصفة عامة عند الغرب عموماً والعرب خصوصاً، ففي دراسة حول بنية الاساطير يقول: (ستراوس) "لا شيء يشبه الفكر الأسطورية أكثر من الأديولوجيا السياسية، وقد تكون هذه الأخيرة حلت محل الأول، ضمن مجتمعاتنا المعاصرة"⁽¹⁾.

وبعد ستراوس بعقدين ونيف جاء (دوبريه) في نقده للعقل السياسي الذي يحاول حسب رأيه تحريك عقول الجماهير مشبها إياها بالساحر على اعتبار أن الأخير يمتلك بقدرته العجيبة على امتلاك الكلام السيطرة على الأشياء وتوجيهها وفي هذا شبه كبير حسب زعمه بالسياسي الذي يمتلك القدرة على تحريك الجماهير والسيطرة عليها، ويذهب دوبريه إلى أن سحر القول في السياسة يدعو إلى تفكير سحري في الأمر السياسي، مما يوحي أنه لا يوجد فرق بين السحر والإيديولوجيا، انطلاقاً من هذا التصور.

وفي نفس الاتجاه يقترح فوكو العودة إلى سسيوروات أكثر إيغالا في الزمن، لفهم الجذور التاريخية للسياسي. وفي عودته لدراسة الموروث السياسي عند الأغريق والموروث السياسي اليهودي - المسيحي يرى فوكو أن المسيحية طورت تاريخياً الشكل السلطوي الرعوي (السلطة المفردة الموروثة عن اليهودية، والذي يجد تعبيره في مظاهر عدة، ذات أهمية في تطور تكنولوجيا السلطة الرعوية. فالأدب المسيحي في بنائه النظري وفي إشكال ممارساته، يرسم صورة جديدة لعلاقة الراعي بالرعية، يتحول فيها الحاكم السياسي إلى راع للبشر. فالسياسي في هذا الموروث يتحدد بوجود طرفين: الراعي والقطيع؛ والرعية هذه، كما يرى فوكو، تنفي الحاجة إلى دستور سياسي؛ فالراعي مفوض بناء على نص بقيادة القطيع إلى المرعى والقطيع مطالب بالطاعة والخضوع. فالطاعة في النص المسيحي، سواء على صعيد النظر أو الممارسة، هي هدف، والخضوع فضيلة كما هو غاية. إذ أن

¹ (كلود ليستراوس، بنية الاساطير، ص: 62-63 نقل النص عن الفرنسية مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، العدد الرابع، السنة الأولى يناير 1987).

الرعوية تقتزن بالاستماتة (الموت اليومي كما يتجلى في التخلي عن العالم، وعن النفس بالذات) فالرعوية باختصار هي تعبير عن علاقة فردية وكاملة بين الراعي وغنمه⁽¹⁾.

وفي ظل الدولة الرعوية التي تستند إلى علاقة أخلاقية، لا إلى علاقة قانونية، يأخذ الخطاب السياسي شكلا نحويا (انفخ فيجتمعون) كما يقول العهد القديم⁽²⁾، والويل كل الويل لمن يتجاهل نفخة الراعي، فعصا الراعي طويلة وتطال كل أفراد القطيع .

في بحثه عن الجذور التاريخية للعلاقة بين اللاهوت والناسوت بين الأخلاق الكاثوليكية والروح الثورية، عن اللحمة بين المقدس والدنيوي، يفضل دوبريه في "نقد العقل السياسي" العودة - كما فعل فوكو - إلى الجذور العميقة للاجتماع البشري، فهذه العودة تضمن له أمرين. الأول: إسقاط الضوء على طبيعة العلاقة بين الحاضر والمستقبل، والثاني: إعادة النظر في الكثير من مفاهيمنا الأساسية التي نعتقد بحقيقتها وهي في الواقع ليست أكثر من وهم⁽³⁾.

في البدء كان الدين يوفر اللحمة للجماعة البشرية وبمنحها التماسك، هذا ما يراه دوبريه. أما في الحاضر فإن الإيديولوجيا السياسية هي التي تمنح الجماعة البشرية تماسكها ولحمتها. وبالتالي فهي تترث وظيفة الدين. وتصبح في آن واحد الوجه الثاني والمطابق له. ومن هنا تنشأ الحاجة عند دوبريه لنقد العقل السياسي. وهذا النقد يمر من خلال تعرية ونقد الثابت الأيديولوجي للدين والسياسية بالأخص.

لكن المشكلة تكمن في حقيقة الوجود المزدوج للتصور الأيديولوجي، إذ يميز دوبريه بين الأيديولوجيا كمعطى تجريبي يتجسد في بضائع، أو مقالات نقدية، أو كتب مدرسية، أو تعليم، أو أبنية، حروف من ذهب، أو دم، أو رصاص - حسب العهود والبلدان. أو الأيديولوجيا كموضوع نظري تأملي، فهناك مدركات، وتعريفات، ونظريات للإيديولوجيا⁽⁴⁾.

¹ (ميشل الفوكو - المفرد والجمع نحو نقد العقل السياسي - 217-238 ترجمة عبد اللطيف قطيش، مجلة الفكر العربي، السنة العاشرة العدد 57 أيار مايو آب أغسطس 1989، معهد الإنماء العربي بيروت.

² (اكلود ليفي ستراوس، الفكر العربي، الفصل الأول، ص: 37-38 نقله إلى العربية، نظير جاهل-طبعة أولى 1984، مؤسسة جامعية للدراسات والنشر بيروت.

³ (نفس المصدر السابق

⁴ (دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، طبعة أولى، 1986، دار الآداب بيروت، انظر المراجعة القيمة جدا التي كتبها الأستاذ بسام حجار حول كتاب نقد العقل السياسي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29 كانون أول، 1983، كانون الثاني، مركز الإنماء القومي، بيروت، بجس دوبري-نقد العقل السياسي، 112.

وهناك يكمن الهدف الذي يسعى إليه دوبريه، إذ يبدو واضحاً أن موضوع التأمل الذي يفضي إلى تقويم، أي إلى إطلاق حكم قيمة، لا يمكن أن تندرج في خانة العلوم بل في خانة الأخلاق وبذلك تنتمي الأيديولوجيا إلى أفكار ما قبل العلم كما كان يراها ماركس، لا إلى علم الأفكار كما أرآها دوتراسي.⁽¹⁾ إن نقد الأيديولوجيا هو مقدمة لنقد السياسي، الأيديولوجيا التي تعبر عن نفسها في خطاب له صفة الشمولية وادعاء امتلاك الحقيقة، يقول دوبريه على لسان عالم الاجتماع (بورديو): لقد علمنا عالم الاجتماع أن ممارسة الأيديولوجية أشد إبانة مما يقال فيها⁽¹⁾ بصورة أدق، إن دلالة الخطاب الأيديولوجي لا تتوقف عند حدود التعبير بل تتعداها إلى صلب الممارسة⁽²⁾. وبذلك يتحول الخطاب إلى معيار للحكم، ولا يعود التاريخ سوي سلسلة من الجرائم البشعة، وتشغل حقيبتنا في هذه السلسلة مكانة أكثر من مشرفة. (ففي عام 1930 يخرج من الماركسية المجسدة في لينين، والمطبقة على الظروف المحسوسة، مائة من مجالس العمال والفلاحين، وألف كولخوز، ومائة ألف مدرسية للشعب. والحزب - الباري، وهو التجسيد للجماهير والينبوع الشمسي للخيز. وفي عام 1980! يخرج من الماركسية المجسدة في ستالين، والمطبقة على الظروف المحسوسة، عشرة مثل بيريا، وألف معسكر أشغال، ومائة ألف مدرسة للبلهاء. والحزب الشيطاني، اين ماركس وأبو جميع الشرور)⁽²⁾. فقد كان ذلك خروجاً على مسار التاريخ، فكان الخطاب الأيديولوجي يتجاوز باستمرار حدود التعبير ليصب في إطار الممارسة بعد أن أصبح معياراً للحكم. وعندها يتحول الخطاب إلى راية حرب. فالعنف يكمن في بنية هذا الخطاب. تشير دراسة سيمائية حديثة حول الخطاب السلطوي، إلى أن شكل العلاقة الاجتماعية بين المخاطب والمخاطب، وبين المرسل والمرسل إليه، بين السلطة والشعب، تأخذ شكلاً نحويًا (صيغة الأمر) يمضي في اتجاه واحد ولا يقبل التبادل اللغوي، ويتميز بالغموض، إذ أن الغموض من أقوى أسلحة السلطة؛ فالوضوح يخلق التبادل بين المخاطب والمخاطب وهذا مالا تريده السلطة⁽³⁾ ويحضرنا هنا ما يستنتجه الجابري في قراءته للخطاب السياسي العربي المعاصر. فهو يرى أن هذا الخطاب يتميز بالضحالة أولاً، وغير مباشر وغير صريح ثانياً، وأن هناك صفتين تطبعان هذا الخطاب: التعميم والابتعاد عن الواقع إن العلاقة بين المخاطب والمخاطب هي علاقة أمر ونهي، والجواب المقبول والوحيد هو الامتثال والقبول، وهذه سمة تميز الخطابات الدينية والسياسية، فكلا الخطابين الديني والسياسي يميل إلى

¹ (نفس المصدر السابق

² (مشيل الفوكو، نحو العقد السياسي، ص، 222-225.

³ (بسام حجار، مصدر سابق، ص: 135.

خلق هذه الصيغة اللغوية ذات الطبيعة الأمرية. فالخطاب الديني كما يقول أحد غلاة العلمانية والماركسية المعاصرة لا يهدف إلى إقناعنا بل إلى إخضاعنا، وإذا لم تخضع فنحن عصاة. وكذلك وريثه السياسي على حد زعمهم وهو موضوع هذه المداخلة التي تناقشها في هذا البحث، فهو يمنح من بئر السلطة والمؤسسة على السكوت، لا على الحوار، نكل نظام سلطوي مؤسس على بنيات اجتماعية وسياسية ذات معنى واحد، أي أنها تتحدر من الأعلى إلى الأسفل، ولا تسمح بأية حركة في الاتجاه المعاكس⁽¹⁾ ويتميز خطابها كما يرى (غولد شليفير) في تحليله السيميائي به «كونه خطايا نهائيا وشاملا، ويكشف، بهذه الطريقة، عن طبيعته ذات المرجع الذاتي»⁽²⁾

فلا يوجد خطاب، ديني أو سياسي، إلا ويستند إلى نص، سواء أكان ذلك النص شفهيًا أو كتابيًا، هذا ما بينه (دوبريه) في هذا النص المقدس، أو الذي يكتسب قداسته بتقادم العهد عليه على حد تعبيره فهو يشكل بالنسبة إليه إطارا مرجعيا لهذا الخطاب، الذي يمنحه الشمولية والمعيارية، ويجوله إلى خطاب مغلق يتميز بالغموض حيث لا تمتلك إلا صفوة، قلة قليلة (ولنقل الراعي ومساعدوه) حدود تأويله. ولتفرض على الأكثرية من (القطيع / الدهماء) القبول به والامتثال لأوامره ونواهيه⁽³⁾. ومن هنا تنشأ المشكلة؛ والخطاب في ظاهره كما يرى فوكو شيء بسيط، لكن أشكال المنع الذي تلحقه تكشف باكرا وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة؛ وما المستغرب في ذلك ما دام الخطاب - وقد أوضح لنا التحليل التنفسي ذلك - ليس فقط هو ما يظهر (أو يخفي) الرغبة، لكنه أيضا هو موضوع الرغبة. وما دام الخطاب - والتاريخ ما فتئ يعلمنا ذلك - ليس فقط ما يترجم الصراعات أو انظمة السيطرة، لكنه هو ما تصارع من أجله، فالسلطة التي نحاول الاستيلاء عليها) فالخطاب هو السلطة. بعبارة أدق، فالمعرفة قوة. يقول غولد شليفير: «وما البلاغة إلا مرآة تعكس رغبة أيديولوجية ما في السلطة، أيديولوجية تخلق خطابا أنانيا وذا مرجع ذاتي، ولا يفرض هذا الخطاب عن طريق النقاش المفتوح، وإنما عن طريق تقنيات الخوف والترهيب. والتضليل»⁽⁴⁾ وفي هذا الإطار - إطار الصراع على امتلاك الخطاب - يظهر الصراع في تاريخنا العربي الإسلامي في قديمه وحديثه وعلى طول امتداده التاريخي، على أنه صراع من أجل امتلاك الخطاب، لإضفاء صفة الشرعية على الحاكم، أو لنقل على المشهد العادل، خاصة وأن تعريف الإرهاب السياسي، أو العنف

⁽¹⁾ (ليجس دوبري، نقد العقل السياسي، ص: 83.

⁽²⁾ (بسام حجار المصدر السابق.

⁽³⁾ تعتبر هذه القراءة خاصة ونقصد تلك المتعلقة بما هو ديني (إذ " لا إكراه في الدين ") أما السياسة فيمكن قبول بتصوره لها.

⁽⁴⁾ (بسام حجار، مصدر سابق، ص: 136.

السياسي في القاموس السياسي العربي ، هو منهج نزاع عنيف يرمي الفاعل بمقتضاه ، وبواسطة الرهبة الناجمة عن العنف، إلى تغليب رأيه السياسي أو إلى فرض سيطرته على المجتمع أو الدولة من أجل الحفاظ على علاقات اجتماعية عامة ، أو من أجل تغييرها أو تدميرها.

وقد كتب بيار كلاستور⁽¹⁾ في خاتمة كتابه المعنون بـ «مجتمع اللا دولة، أو المجتمع المضاد للدولة بصورة أدق⁽²⁾ أنه إذا كان تاريخ الشعوب التي لديها تاريخ، كما يقال، هو تاريخ الصراع الطبقي، فإن تاريخ الشعوب التي ليس لديها تاريخ، ويشمل شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ما قبل الغزو الإسباني ، والتي تتحدد في إطار إشكالية الداخل و الخارج، هو على الأقل كما يمكن لنا أن نقول بحق، تاريخ الصراع ضد الدولة لنقل بصورة أكثر دقة : إن التاريخ هو تاريخ الصراع ضد احتكار الدولة لسلطان الكلمات. فمن وجهة نظر كلاستر، لا توجد مجتمعات بدون دولة، بدون سلطة سياسية، لكن اقترانها بالعنف والقسر كما هو سائد في التصور العربي عن الدولة، هو ما يرفضه كلاستر ليطالب بإعادة النظر في مفهوم السياسي. وهذه الاعادة تمر من خلال اعتبارات عدة الأول منها: أنه لا يوجد مجتمع بدون سلطة، بمعنى أن السلطة سياسة أمر ملازم للحياة الاجتماعية، وهذا يصح وينطبق على تاريخ الاجتماع البشري، من التجمعات البدائية وحتى الدولة العاصرة. الثاني: إن المؤسسة السياسية، وإن كانت غائبة عن المجتمعات البدائية، فإن غيابها يخفي شيئاً ما، هو بالتحديد ذو طبيعة سياسية.

الثالث: إن السلطة السياسية ليست بالضرورة قسرية، بل ثمة إمكان لوجود سلطة لا تقوم على القهر والعنف⁽³⁾. يقول كلاستر «إذا، لا وجود لمملك على القبيلة ، بل لزعيم هو ليس برئيس الدولة ، ماذا يعني هذا؟ ببساطة أن الزعيم لا يحوز على أي نفوذ أو أي سلطة قسر، على أي وسيلة لإعطاء الأوامر. إن الزعيم ليس قائداً، وأناس القبيلة ليس عندهم أي واجب للخضوع. إن مجال الزعامة ليس مكاناً للسلطة وصورة الزعيم (على الرغم من سوء استعمال كلمة صورة) ! الهمجي لا تمثل في شيء صورة المستقبل. إن جهاز الدولة لا ينتج مطلقاً في الزعامة البدائية»⁽⁴⁾. انطلاقاً من أن

¹ (عالم فرنسي انثربولوجي

² (آلن كولندن شايفر في سيمياء الخطاب السلطوي، ص: 135-149، نقل النص عن الإنكليزية مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، العدد 5، السنة 2 ابريل سنة 1987، المغرب.

³ (مجلة محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، الخطاب السياسي، الدين والدولة، ص: 59، وما بعد طبعة ثانية، أكتوبر 1985، دار الطليعة بيروت.

⁴ (ميشل فوكو، نظام الخطاب، ص 10، ترجمة محمد سيل، طبعة أولى 1984، دار التنوير بيروت،

المجتمعات المعاصرة تقرر حيابة السلطة بحيابة الكلام الخطاب، فإن المجتمعات القديمة وكما بين كلاستر لا تقتزن السلطة بحيابة الكلام. إن الزعيم في تلك المجتمعات هو سيد الكلام: «إن زعيما صامتا ما هو ابدا بزعيم»⁽¹⁾. إن المجتمع البدائي يعرف، بطبيعته، أن العنف هو جوهر السلطة، وفي هذه المعرفة نفسها يترسخ هاجس وضع كل من السلطة والمؤسسة، كل من القيادة والزعيم، يجب أن نبعد ك واحد منها عن الآخر. وبذلك يضمن استقراره وعدم تحول زعيمه إلى مستبد. ومن هنا نسمح لأنفسنا بالتساؤل هل هناك خوف من وجود عنف سياسي في ساحتنا العربية الإسلامية؟ سنحاول أن نجيب على هذا السؤال من خلال ما كتبه فرانز فانون، في إنجيله الثوري وأقصد كتابه «معذبو الارض»، حيث رأى أن البورجوازية الوطنية الضعيفة والمهلهلة اقتصاديا والتابعة للدولة المستعمرة، يتفق ذهنها عن اختراع كبير، يجد تعبيره في الحزب الواحد، أو على حد تعبير فانون «نظام الحزب الواحد». ونظام الحزب الواحد هو الشكل الحديث للديكتاتورية البورجوازية التي لا تتفنع ولا تتزين ولا يزعزها وازع ولا يروعها حياء⁽²⁾. وهذا الحزب سوف تنحصر مهمته في أمرين الأول: الحيلولة بين الشعب والقيادة بأن يصبح حاجزا، والثاني: أن ينقل التعليمات والأوامر من القيادة إلى الشعب وليس العكس. وعبر هذا كان (فانون) يبشر بتحول الحزب إلى هيكل عظمي، لا يفيد إلا في تجميد الشعب، وإلى وسيلة نجاح فردي، وعندها يكلف الحزب والحزبيون بمراقبة الجماهير، ليكونوا سنداً لرجال الشرطة والمخابرات " فيراقب الجماهير لا يتأكد من أنها تشارك في شؤون الأمة حقا بل لتذكرها دائما بأن السلطة تنتظر منها الطاعة والنظام والخضوع، وهنا "يتصرف فعلا قادة الحزب تصرف جنود برتبة عريف» وأن قادة الحزب يتصرفون الآن - وفانون يشير هنا إلى أن الوضع في أفريقيا - تصرف حزب قبلي، إنه قبيلة - ولنقل مع فانون طائفة، عصابة، صارت حزبا، وهذا ما يدفع الزعيم القبلي ، رائد العزة القومية، لأن يكون الرئيس العام - شاء ذلك أم أبى وبرغم نواياه الشريفة ، وأقواله الصادقة - لشركة المنتفعين إلى التمتع ، ممن أصبحت الحزبية بالنسبة لهم الطريق الأقصر لتحقيق غايات آنانية.

فكثير من المحللين السياسيين اليوم يرى أن هذا الكلام، بل هذه النبوءة الثورية، تنطبق إلى حد كبير على واقعنا العربي من خلال الواقع الحزبي في نظامنا السياسي العربي وهذا ما دفع واحد من كبار المتقنين العرب إلى القول في نهاية عقد الثمانينات، وفي إطار بحثه عن العقلانية في الممارسة السياسية، العقلانية التي تدفع إلى بناء حكم مدني "أننا نتطلع إلى بناء حكم مدني، لا

¹ (آلن كولن ليفر، مصدر سابق 137.

² (ميشل فوكو، مصدر سابق: ص 10

حكم عصابة، ولا ائتلاف نهائيين" إن تجربة الحزب الواحد، الذي يمتلك الحقيقة كلها، الحقيقة التي ينطق بها زعيمه في المناسبات القومية، في الساحة العربية، والذي يرسي دعائمه على قاعدة من الجيش والشرطة، مهدت إلى مجيء العسكر إلى الحكم. فإذا كانت الفترة التاريخية من 1920-1950 في فترة الكفاح ضد الاستعمار وإنجاز الاستقلال، فإن الفترة التاريخية من 1950-1970 هي فترة مجيء العسكر إلى الحكم كما يرى الدكتور النقيب⁽¹⁾، والتي بدأت بتألق الناصرية حول القيادة الكارزمية للرئيس عبد الناصر، والتي رفعت على صعيد الناصرية - الظاهرة، (شعارات قومية) وفجرت طاقات هائلة وآمال عريضة وقادت إلى تحولات اجتماعية - اقتصادية كبيرة. لكنها على صعيد الناصرية - الممارسة قادت في النهاية إلى الاحتكار وإلى مؤسسة العنف والإرهاب، من ذلك مثلاً ما وقع بعد (قتل بعض القادة الإسلاميين في مصر) وإلى إلغاء المكاسب الديمقراطية والضمانات الدستورية في آن واحد وأصبحت فيما بعد نموذجاً يحتذى في الكثير من الأقطار العربية بحيث يمكن القول أنه إذا كانت الفترة 1950-1970 هي فترة مجيء العسكر إلى الحكم فإن الفترة من 1970-1982م (سقوط بيروت) هي فترة أو عصر اكتمال التبعية، وتبلور مؤسسات الدولة السلطانية⁽²⁾.

إن عصر اكتمال التبعية، والاندماج القوي مع السوق الرأسمالية في إطار حالة اللا تكافؤ، سوف يساهم ويدفع على صعيد واقعنا العربي إلى تهميش الأغلبية الساحقة من الجماهير العربية إلى حزام الفقر والجوع العريض. والواقع يشير إلى زحزحة كبيرة للطبقة الوسطى بهذا الاتجاه. وعبر هذا فإن الخطاب السياسي العربي يتحدد حتى نهاية هذا القرن، انطلاقاً من وجود طرفين، الطرف الأول يجد تعبيره في أقلية حاكمة ومتفرجة وتابعة ومندمجة أكثر في سوق الاستهلاك ومراهنه على كل شيء حتى الوطن وذلك بجعله مزبلة للنفايات الذرية، أقلية تتألف من (الراعي ومساعدية) وتستعين بالجيش لحماية امتيازاتها، بحيث تنحصر مهمة الجيش في حماية الامتيازات الامبريالية في المنطقة ويتحدد الطرف الثاني بوجود أكثرية مطلقة، مهمشة ومقموعة ومفروض حولها ستار حديدي، تعيش في إطار من الهلع والقلق والفرع، لكنها مهيأة للعنف بشتى صوره. والأحداث الأخيرة التي شهدناها العام المنصرم 1988 من عمان إلى الجزائر مروراً بمصر تشهد على ذلك وحتى في أيامنا هذه في هذه الدول المذكورة وفي غيرها من العالم الإسلامي والعربي. وانطلاقاً من أن الاشتراكية كانت هي

¹ (آلن كولن، مصدر سابق، ص: 137.

² (أدونيس العكر، الإرهاب السياسي، بحث في أصول الظاهرة وأبعاد الإنسانية، ص: 93، طبعة أولى، حزيران 1983، دار الطليعة بيروت، نقل عن فاضل خوري حول كتاب الإرهاب السياسي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 27-28 خريف 1983.

الحل للأكثرية الساحقة من الجماهير الشعبية، التي يطلق عليها تعبير البروليتاريا الرثة كما يرتئي أحد المثقفين العرب الاشتراكية كمشروع مستقبلي كما يعرفها المفكر سمير أمين، وإنجاز للطبقات الشعبية، فإن الساحة العربية سوف تشهد في الفترة القادمة أحداثا عنيفة وإرهابا سياسيا من الطرفين، فهناك السلطة التي تحتكر الخطاب السياسي وحق تفسيره، ومخاطره، وتفرض سياجا حوله، فهناك الموضوع الذي لا يجوز الحديث عنه خاصة في الجوانب السياسية (كالعدالة الاجتماعية مثلا) وهناك الطوقس الخاصة بكل طرف، وحق الامتياز أو الخصوصية الممنوحة للذات المتحدثة تلك هي لعبة الأنواع الثلاثة - كما يقول فوكو - من إجراءات المنع التي تشكل سياجا معقدا لصالح الخطاب السلطوي، واحتكاره من قبل الزعيم ومريديه. وتبيح لنفسها حق احتكار العنف وشرعيته باسم الوطن والقومية، وهناك الجماهير الشعبية التي عليها أن تناضل من أجل سماع صوتها، صوتها المبحوح ركضا وراء رغيغ الخير والكرامة الانسانية والكرامة القومية المستباحة على يد أعداء الأمة وحواريهم.

ويشير التقرير النهائي لمركز دراسات الوحدة العربية، الذي يمثل أول جهود علمي جماعي كبير لاستشراف مستقبل الوطن العربي (محور المجتمع والدولة)، إلى أن الدولة القطرية العربية المعاصرة لا تجسم في سلطتها أو ممارساتها الحالية المصالح المشروعة للتكوينات الاجتماعية الرئيسية في أقطارها، وأن الفجوة في ازدياد بين المجتمع بين المدني من ناحية والدولة من ناحية أخرى. ولذلك، فإن هناك ما يشبه الإجماع على أن الدولة القطرية في الثمانينات تعيش أزمة خانقة لم تشهد مثلاً طوال العقود الأربعة السابقة، أي منذ الحرب العالمية الثانية، وأن هذه الأزمة تنذر في بعض الحالات، وبخاصة في الأقطار العربية ذات التنوع الإثني الكبير، بمزيد من تفتت الدول القائمة، أو حتى اختفائها من الخريطة السياسية الإقليمية خلال العقود الثلاثة المقبلة، وفي الطرف المقابل تشير ندوة أقيمت بسويسرا والمنعقدة بتاريخ 11-12 كانون أول 1983م حول إشكالية اليسار العربي الراديكالية الذي يضم البعثيين بكل فرقهم وتشكيلاتهم، وكذلك الناصريين والقوميين العرب وكل فرقهم) أن اليسار العربي أخفق في تحقيق أمرين: التنمية المستقلة والديمقراطية، وبصورة أدق فشل في تأمين لقمة الخبز والحرية.

ويمكننا أن نستخلص أن الهدف من هذه العجالة لا يكمن في طرح البديل خاصة أن الساحة الفكرية العربية شهدت هذا العام طرح أكثر من بديل على بساطة المناقشة في إطار البحث عن الحركة العربية الواحدة، وعن مشروعها الحضاري. لكنها تهدف إلى أن البديل يستمد مشروعيته من قدرته على تجسيد مصالح الجماهير الشعبية، لا بالقول والادعاء، بل بالفعل، الفعل الذي تضعه هذه

الجماهير بيدها، كرد فعل حضاري على التحديات التي تواجهها بيدها، كرد فعل حضاري على التحديات التي تواجهها الأمة العربية والتي تمس وجودها القومي وكيانها الحضاري، إن صوتها يجب أن يعلو ويكل قوة، وعندما يعلو فإن صوت السلطة يخبو ويركن إلى السكوت. إن العنف المرتقب والذي نعيشه هو نتيجة للتخلف الحضاري الشامل والسائد يخبو ويركن إلى السكوت. إن العنف المرتقب والذي نعيشه هو نتيجة التسلطية. ومن هنا فإن جرثومة العنف نشأت في أحضان الدولة التسلطية وكبرت، وبذلك هيأت الجو لنشوء العنف المضاد والمرتقب على ساحتنا العربية، وعبر هذا فإننا نرم الكرة إلى مرمى الطرف السلطوي، فالعنف يبدأ منه ويعاد إليه. وفي الختام نستحضر هنا السؤال الذي أثاره المفكر العربي فهمي هويدي وجعل الجواب عليه كفيل بتجاوز العرب لهذه المحنة وهذا السؤال هو: على أية أرضية ينبغي أن نقف؟

