رهانات
مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة
تصدر عن مركز الدراسات
والأبحاث الإنسانية

ملف الصحافة : 45 ص05
رقم الإيداع القانوني
142-2006

عنوان المراسلة :
مركز الدراسات و الأبحاث الإنسانية
29 زنقة عمر السلاوي ، الدار البيضاء
Zougariousama@hotmail.com

العدد 3 ربيع 2007

المـديـــــر
المختار بنعبدلاوي

رئيس التحرير
أسامة الزكاري

شارك في هذا العدد
المختار بنعبدلاوي
عبد اللطيف الخمسي
محمد الأشهب
جمال بندحمان
كمال بن يونس
عز العرب لحكيم بناني
بدر الحمري
أحمد نضيف
عبد الكريم جدي
أسامة الزكاري

التصميم والطبع
FREE PUB
توزيع
سابريس - الدارالبيضاء

رهانات
جميع الآراء الواردة في هذه المجلة
تعبر عن وجهة نظر أصحابها ولا تعكس
بالضرورة رأي المجلة.

رهانات
مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة
العدد 3 ربيع 2007

محتويات العدد

كلمة العدد

	المختار بنعبدلاوي	ص 2

ملف العدد:بين الحداثة و الديمقراطية

هابرماس: من الحداثة إلى الديمقراطية	المختار بنعبدلاوي	ص 4
نحو مقاربة جديدة للديمقراطية	عبد اللطيف الخمسي	ص 7
يورغن هابرماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي	محمد الأشهب	ص 10
الديمقراطية وأنماط المشاركة في تدبير الشأن العام بالعالم العربي	جمال بندحمان	ص 15
هل يعني فشل "النموذج العراقي" فشلا للديمقراطية في العالم العربي	كمال بن يونس	ص 19

حوار

الفلسفة والدين	حوار مع الدكتور عز العرب لحكيم بناني	ص 23

نصوص إبداعية: قصيدة

رفات قصائد لمدينة	بدر الحمري	ص 26

دراسات نقدية

الحداثة وشروط هجرتها إلى الثقافة العربية	أحمد نضيف	ص 28

قراءات

مستويات التعاضد النصي في رواية "غيلة" لعبد الله العروي	عبد الكريم جدي	ص 36

ترجمة

الوهابية بالمغرب	أسامة الزكاري	ص 45

متابعات

المجتمع الحضري و السلطة بالمغرب	أسامة الزكاري	ص 49

كلمة العدد

عندما أكملت الحداثة رسم لوحتها على جزء من عالمنا كانت الإنسانية قد حققت قفزة هائلة... لكنها قفزة تحققت بثمن باهض، كان عبارة عن سلسلة من الحروب وعمليات السيطرة والإبادة والقهر الجماعي. ارتبطت الحداثة بالعقل، فخلع الإنسان عن نفسه رداء أوهامه القديمة، لكنه إذ فعل؛ رأى العالم كما هو، دون مبررات وجودية، ولا مسامحيق وجدانية... فسقطت الاعتبارات الأخلاقية، وأصبح العقل آلة جبارة تعمل دونما قيد، وفق المنطق الضيق للمصلحة، وبدا كما لو أن الحصيلة الأنوارية التي حررت العقل، وأقرت عبادة الإنسان، كانت مجرد فخ لكي يفقد الإنسان إنسانيته.

في زمن الحداثة أصبحت كل القيم نسبية، وغدا الفرد حقيقة قائمة بذاتها، ونصب النموذج الحضاري الغربي نفسه مقياسا لهذا العالم؛ على الآخرين أن يتأقلموا معه أو أن يهيئوا أنفسهم لانمحاء حتمي. حقق العقل "الغربي" انتصاره الحاسم، عبر قفزات تقانية واجتماعية وقانونية هائلة، ولكن كذلك عبر رسالة حضارية فرضت مقتضياتها بقوة الحديد والنار، ورفعت رايات تفوقها على أنهار من الدماء، داخل أوربا وخارجها، باسم المدنية والتقدم أبيدت أعراق وشعوب بصورة كاملة أو جزئية، ببرودة أعصاب وإرادة لا تتزعزع، لمجرد أن العقل الغربي صنفها في مرتبة أدنى أو اعتبرها عائقا أمام تقدمه... هكذا بنت الحداثة مجدها على ركام الجثث التي لاكتها المقاصل، أو تناثرتها المدافع... وكانت نرجسية الغرب وإحساسه بالتفوق، جزء من مقومات نجاح المشروع، إلى جانب يافطة الرسالة الحضارية.

جاءت الحداثة، معلنة: "موت الإله" و"خواء المعنى"، و"انبثاق الفرد" كقيمة قائمة بذاتها... فأصبحنا حيال وعي جديد بالعالم، حيث الحقيقة جزئية، مشخصة، محايثة، ومتعددة. وفق هذا المنظور؛ أصبحت الحاجة إلى "مرجعية" مطلبا متجاوزا، وعفا الزمن عن هيبة القدسي الذي تحدد بصورة نهائية ضمن منظور إناسي.

> " أصبح العقل آلة جبارة تعمل دونما قيد، وفق المنطق الضيق للمصلحة، "

وبما أن الاعتراف بالفرد كحقيقة اجتماعية وثقافية ليس إلا منطلقا لتوسيع نفوذ هذا الكيان الصاعد، وأن الحرية الفردية غير قابلة للتجزئة، فقد جرى توسيع مدى جريان هذه الحرية لكي تشمل الملكية، والمبادرة الحرة، والإنتاج، والخدمات... وتؤسس بذلك لطقوس اقتصاد السوق التي حولت الاستهلاك إلى دين جديد للإنسانية.

هكذا عندما انتقلت الحرية من نطاق الوعي إلى دائرة المبادرة الاجتماعية، باعت روحها وأصبحت مجرد "سلة مبررات" لتبضيع العالم، واستلاب الإنسان. لكن من زاوية مقابلة، يبدو لنا أنه مهما كانت التحفظات التي يمكن أن نسجلها على مجالات تطبيق الحرية الفردية، فإنه من العسير الإقرار بحرية الأفراد في المعتقد والتفكير والسلوك، وعدم مد هذه الحرية لكي تشمل حقوق الملكية والإنتاج والتجارة... وهو ما

يفسر تزامن الحداثة مع دعاوى التفوق الحضاري، وتعمق الفوارق الاجتماعية، وانكماش الغنى والتنوع الثقافي الإنساني، فليس بوسع أحد أن ينكر أنه بفضل الحداثة أصبحت الإنسانية تتحدث لغة واحدة، وأن تدخل في سلسلة من التوافقات التي وسعت قاعدة التفاهم المشتركة، وأفضت إلى الاعتراف المتبادل، وإلى إرساء أسس عالم أكثر توازنا.

يجر رصيد الحداثة وراءه اليوم عددا من المثالب والنتوءات، لكنه يجر إلى جانب أوزار فجاجته فضائلها. لقد انبلجت عن العقل الأداتي المسطح، الذي شب في كنف الحداثة، وعود بانفلات سياقات وتقاطعات تلقي بأحجارها على المشهد الساكن للحقائق السادرة البلهاء... وتناسلت عن الفرد "المنفلت من سطوة أي كيان جمعي" سلسلة من الحقائق التي استمدت مشروعيتها من حرية الإرادة، والتي بقدر ما نجحت في أن تحقق اختراقات وأن تتعمم، بقدر ما تفقد نخبويتها، وتسير في اتجاه كسب الاعتراف بعمومية وكليانية النموذج الإنساني الأنواري.

> " ليس بوسع أحد أن ينكر أنه بفضل الحداثة أصبحت الإنسانية تتحدث لغة واحدة، وأن تدخل في سلسلة من التوافقات التي وسعت قاعدة التفاهم المشتركة، "

إن المفاهيم الجديدة المؤسسة للحداثة، إذ خرجت من الغرب، مشدودة بوتائر العولمة، فإنها لم تفتأ أن أصبحت مسكونة، بهاجس: "قتل الأب" عبر ارتداد الشعارات التي تبنتها كعناوين لمد هيمنتها على أصحابها، لكي يصبح العقل الغربي ضحية لنجاحه، وتفشو المعادلة التي من شأنها أن تعيد الإنسان إلى الإنسان: ألسنا نرى أن كل أعداء الحداثة بالأمس يتغنون بمزايا الديمقراطية باليوم! ألسنا نرى أن الذين يحاربون العقل الأداتي الغربي، ومخرجاته من تبضيع، وتشييء، وإقصاء... إنما يفعلون ذلك اليوم باسم قيم الحداثة والديمقراطية! بهذا تكون الحداثة قد عبرت إلى الكونية، والديمقراطية قد كسبت الاعتراف بأنها السبيل الأقوم لتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات والأمم، وتكونان كلاهما؛ الحداثة والديمقراطية، قد عبرتا العتبة التي لا عودة بعدها، لكي تصبح كل المعاني المتناثرة، والإرادات الحرة مشروعة في هذا العالم سواء بسواء، ولكي يعود الإنسان إلى الإنسان، ويصبح ادعاء تفوق أي نموذج ضربا من الميتافيزياء الجديدة.

ملف العدد : بين الحداثة و الديمقراطية

هابرماس: من الحداثة إلى الديمقراطية

المختار بنعبدلاوي

هابرماس فيلسوف كوني بامتياز

إذا أردنا أن نقف عند المكونات التي تشكل الخلفية الأساسية للثقافة الفلسفية عند هابرماس نجدها عميقة في تجذرها التاريخي، وكونية في امتداداتها. فلسفة هابرماس قراءة نقدية في تراث الأنوار، بالمعنى الإيجابي والبناء، كما أنها مراجعة نقدية للتراث الفلسفي الألماني الحديث، في امتداده الهيغيلي بجناحيه اليميني واليساري أو في اتجاهاته العدمية مع نيتشه أو الميتافيزيائية مع هيدغر. فلسفة هابرماس هي كذلك مراجعة نقدية عميقة للنظرة اليائسة والنبرة الحزينة التي ميزت مدرسة فرانكفورت مع ادورنو وهوركهايمر، ودعوة إلى التفكيكيين ودعاة ما بعد الحداثة الفرنسيين من أمثال دريدا وفوكو وليوتار... إلى القيام بقراءة ثانية في الينابيع المشتركة لفلسفة الحداثة، التي ليست شيئا آخر غير فكر الأنوار الأوربي، وفق هندسة هيغيلية، تجللها بعض اللمسات الكنتية.

في مشروعه الجديد لا يتردد هابرماس في تبني جانب واسع من التحليل الماركسي، بعد أن يحرره من خلاصاته المتعجلة والمندفعة، ومن الاستفادة من علم النفس التحليلي، ومن اللسانيات التداولية، وفلسفة اللغة لدى فتجنشتين. وأن ينشأ مقتربا جديدا يقوم على دراسات تطبيقية سوسيولوجية لمقولات فلسفية وسياسية، تستدعي علم التواصل، وتنظر إلى اللغة في العلاقات الاجتماعية باعتبارها ليست انعكاسا للعالم الخارجي على الذهنيات، ولكن بوصفها معطيات تداولية، في حالة انبناء دائب، تحددها المواقف والسياقات والتوافقات اللحظية الجارية خلال العملية التواصلية.

وكما شمل نقد هابرماس كل الأسس النظرية لفلسفة الحداثة المتفرعة عن الأنوار، وكما خرج بتركيبة منهجية هي نوع من التوفيق بين عدد من الطرائق المستعارة من مجالات معرفية متعددة، فإن إشكاليته اتسعت باتساع قضايا العالم، وكشفت عن قراءته القصدية للوقائع والأحداث بأعين المثقف، والصحفي أحيانا، وليس من سمو البرج العاجي للفيلسوف فقط.

ولج هابرماس الساحة الفكرية كعدد من المثقفين الألمان في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، كفيلسوف يحمل الوزر الأخلاقي لإرث المحرقة النازية، ولذلك فقد عمل طيلة الفترة الأولى من حياته على المساهمة في إعادة صياغة المناهج الدراسية، وإعادة بنينة الثقافة الألمانية، كما اعترض بشدة على عودة الأساتذة النازيين إلى سلك التعليم، وعلى إعادة تأسيس الجيش الألماني، ثم تحول اهتمامه بصورة تدريجية إلى تأمل الأصول النظرية للنازية الألمانية في بعض تعبيرات الحداثة، كما عرضها أقطاب مدرسة فرانكفورت. لكنه، وعلى خلاف هؤلاء، وعلى خلاف النزعة التفكيكية والعدمية الفرنسية،

رفض أن يلقي الجنين مع ماء الغسيل، وارتأى أن العالم بحاجة إلى مزيد من الحداثة من أجل تحصين الحداثة ضد ذاتها.

لم تنحصر الإشكالية الفلسفية لدى هابرماس في الدعوة إلى تشذيب الأغصان العاقة للحداثة، أو تنقيتها من أشواكها، بل أخذ البناء الأوربي بلب اهتمامه، وأفرد عددا من الدراسات والمقالات لإبداء الرأي حول مؤسساته. كما أعاد بناء التصور الكوني حول مفهوم "المواطن الكوني" "الكنتي الأصول" الذي ارتأى أنه يجب أن يتجاوز نموذجه المقترح في حدود "المواطن الغربي" أو حتى "المهاجر أو اللاجئ السياسي المقيم في الغرب" لكي يجمع بين كل أبناء العالم.

بالموازاة مع البناء الأوربي استوقف هابرماس تصاعد وتائر العولمة، بصورة اعتباطية وغير متكافئة، وانهيار الحدود أمام السلع والأفكار والمد التقني الذي مكن شبكات البث الساتلي من التحكم بعقول وأفئدة العالم، فنبه إلى أن المعرفة هي بصدد التحول إلى التقانة، وأن التقانة تستحيل بدورها إلى أيديولوجية تشيئ العالم وتنمطه. وبالتالي تعيد إحكام تأطيرها للرأي العام، وحصارها للفضاء العمومي، وسدها لأبواب الأمل؛ الأمر الذي أثار سؤال الجدوى من التراث الأنواري، ووضع العقل في قفص الاتهام. في هذا الإطار كذلك.

"تبنى هابرماس موقفا رافضا لفرضية صدام الحضارات، طارحا الحاجة إلى تواصل الحضارات، كما نبه إلى خطر الأصوليات الصاعدة في الإسلام والمسيحية واليهودية على حد سواء"

وارتأى أن الحرب على الإرهاب لا يمكنها أن تكون أبدا الأيديولوجية المثلى لاجتثاثه من العالم، ما دامت مسبباته المتمثلة في الفقر والجهل واليأس قائمة.

هكذا يتبين لنا من هذا التقديم أن الإشكالية الفلسفية لدى هابرماس تمتد تعاقبيا من التراث الفلسفي الأنواري إلى النزعات التفكيكية وتيارات ما بعد الحداثة، كما تمتد تعاقبيا من الرواسب التاريخية للموروث النازي إلى التطور اللامتكافئ وبؤس التشييء، ونزعة الكراهية المتصاعدة، والاستلاب والإرهاب في عالمنا المعاصر.

المقاربة الفلسفية لدى هابرماس

من الصعب أن نجد محورا لاستعراض فلسفة هابرماس، فهي تتناثر بتناثر طرائقها، وأزمنتها، وقضاياها... كما أن هابرماس بدوره لم يبذل أي جهد في تحقيق قدر أدنى من التجانس أو في بناء نسق فلسفي مندمج. مع ذلك يبدو مفهوم النظرية التواصلية النقدية أفضل مفتاح لولوج هذه المنظومة.

يرفض هابرماس مقولة التفكيكيين الفرنسيين بأن العقل الغربي ينمط الفرد ويخنق الاختلاف، وأن الدفاع عن الحرية أصبح يقتضي اغتيال العقل. كما ينشق عن مدرسة فرانكفورت، في تحديد مصدر الخطر، الذي لا يكمن في أوبة الدكتاتوريات، تحت مظلة العقل، ولكن في المضامين التي أصبحت تحمل عليه.

هذا الموقف يدفعنا إلى التساؤل حول الدور الذي يعطيه هابرماس للعقل في النظرية التواصلية النقدية؟ وحول الآليات الأخرى التي تجعل هذه النظرية فعالة وممكنة؟ وعن ماهية إسهامات علم الاجتماع وعلوم اللغة داخلها؟ وحول طبيعة العوائق التي عليها أن تتخطاها حتى تؤدي وظيفتها بصورة نموذجية. وحول إذا ما كان هناك، في هذه العملية، دور رديف للأخلاق إلى جانب العقل، حتى يتسم التواصل بالمصداقية الضرورية؟

يتميز الفعل التواصلي لدى هابرماس بأنه غاية في ذاته وليس فعلا أداتيا يشيئ الآخر؛ فالتواصل مع الآخر لا يسعى إلى تدجينه أو إلى تشييئه أو ابتزازه، بل هو ضرب من البحث عن سلسلة من التفاهمات المشتركة القابلة للتراكم. إنه تواصل لا يفصل بين النظر والعمل، يتبلور عبر مقولة الفعل الاجتماعي، الذي تعطيه اللغة معناه، وتحدد معاييره، والذي يشترط أن تتوفر فيه مقاييس الصدق والجدية والصحة، وأن يتسم بخاصية الوضوح.

يجري الفعل التواصلي ضمن ما يصطلح عليه هابرماس بالعالم المعيش، الذي يتألف بدورة من ثلاثة مستويات؛ الثقافة كمرجعية عامة، يحدد كل مجتمع نفسه بالعلاقة معها، والمجتمع باعتباره شبكة الروابط التي تؤطر هذه العلاقة ضمن مجموعة اجتماعية معينة، والشخصية بما هي مجموع الكفايات والقدرات التي تقدم للفرد صورته عن نفسه، وتمكنه من ربط قنوات التواصل مع محيطه.

إن الخاصية المميزة لهذه الكيانات هي التواصل، والبحث عن أشكال التوافقات الممكنة أو الوصول إلى تفاهمات، وهو ما يبرز الوضعية التنازعية الأصلية لأرضية الانطلاق. هكذا ينبني التفاهم في النظرية التواصلية عند هابرماس على الحجاج العقلي، الذي لا يمكن أن يستقيم على غير سلطة العقل، والذي يجب أن يكون بمنآى عن أية تأثيرات أيديولوجية، والذي يمكنه أن يرتكز على التراث الكوني لحقوق الإنسان كقاعدة نظرية مشتركة.

هذا الضرب من الحجاج لا يمكن أن يتحقق إلا داخل فضاء عمومي تتحقق فيه شروط الديمقراطية، لذلك يرى هابرماس أن التفاهمات والتوافقات المشار إليها لا يمكن أن تتم إلا في المجتمعات الديمقراطية. أما المجتمعات غير الديمقراطية فلا محيد أمامها من الوقوع في عدد من النزاعات الدموية والصراعات الأهلية، لأنها لا تتوفر على القنوات الضرورية لفض نزاعاتها.

إن العائق أمام هذه المجتمعات في الوصول إلى تفاهمات ليس فقط غياب "فضاء عمومي" بما يحتويه من تفاهمات، ولكن كذلك فجوة الإصلاح الديني... ذلك أن الانتقال إلى الديمقراطية لا يمكن أن يتحقق دون فصل الدين عن السياسة. هذا الفصل لا يعني بالضرورة ازدراء ظاهرة التدين أو تهميشها، ولكن الوصول إلى الدرجة الدنيا من الاعتراف المتبادل بين مختلف الفاعلين داخل الفضاء العمومي لتحقيق تواصل فعال فيما بينهم.

إن قصور الهويات ذات الأصول الدينية عن تحقيق تواصل فعال لا يتمثل فقط في ادعاء كل منها امتلاك الحقيقة، وبالتالي في سعيها إلى إذابة الآخر وصهره فيها... ولكن في ارتباط الهوية لديها بالأيديولوجية، وتعاليها، وامتناعها عن القيام بتنازلات متبادلة للوصول إلى توافقات أو تفاهمات؛ وبالتالي تصلبها أمام محاولات الوصول إلى قاعدة إجماع مبنية على أسس عقلية.

هابرماس من موقعنا اليوم

عرف عقد الثمانيات تحولا عميقا في العالم بنهاية الحرب الباردة، وبنهاية هذه الحرب أصبحت الثقافات تتربع على عرش الأيديولوجيا. وفي هذه الفترة بالذات برز تصوران للعلاقة الممكنة بين هذه الثقافات؛ من جهة: الفرضية التي قدمها هنتنغتن في مجلة "شؤون خارجية" حول تفوق الحضارة الغربية، وتميزها بالعقل والديمقراطية، والتصادم الحتمي بين الإسلام والغرب... ومن جهة ثانية أطروحة هابرماس القائمة على بعث وتجديد التراث الأنواري، ومفهوم الإنسان الكوني الذي لا يتعارض مع وجود الخصوصيات الثقافية القائمة على الاعتراف المتبادل.

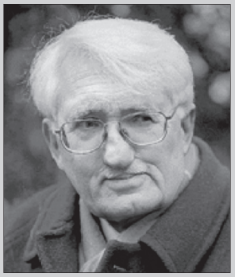
وفي الوقت الذي كان يجدر فيه بالباحثين في العالم العربي أن يسلطوا الضوء على الأطروحة الثانية التي تؤسس لندية الثقافات وتكاملها، وللقيمة المطلقة للكرامة الإنسانية، وهي الأفكار التي يمكن أن تكون قاعدة نظرية لوضع أسس أخلاقية لعالم أكثر عدالة وتضامنا.

"فإن الفزاعة التي رفعها هنتنغتن تحت اسم: "صراع الحضارات" قد استأثرت بكامل الاهتمام، واحتكرت الساحة الثقافية والإعلامية"

إلى جانب ذلك، إن تبرك عدد من المثقفين في جامعاتنا بالتسبيح بمصطلحات "ما بعد الحداثة" بنوع من التبعية السادرة ل: "صرعات" الثقافة الفرنسية التي سئم فيها "حفدة فولتير" من سطوة العقل الأنواري لا تضاهيها إلا أحلام الماركسيين العرب في السبعينيات بإقرار ديكتاتورية البروليتاريا في مجتمعات رعوية وزراعية تعد فيها الوحدات الصناعية على الأصابع.

إن دعوة هابرماس إلى العودة النقدية إلى التراث الأنواري، تبدو لنا أكثر جدوى من حيث أنها سوف تمكننا من فهم أعمق للحداثة، ومن تمثل أكثر نفعية للعقل، وأكثر تلاؤما مع احتياجاتنا المعاصرة. تماما كما أن بحوثه حول الوسائط التقانية الجديدة للتواصل المحايد، والانتقال من سلطة المعرفة إلى معرفة السلطة، واكتساب مهارة بناء التوافقات، من شأنها أن تسهم بصورة إيجابية في مساعدتنا على معالجة القضايا المطروحة علينا؛ بصورة خاصة تفادي التصادمات الثقافية، والإفادة من الثورة التقانية لسد الفجوة المعرفية وعرض قضايانا بصورة يمكن للآخر أن يفهمها ويتفاعل معها./.

يورغن هابرماس



ولد هابرماس في دسلدورف بألمانيا في 1929/6/18، ودرس الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس، واصبح بعد تخرجه في الجامعة مدرساً في «معهد البحث الاجتماعي» التابع لمدرسة فرانكفورت النقدية. ثم انتقل إلى هايدلبرغ وأصبح استاذاً مساعداً، ثم رجع إلى فرانكفورت وعين استاذاً للفلسفة في جامعة فرانكفورت خلفاً لماكس هوركهايمر.

نحو مقاربة جديدة للديمقراطية

عبد اللطيف الخمسي

إن التناول المعرفي أو الابستمولوجي لمفهوم الديمقراطية، يهدف أساسا لنزع الضبابية و منطق التبرير عن مسألة فكرية حداثية ما انفك الجميع يركز عليها من دون حس نقدي أو منهجي، خصوصا في ظل سيادة أوضاع ثقافية مركبة بين الأصيل و الحديث، و اشتداد المثاقفة اللانقدية، إضافة إلى غياب المنظور الشامل لعمق نظرية واسعة الأبعاد مثل: نظرية الديمقراطية. فالاهتزاز الذي يعرفه التعامل الإيديولوجي مع مفهوم الديمقراطية، يعود أساسا إلى قصور المقاربة الابستملوجية له من جهة، و ربطه بالمعرفة من جهة أخرى. فعدم اجتراح الديمقراطية من جديد من داخل تاريخها النظري، و ضمن تفاعلات شبكتها المفاهيمية (العقل، الحرية، العدالة، الدستور، العقد الاجتماعي، الحق...الخ) يمثل غيابا لعقل فلسفي نقدي يباشر قضايا سياسية كونية وفق ما هو خاص. فبارادیغم (*Paradigme*) الديمقراطية، يتداخل فيه الانفصال بالاتصال، ثم التراجع بالتقدم .

وانفصالية النظرية الديمقراطية جوهرها التجاوب مع الحداثة الفكرية، و القطع النسبي مع ما قبل - الموروث الديمقراطي.

و الأزمة التي قد تتخلل المفهوم، يمكن أن تكون طبيعية، في لحظة حصول جديد معرفي أو مستحدث اجتماعي أو سياسي،

مما يفرض إيجاد فهم جديد للعلاقة بين الديمقراطية و رهانات المجتمع الحديث، ووفق أساليب جديدة. لكن أزمتنا الخاصة بالتعامل مع الديمقراطية، فهي نابعة من التوظيف النفعي لها،و خلطها بمفاهيم أخرى، قد تكون مضادة، كذا نزع المفهوم من سياقه النظري و الفكري، و هو ما يساهم في تكثيف أزمة مفهومية (Conceptuelle) تشوه الخطاب الحداثي حول الديمقراطية و ترهنه بما هو تقليدي أساسا. و النظرية الديمقراطية بناء متماسك له أصوله الفلسفية و العلمية هي الموجه لعملية النقد و التطوير و التجديد و المراجعة لكل فكر ديمقراطي. و لا تكتمل هاته النظرية، بل تتطور و تخضع لتراكمات نوعية / إبداعية، و تتفاعل معرفيا ضمن عملية تكوينية (Génétique) أساسها: التجاوب بين التاريخي و المفاهيمي، و التكامل بين الأخلاقي و السياسي في إطار من الزيادة و القدرة على هضم الجديد و المتحول. و قوة النموذج الديمقراطي (Le modele démocratique) تنبع من اختزاله كل عناصر التنوع و التعدد، و هو ما يدعم ثراءه النظري، و امتداداته حتى خارج زمانه الطبيعي. إفساح المجال أمام بناء جديد و نوعي لمضامينه. و تاريخ الديمقراطية هو مسار زمان محدد و نوعي، و محددات و تمظهرات كبرى هي أساسية بالدرجة الأولى. و يبقى الثابت في الديمقراطية هو الحكم التشاركي و التداولي، و التعامل مع القضايا العامة بمنطق القانون العادل، لكن المتغير كمعطى إنساني و تاريخي يفرض استيعاب الثابت للمتغيرات، حتى يكون تجديدا في القول و النظر و العمل. و التعريف الاصطلاحي للديمقراطية غالبا ما يدعم أوهام و خيالات و مثالات لصيقة برواج المفهوم و سطوته الرمزية. و في بعض اللحظات يساهم التعريف المتداول و المشهور للديمقراطية: " حكم الشعب نفسه بنفسه "، المشاركة السياسية الواسعة، التداول السياسي...في مركزة المفهوم خطابيا، و أسطرته إيديولوجيا، ثم تعتيم الرؤية التاريخية له. و هو ما يشكل إعاقة لنقده و تجديده و إبراز تعدديته. و بالتالي فإعادة بناء المفهوم، أو مفهمته من جديد، تقتضي استيعاب الحقل الفلسفي / العلمي و التاريخي المعاصرين من أجل اكتساب رؤية أكثر جذرية مواكبة للمستجدات الفكرية و المنهجية، خصوصا في ظل تعقد المعارف و الرهانات اليومية. و الديمقراطية ككل لا تتأسس إلا في إطار التفاعل بين عناصرها الجزئية و الثانوية. من هنا خطورة النظرة التجزيئية للمفهوم، التي تشرعن المنظور الانتقائي لتاريخ الفلسفة الديمقراطية كنظام كلي متناسق يتحدد بشكل علائقي بين مفاهيم موازية مثل: العدالة، المواطنة، الدسترة، المشاركة، الاقتراع و الرأي العام. فالكلي النظري للديمقراطية، كنظام سياسي في الحكم، لا يتحدد إلا كلعبة إستراتيجية بين مفاهيم جزئية، هي ذاتها كليات تستدعي مقاربة نسقية، مما يساهم في تخطيم مركزية المفهوم، و سلطته داخل الخطاب، و بالتالي لا انفصال بين الخطاب الديمقراطي و تطورات العقلانية.

فهو نتاج عقل، و فهمه هو مشروع العقل النقدي، و تطبيقه هو عقلانية سياسية. و إذا كان من الصعب إيجاد مطابقة بين العقلانية و الديمقراطية، فهاته الأخيرة هي نظرية في الفكر السياسي العقلاني. و لعل أزمتنا الابستمولوجية مع الديمقراطية الدعوية ". تتمثل أساسا في قصور الاستيعاب العقلاني لما هية الديمقراطية، كفلسفة سياسية لها نظامها المعرفي الخاص.

وهذا يبين أن العقل هو الشرط الابستمولوجي لميلاد الديمقراطية، بل كذلك هو غاية الديمقراطية،

عندما تعزل عن مناهج إنتاجها و أنماط بنائها معرفيا، تتحول إلى معرفة صنمية، تفقد بعدها الإنساني الكوني من جهة، و قدرتها النقدية، على تطوير ذاتها، و إبراز جدتها و تنظيم عناصرها من جهة أخرى. فليس هناك من نظرية جاهزة بل ثمة فعل معرفي هو أساس إثرائها، و جعلها موضوعا للتفكير المتواصل، من دون إذعان لسلطة القوال الجاهزة. و ذلك هو عمق العقلنة النقدية المواكبة لقضية ملتهبة، مثل الديمقراطية.و لعل مرجعية هاته الأخيرة مطالبة بالانفتاح على كل تراث الشعوب، و كل أشكال الخطاب، و منها الدين. و لا ننسى بأن مفهوم الديمقراطية عابر للمعارف و الثقافات (Transcul-turel) و منها قوته و انزياحاته النظرية / السياقية و المفهومية. و في هذا السياق، لا يجب الفصل بين العقل الديمقراطي و سلطة المعرفة العلمية، و هو ما يطرح إشكال العلاقة بين سيرورة الديمقراطية (تطورا و إخفاقا) و نمط سيادة المعرفة الدينية الموروثة، وفق ما يصطلح عليه محمد أركون بالسياج الدوغمائي المغلق، أو كما يعرفه قائلا: " أقصد مجمل العقائد الدينية و التصورات والمسلمات و الموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد و اللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج."(1)

ولعل الترابط بين سلطة النقد المعرفي و رهانات التنوير الديني، يمكن أن يشكل مدخلا لحوار عقلاني مع الفكر الديمقراطي، باسم رؤية فلسفية / دينية منفتحة تراعي الأسس الابستمولوجية للديمقراطية كعقلانية سياسية (Ratio-nalisme politique) .من هنا لا يستقيم الفهم النموذجي لقضية الديمقراطية، أو اختزالها في تجارب الغرب فقط و بإطلاق، كأنها لا تهم إلا طبيعة العقل المعلمن أو العلمي (الغربي) مقابل عالم (الشرق الديني) الذي يستحيل عليه التفكير في الديمقراطية أو التفوق في خوض تجربتها. و في هذا الإطار يكون تعميم الإخفاق على العالم التابع بأسره، من باب العماء الابستمولوجي المساند للاستبداد فقط. و بالفعل، فقد كان صامويل هانتغتون (Sammuel Huntington) يقول، بشكل قطعي، بأن " الدول الإسلامية لديها نزعة الالتجاء إلى العنف في الأزمات الدولية" (2) مدعما أطروحة فرض الحداثة السياسية بالقوة على هاته الدول، مما يقوض أخلاقيات الثقة في الديمقراطية نفسها، كقيمة حداثية / نسبية، أي مشروطة بنظام تفاعلات و أنماط تفكير في الواقع و مجالات التحول الإنساني. فالذي ينظر للديمقراطية بعين التمركز الحضاري يحولها حتما إلى لا معقول إيديولوجي لحظة اشتداد الصراع بينه و بين آخر. (أي مختلفه) . إن قابلية تحقيق الديمقراطية مرتبطة، أساسا، بمجهود العقل التاريخي و ليس بنظام الطبائع المطلقة. كما أن استيعاب جذور التسلط و أنماطه الرمزية و العلائقية، في عمق تراثنا، يبين كيف أن الديمقراطية تشكل تجربة تاريخية مشروطة بقدرات الإنسان، و ليس بقدرية أو حتميات طبيعانية. و الحوار مع "الذات" و مع الآخر، من باب أزمة ولوج الخيار الديمقراطي، يمثل تشخيصا أوليا لخمور الوعي و التفكير في حقل معرفي (علمي / فلسفي) هو السياسة المدنية و أسسها القانونية. من هنا نفهم مدى الترابط بين إيجابية المساءلة النقدية حول ماهية الديمقراطية، و التفكير النظري في سبل تأسيسها محليا و بشكل إبداعي و متميز. و من الصعب الفصل بين الديمقراطية كحقل تفاعلي يجذبه الفكر و الواقع معا، عن الباثولوجيات (Pathologies) الاجتماعية و السياسية التي هي ضرورية و طبيعية مثل: الثورات و الأزمات و الاحتجاجات و الانقلابات و العنف و الإرهاب و الصراعات السياسية المريرة. و بفعل إكراهات المحيط الاجتماعي و السياسي، يتعقد مضمون الحقل النظري للفلسفة الديمقراطية، مادام الأمر يترابط مع معايير للحكم على فاعلية و نجاعة هذا النمط من التدبير. إضافة إلى كون الكثير من المثالات التي تحسب تاريخيا على أصول الفكر الديمقراطي سرعان ما تنحل لحظة تبلور توجهات لا ديمقراطية تحت شعار الديمقراطية، كما هو حاصل في مجتمعاتنا المعاصرة. لكن لا بد من استيعاب المفهوم داخل حقل صراعي/ تناقضي، محكوم بالأزمات و الدينامية، في إطار من سيادة الحق و القانون. فالصراع الديمقراطي هو جزء من البنية الحركية لحقل الديمقراطية كممارسة و نظرية، و هو ما يساهم في إحلال وعي بأهمية التناقض، بدل القول بالحل الديمقراطي مع الدفاع عن هوية عمياء، أو منطق مثالي هو تماثلي / تسلطي لا يدرك القوة الدافعة لمنطق " الصراع المتوحد " (كاصطلاح لهيغل) في تشييد لبنات المجتمع الديمقراطي المنفتح، و القادر على احتواء نقائضه. و كما يرى المفكر ألان تورين (ALAIN Touraine): فالديمقراطية قوية في اللحظة التي يكون فيها الوعي الديمقراطي (conscience démocra-tique) منسجما مع مجتمع مفتوح(3) . و هذا يؤكد صعوبة تأسيس الديمقراطية خارج علاقات جديدة تعي إمكانات بناء الوجود السياسي للفرد، و كذا الثقافة المؤهلة لنقل المجتمع نحو دولة المؤسسات.

من هنا يكون من اللازم على كل فكر جديد أن يحقق ثورة معرفية تعي فكرة الديمقراطية، عقلانيا، و هذا يؤكد مدى ضرورة ممارسة الإنجاز النظري للديمقراطية ثم تفعيلها مؤسساتيا، و هو ما يؤكد أن العملية الخاصة بالديمقراطية تقتضي ملازمة الفعل العقلاني لكل رهان ديمقراطي، في أفق تأسيس لبنات الثورة الديمقراطية الفعلية على مستوى الفكر و مجالات مثل: الدولة، المجتمع و المثقف. فالعلاقة بين الفاعل الديمقراطي و منظر الديمقراطية تلازمية إلى حدود قدرة الأول على أن يكون مرآة أو وجها للمشروع النظري الديمقراطي الذي هو في حاجة إلى ممارسة.

و لعل الربط بين الفعل و التنظير في كل مشروع يهم الديمقراطية، لا يهدف إلا إلى إبراز معالم الجدة في كل توجه عملي - ديمقراطي، يكرس سلطة الثقافة من جانب، و مصداقية الكائن الإنساني الديمقراطي من جانب آخر. و لا ننسى بأن مسار الفاعلية الديمقراطية، يتأسس أساسا من داخل الشخصية الواعية بثوابت العقل الديمقراطي في الفكر و العمل. لكن تبقى الديمقراطية كإرادة سياسية جديدة مسكونة بضوابط الحقل التاريخي المعطى و منها: اللاشعور السياسي، و المخيال الديني، و رمزا نية العنف و الخوف و التخلف.و تلك جوانب تدفع الفكر الديمقراطي إلى الاصطدام بما قبله، و هو نقيض له، في مجتمعنا المعاصر المسكون حاليا بصعوبة الانتقال نحو الحداثة السياسية. و الفصام الخطير الذي قد ينتاب الممارسة الديمقراطية الجنينية هو التفاوت المهول بين المقولة و السلوكات الباثولوجية التي قد يعبر عنها بالنزوع الإيديولوجي و السياسي / المنفعي، من طرف كل " فاعل ديمقراطي " لم يتملك بعد ماهية النظرية الديمقراطية. و الفاعلية الأساسية تعطى الآن، بخصوص مقاربة المسألة الديمقراطية للمثقف، بالدرجة الأولى، و كما يرى علي حرب: فالمثقف "... لا غنى عنه بين الواقع و القرار، أو بين المعرفة و السلطة، أو بين المعنى و القوة."(4) و بالتالي تغدو النخبة المثقفة أداة فكرية لتطوير الفهم الفلسفي و السياسي لفكرة الديمقراطية.و يمكن التأكيد على أن كل خطاب ديمقراطي يشتغل بآليات أساسية تمكن من تحقيق الفاعلية الإجرائية للديمقراطية. و من أهم تلك الآليات أو الثوابت هناك:

1 – الحجاج : بما هو ممارسة لغوية و خطابية تهدف إلى إحداث إقناع لدى المتلقي على أساس التقبل المشترك للحقائق.

2 – الاختلاف : كمفهوم يكرس التنوع و عملية الخروج من التمركز الذاتي، و الإطلاقية، و نكران المغايرة.

3 – التواصلية : كفعل إنساني ينشد التفاعل مع كل آخر، وفق سبل رمزية قابلة للفهم و النقد و التجاوز.

4 – التداولية : كنمط رمزي في التبادل الثقافي، يخضع لسلطة اللغة السائدة، و مفاهيمها و مضامينها، و هو ما يعطي مصداقية لطبيعة الخطاب المعتمد و المتداول (5). دون نسيان النسبية كأساس معرفي لجوهر النظرية الديمقراطية و تاريخها.

و بتفعيل هذا الإطار المفاهيمي المكون من: الحجاج و الاختلاف و الديمقراطية الثقافية و التواصل و النسبية و إمكانية الفهم، يمكن تأسيس نظرية نوعية جديدة تهم ديمقراطية التحولات الآنية و الرهانات الجارية، في أفق هضم و تجاوز كل التحديات الطارئة، و المخاطر التي تحاصر الخطاب الخاص عن الديمقراطية، مثل الانعزالية، لحظة حصول وهم بأن الدمقرطة هي الحل السحري لكل الرهانات و الإشكالات و المعضلات، و هو ما قد يقود بشكل حثيث إلى نوع من الصدامية الأيديولوجية، خصوصا، عندما يتقوقع الديمقراطي على نفسه، و يعجز عن التواصل مع محيطه (6). كما أن التهويل من أعداء الديمقراطية مقابل تضخيم الذات الديمقراطية، ينتج في نهاية المطاف نرجسيات سياسية، مؤهلة لممارسة العنف في كل حين.

المراجع

(1) محمد أركون : " الفكر الأصولي و استحالة التأصيل. نحو تاريخ للفكر الإسلامي" ترجمة و تعليق: د. هاشم صالح. دار الساقي. بيروت / لندن. الطبعة الثانية 1999 ص:66

(2) صامويل هانتغتون : " صدام الحضارات و إعادة بناء النظام العالمي" تعريب: مالك أبو شهيرة.محمد محمود خلف. الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع. الطبعة الأولى 1999 ص:442.

(3) ALAIN Touraine : « Critique de la modernité » Fayard. Paris. 1992 P :403

(4) علي حرب : " أوهام النخبة أو نقد المثقف ". المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء / بيروت. الطبعة الأولى 1996

(5) شكل الربط بين مسألة التداول اللغوي و الخطاب للحقائق، و بين إشكالية الديمقراطية التواصلية أساس المساهمات الفلسفية ليورغن هابرماس (jurgen Habermas)

(6) إن النقد العقلاني لفكرة الديمقراطية يمثل حاليا مدخلا أساسيا لبناء فلسفة سياسية مواكبة لرهانات الحداثة (تنظر كتابات آلان طورين، راولز، و مارسيل كوشيه)

يورغن هابرماس وراهن الفلسفة في الفضاء العمومي

الأستاذ محمد الأشهب
باحث في الفلسفة المعاصرة

يعد مفهوم الفضاء العمومي *espace public* من المفاهيم الملازمة للعقلانية التواصلية، وهو المفهوم الذي انشغل به هابرماس طيلة كتاباته الفلسفية منذ بداية الستينيات، إلى حد أنه خصص له عملا مستقلا بذاته هو في الأصل عمل لنيل شهادة للتأهيل(1). فحينما نتناول ثنائية الفلسفة والفضاء العمومي، فإن ذلك يحيل إلى ثنائية النظرية والممارسة أي التأثير الذي يمكن أن تقوم به الفلسفة في الفضاء العمومي. وهابرماس بطرحه لهذه العلاقة في كتاباته الفلسفية يريد أن يبين التأثير الذي يجب أن تمارسه الفلسفة في المجتمع المعاصر، لأنها مطالبة بأن تلعب أدوارا مخالفة للأدوار التي لعبتها في المجتمع اليوناني القديم، والمجتمع المسيحي في القرون الوسطى، وفي العصر الحديث.

ففي مقاله " حدود الفلسفة " توقف هابرماس عند دور الفلسفة في اليونان من خلال نموذجي أفلاطون وأرسطو. حيث خلص إلى أن هذين التصورين غير مقنعين لأنهما يعطيان أهمية كبيرة للعقل النظري في تحديد الممارسة سواء عند أفلاطون في تصوره للخلاص أو عند أرسطو في تصوره لحياة سعيدة bonne vie.

أما إذا عدنا إلى العصر الهلنستي نجد أن الحكيم الذي يكرس حياته للتأمل كان يحضى بالاحترام والتقدير وينظر إليه كنموذج لأنه يمثل الطريق نحو الخلاص. وفيما بعد، في القرون الوسطى اتحدت الفلسفة مع المسيحية فأصبحت جهازا علميا في خدمة اللاهوت، مما جعلها تفقد كل استقلاليتها. في ظل هذه الوضعية تنازلت الفلسفة عن وظيفتها التربوية والأخلاقية للدين.

وبانتقالنا إلى الوضعية الحديثة للفلسفة العملية المنحدرة من الحق العقلاني، ونظرية أخلاق الواجب déontologique ذات النمط الكانطي، فهي وضعية مختلفة عن الفلسفة العملية المنحدرة من التقليد الأخلاقي الأرسطي، فالنظريات الحديثة عوضت المسألة الموجودة لما هو جيد bon بمسألة سياسية - أخلاقية أي بقواعد حياة مشتركة والتي ستكون عادلة وجيدة بالنسبة للجميع.

إن العقل الموضوعي، المجسد في الطبيعة أو في التاريخ الكوني، تحول إلى ملكة ذاتية للفاعلين.

فهؤلاء متساوون فيما بينهم بالطبيعة ويسعون إلى تنظيم حياتهم بشكل جماعي، بحيث أن كل واحد يحافظ على استقلاليته. فهذه الأخيرة، يتصورها كانط وروسو كملكة لربط الإرادة الخاصة بالقوانين القابلة للتبني من طرف الجميع. بإمكان كل واحد أن يعرف ما هو جيد وما هو حسن.

انطلاقا من هذا التحول الذي عرفته الفلسفة في العصور الحديثة مع كانط وروسو، كان هيجل يسعى في مشروعه الفلسفي إلى تحقيق المشروع الكانطي المتمثل في تحقيق العقل في التاريخ. فخلق مجتمع عادل بالنسبة لهذا الفيلسوف، يتم بواسطة الطريق السياسي لممارسة ثورية. هذا التصور الهيجلي ينم عن تأثره بأحداث الثورة الفرنسية جعله يعتبر أن الثورة جزء من الفلسفة. هذا البعد الثوري للفلسفة سيجد امتدادا له في الفلسفة الماركسية بالرغم من الانتقادات التي وجهها ماركس لهيجل. لقد عمل ماركس على تطوير الجانب النقدي في فلسفة هيجل، وحول النظرية الهيجلية إلى نقد اقتصادي يهدف إلى تحقيق الثورة : هذا التحويل للفلسفة إلى المستوى العملي كما يراها ماركس لم يكن ينتظر الفشل الذريع للتجربة السوفياتية لتكذيبه بل أكدته انتقادات وجهت للنظرية الماركسية قبل هذا الانهيار، وانتقادات هابرماس في هذا الباب لا تخلوا من أهمية علمية. إلى جانب ما قام به كارل بوبر أيضا.

من خلال هذا العرض الموجز عبر تاريخ الفلسفة لثنائية النظرية والممارسة والذي تأرجحت فيه مهمة الفلسفة بين الخلاص وخدمة اللاهوت والممارسة

الثورية، خلص هابرماس إلى أن معرفة كيف تصبح الفلسفة عملية طرحت بشكل سيء. ولهذا تبعا لرؤيته الخاصة للتحولات التي عرفتها الفلسفة، وللتطورات التي عرفها المجتمع الحديث المعقد، يرى هابرماس أن الفلسفة اليوم مطالبة بأن تكون في خدمة الفضاء العمومي. ترى كيف سيتم لها ذلك؟.

إن علاقة الفلسفة بالفضاء العمومي يمكن تناولها من خلال علاقة الفيلسوف لهذا الفضاء ودوره في العصر الراهن، خاصة في ظل مجتمع يهيمن فيه دور الخبير أكثر من الفيلسوف. فالفيلسوف حسب هابرماس يلعب دورا مهما في الفضاء العمومي في المجتمعات الحديثة، وهو دور يتجاوز دوره كخبير وهذا ما يميزه أيضا عن العالم(2)، فالفيلسوف حينما يلعب دوره كمشارك في الفضاء العمومي، هذا الفضاء الذي عبره تفكر المجتمعات الحديثة في هويتها الجماعية يكون له تأثير أكثر من دوره كخبير أو كمانح للمعنى. إن هذا الدور الذي يمنحه هابرماس للفيلسوف يأتي من فهمه لمهمة الفلسفة في بعدها السياسي، فهابرماس يعد من الفلاسفة الذين أولوا دورا مهما للفلسفة السياسية في العصر الراهن، وذلك ليكشف التأثير الذي يمكن أن تحدثه في الفضاء العمومي، لأنه يشكل صدى للمشاكل المطروحة في المجتمع، هذه المشاكل التي لا يمكن إدراكها من وجهة نظر وظيفية مغلقة. فالنسيج المنتشر في الفضاء العمومي والمجسد في المجتمع المدني، هو المكان الذي يمكن للمجتمعات الحديثة المعقدة أن تطور فيه وعيها بذاتها. ففي الفضاء العمومي يلعب الفلاسفة أدوارا أكثر من باقي الفاعلين. فهذه الفئة من المفكرين الفاعلين يفعلون في المجتمع دون طلب من الآخرين وهذا ما يميز الفيلسوف عن الخبير الذي يكون دائما رهن إشارة الآخرين لتقديم خدماته ومعارفه قصد إيجاد حلول لمشاكل معينة.

فالخبير في ظل مجتمع تهيمن فيه الأنساق الوظيفية مطالب بتقديم أجوبة تكون عبارة عن معرفة مهنية متخصصة، معرفة قابلة للتطبيق، إما أن يكون مصدرها العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية. هذه المهمة التي يقوم بها الخبير لا يمكن أن تقوم بها المعرفة الفلسفية أو التاريخية أو الهرمنوطيقية، فمساهمتها في هذا المجال ضعيفة. فمهمة الفيلسوف تكمن في كونه مستشارا في قضايا المنهج ونقد العلوم وحدود العلم(3)، وبالخصوص في القضايا المعيارية التي لها علاقة بالبيئة(4) والتكنولوجيا الجينية(5)، أو بصفة عامة القضايا المتعلقة بالمخاطر التي يطرحها استعمال التكنولوجيا الجديدة، وفي بعض الأحيان يتعلق الأمر بالتأمل في السياسة الأخلاقية حول الهوية الجماعية.

على خلاف الخبير، لكي يحافظ الفيلسوف على دوره مطالب بمعارضة كل استعمال أداتي -instrumentalisa tion / instrumentalisierung لمعارفه، أي يجب أن يظل واعيا بحدود خبرته لأن الفلسفة لها خصوصيات مقابل العلم.

إن الفيلسوف يتميز عن الخبير بكونه يتصف بنوع من الاستقلالية، هذه الاستقلالية تجعل مهمته تتمثل في الدفاع عن القيم الأخلاقية، في سياق توشك فيه هذه القيم على أن تنسى.

من هنا أصبح تدخل الفيلسوف في الفضاء العمومي مسألة ملحة أكثر من أي وقت مضى وهابرماس يمثل نموذج الفيلسوف المتعدد الوظائف "بوصفي فيلسوفا أعمل في حقل العلوم الاجتماعية وبوصفي أستاذا أدرس، وبصرف النظر عن ذلك، فأنا مثقف، وفضلا عن ذلك أيضا أتدخل عمليا، لكنه لا أحد في ألمانيا يقبل هذا المبدأ الذي يميز بين الأنشطة وخبراتها المتبادلة كما لو أن على الفيلسوفة أن تكون مجرد تبرير سياسة ما، وعلى الالتزام أن يكون توضيحا لفلسفة ما ".

وفي سياق مناقشة مهمة الفيلسوف خاصة في السياق الألماني، لم يفت هابرماس أن يقوم بانتقاد التصور الهيدجري للمفكر الذي ينصت للعالم والذي بإمكانه أن يغير قدر الحداثة المتخلى عنه من طرف الله. فهيدجر احتفظ للفلسفة بنزعة قدرية، إن هذا التوجه الهيدجري كان تحت التأثير النقدي لنتشيه، إن هذه الصيغة الرؤيوية للفلسفة، هي التي يسعى هابرماس لتجاوزها في زمننا الراهن " إن الفلسفة التي تريد أن تجد لنفسها موطئ قدم في النسق المنظم للعلم، والتي لا تستطيع أن تنسحب أو تتملص من وعيها المتمثل في القابلية للخطأ، يجب أن تتوقف عن الاعتقاد بقدرتها على تقديم كل الحلول وأن تكتفي بأن تحمل للعالم المعيش نمطا من التوجيه أقل درامية، وأن تدرك كذلك تصورا متواضعا وواقعيا حول نفسها باندماجها بشكل إحالي - ذاتي Autoréférentielle / في البنيات المختلفة للعالم الحديث ".

بنقده لهذه النزعة القدرية والرؤيوية للفلسفة كما يريدها هيدجر، يريد هابرماس أن يجعل الفلسفة مبحثا متواضعا، تجد مكانها في الاشتراك مع المعارف الأخرى. "فعوض أن تثبت ذاتها كقوة طموحة أمام شمولية هذا العالم،

يجب أن تصبح فلسفة تداولية تحاول أن تحدد مكانها في إطار هذا العالم الذي تؤوله في نفس الوقت بالشكل الذي يمكنها أن تضطلع بالعديد من الأدوار حسب وظائفها وأن تحمل مساهمات نوعية".

بتخلي الفلسفة المعاصرة عن إدعاءات: الشمولية (هيجل)، والتأسيسية (كانط)، وتغيير العالم (ماركس)، والقدرية (هيدجر) والقدرة على إدراك الحقيقة لوحدها، أصبحت واعية بذاتها وتعرف حجمها والمهام المنوطة بها في الفضاء العمومي الحديث، كما أصبحت واعية بإمكانية وقوعها في الخطأ " فالفلسفة غالبا ما تكتفي بفتح الطريق للنظريات الإمبريقية المطالبة بطرح قضايا كونية طموحة. إنها لم تتوقف على الاشتغال بقضايا الحقيقة مثلها مثل العلم. لكن الذي يميز الفلسفة عن العلم، أنها تحافظ على علاقة داخلية مع الحق، والأخلاق، والفن وتدرس المسائل المعيارية والتقويمية من وجهة نظر خاصة بها. فبدخولها أيضا في منطق قضايا العدالة(6) والذوق واحترامها للمعنى الخاص بالأحاسيس الأخلاقية والتجارب الجمالية، تحتفظ بهذه القدرة الوحيدة للانتقال من خطاب لآخر وتجري ترجمات من لغة لأخرى".

إن الفلسفة بحكم تعدديتها اللغوية وعلاقتها مع العديد من المباحث المعرفية بإمكانها أن تطور العديد من تأويلاتها، وأن تساهم في فهم العلاقات الاجتماعية والسياسية. كما أن بإمكانها أن تساهم في تقريب وجهات النظر بين مختلف الثقافات بخصوص القضايا الأساسية المطروحة للنقاش حاليا، كالديمقراطية، وحقوق الإنسان والعنف الذي ارتفعت حدته في السنين الأخيرة.

بخصوص مسألة الديمقراطية يرى هابرماس أنها في حاجة في وقتنا الراهن إلى الفلسفة كفاعل مؤثر في الفضاء العمومي، وكذلك لحسها النقدي، بالرغم من أن الفلسفة والديمقراطية ليس لها نفس الأصل التاريخي. فكل واحد منهما تابع للآخر بنيويا. فالتأثير العمومي للفكر الفلسفي يتطلب الحماية المؤسساتية لحرية التعبير والتواصل، على عكس هذا، فالنقاش الديمقراطي- المهدد(7) دوما - متوقف على يقظة وتدخل هذا الحارس العمومي للعقلانية والمسمى بالفلسفة".

وفي إطار تأسيس فضاء عمومي ديمقراطي تعمه أخلاقيات الحوار أو المناقشة، يستدعي ذلك الدفاع عن حقوق الإنسان حتى يتمكن من التعبير عن آرائه ويساهم بشكل فعال في تعزيز الحريات العامة والفردية للإنسان في إطار الاحترام المتبادل للخصوصيات الثقافية.

ولهذا يعتبر موضوع حقوق الإنسان بالنسبة لهابرماس من المواضيع التي تحتاج حاليا لتدخل فلسفي.

وهابرماس نفسه حاول استثمار الأسس الفلسفية لنظريته التواصلية لمقاربة هذا الموضوع، مقترحا في هذا السياق " التفكير في الوضعية الهرمنوطيقية التي تسمح بالدخول في نقاش حول موضوع حقوق الإنسان المثار بين مشاركين ينتمون إلى ثقافات مختلفة، وذلك بهدف الوصول إلى تفاهم بين مختلف المشاركين عن طريق تبادل الأفكار والاعتراف المتبادل فيما بينهم، بالرغم من اختلاف خلفياتهم الثقافية".

أما بخصوص مسألة العنف، خاصة بعد أحداث 11 شتنبر وجد هابرماس نفسه مضطرا للدفاع عن أطروحته التواصلية نظرا للانتقادات التي تعرض لها "مفهوم العقل التواصلي" حيث شوشت على هذا المفهوم المركزي في نظريته. هذا التشويش دفعه إلى استغلال فرصة الحوار الذي أجرته معه الباحثة الأمريكية جيوفانا بورادوري Giovanna Borradori حو " الفلسفة في زمن الرعب "، لرد على الانتقادات التي وجهت لنظريته، معتبرا أن نظريته بإمكانها أن تساهم اليوم في تجاوز حالة العنف التي أصبحت هي الحالة السائدة في العالم بما في ذلك في أوربا " فهذه الأخيرة التي كانت تعيش حالة من الاستقرار والسلم أصبحت مهددة بدورها بظاهرة العنف، وذلك لكون العنف أصبح يشكل بنية لهذه المجتمعات، هذه البنية التي هي نتاج للتهميش والتفقير ".

وبحكم أن العلاقات الاجتماعية أصبحت رهينة للعنف، وللفعل الإستراتيجي والتحكم، فإن هابرماس يرى أن هناك عاملين أساسيين يجب أخذهما بعني الاعتبار : ممارسة حياتنا اليومية جنبا إلى جنب تستند على أساس صلب لقناعات مشتركة وحقائق ثقافية بديهية بذاتها وأمال متبادلة. فتنظيم الفعل يتأسس من خلال ألعاب اللغة العادية، ودعاوي الصلاحية المرفوعة بشكل متبادل أو على الأقل تلك المعترف بها بشكل ضمني في الفضاء العمومي من جهة، ومن جهة أخرى، وبسبب هذا، فالصراعات تنشأ من خلال تشوه في التواصل، وسوء التفاهم، والفهم وأخيرا من خلال الكذب وخيبة الأمل.

انطلاقا من هذه العوامل المتداخلة فيما بينها يعد العنف بالنسبة لهابرماس "حلقة لتواصل مشوه" يؤدي من خلال عدم الثقة المتبادلة غير المراقبة إلى تعطيل التواصل.

إن هذا التعطيل للتواصل هو الذي تسعى النظرية التواصلية إلى تجاوزه وذلك من خلال معالجة العوائق التي تعيقه. فإذا كان للفلسفة من دور في

هذا المستوى هو محاولة تجاوزها نظرا لما تتوفر عليه الفلسفة من تعددية لغوية ومن قدرة على التأويل، وذلك عن طريق " التبادل الثقافي والترجمة والبحث عن لغة مشتركة ". ولتحقيق هذا التواصل المنشود بين الثقافات والشعوب رد هابرماس بنقد واضح على دعادة... " صراع الحضارات" الذين ينطلقون في أطروحة صامويل هانتغتون، حيث دعا هابرماس الغرب إلى تغيير سياسته تجاه الثقافات الأخرى معتبرا أن ما يسمى " بصراع الحضارات" " Kampf Der kultur " هو ما يشكل حجابا يخفي المصالح المادية الحيوية للغرب ".

ولتجاوز حالة العنف والصراع يؤكد هابرماس على أهمية " التواصل الأفقي " بالمعنى الهرمنوطيقي كما وظفه "فون هومبلدت " في فلسفته.

وفي هذا الحوار الذي أجرى مع هابرماس بعد 11 شنبر، يعلن هابرماس عن تأسفه عن تراجع هذه المقاربة الهومبلدية للتواصل نظرا للعوائق التي لازالت تحول دون تحقيق ذلك، من ثمة فهدف الفلسفة عنده هو إعادة بناء هذه الشروط لتحقيق تواصل فعلي(8) في المجتمع بين الأفراد وأيضا بين الثقافات. ويعد تركيز الفلسفة على العالم المعيش اليومي ومكوناته الثقافية واشتغالها على التأويل مدخلا من شأنه أن يردم الهوة الفاصلة بين هيرمنوطيقا ما قبل - الفهمPreunderstanding Ververständigung/ للجانين معا، لأن العالم المعيشي هو الأفق لممارسة أشكال متعددة من الاتفاقات بين الذوات، هذه الاتفاقات من شأنها أن تساهم في تقليص دائرة العنف كتواصل مشوه.

خاتمة :

استنادا إلى المعطيات السالفة الذكر، يبدو أن هابرماس ينطلق في نظريته التواصلية من تصور خاص للفلسفة يتماشى مع الأطروحة التي يدافع عنها، مما يعكس أن ماهية الفلسفة في الوقت الراهن بالنسبة لهابرماس، لا يمكن إلا أن تكون في خدمة البراديغم التواصلي الذي يريد هابرماس تأسيسه في ظل فكر فلسفي ما بعد ميتافيزيقي يتصف بمميزات وخصائص جعلته يقيم قطيعة وثورة - على البراديغم الفلسفي الميتافيزيقي، الذي تمثله الفلسفة الهجلية وباقي الفلسفات الكبرى بصفة عامة، وفلسفة الوعي بأشكالها الذاتية والجماعية. إننا أمام مهمة جديدة للفلسفة تسعى إلى تجاوز الفلسفة الذاتية، واكتشاف البيذاتية -Intersubjec tivität نقدا وتحليلا، وتقدم نفسها كبديل فلسفي جديد. هذا البديل الفلسفي الذي يركز على العلاقة الحوارية يهدف إلى البحث عن شروط الحوار والتواصل مستفيدا من اجتهادات التداوليات الكلية لكارل أتوآبل و" المنعطف اللغوي " الذي منح الفكر الفلسفي المعاصر الوسائل الضرورية لاكتشاف العقل المجسد في الفعل التواصلي.

وباعتماد هذا البديل الفلسفي على العلاقة البيذاتية انفتح عن النظرية الحجاجية التي تقدم الوسائل الضرورية لإقامة علاقة تواصلية مؤسسة على أفضل حجة لا على الإكراه والضغط.

زيادة على هذا فالفلسفة بحكم استفادتها من هذا التحول أصبحت مهمتها عند هابرماس تكمن في تحرير الفضاء العمومي من كل العوائق الإيديولوجية والأوهام سواء الوضعية، أو العلموية، أو الماركسية، وذلك عن طريق انفتاحها على باقي المعارف الأخرى وكفها عن الادعاء الكلاسيكي بقدرتها على إدراك الحقيقة لوحدها، لأن الحقيقة أصبحت مسألة جماعية تساهم فيها عدة أطراف مشاركة.

إن الهدف الأكبر الذي تسعى الفلسفة تحقيقه، هو صياغة نظرية للحداثة ولعقلانية جديدة : عقلانية تواصلية إجرائية لا عقلانية جوهرية مطلقة، عقلانية عملية مرتبطة بسياق اجتماعي وموضعة في التاريخ، لا عقلانية تجريدية نظرية.

إن هابرماس في الوقت الذي يتفلسف في ضوء منطلقات التواصل، يريد أن يواصل مشروع مدرسة فرانكفورت اعتمادا على وسائل أخرى من أهمها مكتسبات المنعطف اللغوي، في أفق بناء نظرية نقدية للمجتمع تسعى إلى عقلنة الفعل والسلوك والمعرفة والكلام، فالفلسفة، وإلى جانب المعارف الأخرى، تشكل معها شريكا في التحليل النقدي للمجتمع، لأن النظرية التواصلية في نهاية المطاف هي نظرية في المجتمع. دون أن ننسى أن أهم طموح لفلسفة هابرماس هو محاولته دراسة المجتمع في ضوء نظرية التواصل.

(1) - Habermas « espace public ». Tr. Marc. B. Launy. Payot 1993. Origine « Strukturwandel Der öffentlichkeit » suhrkamp, verlag. Am. Main 1962. Tr Ang « the structural transformation of the public sphere » translated by Thomas Burge with the assistance of Fredirick lawrence. The MIT Press Cambridge 1989

- Habermas .J. « Vérité et justification » Tr. Rainer Rochlitz. Gallimard 2001,

p : 248-249, origine « Wahrheit und Rechtfertigung» Philosophische Aufsatze, surhkamp 1999. Seit:320-321.

- Ibid. p : 248, « W.R » 320..

- Ibid. p : 250-251, « W. und R » 322-323.

- Ibid. p : 252, « W. und R » 324.

(2) - في جواب على سؤال متعلق باهتماماته الأخيرة حول البيوأخلاقيات [دراسة المشاكل الناجمة عن البحث البيولوجي والطبيعي والجيني] وعلاقة بذلك بالديمقراطية، أشار هابرماس إلى مهمتين للفيلسوف، الأولى أن يوظف معرفته المتخصصة في إطار لجن، والثانية هو أن يحتل باعتباره مثقفا مكانته في الفضاء العمومي كلما تعلق الأمر بقضايا سياسية، [من حوار أجراه رانير روسلتس مع هابرماس بجريدة لوموند- ترجمة أحمد رباص، جريدة المنعطف 2003].

- Habermas .J. « V et J » p : 258- « W und R » 330.

(3) -لقد أصبح العلم في العقد الأخير من القرن 20 موضوع دراسات فلسفية عديدة، ليس من زاوية إستراتيجية وإنما من زاوية أخلاقية أو ما أصطلح عليه بأخلاقيات العلم [البيواتيقا كنموذج]. وتعد الدراسة التي قام بها رزنيك ديفيد " The Elhics of Science " دراسة مهمة في هذا المجال. فعلى خلاف الدراسات الاستمولوجية التي تتناول العلم من الداخل [منهجه... منطقه]، فإن هذه الدراسات تتناول العلم من الخارج أي تتناوله كظاهرة إنسانية لها متطلبات وشروط واحتياجات الظاهرة الإنسانية وعلى رأسها النسق القيمي والمنظومة الخلقية. وللمزيد من الإطلاع يمكن العودة إلى هذا الكتاب، وخاصة الفصول الأربعة الأولى. ["أخلاقيات العلم" ديفي رزنيك ترجمة عبد النورع المنعم، حالم المعرفة 2005.]

(4) -في إطار التيارات الفلسفية الأخلاقية المعاصرة، ظهر ما يسمى بالتيار الإيكولوجي الذي يدافع عن البيئة، هذا التيار يجعل الإنسان مركز تفكيره، هذا التيار الفلسفي يرى أن النظام البيئي جدير بالاهتمام والحفاظ عليه لأنه يمتلك في صلب ذاته قيمة خلقية، وليست بسبب أنه قد حدث أن وضعنا قيمة له نظرا لاستقداماته الاجتماعية والاقتصادي.

المراجع

" أخلاقيات العلم " نفس المرجع، ص : 42. يمكن العودة أيضا إلى جزأي : " الفلسفة البيئية " عالم المعرفة. إعداد مايكل زيمرمن، ترجمة معين شفيق رومية 2006.

(5) - قبل سنة 1998 لم يكن لهابرماس أي اهتمام بالأخلاق التطبيقية، لكن فيما بعد بدأت مشاكل البيواتيقا تستحوذ على الجمهور والتي أثارها تقدم طب الولادة منذ مدة طويلة، كما أن البحث حول الخلايا الأصلية المقتطعة من أجنة بشرية أو من أنسجة جنين مجهض لم يعرف انطلاقته إلا منذ 1998م. إضافة إلى الأبحاث المتطورة حول الجينوم التي غذت الأمل في رؤية العلاجات الجينية تتطور على نطاق واسع وأثارت أيضا الاهتمام الاقتصادي باستغلال هذه التكنولوجيات. في ضوء هذه التطورات تأتي التأملات الفلسفية لهابرماس حول مستقبل الطبيعة الإنسانية. هذه التأملات التي صاغها على شكل تساؤلات ستكون موضوع كتاب " مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو تحسين النسل في المجتمع الليبرالي ". من أهم الأسئلة المثارة للنقاش : ما مستقبل الطبيعة الإنسانية في ظل التطور الذي تعرفه البيوتكنولوجيا خاصة في المجتمعات الليبرالية التي يتمتع فيها الفرد بالحرية والمساواة في فعل ما يريد ؟ هل يسمح لنا في ظل هذا التطور اختيار جنس الطفل الذي نريد، وبرمجة الخصائص المميزة التي نريد على مستوى الشعر، اللون، القوة الفيزيائية، الذكاء، الذاكرة ؟

- Voir Habermas J. « l'avenir de la nature humaine : ver un eugénisme Liberal ?

Tr.Christian Bouchindhomme Galimard.2003 voir aussi « Die Zukunft Def Menschlichen natur : auf dem weg zur einer liberalen eugenik ? suhrkamp 2001.

- أنظر كذلك الترجمة العربية " مستقبل الطبيعة الإنسانية : نحو نسالة ليبرالية ". جورج كثورة المكتبة الشرقية 2006.

- Habermas J. « V et j » p : 257- «W und R », Seit. 329.

- " مسارات فلسفية " ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا 2004، ص : 152.

- Habermas J. « V et j » p : 257- «W und R », S. 326.

- Ibid. p : 254. «W und R », s. 326.

(6) - بخصوص موضوع العدالة يمكن العودة للحوار الذي أجراه هابرماس مع نظرية العدالة لجون رولز.

- «justice politique » Debat Habermas. Rawls, Tr. R. Rochlitz/Cathrine Audard, cerf 1997. Vgl « politischer liberalismus - Eine Auseinandersetzung Mit j Rawls » In « Die Einbeziehung des Andern » Studien zur politischen Théorie Suhrkamp. Verlag 1969.

- Ibid. p : 255. «W und R », s. 327.

(7) - يبدو لي أن هابرماس منذ أواخر التسعينات كثف أبحاثه حول الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والسلام، المواطنة إلخ. هذا الاهتمام يعكس تخوفه من انهيار مكتسبات الديمقراطية التي حققها المجتمع الألماني. وبالتالي فدعوته المتكررة لتعزيز دولة الحق والقانون عن طريق تعزيز آليات الديمقراطية، تنم عن هذا التخوف من العودة إلى وضع ديمقراطي. إنها عقدة النازية التي لا زال يعاني منها المثقف الألماني. وهذه الفكرة يدافع عنها كل من رانير روسلتش وكريتان بوسندوم، في قولهما التالي :

- « En constituant un espace éthique de dialogue, Habermas est fidèle à la loi fondatrice de l'échange critique et philosophique. En poursuivant l'élaboration concrète d'un espace international cosmopolitique, il tient la promesse de sa génération : produire une philosophie qui empêche le retour du Nanisme » in « Jürgen Habermas : l'exigence critique » le monde de l'éducation aout- 200, p : 62.

-Habermas J. « V et J », p: 252, « W und R », Seit: 324.

- Habermas J. « V et J » p : 259, « W und R » Seit : 323.

- Borradori Giovanna, « philosophy in time of terror » : dialogue with Jürgen Habermas and Jaque, DERRAIDA the unisresity of chicayo Press - 2003, p : 35.

- voir aussi Tr. Fr. « le concept » du 11 septembre : Jaque Derrida. Jürgen Habermas ». Galilée. 2004, origine « philosophie in zeit des terrors ». des Deutschen Aufgabe philo 2004.

- Ibid. p : 35.

- Ibid. p : 35.

- Ibid. p : 36.

(8) - In her study a bont the dialogue with Habermas expain the role of Philosophy in a time of terror, says that « philosophy's aim is to offer a reconstruction of the conditions that make communication not only possible but also effective and Both at the individual and social levels », Ibid. p : 47.

الديمقراطية وأنماط المشاركة في تدبير الشأن العام بالعالم العربي

الدكتور جمال بندحمان
باحث في تحليل الخطاب

تقديم

(لا ديمقراطية بدون مواطنة ولا مواطنة بدون ديمقراطية)، بهذه المعادلة يرسم آلان تورين طبيعة العلاقة التي تربط المواطنة بالديمقراطية، إذ هما وجهان لعملة واحدة.فالمواطنة باعتبارها حياة جماعية قائمة على روابط تشريعية وسياسية وثقافية وإنسانية، وإطارا تتحقق من خلاله الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية اللازمة لممارسة الحرية والمساواة والعدالة، لا يمكن أن تصبح فعالة وبناءة إلا بإعمالها، وهذا الإعمال يتحقق عن طريق مشاركة كل فرد في تدبير شؤون مجتمعه وإقليمه وحيه بإبداء الرأي، والقيام بمبادرات تهدف إلى تحقيق المنفعة العامة، والمشاركة باعتباره ناخبا أو مرشحا في اختيار نوع السلطة التي يجب أن يخضع لها المجتمع.

تسمح المشاركة بتثبيت الديمقراطية، لذلك فإنها تحتاج إلى بناء اجتماعي مقترن بالحركات الجمعوية، والمبادرات الجماعية المؤطرة أو الفردية المسؤولة، كما أنها سلوك وممارسة يتمظهران في المشاركة في الحياة العامة وتدبير الشأن العام.وفي وضعنا العربي فإن وتيرة المشاركة تبقى في الكثير من الحالات رهينة بإرادة السلطة التي ترسم حدودها بشكل معلن أحيانا وبأشكال مضمرة في الكثير من الأحيان.بل إن الحديث عن المشاركة كثيرا ما يقرن بالمشاركة السياسية ليزداد تخصيصا بربطها بلحظات الانتخابات.

1.من المشاركة الامتيازية إلى حق المشاركة

قطعت البشرية مسارا طويلا من أجل تحويل المشاركة من امتياز يمنح للبعض إلى حق لكل مواطن بغض النظر عن نوعه أو عرقه أو وضعه الاجتماعي، فقد قامت مواطنة أثينا وروما على جعل صفة الأهلية القانونية حقا رجوليا، وحرمت منه النساء، بينما شكل عصر الأنوار مرحلة تحول بجعل المواطنة حقا إنسانيا يتمتع به الجميع على قدم المساواة، وجعلته الثورة الفرنسية حقا قانونيا وسياسيا بإعلانها حقوق الإنسان والمواطن.فما المقصود بالمشاركة؟

يقصد بالمشاركة في الحياة العامة مساهمة الأفراد في تدبير شؤون مجتمعهم، وإبداء الرأي، والقيام بمبادرات تهدف إلى تحقيق المنفعة محليا ووطنيا. ويندرج حق المشاركة ضمن الحريات السياسية، غير أن مفهوم المشاركة يتجاوز كونها مجرد حق، إذ هي ثقافة تقع على النقيض من ثقافة عدم الاكتراث واليأس والعزوف، مما يعني حاجة كل مجتمع إلى ترسيخها عن طريق التنشئة الديمقراطية القائمة على أسس التعبئة والتكوين المستمرين، ذلك أن قوة الديمقراطية تكمن في إرادة المواطنين للعمل المسؤول في الحياة العامة والمشاركة مع غيرهم في التدبير العمومي، واختيار من يمثلهم، وتقييم أدائهم، وهذه العمليات مجتمعة هي التي حدت بالمنظرين للديمقراطية للحديث عن (الذهنية الديمقراطية) المقترنة بالتكوين والممارسة السليمة. ويبدو من خلال التقييمات التي تصدرها بعض المراكز أو الأشخاص أن هناك حاجة ماسة إلى ترسيخ هذه الذهنية الديمقراطية في عالمنا العربي، وهو ما يمكن أن تقوم به هيآت المجتمع المدني في صورة التأطير المعرفي والتربوي والتكويني لأن هذه الهيئات لا تبحث عن شرعية انتخابية، وليست موضعا للتساؤلات من قبل المواطنين، ولأنها تحتفظ بعذرية الشرعية التي تجعلها موضع ثقة.ولعلنا نحتاج أيضا لاستحضار الحديث عن المواطنة الامتيازية فهل من الضروري أن تلتجئ بعض الدول العربية، ممن حمل هم الديمقراطية، إلى تقنين التمييز الإيجابي كي يسمح للنساء بولوج البرلمان أو تولي المسؤوليات الكبرى أم أن القيم الديمقراطية تدعو إلى جعل التنافس على قاعدة المشروع حكما بين جميع المواطنين بغض النظر عن جنسهم ؟

علما بأن طموحا مثل هذا رهين بمدى إشاعة ذهنية ديمقراطية تتجاوز التصنيفات الضيقة والثنائيات القاتلة. بل إن استحضار الحديث عن حق المشاركة يجعل صورة الديمقراطية في بلداننا العربية موضع حرج. فقد قبلت الكثير من التيارات الإسلامية مبدأ التنافس الديمقراطي فأسست أحزابها وأصبحت مشاركة في تدبير الشأن العام. ورغم ذلك فإنها دوما محل تشكك وطلب غير معلن بتأكيد ولائها للديمقراطية. وهو ما يجعل المواقف التي تقدم بصددها مواقف سياسية لا مواقف مبدئية. وهي مواقف ترتهن إلى أحداث ووقائع ظرفية أكثر مما ترتهن إلى مدى الانضباط للقيم الديمقراطية.

إن من يقبل بالديمقراطية مبدأ عليه أن يتقبل نتائج الصناديق واختيارات المواطنين،

وعليه أن يعتبر معيار التصنيف هو ذلك الذي يحدد من مع الديمقراطية ومن ضدها؟ أما التصنيفات القائمة على المرجعية فإنها موضع تنافس لا موضع تقييم.وعليه فإن الذهنية الديمقراطية المأمولة هي مسؤولية الحكومات والأحزاب والنقابات والجمعيات لأن أول دروسها هو القبول بالمشاركة بما في ذلك التداول السلمي على السلطة. أي المشاركة في تدبير شؤون الحكم.ولنا بعد كل هذا أن نحدد من هي هذه الدول العربية التي عبرت عن روح الديمقراطية وجعلت المشاركة شأنا عاما لا شأن أفراد محدودين ولو اتخذوا مطية حزبية أو غير حزبية.

2 .المشاركة مشاركات

لا تقتصر المشاركة وضرورتها على مواطن محدد. إذ هي حق للجميع. وواجب على الجميع. لكن المشاركة مشاركات تتنوع وتتعدد وتتكامل من خلال مجموعة من الإجراءات والسلوكات والممارسات التي تشكل ميدانا خصبا لتفعيل القدرات والمهارات والكفايات. وإذا كان التركيز في عالمنا العربي يرتبط بالمشاركة السياسية فإن المشاركة في واقع الأمر مشاركات والانتباه إلى ضرورة خلق توازن بينها هو ما يمكن أن يجعل الديمقراطية صيرورة نامية لا مجرد شعارات ترفع وادعاءات تبتدع.

3 .المشاركة السياسية

قد تكون المشاركة السياسية الوجه الأبرز للمفهوم. ورغم أن الكثيرين في عالمنا العربي يربطونها بالانتخابات. فإنها أوسع من ذلك.صحيح أن الانتخابات هي الآلية التي تنظم العملية الديمقراطية. لكن هذه الآلية نتيجة لمشاركات كثيرة يساهم فيها الحزبي والجمعوي والمسؤول الحكومي. بل ويساهم في التهيئ لها كل مواطن من موقعه.لذلك فإن المشاركة مبدأ عام لا يرتبط بمناسبة معينة. وهي جهد بيداغوجي ونفسي وفعل مواطنة بامتياز.ذلك أن المشارك مواطن مقتنع بمبادئ سامية؛ منها التعايش وحق الاختلاف وتقبل النقد والتفاعل مع الغير. بغض النظر عن مرجعيته أو اقتناعاته الفكرية أو السياسية.

تمارس المشاركة السياسية بعدة وسائل لعل أقربها إلى الذهن المشاركة في اختيار من يمثل المواطن في الإطارات التشريعية أو الجماعات المحلية. أي مجمل الاستحقاقات الانتخابية التي تخضع لمنطق زمني يحدده القانون. غير أن هذه المشاركة تقترن بأخريات أهمها المشاركة في الحياة الحزبية التي يتم الانخراط فيها بناء على اقتناع بمبادئها ومرجعيتها. علما بأن واحدا من أهم أدوار الأحزاب السياسية هو تأطير المواطنين بكل ماتعنيه كلمة تأطير من تكوين وتعبئة وتحفيز على المشاركة في الحياة العامة. بل إن المشاركة تبتدئ من الحزب ذاته. فبقدر ما تزداد فعالية مشاركة أعضائه. تزداد النجاعة وتتقوى الهياكل وتمارس الديمقراطية في أجلى صورها من مواكبة ومتابعة ومساهمة وانتقاد وفق ما تحدده القوانين الداخلية. والمرجعيات الحقوقية العامة والكونية. وانعدام هذه المواكبة. التي تجعل المحلي متفاعلا مع الكوني وفاعلا فيه. قد تكون جزءا مركزيا مما يعوق الفعل الديمقراطي في عالمنا العربي بحكم حجم التشكك في الديمقراطية وبحكم المفاهيم التي تستعمل بصبغ ضبابية تجعل العلمانية نقيضا للمعتقد الديني. وتجعل الليبرالية تحررا متسيبا وتجعل الكل متآمرا على خصوصية مقننة ثابتة ونهائية.

ولقد تراكمت في بعض بلداننا العربية حالات جعلت التشكك في المشاركة السياسية ذاتها واردا. فقد كان رفض اختيارات الشعب الفلسطيني لمن يدبر شؤونه العامة عاملا حاسما في تقوية هذا التشكك مثلما سبقته حالات أخرى في تسعينيات القرن الماضي في بلدان عربية أخرى. بل إن ما يقع اليوم يدعو إلى الحيرة فعلا ففي موريتانيا تمت العملية الديمقراطية بإرادة عسكرية لكن درس سودان سوار الذهب مازال حاضرا ويجعل التخوف من الانتكاسات واردا لذلك فإن المشاركة السياسية لا يمكن أن تحمى وتضمن نجاعتها إلا بواسطة المؤسسات وليس لحظات الإشراق الجميلة.إنه الدرس الذي تقدمه عيون الوقائع التاريخية والمسار الإيجابي للديمقراطية في بلدان كثيرة.

4 .المشاركة في الانتخابات

تضع الديمقراطية حرية الاختيار فوق كل اعتبار. حيث يفوض المجتمع سلطته للطبقة السياسية لحظة الانتخابات عن طريق التصويت. دون أن يعني ذلك منحها تفويضا مطلقا يقيد مواقفه ويشل حقوقه. إذ بإمكانه متابعة تنفيذ

الالتزامات والعهود التي بمقتضاها اختار من يمثله، مما يعني أن المشاركة فعل قبلي وبعدي، أي أنه يتحقق قبل الانتخابات، وأثناءها، وبعدها.فقبل الانتخابات تتطلب المشاركة المساهمة في تأطير المواطنين ونتشئتهم ديمقراطيا، وتحفيزهم على التسجيل في اللوائح الانتخابية ومراجعتها، وتوعيتهم بكيفية ممارسة حقهم في التصويت باعتباره الضامن لسيادة الأمة، وكيفية تسجيل الخروقات في حالة ملاحظتها .

أما أثناء الانتخابات فإن المشاركة السياسية تتطلب المساهمة في التعبئة عن طريق دعم المرشحين الذين يتم الاقتناع ببرنامجهم أو الذين تتجاوب مرجعياتهم مع الاقتناعات الخاصة، والحرص على فتح حوار مع المواطنين من أجل إقناعهم بما يعتبره التوجه الأسلم، مع القبول بالنتائج التي يفرزها الاقتراع. بذلك تكون المشاركة فعلا إيجابيا ومسؤولا يمتد إلى ما بعد الانتخابات من خلال تقييم الأداء الحزبي، وتتبع أداء المنتخبين لبرامجهم، ومساءلتهم، وتقديم الاقتراحات خدمة للمصلحة العامة.

لاشك أن هذه المراحل مجتمعة هي التي تجعل المشاركة بناءة، وتجعل التأثير في السياسات العمومية فعالا، فأهمية لحظة الانتخابات، مثلا، لا تكمن في ذاتها أو في نتائجها، بل فيما ستضيفه من قيم ديمقراطية تعكس تشبع المواطن بقيم التعايش مع الآخرين والاعتراف بحقه في التواجد والمشاركة ضمن تصور منفتح يعتبر المصلحة العامة أسمى من الانتماء الحزبي أو الاقتناع الفكري. وأن النجاح الحقيقي هو ذلك الذي يتجلى في ممارسة ديمقراطية سليمة خالية من الشوائب والمعوقات. ولنا أن نتساءل بعد كل هذا: هل تسمح لحظات الانتخاب في أوطاننا العربية بتحقيق هذه الغايات والأهداف؟ وما درجة التفاعل الإيجابي للمواطنين معها؟ وهل من الضروري أن نعود في كل مرة إلى مناقشة مدى فعالية الانتخابات ومدى أصالتها؟ ولماذا صاحب الفشل الكثير من المحطات الإيجابية؟ وكيف نفسر تباين مسارات الدول العربية التي تعيش بأزمنة مختلفة وتتحرك بإيقاعات متضاربة؟ ولماذا لا يتحقق التجاوب الإيجابي مع التجارب الرائدة؟

5 .المشاركة في المجتمع المدني

يحق للمواطن أن يشارك في الحياة العامة، وأن ينتمي لما يعتبره إطارا مدنيا يتجاوب مع اقتناعاته. ذلك أن هيئات المجتمع المدني تتنوع بتنوع أهدافها ووسائل تحقيقها، فمنها من يختار منطق المرافعة، ومنها من يختار منطق التكوين، ومنها من يصنف نفسه في إطار تنموي، ومنها من يعتبر كل هذه العناصر مشكلة لهويته. إلى جانب هذا التصنيف يمكن تحديد الجمعيات بحسب موضوع اهتمامها.فهناك جمعيات حقوق الإنسان، والمنظمات البيئية والنسائية والخيرية والشبابية والمهنية وجمعيات الأحياء، غيرها. هذا التنوع يعكس دينامية العمل الجمعوي ويبين أهميته في المجتمع ودوره التنموي والتأطيري، إذ يمكن من خلاله إنجاز عمليات التنشئة الاجتماعية والسياسية والتربوية التي تسمح للمواطن بمشاركة فعالة في الحياة العامة. الواقع أن دور الجمعيات أساسي في تحقيق التنمية الديمقراطية التي تعني تنمية قدرات المواطن وكفاياته بما يسمح له باتخاذ القرار والمشاركة فيه سواء في المجالات الخاصة أو العامة. إذا كان هذا التعريف يرتكز على الدور التأطيري للعمل الجمعوي، فإن تعريفا آخر يجعل التنمية حقا من حقوق المواطن لا يجوز التصرف فيه، وهو حق إنساني يسمح لكل شخص، ولكل الشعوب بالمشاركة والمساهمة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهو مفهوم مستمد من إعلان الحق في التنمية الصادر سنة 1986.

يمكننا اعتمادا على التحديدات السابقة تقديم مثالين لعلاقة الجمعيات بالمشاركة في الحياة العامة؛ يتعلق المثال الأول بجمعيات ذات اهتمام بقضايا تنموية وطنية تهم التأطير الحقوقي والاقتصادي والاجتماعي والتربوي، ويتعلق المثال الثاني بجمعيات ذات اهتمام بقضايا محلية أبرز مظاهرها جمعيات الأحياء التي تختزل فضاء اشتغالها في رقعة جغرافية يتم التحكم في طبيعة مشاكلها وحاجاتها، وقرب العاملين فيها من المواطن، وامتلاكهم للقدرات البيداغوجية الأساسية التي تسمح بالتواصل الفعال. وتجد هذه الجمعيات مرجعياتها في خطاب ما بعد حداثي يدافع عن ديمقراطية تشاركية، وهي تقوم بأدوار تأطيرية نابعة من طبيعة المشاكل المطروحة، ويمكنها أن تشكل محورا جيدا للمنتخبين والسلطات بتهيئ المطالب ومتابعة تنفيذها أو إنجاز الدراسات التي تشكل المرجع الأساس لكل راغب في التدخل في واحد من المجالات الاجتماعية أو الاقتصادية أو البيئية أو التربوية.

وإذا أردنا تلخيص الأدوار الأساسية التي يمكن أن تنجزها الجمعيات المحلية، فإننا نختزلها في مبدأ المشاركة اليومية والمباشرة سواء من خلال قدراتها التعبوية المتمثلة في التمهير على حسن التدبير والتأهيل القانوني والاقتصادي والثقافي، أو من خلال توجهها المباشر إلى مواطن التوتر من أجل سد مشكل محدد وتجاوزها نقد الواقع إلى الفعل فيه، وامتلاكها القدرة على تحويل الأزمة إلى دينامية، واستثمار الخبرات المحلية.

إن الحاجة ماسة في عالمنا العربي إلى تصور تكاملي يدعم النهوض بأدوار العمل الجمعوي محليا وجهويا ووطنيا وإقليميا ودوليا، وتجاوز العراقيل القانونية التي تعرقل التأسيس أو التشبيك وأن تستبدل النظرة الأمنية للعمل الجمعوي بنظرة تنموية تجعل العلاقة بين الدولة والمجتمع علاقة تكامل مؤسساتي وتعاقدي. وجعل العمل الجمعوي جزءا من المشاركة وليس بديلا عن العمل الحزبي والنقابي، والرهان عليه في حدود أهدافه.

6.الشباب والمشاركة في تدبير الشأن العام

تعتبر المشاركة العامة حقا دستوريا وقانونينا فقد أكدت المادة 21من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حق كل فرد في المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلاده بشكل مباشر أو عن طريق الاختيار الحر لمثليه، وأن لكل شخص الحقوق ذاتها التي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

إن إرادة الشعب هي مصدر السلطات، يعبر عنها بانتخابات نزيهة ودورية.

غير أن هذه النصوص تبقى بدون فعالية ما لم يتشبع المواطن بروح المشاركة وأهميتها بالنسبة لمجتمعه ولذاته، وهو ما يعني وجود الحاجة المستمرة للتنشئة الديمقراطية التي تقع مهمتها على عاتق الأحزاب ومهيآت المجتمع المدني ومؤسسات الدولة، وإذا كان هذا الأمر يهم المواطنين عموما، فإن فئة الشباب أكثر حضورا فيه لاعتبارات متعددة؛ أهمها أنه يمثل فئة واسعة من فئات المجتمع، ويتميز بمواصفات معرفية وسيكلوجية تجعله أكثر قدرة على طرح التساؤلات بجرأة مصحوبة بالرغبة في التطوير وتحقيق القيم النبيلة؛ مثل العدالة والمساواة والرفاه الاجتماعي والشغل، إضافة إلى حافز تحقيق الطموح الذاتي المشروع بتجديد النخب، وتعزيز قيم الديمقراطية والحداثة.

عندما ننقل هذا المستوى النظري إلى الممارسة الميدانية تفاجئنا أحكام كثيرة تتحدث عن العزوف عن مشاركة الشباب في الحياة العامة، وعدم اكتراثه بها، وهي أحكام تحتاج إلى تمحيص ومقاربة متعددة المجالات، إذ كثيرا ما يتم ربط هذا العزوف بنسبة المشاركة في الانتخابات، بينما الأسلم اعتبار الانتخابات محطة لعمل سابق تقوم به الأحزاب وهيآت المجتمع المدني ومؤسسات الدولة، ورغم ذلك يمكننا التعامل مع الظاهرة باعتبارها معطى تاريخي أفرزته عوامل معقدة ومركبة لم يعد اليوم ما يشفع للمتذرع بها أن يعتمدها حجة وبرهانا، فقد أصبح الحديث عن أهمية مشاركة الشباب في اتخاذ القرار، وتحفيزه على ذلك، جزءا من الخطابات الرسمية العربية ناهيك عن الحزبية والجمعوية، إذ من المحال تصور نمو سليم ومطرد للصيرورة الديمقراطية في غياب مشاركة كمية ونوعية للمواطنين عموما وللشباب خصوصا، تعكس انشغالهم وحرصهم على الدفاع عنها، لكن الحماس والطموح ينبغي أن يقرنا بوعي نقدي متشبع بمعرفة بقضايا المجتمع وخصوصياته، فلكي تكون المشاركة مجدية يفترض في صاحبها أن يكون مواكبا لحيوية المجتمع في ديناميته العامة، وهذه الحيوية يقع جزء من مهمتها على الدول العربية المطالبة بفتح قنوات الشأن العام أمام المواطنين ليعبروا عن آرائهم من خلال القنوات التي يختارونها، والتي قد تكون رأيا مكتوبا في وسيلة إعلامية أو مشاركة في ندوة أو الانخراط في عمل جمعوي أو حزبي دون أن يعني ذلك أنهم مدعوون إلى تبني كل ما يقدم لهم، ففي الكثير من الأحيان يكون الرأي المنتقد فعالا لأنه ينبه إلى العيوب والمزالق، ويشكل قيمة مضافة لما يقدم أو ينجز، لذلك أكدنا أن مفهوم المشاركة أعم من حصرها في العملية الانتخابية رغم أهميتها وقيمتها الاعتبارية، ذلك أن الديمقراطية ممارسة يومية تتجلى في السلوك اليومي للمواطن، كما أنها مسار طويل ومركب تبرزه الممارسات الحزبية والجمعوية والحكومية عبر احترامها للإجراءات القانونية، وتفعيلها لكتلة الحقوق، في إطار تفاعل مستمر بين الحق والواجب، وإذا كانت الكثير من دولنا العربية مدعوة إلى احترام كتلة الحقوق فإن الكثير من مواطنينا في حاجة إلى جعل الواجب معيشا يوميا وهذه المزاوجة بين الحقوق والواجبات هي ما يحقق المواطنة الفعالة، وتقع مهمة ترسيخها على التربية والتكوين في بعدهما العام الذي يجعل التربية شأنا مجتمعيا وحزبيا ومؤسساتيا.

خاتمة

المشاركة في تدبير الشأن العام حق وواجب، لذلك فإنها تقف على النقيض من المنطق الأحادي والاتجاه المغلق، إنها ليست امتلاك كل شيء أو لاشيء، بل هي مسألة ترتبط بمدى قدرة المواطنين، وضمنهم الشباب، على ممارسة تأثيرهم على سير السياسة العامة وصانعي القرار للحصول على تطبيق أسلم لمبادئها، واقتناعهم أنه كلما زادت مساحة الديمقراطية، تقلصت مساحة التطرف، ذلك أن الدروس المستفادة من المشاركة قد تكون أهم من المشاركة ذاتها، إذ بواسطتها ندرك أن الديمقراطية مشروع إجرائي وقيمي وثقافي يسمح بتنظيم الاختلاف داخل المجتمع وترشيده، ويعكس قدرة النظام على استيعاب ضغوط التدافع والتصارع والتنافس بين الأفكار والمؤسسات المختلفة بشكل سلمي، ومعنى ذلك أن المشاركة تتحول من وسيلة إلى آلية لإنتاج الذهنية الديمقراطية وإشاعتها، وفي هذه الذهنية الديمقراطية حماية للمجتمعات العربية من كل مظاهر التطرف والإقصاء، علما بأن للتطرف أوجها متعددة فمن يرفض الآخر بدعوى حماية الديمقراطية فإنما يحولها إلى قناع يخفي به تسلطا فكريا وشططا (ديمقراطيا).

هل يعني فشل "النموذج العراقي" فشلا للديمقراطية في العالم العربي

كمال بن يونس
جامعي واعلامي وحقوقي تونسي



هل يعني فشل "النموذج العراقي" فشلا للديمقراطية في العالم العربي؟

وهل لا مجال للمضي في مسار الاصلاح السياسي في الدول العربية بعد أن كشفت تجارب العقدين الماضيين أن من بين أهداف الدول العظمى التي ترفع يافطة دمقرطة الدول العربية الهيمنة على ثروات المنطقة العربية ومواقعها الاستراتيجية عسكريا باعتبارها "أهم منطقة اسرتاتيجية في العالم" على حد تعبير الرئيس الامريكي بوش؟

وما هو البديل عن واقع الازمة الذي يمربه مسار الاصلاح الديمقراطي في العالم العربي بعد التعقيدات الامنية والسياسية الخطيرة للاوضاع في العراق ، منذ سقوط نظامه الدكتاتوري على أيدي قوات الاحتلال في 9 أفريل 2003؟

أسئلة كثيرة تطرح بالحاح في صفوف كل المعنيين بالاصلاح والتغييرفي العالم العربي الاسلامي .. سواء كانوا عربا ونشطاء حقوقيين أو من بين الخبراء والسياسيين الأمريكيين والأوربيين الذين تحمسوا للاصلاح الديمقراطي في المنطقة العربية ..خاصة منذ ابرام اتفاقية برشلونة الاوربية المتوسطية 1995 ومبادرات الادارة الامريكية لدمقرطة العالم العربي بعد هجمات سبتمبر 2001 ..وبروز تيار عريض من الاعلاميين والساسة وصناع القرار يربط بين ظهور الحركات المتطرفة والارهابية وفشل كثيرمن الأنظمة في العالم العربي الاسلامي في تحقيق الحريات والديمقراطية ومكافحة الرشوة والفساد وسوء التصرف في مواردها وثروات شعوبها .

1. الديمقراطية في خدمة الأمن : خطوات قطعت

رغم كل الآليات التي أحدثها الاتحاد الاوربي ـ ثم الولايات المتحدة ـ لدعم الديمقراطية والاصلاح الاقتصادي في الدول العربية لم تتحقق بعد تحولات عميقة في اتجاه التجسيم الفعلي لحرية التعبير غير المشروطة، ولحق تكوين

الجمعيات المستقلة والاحزاب المعارضة دون قيود. كما لم تتطور الأوضاع في اتجاه السماح بحق التجمع والتنظم وتنظيم انتخابات تعددية وشفافة تضمن التداول على تسيير مؤسسات المجتمع والدولة من المجالس المحلية والبلدية إلى البرلمان والمؤسسات السيادية ومنها رئاسة الجمهورية.

لقد تجاوبت كثير من الدول العربية بدرجات متفاوتة مع مبادرات الاتحاد الاوربي ثم مع المبادرات الامريكية للاصلاح التي دعمتها (مع قدر من التعديل). والقمة العربية التي عقدت بتونس في ماي 2004، ثم قمة الدول الثمانية في صائفة 2004 وشارك فيها عدد من القادة العرب والمسلمون . كما شارك ممثلون عن الهيئات الرسمية وغير الحكومية من جل الدول العربية في اجتماعات منتديات الديمقراطية والاصلاح التي نظمت في المغرب والاردن واليمن قطر. وإجمالا فقد تحسن هامش حرية التعبير في وسائل الاعلام في عدد من الدول العربية، وسمح لبعض المشاركين بالمشاركة في الانتخابات البرلمانية والرئاسية وأصبحت بعض مؤسسات المجتمع المدني العربية تلقى دعما معنويا وماديا جزئيا من نظيرتها في أوربا وأمريكا لا سيما من الفيديرالية العالمية لحقوق الانسان بباريس ومنظمة هيومن رايت ووتش بنيويورك ومنظمة العفو الدولية وآليات المجتمع المدني الاوربية المتوسطية ببروكسيل وستراسبورغ. و"الجمعيات الخيرية" الألمانية مثل فريريش إيبرت ونيومن وايدنهوار. ثم من بعض الآليات الأمريكية ومنها " الميبي " (المبادرة الامريكية للشراكة MEPI).

بل لقد تأسست مئات الجمعيات ونظمت آلاف المؤتمرات والندوات والدورات التكوينية والتظاهرات الحقوقية والسياسية والعلمية بفضل أموال تلك الاليات الاوربية والامريكية .

ورغم النقد الكبير الذي يمكن أن يوجه لحصيلة أكثر من عشرية وأكثر من 5 أعوام من الشراكة الاوربية العربية في مجال دعم الاصلاح والديمقراطية فقد مكنت تجارب الشراكة الاولى من تحقيق مكاسب سياسية عديدة من أبرزها جعل أولوية الاصلاح على أجندة حكومات المنطقة ونخبها وعلى أجندة العواصم الغربية بما فيها واشنطن وكبرى العواصم الاوربية. بعد أن تبين أن الرهان طوال ال: 60 عاما الماضية على أولوية الأمن كانت في غير محلها. إذ تبين أنه في صورة التضحية بالديمقراطية في سبيل أولوية أمنية لا يمكن تحقيق أي منهما. مثلما ورد مرارا في تصريحات الرئيس بوش الابن ووزيرخارجيته السابق كولن باول والوزيرة الحالية رايس.

لكن لماذا فشلت واشنطن والعواصم الأوربية في تحقيق الاصلاح الديمقراطي المنشود في دول الجنوب ؟

هل يعني ذلك عدم قابلية شعوب المنطقة للاصلاح والديمقراطية والحريات العامة والفردية، وأنها تفضل أنظمة مستبدة من نوع نظام صدام حسين على حرية الصحافة والشفافية السياسية التي تؤدي إلى مكافحة الرشوة والفساد وتضمن التداول السلمي على السلطة ؟

2. تناقض المصالح والأولويات بعد القضاء على سلطات مركزية قوية دون بناء البديل

رغم كل ما تحقق من خطوات نحو الاصلاح السياسي في العالم العربي بفضل نضالات الديمقراطيين والحقوقيين والسياسين العرب منذ عشرات السنين تبدو الاوضاع الحالية دون المؤمل بكثير. بل لقد كانت نتيجة تسريع نسق الاصلاح عكسية في عدة دول عربية على رأسها الجزائر والعراق . حيث أدى القضاء على السلطة المركزية القوية والمستبدة إلى تذرر أدوات الحكم المركزية والجهوية والمحلية وبروز قوى ضغط ومجموعات نفوذ متباينة المصالح والاولويات في مختلف المدن والمناطق والقطاعات .

ففي العراق مثلا برزت تناقضات جوهرية بين مصالح قوى ومراكز نفوذ ابناء الوطن الواحد: بين ممثلين عن اكراد الشمال ككتلة وشيعة الجنوب ككتلة وسنة الوسط ككتلة، وهو معطى موضوعي لا بد من الاقرار به، دون السقوط في تفسيرالصراعات المسلحة واعمال العنف الحالية بالحرب الاهلية ودون السقوط في التقسيم التبسيطي والاعتباطي للعراق ـ أو لأي بلد عربي آخر ـ على اسس عرقية بحكم تشابك مصالح ملايين الشيعة والسنة والاكراد وعلاقات الزواج والمصاهرة والشراكة الاقتصادية التي تجمعهم .

وما يجري في العراق حصل من قبل في الجزائر، إذ دخلت البلاد في فوضى العنف والارهاب والصراعات الدموية بين اجنحة الحكم ولوبيات المصالح بعد الفراغ السياسي الكبير الذي حصل بعد القضاء فجأة على الحكم الفردي وحل مؤسسة المخابرات العسكرية ـ التي كانت من أهم المؤسسات السياسية والامنية في البلاد طوال عقود ـ وبعد إضعاف دور حزب جبهة التحريرالذي احتكرحكم البلاد منذ الاستقلال عن فرنسا وكان المؤسسة السياسية التي توحد السياسيين المدنيين والعسكريين وأصحاب النفوذ الاقتصادي وطنيا وجهويا ومحليا، كما وظفت في تلك الصراعات أوراق كثيرة لتأجيج الصراعات المسلحة منها افتعال تناقضات "عرقية" بين البربر والعرب و"الشاوية " بين شرق الجزائر وغربها، الخ

ولأن الطبيعة لا تقبل الفراغ السياسي أفرغت عملية التفتح الاعلامي والسياسي والتعددية الانتخابية من محتواها لأن لوبيات المصالح بمختلف أنواعها قفزت على السطح، واصبحت تتصارع لملء الفراغ الذي أحدثه الإلغاء الفجائي للسلطة المركزية القوية والمستبدة عبر مراكز نفوذ لها أجندة خاصة بها ولكنها قد توظف حرية الاعلام ومناخ الانتخابات السياسية خدمة لمصالحها الضيقة بكل ثمن ولو عبر تمويل العنف وإحداث ميليشيات مسلحة، وتمويل عصابات تفرض من خلالها أجندا تها الخاصة على البلد وسلطاته المركزية الضعيفة حتى تجهض التغيير من الداخل، وتفقد مسار الإصلاح مضمونه التحرري، وتكون النتيجة مزيدا من التعقيدات الامنية والسياسية واستفحال ظروف عيش غالبية الشعب وسقوط ضحايا أبرياء، فينبذ الشعب التغيير والإصلاح والديمقراطية ويتحسر على عهد كان ينعم فيه بمزايا الامن والاستقرارالاجتماعي وبظروف عيش أفضل وإن غيبت فيه حرية التعبير وكان الحاكم فيه ملكيا وراثيا أورئاسيا مدى الحياة .

وفي هذا المناخ تروج مقولات من نوع "شد مشومك" و " يامبدل رأس بصل برأس ثوم"

3. نظرة جديدة للأمن والديمقراطية

ان قراءة فحوى القرار الصادر عن القمة العربية بتونس في ماي 2004 عن الاصلاح السياسي والديمقراطية وحقوق المرأة تكشف أن الأنظمة العربية صوتت لفائدة الاصلاح والتغيير الديمقراطي السلمي وأنها فهمت بعض الدروس رسالة إسقاط أنظمة المعسكر الاشتراكي وعدد من القيادات التي تعترض على الخيار الامريكي الأوربي، على ضوء ما حصل لأنظمة طالبان في افغانستان و صدام حسين في العراق و ياسر عرفات في رام الله .

وإذا كان نظام صدام حسين، وهو أكثر أنظمة المنطقة العربية نفوذا اقتصاديا وعسكريا وسياسيا إقليميا ودوليا سابقا وأشدها إستبدادا قد أسقط ، فإن المضي في نفس السيناريومع أنظمة أخرى كان واردا ، خاصة في صورة نجاح "النموذج العراقي للديمقراطية"، لكن حصيلة الاعوام الماضية كشفت كذلك أن الانظمة العربية تفاعلت مع مشاريع الاصلاح الديمقراطي وفق أجندتها (أو أجنداته الخاصة الخاصة) فتحركت على أكثرمن واجهة :

*** واجهة الموافقة المبدئية**

على بعض الاصلاحات السياسية والاعلامية "المشروطة "مع محاولة تمييع المشاريع الامريكية والاوربية ذاتها بجرالجهات الداعمة للاصلاح نحو استنزاف طاقاتها وأموالها في مشاريع ثانوية أو وهمية منها عقد آلاف الندوات عن اصلاح التعليم وتغيير فحوى الكتاب المدرسي ودورات تدريب لرجال الاعمال والاعلاميين والقضاة والمحامين والنشطاء الحقوقيين والنساء الناشطات من أجل حقوق المرأة في فنادق 5 نجوم بعيدة عن الجمهور لا يتابع العوام أغلبها، فكانت النتيجة عكسية على النشطاء أنفسهم ، وعلى الهيئات الفاعلة منذ عقود مثل المعهد العربي لحقوق الانسان وهيئات حقوق الانسان ومكافحة التعذيب ومنظمات الصحفيين المستقلة ونقابات المحامين والقضاة والجامعيين والاطباء ..رغم المكاسب الطفيفية التي وفرتها تلك الندوات واللقاءات ومنها إثراء تجارب المشاركين فيها وضمان تعارف بين شبكات الديمقراطيين والحقوقيين من عدة دول .

*** واجهة محاربة سيناريوهات التغيير**

والاصلاح الاوربية والامريكية ومحاولة إجهاض التجربة الديمقراطية العراقية من الداخل بكل الطرق والوسائل بما في ذلك عبردعم صراعات اللوبيات والميليشيات داخل العراق واختلاق صراعات ذات صبغة دينية وطائفية وحزبية ، وتمويل أجنحة لضرب أخرى ،

لعبت وسائل الاعلام الممولة عربيا وبعض الفضائيات ومواقع الانترنيت دورا خطيرا في دفع الاوضاع نحو التعفن في العراق،

يضاف إلى ذلك آلاف الغلطات السياسية والعسكرية الامريكية التي اعترفت وزيرة الخارجية الامريكية السيدة رايس نفسها بارتكابها في العراق.

4. ما العمل اليوم دعما للمسار الديمقراطي ؟

لعله من المهم أن نسجل أنه رغم تعثر مسار برشلونة وبطء تفاعل الدول العربية مع الأبعاد الديمقراطية ل:"سياسة الجوار" ومع مشاريع الاصلاح الأمريكية، في ظل فشل "النموذج العراقي" والرسالة السياسية غير المرغوب فيها التي وجهها فوز حماس في الانتخبات الفلسطينية، فإن خيار الاصلاح السياسي يبقى أولوية الاولويات سياسيا وأمنيا في العالم العربي

داخليا وخارجيا لأسباب عديدة من ابرزها القضاء على الاسباب العميقة للعنف والإرهاب.

فلا أمن ولا استقرار ولا نجاح لمخططات مكافحة العنف واللااستقرار اقليميا وعالميا، إذا لم تتوفر الشفافية الاعلامية السياسية والاقتصادية ولم يتحقق إنفتاح وسائل الاعلام والإصلاح السياسي .

ولعله ينبغي هنا التذكير بمقولتين للمعارض السوفياتي السابق والكاتب الاسرائيلي ناتان شارنسكي Nathan Sharanski الذي اعتبره جورج بوش مرجعه في السياسة الخارجية العالمية :

* **أولاهما** الديمقراطية ضرورية في العالم العربي لضمان تحقيق سلام بين الدول العربية واسرائيل، لأن الديكتاتوريات لا تريد ولا يمكنها تحقيق سلام دائم مع اسرائيل.

* **ثانيا** : ما حصل في فلسطين ليس انتخابات ديمقراطية، لأن الانتخابات لا ينبغي ان تخير الشعب بين "منظمة ارهابية تعمل لتدمير اسرائيل و بيرقراطية مورطة في الفساد والرشوة والاستبداد."

وأستحضر هنا بعض كذلك ماكتبه الصحفي الامريكي William Plaff عن أهمية الجوانب بعيدة المدى في إستراتيجية الأمن القومي الأمريكي National Security Strategy NSS من حيث اعتبار التغيير والاصلاح السياسي في العالم العربي من بين شروط ضمان الامن القومي الامريكي، إذ بدونه ستستفحل حوادث العنف والهجمات الارهابية في العالم .

وبصرف النظر عن الحسابات الخاصة بناتان شارنسكي والاعلاميين الامريكيين القريبين من البيت الأبيض والبنتاغون وعن الاعتبارات القصيرة والبعيدة المدى لاستراتيجية الامن القومي الامريكي والتي يمكن أن ترتبط أحيانا بالاستفادة من التوترات الامنية والارهاب لفرض حضورها العسكري والسياسي أكثر في العالم.

يبدو الاصلاح السياسي والديمقراطي شرطا من شروط تحقيق الامن والاستقرار لشعوب المنطقة وحكوماتها أولا ولحلفائها وشركائها الغربيين ثانيا .

في هذا السياق يمكن التأكيد على عدة حقائق منها :

* أن التغيير والاصلاح الديمقراطي لا ينجحان إذا اقترنا بالاحتلال الأجنبي على غرار ما حصل في افغانستان والعراق وفلسطين واقترنا سابقا الاحتلال الفرنسي لشمال افريقيا وسوريا ولبنان والاحتلال البريطاني لمصر والسودان والعراق..

* أن الانتقال من النظام الديكتاتوري إلى الديمقراطية لا يبدأ بتنظيم إنتخابات تعددية نزيهة على غرار ما حصل في الجزائر (في ديسمبر كانون الأول 1991) أو في فلسطين (جانفي 2006) .

بل ينبغي أن يسبقه مسار كامل يتضمن أولا تحرير وسائل الاعلام ثم تنظيم انتخابات محلية فانتخابات بلدية وبرلمانية (بعد 3 أعوام مثلا) ثم انتخابات رئاسية (بعد سنوات مثلا من بدء المسار التعددي)

* في كل الحالات فإن ضمان حرية التفكير وحرية التعبير شرط رئيسي لنجاح أي مسار ديمقراطي تعددي لذلك فإن الأولوية المطلقة ينبغي أن تكون لضمان الحق في التعبير عن آراء مختلفة، دون وصاية اي مؤسسات دينية أو سياسية أو إجتماعية، وقد بدأ مشوار تحرير وسائل الإعلام منذ عقود في عدة دول عربية، رغم مختلف النكسات، ولا بد من دعم هذا المسار وأن يعطيه الديمقراطيون والساسة أولوية مطلقة مجددا، حتى يسبق الحوار المفتوح والهادئ كل عمليات الاقتراع السابقة لأوانها التي قد تفرز قوى لاتؤمن بالديمقارطية والتداول.

* لن يكتب لأي مسار ديمقراطي تعددي أن ينجح إذا لم يضمن حرية التفكير للجميع بما في ذلك للاقليات، لأن حرية التعبير لا ينبغي أن تختزل في المسائل السياسية والاقتصادية والعموميات بل لا بد أن تشمل كذلك القضايا الفكرية والعقائدية والفلسفية مثلما كانت ساحات الفلسفة والأدب والشعرفي عصر إزدهار الحضارة العربية الاسلامية مجالا مفتوحا للمناظرات الجرئية والمواقف المتناقضة من كل القضايا بما في ذلك المقدسات الدينية والمسلمات العقائدية والاجتماعية بعيدا عن منطق الاقصاء والتخوين والتكفير.

حوار مع الأستاذ
عز العرب لحكيم بناني حول : الفلسفة والدين

أستاذ فلسفة اللغة بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، ورئيس وحدة " الفهم والتأويل والترجمة "

س : ما موقع فلسفة الدين في الخطاب الفلسفي المعاصر ؟ وما راهنية هذا المبحث في عصرنا الحالي ؟

ج : ترتبط فلسفة الدين بالمساجلات الدائرة بين الفلسفة وتاريخ الأديان المقارن واللاهوت المسيحي والتيولوجيا الطبيعية. فقد ورث الغرب عن اليونان مفهوم الدين الطبيعي وورث عن الديانات السماوية مفهوم دين الوحي. لكن العالم العربي ظل ممزقا بين التوجه إلى الدين دون فلسفة أو التوجه إلى الفلسفة دون دين، حيث يعتبر كل فريق أن وجود الواحد يلغي الآخر. والنتيجة هي أن التعامل الفلسفي مع الدين ظل ضعيفا، والدارس العربي للفلسفة ظل متأرجحا بين موقفين : إما أن يظل سجين الموقف الأرسطي للدين، وهنا يتعامل مع الألوهية تعامل أرسطو مع المحرك الأول وإما أن يتلافى التطرق أصلا إلى الإشكالية الدينية، من أجل مناقشة قضايا الاختلاف والحرية والعقل، وبحكم أن المثقف العربي، والمغربي خصوصا، على صلة وثيقة بفلاسفة ما بعد الحداثة، - بعد ماي 1968 - فإنهم لم يعتقدوا أن المسألة الدينية تستحق معالجة فلسفية مستقلة. لكن تاريخ الفلسفة جعل البحث في فلسفة الدين من بين أولوياته، لاسيما في القرن 17 عندما ظهرت الحاجة إلى التوفيق بين كتاب الله وكتاب الطبيعة وبين حقائق التاريخ وحقائق الأناجيل وبين التاريخ والإعجاز وبين العهد القديم والعهد الجديد. وهكذا، كان ظهور فكر الأنوار منعطفا قويا فرض على رجال الدين مراجعة الذات ومحاولة إنقاذ روح الدين بعد التخلص من حرفية التأويل وبعد التأكد من التحريف الذي تعرضت له المسيحية منذ ترجمتها من لغة إلى أخرى.

وقد أدت هذه الروح النقدية إلى ظهور نظرية تاريخ الأديان في الكانطية الجديدة، وهو الإطار الفكري الذي ترعرع فيه هيدغر نفسه وجعله يهتم بفلسفة الدين منذ شبابه المبكر.

ولكن الفصل الذي اعتدنا عليه في العالم العربي بين الفلسفة والدين لا يجعلنا ننظر إلى الوجه الآخر لهيدغر، ولا يؤهلنا للنظر بجدية إلى فلسفة الدين كمبحث فلسفي أصيل كما ننظر إلى فلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق وفلسفة المنطق وما إلى ذلك.

س : في السنة الماضية بمناسبة الذكرى المأوية الثانية لوفاة كانط، قدمت ورقة حول المسألة الدينية عند كانط انطلاقا من كتابه " الدين في حدود بساطة العقل"، هذا الكتاب الذي لم يحض بالدراسة عند الكانطيين من قبل، لكن الآن نلاحظ هناك التفاتة لهذا العمل. في رأيك لماذا هذه العودة إلى كانط في زمن العودة إلى الدين؟ وهل هذه العودة هي عودة نقد كما تستعمل الكلمة عند رواد مدرسة فرنكفورت أم هي عودة تأويل كما نجد عند رواد الفلسفة الهرمنوطيقية: غادمر وريكور، أم هي عودة تفكيك كما نجد عند دريدا ؟ وما هي القيمة المضافة التي يمكن أن يضيفها هذا الكتاب عن الحداثة الدينية في مجتمع عربي إسلامي خطابه متخم بالخطاب الديني ؟

ج : في الواقع، هناك جانب هدام في فلسفة كانط عامة وجانب بناء، لكن عظمة كانط هي أنه يهدم بعض الأفكار الراسخة والخاطئة حتى وإن كانت مشهورة من أجل اقتراح تصور جديد بناء. وهكذا، انتقد كانط البراهين التقليدية على وجود الله، كما جاء ذلك في نقد العقل الخالص، وكل البراهين، سواء كانت وجودية أو كوسمولوجية، تؤدي إلى مفارقات لا يمكن للعقل أن يفصل فيها. وهذا يعني أن الإيمان الحقيقي لا ينبغي له أن يستعمل مغالطات منطقية أو حججا جدلية أو جمهورية. لكن كانط حطم البراهين التقليدية من أجل تقديم صورة جديدة للدين في كتاب " الدين في حدود بساطة العقل ". هذا الكتاب الذي لا يشكل كُلاًّ واحدا متجانسا، لأن مقالاته نشرت متفرقة قبل جمعها، كان يحارب التركيز على جانب الطقوس عند ما يؤدي إلى ضياع الحكمة من وجود الدين. وهكذا، حاول الجمع بين الدين والإيمان في صورته القلبية الخاصة، ولذا، يميز بوضوح بين الإيمان القلبي والدوغمائية المتشنجة، يميز بين الإيمان الذي يؤدي إلى احترام الواجب وأداء الطقوس الذي يغيب الحكمة من وجود الدين. لذلك، يعتبر كانط أن أهم ركن في الإسلام هو الصدقة. هذا يبرز بالطبع معرفته السطحية بالإسلام، لكن ذلك يعني بالأساس أنه يفضل الأركان المتصلة بالأعمال الاجتماعية وخدمة الآخر، عوض الاهتمام بالطقوس لذاتها.

وعليه،يجب على الدين أن يحتكم لدى كانط إلى الأخلاق، فمن لا خلق له لا دين له.

ولذلك، إذا ما دعت النصوص الدينية، حسب ظاهر النص، إلى قتل الكافر، لا يجب الامتثال لذلك ما دام الواجب الأخلاقي لا يجيز ذلك. فالعودة إلى كانط عودة تأويلية تهدف إلى ربط فهم الدين بالأسس الأخلاقية التي يقوم الفهم عليها.

س : في قراءته لكتاب " الدين في حدود بساطه العقل " انتقد جاك دريدا تصور كانط لحداثة الدينية، على اعتبار أنه غلب رؤية الدين المسيحي على الديانتين السماويتين : اليهودية والإسلام. إلى أي حد ما تشاطرون دريدا الرأي في هذا التقييم ؟

ج : هناك رأي سائد منذ القديم يعتبر أن قراءة كانط لليهودية تدخل في إطار معاداة السامية. وقد حاول كثير من الباحثين إيجاد خيط ناظم بين موقف كانط السلبي من اليهودية واتهام المسحية لليهود بقتل المسيح، وهي الخطيئة الأصلية لليهود التي ظلت تلاحقهم إلا بعد تبرئتهم من لدن الكنيسة بعد الحرب العالمية الثانية. لكن التقابل بين المسيحية واليهودية لدى كانط تقابل بين ديانة الحب وديانة السلطة والعنف. مثل هذا التقابل، ليس موجودا فقط لدى كانط، بل كذلك لدى مفكرين يهود تكونوا في حضن العقيدة التلمودية والتحليل النفسي مثل إريش فروم.

لكن عيب كانط بخصوص الإسلام أنه لم يكن يعرفه معرفة جيدة، واكتفى بذكر أن الإسلام يقوم على خمسة أركان، لكن أهم ركن يظل ركن الصدقة.

فالأركان الأخرى تقوم على تطبيق طقوس دون معرفة الحكمة من وجودها، أما الصدقة فهي وحدها التي تستجيب للواجب الأخلاقي. لكننا عندما ننظر إلى الروح التي تشترك فيها الأديان، تكتشف أن الكثرة الظاهرة تخفي وحدة الدين باعتباره دين العقل.

تكتشف من الناحية التاريخية أننا أمام أديان متعددة، لكننا نكتشف من الناحية العقلية أننا أمام دين واحد.

ما دام السلوك الديني يمتثل لنفس الأوامر الأخلاقية التي يفرضها العقل العملي. فالبرهان الحقيقي على وجود الله يرتبط بما يمليه العقل العملي من واجبات عقلية ولا يتربط بالعقل الخالص الذي يقع ضحية مفارقاته عندما يناقش قضايا وجود الله في الجدل المتعالي، وجود الله ضرورة يمليها العقل العملي وليس العقل النظري. وهنا، لا فرق بين الأديان السماوية حين ننظر إليها من جانب المقاصد لا من جانب ظاهر النص.

س : إن الحديث عن حداثة دينية في المجتمع العربي الإسلامي الغارق في التقليد يطرح صعوبات عديدة، خاصة وأن الدين لا زال محتكرا من طرف المؤسسات التي تدعى السهر على حمايته. كيف يمكن أن نستعمل الدين في الفضاء العمومي دون أن نسقط في الفتنة والحروب الأهلية ؟

ج : هناك صعوبات حقيقية مرتبطة بالحديث عن حادثة دينية. والسبب هو أن العرب لم يعرفوا معالجة متدرجة للقضايا الكبرى التي يطرحها الفكر الديني، كما لم يعرفوا، حسب رأيي،

حروبا دينية طاحنة كما عرفتها أوربا طيلة عقود من الزمان. فقد اكتشف المواطنون في الغرب أن الحروب الدينية كانت سببا أساسيا في تدهور الوضعية الاقتصادية وانهيار البنيات السياسية للمجتمعات الأوربية خلال النصف الأول من القرن 17. وقد كان نجاح الفلاسفة العقلانيين مثل ديكارت وليبنتز وسبينوزا ثم كانط قائما على خلفية الدمار الذي لحق أوربا بسبب التعصب الديني. لكن رجال الدين لم يظلوا بعد ذلك مكتوفي الأيدي، بل اعتمدوا على الفلسفة نفسها من أجل تحرير الدين من كل مظاهر الشعوذة والخرافة. وهكذا، كان رجال الدين يستفيدون باستمرار من النقد الذي يوجه إليهم من لدن خصوم الدين أنفسهم، مما أدى إلى التقليص من جانب الطقوس والتأكيد أكثر على الواجهة الاجتماعية للدين من أجل خدمة المواطنين في مجالات الصحة والتعليم والسكن.

لكن التعايش السلمي بين الديانات في دار الإسلام أو سيادة مدارس فقهية واحدة لا منافس لها داخل نفس القطر الواحد لم يستدع حاجة ماسة إلى إصلاح ديني.

كما أن فروق الفقهاء والأصوليين عن أية مرجعية فلسفية عزز تضخم خطاب الهوية والاستقلالية الثقافية والصالة والنتيجة المباشرة أنه تم استغلال الدين لتعزيز مواقف الدولة السياسية أو لخدمة أغراض سياسية شخصية، مما أدى إلى ربط الدين بالسياسية، بدل ربطه بالقضايا الفكرية والإنسانية التي تهم سعادة الإنسان ومستقبل الإنسانية. مع الأسف، غلب سحر " الإسلام السياسي " ولم يترك مجالا حقيقيا لفصل الدين عن السياسية وفتحه على آفاق فكرية أرحب تدخل عامة في إطار فلسفة الدين. من السهل استغلال الدين في السياسة، لأنها أقرب طريق لاستمالة العقول وتغذية الأحقاد والنعرة الطائفية، لكنه من الصعب استثمار روح الدين في معالجة القضايا الإنسانية الكبرى، لأن التفكير النقدي الحر البعيد عن المصالح السياسية المباشرة أصبح من الكماليات وحَبيسَ مدرجات الجامعات أو منعزلا داخل برامج ثقافية لا تحظى بدعم حقيقي.

س : معلوم أن الهرمنوطيقا ظهرت في البداية في ارتباط بتأويل النص الديني المقدس، لكن بعد ذلك انتقل هذا المبحث إلى تأويل الوجود وأخيرا إلى الاشتغال على تأويل النص. لكن بالرغم من ذلك، استمر حضور الدين كجزء من التراث عند الفلاسفة الهرمنوطقين : غادمر، ريكور، هيدجر، كيف استمر حضور الدين عند هؤلاء وكيف كانت مقاربة الهرمنوطيقا للمسألة الدينية ؟

ج : إن الحضارة الغربية قامت على أساس الجمع بين الموروث الديني الذي خلفته اليهودية والمسيحية وبين الموروث الفلسفي الذي خلفه اليونان بفضل الجهود العربية. ينتسب الغرب إلى الدين كما ينتسب إلى الفلسفة دون إيجاد حرج في الجمع بينهما. وعندما اتسع جبروت الكنيسة الكاثوليكية وتحالفت مع تصور عتيق للفلسفة في صورتها الأرسطية، جاء تصور جديدة لتاريخ الأديان وللحكمة من وجودها ولعلاقة الإنسان بالرب. وظهر تأويل جديد لروح النص وترجمة جديدة للأسفار القديمة، مما أدى إلى الإصلاح الديني وإلى اندلاع حروب دينية وطائفية بين الكاثوليك والبروتستانت بين (1619 1649-). وقد عقدت هذه الحروب التي اندلعت من أجل " الاستبداد بالتأويل الصحيح " أبرزت أهمية الهرمينوطيقا واستثمار فلسفة الأنوار والتحرر من التعصب والتطرف الفكري. وأول من انتبه إلى ضرورة تجاوز التعصب ونبذ الإرهاب الفكري باسم الحقيقة الواحدة هم رجال الدين أنفسهم الذين دعوا إلى اعتماد آليات الفلسفة في الفهم والتأويل. ولذا، استمر حضور الفلسفة في الغرب عندما تبناها رجال الدين ودافعوا عنها، واستثمروا الفلسفة من أجل إبداع نظريات متباينة في فلسفة الدين قدر تباين المرجعيات الفلسفية. وهكذا، نجد أمامنا نماذج لا حصر لها من المرجعيات، مثل المرجعية النقدية مع كانط أو الفينومينولوجية مع هوسرل وماكس شلير أو الوجودية مع هيدجر أو الانتروبولوجية مع فورباخ أو العقلانية مع هيغل وشيلنغ. وقد استفادت الهرمينوطيقا من كل هذه الروافد واستثمرت كل الفلسفات - حتى تلك التي تعتبر الحادية - من أجل تقديم صورة إيجابية ومتجددة لروح الدين.

حاوره الأستاذ محمد الأشهب



رفات قصائد لمدينة

بدر الحمري

- 1 -

في المدينة موتى
يرتعشون من الصمت
والفراغ الأبدي،
أحياء ..
من الوحل والثرثرة،
نباتات..
في بحيرة من الدم والمداد،
حيوانات..
أو شبه حيوانات.
أخطبوط حجري
يدّعي الألوهية مساءا
كلماته..
تمتص حلم طفلة
بدمية جميله،
وحلم امرأة
بجواهر ثمينه.

- 2 -

بالمدينة..
مسلسلات الخيانة والسقوط
لا تنتهي..
وقبور البحر
قواربُها
لا تنقضي.
أحلام مشدودة إلى الظلام
وكأنه،
إكليل من السك
لذهب أسود.

- 3 -

بالمدينة..
كل القاهي خائنه،
حينما ترشف من فناجين الأمل.
كل يوم موتٌ؟؟
المقبرة قرب المدرسه
الطبيعة قرب المقبره
مقبرة بلا حدود؛
ظلام
ليل
حداد
طفولة متشظيه
تلعق التراب،
أخبار كلها طاعون
ذكريات..
رائحة صورها كريهه.

- 4 -

بالمدينة..
محل
فرن
جوع
زنقة.. من الصفيح
بشر.. من الصفيح
العالم كله صفيح.
درب بأكمله
ضفادع..
أحلام بأكملها
طين.
عود ثقاب

لهث وراء السراب.
كلاب تنبح
بلا كلمات
أو دخان.
- 5 -
بالدينة..
قلب يخفق للتيه
بلا قرار
رائحة البخور
تأسر حركة القطط
وتجعلني..
أرسم بغبار الطبشور
أغنية
لرفات قصائد
بعدائق وبساتين.
بالدينة..
مراكب لصلوات الفجر
سهرات لضفادع الحي
مطربوها
أكاذيب قديمه.
مراهقون..
يستمنون قرب الصور
مراهقات..
يصفقن بحرارة
للبهلوان
و عاهرات
يلطمن وراء الأبواب
بمراره.
- 6 -
بالدينة..
عجوز تبحث عن قلادتها
في مهب الريح.
بقايا بحر وسفينه
هلال..
يمدح صهيل القصيدة ليلا
ويعبث بضفائرها
وهي لم تتجاوز بعد
سنها العشرين.
- 7 -
بالدينة..
جريمة،
تقتات من رقصاتها الأخيره
وقت السهر
وعلى ترابها
وصية عشب أحمر
أن "لا تقربوا شمعة بكر
في مهب التاريخ"
- 8 -
بالدينة..
عذراء بدوية تلهث،
وراء فوانيس باهته
ملائكتها، قريبا، ستنتحر
بمدائن السقوط
الأول.
- 9 -
وحده..
حارس القبرة
لا يقلق من هلوسات الدينه
و جهه..
مخدوش بتراب الليل
ويداه موشومتان
برائحة الخبز
وتين الأرواح المرتجفة
وراء نوافذ الدينه.
والدينة..
ليست من أجل أحد
و لكنها، من أجل
.....؟؟؟؟
لا أعرف.

الحداثة وشروط هجرتها إلى الثقافة العربية

أحمد نظيف / أستاذ باحث

1- التعريف وسؤال: ماهي الحداثة؟

إن وظيفة التعريف كما يراها المناطقة العرب تتحدد في "توضيح مفهوم اللفظ أو توضيح معنى الشيء حتى يصبح واضحا في ذهن من يجهل معناه"(1) . من هذا المنطلق يكون التعريف إحدى الخطوات المنهجية التي تعتمدها الخطابات في مختلف الحقول المعرفية.

ومن المؤكد أن التعريف بالماهية (أي بالطبيعة) عند المناطقة يطمح إلى تحقيق رهان الشمولية، الذي يُمكّن المفهوم من استيعاب كل الظواهر التي تحمل نفس الخصائص أو تتفق في نفس الوظائف، وهنا تكمن صعوبته. في هذا السياق يذكرنا هيدغر بدواعي سؤال الماهية في أي تعريف، فيؤكد أن هذا السؤال "لاينبثق إلا عندما يصبح الشيء الذي توضع ماهيته موضع التساؤل غامضا وملتبسا، إلا عندما تصبح العلاقة بين الإنسان وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعزعة"(2). والتباس مفهوم الحداثة حقيقة معرفية وتاريخية لا يمكن تجاهلهما، يفسرهما تكرار السؤال النمطي: ماهي الحداثة؟ كما يفسرهما تعدد إجاباته. لذا سيكون لهذا السؤال وضعيته المنهجية قبل كل شيء. وفي الآن نفسه سيحتفظ ببعده المعرفي، دون أن يزعم أنه قادر على تجاوز غموض والتباس هذا المفهوم، بل سيكشف أن سؤال: ماهي الحداثة؟ فجّر مستوى آخر من مستويات التعريف وهو مستوى التعريف المجازي. حيث يلجأ المنشغل بالحداثة إلى لغة رمزية إشارية في تعريفه، تحتاج بدورها إلى لغة شارحة تُنتج قراءات لامتناهية لهذا المفهوم. وهي قراءات تكتسب قيمتها المعرفية من خلال تعددها حسب الحقول والثقافات والأزمنة التاريخية. وهذا لا يعني بكل تأكيد أننا نطمئن إلى واحدة منها، أو نشك في أخرى، بل نريد كشف بعض مستويات التباس مفهوم الحداثة. ومن ثم نصل إلى أن من أسباب التباسه هو تداوله في هذه الحقول وهذه الثقافات مما حوّله إلى مفهوم شائع وبالتالي زئبقي يتغير بتغيُّر شروط تداوله. خاصة إذا كانت الحداثة نفسها تراهن على التغيير من أجل التغيير. فلا نستغرب إذن، أن يربطها بودلير بمفهوم الموضة، حين اعتبر أن الحداثة تتجسد في كل متحول "يذهب ويركض ويبحث عن العابر والموضة" وتلك فرادتها.

وللضرورة المنهجية، التي أشرنا إليها آنفا، نفضل الانطلاق من تعريف جون بودريار لمفهوم الحداثة القائل: "ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا، أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى. وإنما هي أسلوب مميز للحضارة يقابل أسلوب التقليد. أي إنها تقابل جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية. فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب. ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا غامضا يتضمن في دلالته إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي كامل، وإلى تبدل في العقلية "(3). لهذا النص سلطته المعرفية التي تفرض على المنشغل بالحداثة أن يستوعب شيئا هاما في تصور بودريار للحداثة. فمن الواضح أنه يكشف عن بعدها الحضاري، باعتباره البوصلة التي توجه باقي الحقول المعرفية المختلفة، وباعتباره نواتها المركزية. ومن ثم سيكون من السهل كشف هويتها وأصلها الأوربي بحصر المعنى.

بداية يتجه النص نحو طرح إشكالية تحديد الحداثة حسب طبيعتها ودلالتها، ويبدو أن صعوبة التحديد تعود إلى طبيعتها من جهة، كما تعود إلى الحقول نفسها التي يتم تداولها فيها من جهة ثانية، وهذا ماأشرنا إليه آنفا. لذا سيجد المنشغل بالحداثة أن السؤال انتقل من مجرد سؤال بسيط إلى سؤال مركب يقول: ماالحداثة؟ أهي حركة أم تجربة أم مشروع أم أسلوب أم نظرية أم إيديولوجية أم مذهب أم منطق...؟.

فجون بودريار يحددها بكونها أسلوبا «mode» . لكن هذا، في نظرنا، لايقصي المدلولات الأخرى. من منطلق أن ليس هناك مدلول تتحيز فيه الحداثة بشكل علني وصريح. من هنا فالاطمئنان إلى واحد من هذه المدلولات يحمل احتمالات التهجين أكثر من احتمالات التحديد. واختيار بودريار ينطلق من قابلية هذا المفهوم التشكلَ أو التحقق في أشكال تتفق مع الحقل الذي يوظف مفهوم الحداثة. فقد تحقق في شكل إيديولوجيا في حقل السياسة، وفي شكل مذهب في حقل الفلسفة والدين، وفي شكل حركة في حقل الفن والأدب... وفي شكل تجربة في حقل العلوم... إلا أن تحققها في شكل نظرية أمر يستبعده كل المنشغلين بها.

لم يتوقف نص جون بودريار عند هذا الحد من الأبعاد التي يطرحها بل يضيف، كما لا ينكر، أن رهان أوربا على أسلوب الحداثة في بعدها الحضاري حقيقة لايمكن تجاهلها، حين أكد أن الحداثة

تسعى إلى"فرض نفسها كأنها واحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب" . هذا الرهان إذا قرأناه في سياقه الحضاري، يمكن أن نجده مُبَرّرًا تاريخيا، بحيث يكشف أن الحداثة باعتبارها ميزة حضارية أوربية، لم تنشأ في أوربا لتبقى محاصرة جغرافيا في أوربا، بل نشأت في أوربا ليتم تصديرها إلى شعوب وثقافات أخرى. ويضيئ توينبي جانبا من أهدافها، فيذهب إلى أن الحضارة الغربية كانت تهدف إلى "جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد، والسيطرة على كل شيء فوق هذه الأرض، في البحار وفي الأجواء، التي ستصل إليها الإنسانية عن طريق التقنية الغربية الحديثة"(4). لذلك لا نستغرب إذا كانت الحضارة الغربية بميزتها تلك تعتمد استراتيجية "تصدير أسلوبها وميزتها"، أي تصدير ماتوصلت إليه الحداثة الأوربية دون طرقها ومناهجها، منطلقها في ذلك تكريس اقتناعها بحقيقة تقول: إن الشعوب غير الأوربية متخلفة وأنها ملزمة بمحاكاة النموذج الغربي باعتباره الأسلوب الفعال والوحيد لتحقيق التقدم الذي يعتبر حتمية تاريخية للحداثة.

قد يكون لنا رد فعل انفعالي عاطفي، فنستنكر على الحضارة الأوربية هذا السلوك الاستراتيجي، ومن ثم تكون مقاومتنا لها مؤسسة على الانفعال.. لكن الأمر لايتطلب ردود أفعال لأن التاريخ يؤكد أن تلك قاعدة تاريخية بامتياز. فكل حضارة ملزمة بممارسة هذا السلوك، أي تصدير ميزتها ومنطلقاتها وقيمها. كما أن مقاومتها من طرف شعوب أخرى سلوك طبيعي أيضا . لكن الاختلاف يكمن في كيفية ممارسة هذا السلوك والأخلاق المتحكمة فيه. فإذا كانت الحضارة الأوربية قد اعتمدت منطق السيطرة بالقوة على الشعوب الأخرى مستفيدة من التقنية التي أنتجتها الثورة الصناعية، فإن الحضارة العربية الإسلامية تبنت استراتيجية تصدير ميزتها المركزية وهي: "إسلامية عبادة الله"، بأخلاق الدعوة أولا، كما في آسيا وإفريقيا جنوب الصحراء، وبالقوة ثانيا، كما في باقي مناطق شبه الجزيرة العربية وأوربا وشمال إفريقيا. ولعل الرهانات غير المعلنة، التي رُسِمت لِتتحقق من وراء ممارسة الحضارات لاستراتيجية التصدير، ثلاثة:

1 - الوصول إلى أبعد نقطة ممكنة في العالم لتثبيث قيم ومبادئ وأساليب تلك الحضارة.

2 - ضمان حياة أطول في التاريخ، باعتبار ذلك مدخلا أساسيا تقاس به درجة مساهمتها في بناء حضارات أخرى.

3 - تأكيد تفوق تلك الحضارة، بميزتها ومنطلقاتها وقيمها تلك، على باقي الحضارات المتزامنة معها أو السابقة عليها. وكان ابن خلدون قد فسر هذا السلوك في "المقدمة" من خلال ثنائية الغالب والمغلوب التي تحكم علاقة الحضارات فيما بينها.

ومادامت الحداثة لا تخرج عن كونها أسلوبَ حضارة (mode de civilisation)، على حد تعبير ج. بودريار، فإن الأسلوب يراهن على التميُّز باعتباره نتيجة منطقية وطبيعية لتحولات تاريخية وثقافية وسياسية واجتماعية وعلمية عرفتها أوربا في القرنين الماضيين. وهو ماسيفرض على الحداثة اعتماد استراتيجية المواجهة والمعارضة؛ مواجهة السائد باعتباره امتدادا للسابق، وبوصفهما معا نموذجين صافيين للتقليد. استراتيجية المواجهة التي تتبناها الحداثة ستكون مزدوجة: مواجهة التقليدي والكلاسيكي الأوربي في المرحلة الأولى، وقد امتدت من عصر الأنوار إلى العقود الأولى من القرن التاسع عشر. أما المرحلة الثانية فابتدأت بالحملات العسكرية الأوربية القوية في اتجاه الشعوب الأخرى وعبرها ستتحقق المواجهة مع ثقافات هذه الشعوب. هذا ماأثبته التاريخ الأوربي. والفرق بين المواجهتين تحكمها ثنائية الذات والآخر. فالمواجهة الأولى كان التقليد جزءا من الذات الأوربية، وفي المواجهة الثانية كان التقليد هو الآخر غير الذات الأوربية. أي أن مفهوم الحداثة، باعتباره أسلوبا أوربيا في الحياة، كان يحمل قيما أخلاقية وثقافية ودينية وسياسية واجتماعية أوربية. لذا كان من الطبيعي أن تدخل في مواجهة مع الثقافة العربية، باعتبارها تحمل قيما مختلفة.

2-الإنجازات النظرية والتاريخية للحداثة الأوربية

إن الشعارات التي رفعها الإنسان الأوربي ودشن بها أجوبته عن أسئلة الأزمات الكبرى، ابتدأت بشعار العقل ضد الإيمان. هو ذا الشعار الذي رفعه ديكارت في التفكير الفلسفي. ورفعه فرانسيس بيكون في التفكير العلمي، ورفعه مفكرو عصر الأنوار في التفكير السياسي والاجتماعي. وهذه الاجتهادات، أوالإبداعات الفكرية، التي انبثقت من هذا الشعار، لم تكن تستهدف معارف نظرية مجردة، بل كانت تستهدف معارف عملية تبحث عن أجوبة للسؤال: كيف يمكن فهم الواقع والسيطرة على القوى المؤثرة فيه: الطبيعة والله والإنسان؟. وعبر تلك الأجوبة سيتكون وعي جديد بتلك القوى.

لنبدأ بالفلسفة باعتبارها الحقل الذي صاغ المبادئ الكبرى للحداثة، ومنه انطلقت باقي الحقول. حيث أسست الاتجاهات الفلسفية الحديثة في أوربا مشاريعها الفكرية على رهان مركزي يتمثل في صياغة علاقات جديدة بين الإنسان والله والطبيعة والتاريخ. فانطلقت في البدء من صياغة علاقات تتأسس على مقولة العقل باعتباره أداة للفهم والمعرفة. لنتذكر الكوجيطو الديكارتي بمقولته الشهيرة: "أنا أفكر إذن أنا موجود".

وجواب كانط عن سؤال ماهي الأنوار؟ بأنها بداية تخلص الإنسان من وهم عجز العقل إلى المبادرة الشجاعة في استعماله... ونقده لمفهوم العقل الخالص وتمييزه بين العقل العملي والعقل النقدي. وهيغل الذي أكد أن سيرورة التاريخ تقوم على العقل من منطلق أن الواقع والمعقول متطابقان وليسا متصلين. في حين انطلق ماركس من المقولة نفسها ليركز على وظيفتها التواصلية ويربطها بالممارسة والعمل. أي أن الأفراد قادرين على التحول إلى كائنات تواصلية بواسطة العمل. ومن ثم ينتظمون داخل نواة خارج الذات يسميها "الطبقة". وبذلك يتحول العقل المجرد إلى تاريخ مادي جوهره الأساسي هو الإنسان في نواته الجديدة "الطبقة". ومن ثم سيدشن ماركس أولى الخطوات في اتجاه التخلي عن ميتافيزيقا الذات المفكرة "الكوجيطو". إلا أن محددات ماركس مع ذلك، لم تستطع أن تقوض خاصية الانفصال مادامت هي عنوان الفردية والذاتية.

هكذا صاغت الفلسفة مقولة العقل وأعطته سلطة أكبر في الواقع بكل تجلياته.

فتحول مفهوم الواقع من مفهوم قدَري أو أسطوري جاهز يُغيِّب فعل الإنسان فيه، إلى مفهوم عقلاني، يعيد للإنسان مركزيته في تحديد صورته ودلالته. وبهذا التحول سيكتشف الإنسان قدرته على الفعل في واقعه، وانطلاقا من هذا الشعور سيكتشف حقائق جديدة عن هذا الواقع. وبتعدد تلك الحقائق ستتحرر الحقول المعرفية من سلطة الحقيقة المطلقة، وستجتهد في تقديم الحقيقة الخاصة بها. وقد اختزل هيغل في مطلع القرن التاسع عشر تعدد تلك الحقول، وأعاد هابرماس تحديدها بطريقة نقدية في نهاية القرن العشرين، في ثلاثة: الحقل العلمي والحقل الأخلاقي والحقل الفني. في هذا السياق الثقافي وُلدت الحداثة، كمفهوم أولا، ثم كمشروع مجتمعي ثانيا وكمنطق للتغيير ثالثًا وكإيديولوجيا للحضارة الأوربية رابعا... فانطلاقا من فكرة نسبية الحقيقة أسست الحداثة حضورها في جميع الحقول المعرفية. وانطلاقا منها أصبح المفكر والمثقف والسياسي والعالم الأوربي مؤمنا بوجود حقائق غائبة عنه، كما أصبح مؤمنا بأن الوصول إليها ليس مستحيلا بل ممكنا. ومن ثم أصبح يعشق المبادرة والمغامرة والتجريب وعبرها يكتشف في نفسه قدرة وطاقة على الابتكار والابداع والإضافة. كل هذه الاكتشافات التي اكتشفها الإنسان الأوربي في نفسه كانت ترجمة للشعار المركزي: "العقل ضد الإيمان". وبذلك ظهرت مقولات مختلفة ترجمت أشكال المبادرات المعرفية: التكنولوجيا، التصنيع، الآلية، المعرفة العلمية، النسبية، الزمنية، المؤسسات، الديموقراطية، الحقوق السياسية والمدنية، الدولة القطرية، الشعب، الانتخابات والحريات... تلك المقولات هي التي اعتبرت ميزة حضارية أوربية بامتياز. فوجهت مسار التاريخ وغيرت بنيات المجتمعات.

ولا يمكن للحداثة في حقل الأخلاق أن تخرج عن الشروط المعرفية والتاريخية التي هيأتها الحضارة الأوربية في سياق تحديدها لرهاناتها الكبرى. فقد اتجهت نحو تكريس "المنفعة" الذاتية والمصلحة الشخصية باعتبارها قيما أخلاقية جديدة. وتلك القيم تستجيب لمقولة المبادرة الشخصية التي رأينا كيف تحققت في ظل مقولة الحرية باعتبارها مقولة كبرى. ومن الطبيعي أن تتوارى ثنائيات القيم التقليدية كالخير/الشر، والصدق/الكذب، والحب/الكراهية، والحق/الباطل، والصواب/ الخطأ.. وغيرها. وبتخلي الإنسان الأوربي الحداثي عن هذه القيم التقليدية وهاجسها الأخلاقي يتحرر من الرقيب كيفما كان هذا الرقيب الله أو الإنسان أو المجتمع.

وبعد أن أسست العقلانية تاريخها الشخصي وهيأت للحداثة شروط تحققها، يأتي بودليرفي الحقل الفني، فيتصور أن الحداثة في الأدب تترقب نتائج العقل الموسومة بالتحول والانتقال، لتبحث في هذا التحول عن الجمال. فكل متحول -حسب تعبيره-"يذهب ويركض ويبحث عن العابر والموضة" ذلك الشيء الذي لايظهر إلا لينتهي ويختفي، من هنا تكون الحداثة ملازمة لأثر الجمال. والجمال في تصوره ثنائي التكوين: أبدي/نسبي يعملان بالتناوب أو معا في الزمن والأخلاق والعشق عبر أسلوب الموضة ومفهوم اللحظة. وبعبارة أخرى فإن اللحظة هي الصورة المتحركة للأبدية الثابتة، وجماليتها تكمن في سرعة تحولها من لحظة إلى لحظة. وتبعا لذلك تقتفي الحداثة أثر اللحظات باحثة عن الجمال فيها متماهية معه.

من هنا يمكن أن نلاحظ أن كل الحقول اتجهت نحو سَنِّ منطق التغيير علميا وفنيا وأخلاقيا. ونظرا لمركزية هذا المنطق في الحداثة، فقد تحول إلى إيديولوجيا. هكذا كان من حق جان ماري دومينياك القول أن الحداثة تمثل "أخلاقا شرعية للتغيير، متخلية عن القديم منادية عن الجديد، يدفعها مبدؤها دوما إلى ماهو أبعد، وإلى أن تستلهم أكثر وإلى أن تصبح إيديولوجيا التغيير من أجل التغيير".

ومهما اختلفت الحقول المعرفية التي اختارت الحداثة كنمط وأسلوب في التفكير أو كصيغة حياتية، فإن مشروعها يقوم على ثنائية المركز/ المحيط؛ أوربا المركز ومادونها المحيط. وعبر هذه الثنائية تمَّ تأسيس علاقات جديدة بين ماهو أوربي وماهو غير أوربي. وعبرها أيضا سيتم بناء الشعور الغربي عبر تقييده بالعقل كضامن لوجوده ومحددٍ لغاية التاريخ. في حين يأتي الأدب ليستكمل حلقة هذا الشعور ويخاطب في الإنسان الأوربي البعد الروحي بعدما وجد بودلير

وملارمي ورامبو في نيتشه وغوته منطلقاتهم التي تشبع غريزة التمركز الروحي والأخلاقي.

واستجابة لمنطق التغيير الذي يتحكم في الفكر الأوربي اتجهت حركيته نحو هدم مقولة العقل باعتبارها معيار التمييز بين طرفي هذه الثنائية التي تأسست عليها الحداثة الأولى. وبهدم هذه المقولة ستنهدم المركزية الغربية في الفلسفة والدين والفن، بعد أن أمّنتْ تفوقها في كل هذه الحقول. هكذا سيأتي خطاب فلسفي جديد يقوم على نقد الأسس الميتافيزيقية التي قامت عليها الفلسفات المؤثثة لبيت الحداثة: الديكارتية والكانطية والهيغلية بمرجعياتها الإغريقية: السقراطية والأفلاطونية والأرسطية. من بين رواد هذا الخطاب الجديد نذكر مارتن هيدغر (5)، الذي سينطلق من الإشارات الذكية لنيتشه في نقده لميتافيزيقا التمركز الغربي حول العقل، وسيتجه هيدغر نحو نقد اللوغوس بمرجعيته اليونانية الأرسطية التي تنطلق من تصور يقول إن "اللوغوس هو الخطاب الذي يوجه تفكير الإنسان توجيها صحيحا من أجل الكشف عن الحقيقة". أما جاك ديريدا، في كتابه "الكتابة والاختلاف"، فقد تابع مجهود هيدجر منطلقا من مفهوم الكتابة لتفكيك العقل الغربي، فركز بالأساس على ماسماه بالنص العام الذي لايعترف بالفروق بين الفلسفي والأدبي ماداما يشتركان في الكتابة. ومنه أيضا ستصبح الكتابة هي قطب حركية الفكر الأوربي. وإلى جانب هؤلاء يورغن هابرماس، في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة"، وجورج غادامير في كتابه "سلطة الفلسفة". ويمكن أن نسجل أن حركية الفكر اتجهت أيضا نحو المطالبة بضرورة العودة إلى الأصول التي انطلقت منها الحداثة كمرجعية أساسية لتصحيح مسارها الخاطئ الذي أدى إلى التوتر. ذلك ما عبر عنه ألان تورين عالم الاجتماع الفرنسي في كتابه "نقد الحداثة".

3-المثقف العربي والحداثة

لماذا المثقف؟ سؤال يكتسب قوته الاعتبارية من خلال دوره التاريخي في جميع الحضارات، ودوره المركزي في الحداثة، خاصة إذا علمنا أن هذه الأخيرة أولا وأخيرا هي تجربة ثقافية. لهذا التوضيح أهميته المعرفية في ثقافتنا العربية. لأنه سيحدد وضعية المثقف العربي في هذه الثقافة؛ هل اتصل بمجتمعه أو انفصل عنه ؟ فعل فيه وانفعل به أو بقي فقط في المنصة الشرفية يتفرج عليه؟ هل شكل مركزَ حركتِهِ أو هامشها؟. من أهم ملامح هذه الوضعية انقسام المثقفين العرب إلى تيارين: تيارٍ يقاوم الحداثة فيُتهم بالرجعية، وتيارٍ ينخرط فيها فيُتهم بالتغريب. ومن ثم سينشغل خطاب كل تيار بمناقشة ومهاجمة مواقف الخطاب المضاد بحثا عن موقع سبْقٍ في الساحة الثقافية العربية. وسيتحولُ هذا البحث إلى رهان مركزي محكوم بلاوعي شقي تسيطر عليه تهمة التغريب وكيفية نفيها لدى الحداثيين. في حين تحول لدى أنصار الهوية العربية إلى رهان آخر يدفع عنهم تهمة الرجعية. مما نشأ عنه سجال عقيم أنتج لغة انفعالية وعاطفية وخَطابية بعيدة عن التحليل، ميالة إلى استقطاب أنصار هذا الفريق أو ذاك. وبذلك أصبحت ثقافة الصراع هي الثقافة السائدة؛ ثقافة خطط لها الفرقاء السياسيون بامتياز ومدُّوها بأدوات التعصب والإقصاء باعتبارها أخلاقا شرعية للصراع. في المقابل بقي سؤال الحداثة بين الخطابين معلقا بين وهم الفهم ووهم إنكار الفهم. وبقي المثقف، من هذا التيار أو ذاك، خارج حدود المجتمعات العربية، يستعرض عضلاته ومهاراته في مهاجمة الخطاب المضاد. وبشكل تدريجي بدأ الحداثي يقتنع أن هذا هو دوره؛ أي تدمير منطلقات وقناعات الخطاب الهوياتي، ونسي أن دوره هو البحث عن قنوات الاتصال بين حضارتين يعرف اختلافهما من حيث المبادئ والقيم والتاريخ والدين. وما ترتب عن ذلك هو أنه اكتفى بإنشاد مقولات الحداثة وتلاوتها بعشق وبمرارة؛ يستشعر العشق والنشوة لحظة استنساخ مقولاتها ولحظة إنشادها في لقاءاته الخاصة، لكنه يستشعر المرارة حين يُطل على مجتمعه من موقعه المنفصل والمفارق فلايرى سوى التخلف، فيأخذ ذلك مبررا يقنع به نفسه ليبقى محافظا على تميّزه وامتيازاته التي اختارها له السياسي عن قصد، ليبقى في موقعه ولا يغادره إلا بإذن منه، أي لايغادره إلا حينما يحتاجه فقط للتبشير بمشاريع "التدجين" التي هيأها على مائدة الإفطار تحت إسم: "إنقاذ المجتمع". هذه الاختيارات أراحت المثقف الحداثي العربي من ثقل الأمانة التي قرأ ويقرأ عنها في سياق الحداثة الأوربية، راحة هيأت له شرطا من شروط ممارسة طقوس الحداثة كما يمارس المتصوف طقوس صلاته. ونعتقد أن هذه الوضعية التي فُرضت عليه، كما يمكن أن نفهم من الأستاذ محمد برادة حين قال: "ففي الدول الغربية حرص المثقفون على تميزهم عن بقية القوى المتصارعة ليحتفظوا بنفوذهم المعنوي في حين أن مثقفي الدول المتخلفة وجدوا أنفسهم أمام وضعية خاصة تقتضي البحث عن نظام كلي، متكامل في حيز زمني محدود، فباتت الثقافة ممتزجة بالسياسة والسياسة ملتحمة بالثقافة"(6). سواء فرضت على المثقف العربي، أواختارها لنفسه، فالنتيجة واحدة، وهي نتيجة طبيعية لكونه لم يعش تجربة الحداثة ولا قلقها النفسي ولم يدق مرارتها التاريخية. لنفترض أن هذا المثقف قدم من موقعه هذا مشاريع، هي من أبجديات الحداثة بمفهومها الحضاري، لمواجهة مواقع التخلف الحقيقية في مجتمعه، من أمثال: "مجتمع قارئ" و"مرأة متعلمة" و"جودة التعليم"... هل يمكن له أن يقاوم ويضحي من أجل ذلك، وقد اعتاد حياة الراحة التي يضمنها له السياسي بامتياز؟.

لنتذكر أن هذه المشاريع تأسست في أوربا الحداثية على الإيمان بفكرة: "قدرة الإنسان الأوربي على بناء أوربا حضارية"، وتوجهت الفكرة نحو التحقق بالاعتماد على استراتيجيات: التجريب والمغامرة والمبادرة باعتبارها الطريق نحو الوصول إلى رهانات الابتكار والاكتشاف والابداع.

وهي بالنتيجة ستفضي إلى التقدم باعتباره حتمية تاريخية للحداثة. والأكيد أنه لو انخرط المثقف العربي في هذه المشاريع وكشف عن منطلقات الحداثة الأوربية وطريقها ورهاناتها منذ بداية الاستقلال لتكونت في ذاكرة مجتمعاته صورة المثقف العضوي أو بالأحرى المنقذ والمكتشف والفاعل (7). وهكذا يكون لزاما على التاريخ أن يدونه في سجله الذهبي باعتزاز وفخر. لكن المثقف العربي الحداثي آثر الدخول في سجال مع الخطاب المضاد يكيل له من السب والشتم ما يريح باله وكأنه قام بسلوك هو شرط من شروط الحداثة. واللافت أنه انخرط في هذه المواجهة بشكل انفعالي يثبت تهمة التغريب عليه، متيقنا أن تمثله للذات الأوربية هو المسلك الوحيد لتحقيق حداثة ممكنة. في حين أغمض المثقف العربي الهوياتي عينيه ووضع أصابعه في أذنية، وأنكر أن يكون هناك شيء إسمه "حداثة"، بل هناك فقط غزو ثقافي. وبينهما نشأ مثقف عربي آخر انتقائي لم يَسْلَم هو أيضا من الاتهام؛ حيث اتُّهِمَ بالتلفيق بدعوى مراهنته على التوفيق. ويمكن أن نستجلي مميزات كل اتجاه في مواجهته للحداثة الأوربية من خلال الأنساق الثلاثة التالية:

-النسق الأول يكتفي بشرح وتفسير وتطبيق قيم الحداثة الأوربية. وانخرط هذا النسق فيها مبشرا بكل قيمها بشكل انفعالي. إلا أن مشكلته تكمن في تهمة التغريب التي جعلته معزولا، لاينشغل سوى بكيفية دفع هذه التهمة عنه. ومن ثم اقتنع بوضعية انفصاله عن المجتمع بدعوى تخلفه وعدم قدرته على الاستجابة لطموحاته الحداثية، ولم ينزل إليه إلا حينما يحصل على تأشيرة النزول إليه من طرف السياسي سواء أكان معارضا أم حاكما.

-النسق الثاني يدينها بطريقة انفعالية أيضا وقوية وغامضة، بدعوى انطلاق الحداثة الأوربية من مبادئ كبرى توجهها، من قبيل "موت الله"، ولايمكن لثقافتنا العربية الإسلامية في بعدها الديني أن تقبلها في نسقها. لذا تصبح مواجهتها ومقاومتها فرض عين على كل مثقف يَغِير على هوية هذه الثَّقافة. وماترتب عن ذلك هو إدانة كل منخرط في الحداثة، باعتباره عنصر تدمير متحرك في جسم الثقافة العربية الإسلامية يشُلّ حركتها الطبيعية نحو التغيير المرتقب.

-أما النسق الثالث فهو الذي يبلور مؤاخذاته على عدد معين من القيم الثقافية التي نادت بها الحداثة الأوربية. ويقف موقفا غير واضح من مسألة النموذج الأوربي أخلاقيا وثقافيا وسياسيا واجتماعيا، فينتقي منه ما يمكن أن يحقق التغيير دون المساس بالثوابث الثقافية والدينية للمجتمع، هذا على الأقل هو مايراهن عليه. ومن ثم فهو يمارس القراءة النقدية لا القراءة العاشقة. وفي المقابل يقبل النموذج العلمي باعتباره رهان كل تغيير.

لكن هذه الأنساق الثلاثة، بالرغم من التراكم الذي حققته على المستوى المعرفي، فإنها لم تستطع التخلي عن سجاليتها العقيمة.

مما فوت عليها فرصة الاتصال المباشر بالمجتمع لمباشرة التغيير، باعتباره رهانا حداثيا بامتياز، يعطي للمجتمعات العربية فرصة الانخراط في الحضارة الإنسانية من موقعها الخاص الذي يضمن لها الاستمرار في الوجود، وإلا فما تبقى من ملامح عربية وإسلامية ستتحول إلى أطلال يبكيها المثقف العربي بكل اتجاهاته. لِمَ لا وقد أشار جون بودريار إشارة مهمة حين اعتبر: "أن الحداثة ليست قوانين يمكن ضبطها، بل هي معالم وتجليات. وهي ليست نظرية وإنما منطق وإيديولوجيا"(8). والمنطق بمثابة نَحْو للفكر ينتج عددا لانهائيا من الأفكار. فماَ هي الأفكار التي أنتجها المثقف العربي للمساهمة بها في بناء مجتمع حداثي؟ لنفهمها أيضا إيديولوجيا كما حددها جون ماري دومينياك حين اعتبرها "أخلاقا شرعية للتغيير، متخلية عن القديم منادية عن الجديد، يدفعها مبدؤها دوما إلى ماهو أبعد، وإلى أن تستلهم أكثر وإلى أن تصبح إيديولوجيا التغيير من أجل التغيير" (9). ما هي المبادرات التي قدمها المثقف العربي بشكل مستقل بعيدا عن مناورات السياسي، والتي بها يمكن التصديق بوجود مثقف عضوي منشغل بتغيير مجتمعه؟ هذا التوصيف لا يمكن إلا أن يُسَلم، على الأقل في الوقت الراهن، أن المثقف العربي مازال يبحث عن موقعه المستقل الذي يمكّنه من الاتصال المباشر بالمجتمع باعتباره المجال أو الورشة التي يُبرز فيها هذا المثقف مهاراته المعرفية والعلمية. أما المستقبل باعتباره رهانا زمنيا للحداثة، فإن المثقف العربي مطالب بالانخراط فيه، دون تردد، انطلاقا من حركية المجتمع لا خارجها، يلتقط نقط القوة فيه ويواجه نقط الضعف بثقة ومهارة. هذا إذا كنا مؤمنين بضرورة التغيير من جهة والمساهمة في الحضارة الإنسانية من جهة ثانية. فلكي يكون التغيير حقيقة واقعية وهادفة، على المثقف العربي أن يحدد نوع المساهمة في الحضارة الإنسانية؛ أي المساهمة التي تضيف شيئا، في جميع المجالات: قيم ثقافة تاريخ علوم... عليه ألا يخاف من الإدانة بسبب انتمائه. وعليه أن يكون متأكدا أننا قادرين على المساهمة وما ينقصنا هو المبادرة إلى ذلك؟

لقد انتبه يوسف الخال، أحد رواد

الحداثة الشعرية العربية ومؤسس مجلة "شعر"، إلى المبدأ الذي يجب أن يحكم حركتنا في اتجاه الحضارة الراهنة حين أكد: "إن هذه الحضارة (يقصد الأوربية) هي نحن بقدر ما هي هم. فقد أسهمنا في بنائها في مرحلة من تاريخنا، ولن يكون لنا مستقبل مالم نعد إلى الإسهام فيها من جديد.. ونحن لا قيمة لنا ولا مستقبل لنا في العالم العربي، إن بقينا خارجها ولم نتبنها من جديد ونتفاعل معها ونفعل فيها.." (10). وقد وضع أدونيس يده على مواقع الخلل في تصورنا للحداثة حين أشار أن الحداثة في الثقافة العربية مازالت "شيئا مجلوبا من خارج. إنها حداثة تتبنى الشيء المحدث، ولا تتبنى العقل أو المنهج الذي أحدثه. فالحداثة موقف ونظرة، قبل أن تكون نتاجا" (11). إلا أن هذا الوعي بواقع الحداثة في العالم العربي لم يقابله أدونيس بمبادرة في اتجاه تجاوزه، بل اتجه نحو تأسيس مفهوم متعالٍ للحداثة يقوم على ثنائيات: الحداثةً/ القدامة، والإبداعية/ الاتباعية، والأكثرية/ الأقلية. فالحداثي في تصوره هو المبدع وهو بهذه الصفة لايمكن إلا أن ينتمي إلى الأقلية. أما التقليدي فهو الاتباعي وينتمي إلى الأكثرية. وتلك هي الذهنية التي قرأ بها التراث العربي، فأكد أن الحداثة ولدت في أحضان الأقليات عبر التاريخ العربي. بهذا التمييز يحافظ أدونيس والمنخرطون في الحداثة الشعرية العربية على انفصالهم عن المجتمع. بالرغم من أن الوعي الذي كانوا ينطلقون منه في فهمهم للحداثة كان أكثر تقدما. أولئك نماذج من المثقفين العرب الحداثيين.

إننا لايمكن أن نضيف شيئا إلى الحضارة الإنسانية إذا بقي المثقف منشغلا بذاته، يسعى دائما إلى رسم حدود جغرافية بينه وبين مجتمعه ليعيش الحداثة حلما سعيدا لاواقعا مرا يعكر عليه صفو هذا الحلم. بل على المثقف العربي أن يتخلى عن هذا الانشغال ويبحث عن مساحات يكون فيها الإنسان العربي حداثيا بالمساهمة بشيء يحمل توقيعه الشخصي لاتوقيع غيره. والأكيد أن توقيعه سيحمل بصماته، وهو فعل لاتستنكره الحداثة إطلاقا. وبذلك تزداد الرغبة في المساهمة في الحضارة الإنسانية، وتتحول الحداثة هذه المرة إلى استراتيجية حضارية بدل أن تبقى أسلوبا.

إن ما حاولنا فعله الآن هو الجواب عن سؤالين: بأي معنى نريد الحداثة؟ وأي مثقف حداثي نريد؟. ولعل الجواب كان محكوما بقناعة مفادها أن المثقف وحده هو القادر على تهييئ شروط الحداثة، بالرغم من صعوبة هذا الرهان. لأن الحداثة إذا لم تؤسس تقاليد التغيير في حقل الثقافة، فإنها ستبقى حداثة لاشرعية. لقد كتب عبد الله العروي: "إن أزمة المثقف انعكاس لأزمة مجتمعه. لكن المثقف عامل فعال في المجتمع. يستطيع إما أن يخفف من هذه الأزمة المجتمعية بدراسة أسبابها وإظهار سبل الخروج منها. وإما أن يضعفها بأزمة ذاتية تهمه هو ويلهي بها ذهنه وأذهان قارئيه" (12). تلك هي وضعية المثقف؛ دوره الحداثي ينبثق من دوره في المجتمع. ولايمكن أن يكون هذا الدور إيجابيا، إلا إذا تخلى عن ولايته العمياء لرجل السياسة، وتخلى عن ذهنية الصراع، وتبنى ذهنية التسامح، وتخلى كذلك عن موقفه العدائي تجاه تراثه وتاريخه، وتبنى موقفا نقديا في قراءته له. هو ذا المدخل الذي يعطينا فرصة الإيمان بقدرتنا على التغيير والمساهمة في الحضارة الراهنة مساهمة فعلية لامنفعلة. وهو أيضا ما يجعلنا نراهن على المستقبل بكل مفاجآته الممكنة مادام هذا الرهان مبدءا حداثيا بكل المقاييس. وفي هذا السياق تؤسس الحداثة بمفهومها الحضاري تاريخها المتعدد لا التاريخ الأحادي المعيار (نقصد تاريخ أوربا)، وبذلك يتحول انتماؤها إلى هذا التاريخ الأحادي مجرد تعيين نقطة بدايتها الحديثة. وبالرغم من محاولات تجريدها من تاريخيتها، فإن على المثقف العربي أن يجتهد في إعادة الحداثة إلى التاريخ، لأننا في حاجة إلى قراءة حركيتها قراءة علمية وواقعية. وبهذا، سنفهم كيف تُحقق الحداثة منطق التغيير، وعبره نستطيع تحديد شكل المستقبل الذي ترتهن إليه. ليس هذا فحسب، بل سنكون قادرين أيضا على ابتكار أدوات التغيير مادام شكل المستقبل أصبح واضحا بسلبياته وإيجابياته المحتملة. وبتعدد الأساليب والأدوات تتعدد محاولات التجريب، وتزداد معها ثقتنا بأنفسنا، وبالتالي ستصبح رغبتنا في المغامرة حقيقة واقعية ومنهجية من أجل تحقيق رهان المساهمة في الحضارة الإنسانية. هو ذا دور المثقف في المجتمع الذي يراهن على الدخول في الحداثة.

وباختصار، إن هذا التصور الذي نقدمه للحداثة لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أخذ المثقف العربي المبادرة بشكل جدي وفاعل؛ فاستعاد موقعه في المجتمع ليُنصت إلى نبضاته ويستغل حركيته في اتجاه تكوين أجيال تؤمن بالحداثة كمنطق للتغيير والمبادرة، لاالحداثة كإيديولوجيا للصراع بين مكونات المجتمع. أجيال تؤمن بقدرتها على المساهمة في الحضارة الإنسانية الحالية والمستقبلية، فيعلمه كيف يثق في نفسه وكيف يغامر ويجرب ويبادر إلى الفعل.

4- الحداثة والأزمة بشروط عربية

هل نحن في حاجة إلى أزمات لخلق حداثة بالمعنى الذي نتحدث عنه في هذه الورقة؟ لنتفق منذ البداية أن الحداثة الأوربية تنظر إلى "الأزمة" من منظور إيجابي، بل تجعل الأزمة عنصرا طبيعيا لتجديد مقولاتها ومن ثم تحقيق تاريخيتها. لأنها كما يقول الإبستمولوجي كون فيري: "تعني أن نجد أنفسنا مجبرين على تغيير الأدوات"، وبالتالي فإن "الأزمات شرط مسبق تمهيدي وضروري لظهور نظريات جديدة" (13) تكون بمثابة جواب عن السؤال المركزي الذي فجرته الأزمة. والدرس الباشلاري حاضر بقوة في هذا السياق.

وإذا أردنا تعداد الأزمات الكبرى التي أسست تاريخ الحداثة في أوربا، يمكن أن نبدأها بأزمة الكنيسة في القرنين 16 و17 حينما ظهر عجزها عن الجواب عن أسئلة واقعية تهم الإنسان. وبعد فترة مخاض، جاءت المبادرة من الفلاسفة ليطرحوا سؤالا جوهريا هو: كيف يمكن للإنسان الأوربي أن يقرر مصيره بعيدا عن إرادة الله؟ وتأتي الثورة الفرنسية في القرن 18 لتنتج أفكارا تحولت إلى مبادئ وقيم أساسية في حياة الشعوب الأوربية سياسيا وتشريعيا. وأواخر القرن 19 بدأت سلسلة الانهيارات بانهيار مثل التقدم والعقلانية وبدت ملامح أفول الليبرالية. وجاءت الحربان العالميتان فمزقت أوربا لكنها أنتجت فكرا سياسيا يقوم على إقرار التعددية العرقية والمذهبية دون التخلص كليا من السياسة الشمولية. وفي أواخر السبعينيات من القرن 20 بدأت تسقط الإيديولوجيات الجماهيرية وتنتصر النزعة الفردية لتصل إلى حدودها القصوى على حد تعبير هنري لوفيفر. كانت هذه الأزمات هي التي تهيئ شروط الحداثة، كما كانت الحداثة بدورها تهيئ شروط الأزمة. بهذه العلاقة الجدلية بين الحداثة والأزمة، تجددت أدوات التصنيع، وتجددت منطلقات ورهانات المعرفة العلمية والتكنولوجية، وازداد وعي الإنسان بحقوقه عبر مقولات الديموقراطية وحقوق الإنسان والحريات العامة، كمدخل أساسي للاعتراف به كإنسان فاعل بعيدا عن النظرة الأسطورية وكذا النظرة الكنسية اللاهوتية.

أما الأزمات التي عرفتها ثقافتنا العربية في العصور الحديثة فهي قصيرة المدى مقارنة مع الأزمات التي عاشتها أوربا، وهو مايعني أن المخاض لم يكتمل. والأسئلة لا يمكن أن تتفجر بقوة إلا إذا اختمرت وأخذت حصتها الزمنية من التاريخ كاملة غير منقوصة. لهذا السبب لا يمكن التوقف عند أزمة حقيقية شكلت منعطفا تاريخيا، لنستحضر تلك الأزمات منذ الاستعمار إلى نكبة فلسطين وحرب 1948 و1967 وبينهما العدوان الثلاثي على مصر وغزو إسرائيل للبنان سنة 1982 وغزو التحالف الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية للعراق سنة 1991 ثم الغزو الأمريكي البريطاني للعراق في مارس 2003... هي أزمات بدون شك، لكن بأي معنى؟ وفي أي سياق؟ وكم استغرقت؟ وماهي نتائجها؟. فالأكيد أن معناها لايتجاوز المعنى اللغوي، الذي تحدث عنه لسان العرب، حينما شرح كلمة "أزمة" بما يلي: "وفي الحديث اشتدي أزمة تنفرجي، قال : الأزمة السَّنَةُ المُجدِبة، يقال إن الشدة إذا تتابعت انفرجت وإذا توالت تولَّتْ". أو ذاك الذي وقف عنده: "المعجم الوسيط" "الأزمة. الأَزَمة: الضيق. والأزمة الشدة، يقال أزمة مالية، أزمة سياسية، أزمة مرضية..[وفي علم الطب]: نهاية فجائية تحدث في مرض مزمن". فالأزمة بهذا المعنى لاتتجاوز مجرد ظرف طارئ وعصيب ننتظر الخروج منه، ولانبحث عن كيفية الخروج منه. وحتى إذا بحثنا عن كيفية الخروج منه نكلف السياسيين بهذا البحث. في حين يلتزم المثقفون الصمت ويعبرون عن مواقفهم في لقاءاتهم الخاصة.

وبذلك يتحدد سياقها فيبقى محاصرا بالسياق السياسي بشروطه العربية، ومن ثم ينضاف حجاب آخر يكون من صنع الفرقاء السياسيين في هذا البلد أو ذاك، مايجمعهم هو المراهنة على الأزمات باعتبارها فرصة تاريخية للتقدم أمتارا نحو الشعوب. في الوقت الذي تُسخر فيه الأنظمة الحاكمة كل طاقاتها وإمكانياتها السلطوية لإنتاج الذهنية الانتهازية؛ ذهنية الطوارئ، التي تبحث في الأزمات انطلاقا من المحافظة على شرْعيتها وشرعية سلوكها العدواني تجاه شعوبها. كما تجتهد في رسم الحدود الجغرافية لمناطق المُفكَّر فيه، والحدود الجغرافية لمناطق اللامفكر فيه، أي تلك التي يحرُم على كل فكر مسائل وُلوجَها. وانطلاقا من هذه الوضعية غير الطبيعية تغيب حرية التفكير والتعبير والرأي باعتبارها مدخلا مركزيا لإمكانية الإبداع والابتكار.

أضف إلى كل ذلك أن هذه الأزمات ليست طبيعية لأنها ليست وليدة حركة اجتماعية عفوية، بل هي أزمات مفروضة علينا من الخارج، وهي في بعض الأحوال، إن خرجت عن سياقها السياسي، مستوردة. كاستيراد أزمة الشعر العربي من أزمة الشعر التقليدي من أوربا، لنتذكر في هذا السياق محمد بنيس -الشاعر المغربي الحداثي- حين قال: "أما البيت في الشعر المعاصر فقد وصفناه باليتم، عند مقارنتنا له بالنماذج العربية القديمة. اليتم هو غياب الأب غيابا أبديا. تلك كانت حالة بيت ملارمي تجاه فكتور هوجو. حيث كان البيت-الأب (فكتور هوجو) هو سبيل حرية بيت ملارمي"(14). وبذلك اتسمت ردود الفعل بالانفعال الظرفي والمؤقت وصنع منها السياسي قضيته، في حين التزم المثقف الصمت وغابت بالنتيجة ردود الفعل التحليلية في مستواها الثقافي والعلمي.

وبخصوص نتائج هذه الأزمات، فإن الأمر ينحصر في سيادة الخطاب السياسي بمواصفاته السابقة.

وقد التحق الخطاب الثقافي بالخطاب السياسي فأصبح تابعا له؛ يُبشر بالبرامج السياسية ويحذر من أخرى، بل مهمته أصبحت منحصرة في البحث عن شرعية هذا التيار السياسي على حساب ذاك... في هذا السياق يمكن أن نفهم الموقع الحقيقي للمثقف والمفكر العربي، فـ"المفكر -كما يقول نصر حامد أبو زيد- مرتهنا بمشروع السلطة السياسية، ولو كان في صفوف المعارضة السياسية، طالما ظلت آليات إنتاجه للمعرفة تخضع لآليات السلوك السياسي" (15). هكذا يشترك المثقف في مؤامرة السياسي. وبالنتيجة يتحوّل

خطابه من إنتاج المعرفة التي تطرح أسئلة التغيير الحقيقية والتي يُفترض أن تنطلق منها كل محاولة إبداع وابتكار، إلى إنتاج لغة تتقن السب والشتم وبالتالي الإقصاء. ومن المفارقة التاريخية أن الأزمة الأولى المرتبطة بعصر النهضة في تاريخنا العربي الحديث أنتجت سؤالها الثقافي والحضاري: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟ لكن الجواب عنه ضاع في كم من التدافعات الإيديولوجية التي غيبت دور المثقف أو شوهته. في الوقت الذي كان الخطاب السياسي الرسمي والمعارض على السواء يتجه نحو إقناع المثقف العربي أن "الإرادة السياسية" هي المفتاح السحري لكل المبادرات، فظهر جملة من المثقفين يدافعون عن انتمائهم السياسي، ويؤكدون أنه المدخل الأساسي للتغيير(16).

تلك هي وضعية المثقف العربي؛ يترك للفرقاء السياسيين فرصة تسويق الحداثة باعتبارها إيديولوجية صراعية، فيقف هو في المقابل صامتا، وإذا خرج عن صمته رددها وراء السياسي بنفس الرواية مضيفا إليها بعض "الروتوشات" الثقافية. أما سياق الأزمات التي عرفها العالم العربي فهو سياق سياسي بحصر المعنى. وبذلك أمكننا أن نتساءل: هل يمكن أن تكون تلك الأزمات شرطا من شروط الحداثة؟ وهل نحن في حاجة إلى مثل تلك الأزمات التي لا تأتي من مجتمعاتنا؟. إذا كنا فعلا في حاجة إلى أزمات تشكل منعطفا تاريخيا في حياة شعوبنا، عليها ألا تأتي من الحقل السياسي ولامن خطابه، وعلى المثقف أن يبحث عن استقلاليته ويقف أمام أسلوب الانتهازية وإثارة الأعصاب الذي يمارسه الخطاب السياسي. لنتذكر، على سبيل المثال لا الحصر، الروائي الأمريكي اللاتيني البيروني فاركاس يوسا حين قرر في مارس 1987 تعيين نفسه محاميا مدافعا عن الشعب في وجه التأميم المالي في البيرو. فنظم تجمعا شعبيا في إحدى ساحات العاصمة "ليما" منددا بالانزلاقات اللاديموقراطية التي انزلق إليها الرئيس ألان غارسيا آنذاك. إن الاختباء وراء الإرادة السياسية سيعطل الدخول إلى الحداثة باعتبارها منطقا للتغيير التاريخي والمبادرة الشخصية والجماعية، كما سيعطل المساهمة في الحضارة الإنسانية، وكذا المراهنة على التاريخ والمستقبل لإثبات حضورنا... بهذا فقط يمكننا أن ندخل إلى الحداثة بدون خوف أو مركب نقص واثقين من أنفسنا وفي قدراتنا.

المراجع

(1) - أبو حامد الغزالي. "معيار العلم في فن المنطق". ط.2. دار الأندلس. بيروت. 1978 ص. 28.

(2) - هايدجر "ما الفلسفة؟ ما الميتافزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر". تر. فؤاد كامل ومحمود رجب. دار الثقافة. القاهرة. 1974. ص.57

(3) - Modernité in ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS. volume.2. Page. 139

(4) - أرنولد توينبي. "الإسلام والغرب والمستقبل" تر. نبيل صبحي. الدار العربية. بيروت. 1969. ص36.

(5) - أنظر كتابه "التقنية الحقيقة الوجود". تر. محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح. المركز الثقافي العربي. ط.1. 1995.

(6) - محمد برادة. مجلة "أقلام" س.1 . ع.2 . أبريل 1964.

(7) - لنتذكر الروائي الأمريكي اللاتيني البيروني فاركاس يوسا حين قرر في مارس سنة 1987 تعيين نفسه محاميا مدافعا عن الشعب في وجه التأميم المالي في البيرو فنظم تجمعا شعبيا في إحدى ساحات العاصمة ليما منددا بالانزلاقات اللاديموقراطية التي انزلق إليها الرئيس ألان غارسيا)

(8) - Modernité in ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS. volume.2. Page. 139

(9) - J.M. Demanach. « Approches de la modernité ». Paris. Ed. Ecole polytechnique. 1986.p 13.

(10) - عد إلى النص في كتاب كمال خير بك. حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر. دار الفكر. بيروت. ط.2. ص82

(11) - أدونيس "الشعرية العربية". دار العودة. بيروت ط. 2. 1989. ص 84.

(12) - عبد الله العروي. "ثقافتنا في ضوء التاريخ". المركز الثقافي العربي. بيروت. البيضاء. ط.3. 1992. ص. 172.

(13) - عد إلى الرأيين في في كتاب بنيس. الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاته.4. "مساءلة الحداثة". دار توبقال. ط.1. 1991. ص67.

(14) - بنيس. الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاته.3. "الشعر المعاصر". دار توبقال. ص. 115.

(15) - نصر حامد أبو زيد "النص السلطة الحقيقة". المركز الثقافي العربي. بيروت الدار البيضاء. ط.1. 1995. ص.53.

(16) - لنقرأ لخالد الناصري هذا الكلام: "..ولأكون واضحا [أقول بأن] الالتزام باليسار ليس عيبا مخزيا ولا مسا بجودة التفكير الجامعي والعلمي، بل إن العداء الوسواسي الموجه لأحزاب اليسار يمكنه أن يكون مصدرا لأخطاء فاحشة ." "النظام الفيودالي والنزعة الوطنية واليسار والبقية" ضمن مجلة "بيت الحكمة" ع. 3. س.1. أكتوبر. 1986. ترجمة بولعيش. ص. 186.

مستويات التعاضد النصي في رواية "غيلة" لعبد الله العروي

عبد الكريم جدي/ أستاذ باحث

صدرت رواية" غيلة" سنة 1998، وأول ما يثير الانتباه في هذا العمل الروائي الخامس*، اختلافه عن بقية الروايات السابقة لا من حيث بناؤه السردي أو التقنية التي اعتمدها الروائي لبناء أحداث روايته. وما يشد القارئ، حقا، إلى هذه الرواية، هو قالبها البوليسي الذي صيغت فيه الأحداث: حيث يعيش القارئ لحظات التتبع والانتظار والمفاجأة، لمعرفة ما سيقع؛ معرفة نتائج التحقيق في الجرائم التي ترتكب، والاستمتاع بالنقاش الصاخب، والصراع الدائر بين مختلف الأطراف المهتمة بمعرفة حقيقة ما جرى وتضارب آرائها وتأويلاتها بخصوص ما جرى، وتختفي الحقيقة بين ثنايا محكيات السارد الذي يتابع ويراقب الكل عن بعد، ويحضر السارد باعتباره شاهدا على ما يحكي،ن ومؤولا للأحداث التي تقع. وفي سياق تحليلنا لرواية " غيلة" ، سنعمل على تبيان مستويات التعاضد النصي، من خلال تقديم وصف عام للخطاب الروائي، وقراءة العنوان والمحكيات المكونة لهذا الخطاب، كما سنعمل على تقديم مقاربة تأويلية لرسالة نعمان التي تشكل محورا دلاليا لمجموعة من الأحداث التي يرويها السارد.

في وصف النص

تشتمل رواية "غيلة" على عشرين فصلا، وتمتد أحداثها بدء من زيارة السارد - الذي يسمى في النص الروائي ب "الراوي" - لمدينة البيضاء، حيث ينطلق في بداية السرد من فندق يطل على شاطئ المحيط الأطلسي.

" أنا الراوي... لا ألعب أي دور في الحوادث التي قصت علي، وأقصها بدوري، وأنا في هذا الفندق، على شاطئ المحيط الأطلسي، المعروف بشمسه المحروس ومسبحه الأولمبي ومطعمه الطبي."(1)

في مدينة البيضاء، وبعد خروج السارد من إحدى القاعات السينمائية، تتقدم شخصيتان - رحالي مصطفى/ الرسام، والناقد السينمائي/ بنور عيسى - للسلام عليه، ويجري بين الثلاثة حوار حول ما آلت إليه دور السينما بالعاصمة الاقتصادية، حيث تحول أغلبها إلى عمارات شامخة أو محلات للبيع. وتتفق الشخصيات مع السارد على تأسيس جمعية لحماية المعالم الثقافية والأثرية بهذه المدينة. فينصرف كل واحد منهم، بعد ذلك، إلى عمله. هكذا يبدأ المقطع الحكائي الأول لرواية "غيلة": تشخيص السارد للخراب الذي يلحق مدينة الدار البيضاء، وتستمر الأحداث في نفس التيمة الدلالية للخراب والانهيار حيث يتعرف السارد على مجريات القصة: قصة ثلاث نساء لا تربطهن أية علاقة دموية أو موضوعية، يقعن ضحية القدر والاغتيال، قصة سارة ذات الاسمين؟ وعائشة مغران؟ وجنين كرملي (حنينة كرم)؟ تنتهي الرواية من حيث بدأت، قصة في قالب بوليسي تدور أحداثها بين البيضاء والرباط وباريس، وتحكي عن سيرة الاغتيال والغدر والمصادفات. قصة تحتضن شخصيات من جنسيات مختلفة وعقليات متغايرة، تعمل معا لتأسيس مشترك للمعنى والتأويل، مشترك لفك لغز الجرائم المرتكبة، والكشف عن جذور وأصول الضياع والتيه الذي تعيشه، شخصيات جادة في التوصل إلى عمق الحقيقة: حقيقة الأسرة، المدينة، العدالة والمساواة والسلطة، قصة تقتات من الاغتيال الذي يصيب شخصياتها وهي في قلب الحياة.

يضم كل فصل من الفصول العشرين لرواية "غيلة" عددا معينا من المقاطع المرقمة والمرتبة ترتيبا تصاعديا، حيث يصل

عدد المقاطع إجمالا إلى ستين مقطعا. وتتصدر الرواية قولة للكاتب الروائي الفرنسي "مارسيل بروست M.Proust " صاحب الرواية الشهيرة: "البحث عن الزمن الضائع" كما يتصدر كل فصل من الفصول نصا موازيا، يشكل علامة دالة على بعض مضامين المقطع المحكي.

قراءة في العنوان

يتخذ العنوان عدة دلالات عندما نربطه بسياقه النصي، ذلك أن المعاني التي تستقى من المعجم تبقى مادة خاصة وتحتاج إلى نوع من التفعيل الدلالي من قبل القارئ(2). من ثمة يتعين ربط العلاقة مكوناته اللفظية والتركيبية والسردية، كتنويع دلالي للعنوان(3) . وضمن هذا، فإن القارئ يجد أن عنوان "غيلة" ينتمي إلى صنف العناوين الموضعة (Object-aux) التي تحيل على النص نفسه، والتي تحدد الخطاب الروائي باعتباره موضوعا بخلاف العناوين المذوتة (Subjetaux) ، التي تحيل على ذات فاعلة في النص أو شخصية من الشخوص(4) .

تنتمي "غيلة" إلى صنف العناوين الموضوعاتية Thématiques لأنها تحدد بدقة ثيمة النص الروائي والذي يتحدد في حادثة اغتيال ثلاث نساء، وهن سارة ذات الاسمين (فرنسين دوفرن)، وعائشة مغران، وحنينة كرم التي تحمل اسما آخر (جنين كرملي) يكتشف القارئ بعد قراءته للنص الروائي أن "غيلة" تحيل على حدث الاغتيال، الذي وقع ضحيته ثلاث نساء، دون معرفة الجاني أو الجناة، ويعلق ملف التحقيق، وتتداخل خيوط الحكي وتتناسل بانية بذلك علاقات بين ما وقع للنساء الثلاث وما حدث لباقي شخصيات الرواية: علاقة عزيز سراج وابنه نعمان بفرنسين دوفرين، علاقة عائشة مغران بأستاذ اللغة الفرنسية "ليو"، الذي عمل بالمغرب، فغادره ليصبح مؤسسا للمعهد الدولي للمباحث في باريس، علاقة جنين كرملي بليو لوكوك وبخالدة خطيب والدة نعمان. يختزل العنوان كل هذه العلاقات - بعد قراءتنا لأحداث النص - ويتضح أن رواية "غيلة" نص صيغ في قالب بوليسي، بحث دائم وشاق لمعرفة الحقيقة، وصراع متوتر بين السلطة والعدالة، وتمزق الإنسان بين الحقيقتين. ترد كلمة "غيلة" في ثلاثة سياقات مختلفة من النص الروائي. ففي الصفحة 273 ترد الكلمة في سياق الحوار الذي جرى بين كميل كامل الصحفي، وعباس الموسوي صهر عزيز سراج وجد نعمان، يخاطب عباس الموسوي كميل كامل وهو على فراش الموت قائلا: "الموت دائما غيلة تهجم عليك حيث تتوسط الحجاز... وترد الكلمة في سياق ثان، وتأتي فعلا: "...أما ضحية المأساة، فرانسين- سارة، فإنها اغتيلت مرة ثانية، جرمتها الأحداث وانمحت ذاكراتها من الوجود..."ص:345.

وترد في سياق ثالث: "قال أحدهم بوقاحة وحصافة البهاليل: من منا لا يضمر غيلة أبيه؟ ماذا يفيد الاعتراض على هذه الجزئية أو تلك؟ لا يليق إلا الحلم والصبر. إلى أن يعمل الزمن ويغير الأحكام والمشاعر والذكريات، سيما وأن الأب يملك سلاحا خفيا ينتقم به بعد حين، أراد ذلك أم أباه، أعني الحفيد ابن الابن، الذي يرث اسمه، يمثله ويشخصه ويعيد التوازن إلى الكون..." ص:347.

إن السياقات النصية التي ترد فيها كلمة "غيلة" يطبعها جو الاحتضار والانهيار والخراب والموت وتتسم بمأساة سوداوية: ففي السياق الأول كان عباس موسوي يقضي أيامه الأخيرة في المستشفى بباريس، وفي السياق الثاني ترد كلمة "غيلة" على لسان السارد الذي يكتشف إغفال ذكر اغتيال "فرنسيس دوفرن" من قبل الصحفية الفرنسية "نيكول بلانشار" التي اكتفت بنشر خبر براءة نعمان ولد عزيز سراج، وبدل هذا النسيان المتعمد على اغتيال الضحية مرة ثانية بعدم ذكر اسمها في صحيفة نيكول بلانشار. أما السياق الثالث فتندرج كلمة "غيلة" ضمن تعليق السارد حول أحداث الرواية وكأنه يمهد لإنهاء أحداث محكياته التي سردها. فالكلمة تردد في الصفحات الأخيرة من النص الروائي. من ثمة يمكن القول أن حدث الاغتيال وفكرة الموت تشكل بؤرة دلالية داخل نص "غيلة".

العنوان بوصفه دليلا مزدوجا

يرتبط العنوان بسياقه النصي الداخلي، كما يرتبط بسياقه النصي الخارجي: من ثمة يمكن أن تشتغل العناوين كما يرى "ميكائيل ريفاتير.M RIFFATERE" كدلائل مزدوجة Signes doubles، وهي في هذه الحالة "تتبنى النص الذي تتوجه، وفي الوقت نفسه تحيل على نص آخر، وبما أن المؤول يشخص نصا فهو يؤكد كون وحدة الاندلالية هي دائما نصية، وعندما يحيل العنوان كدليل مزدوج على نص آخر، يوجه انتباهنا نحو الموضع الذي تفسر فيه اندلالية النص الذي يتبناه. إن مقارنة النص بالنص الذي تم استحضاره تنور القارئ، لأنه يدرك التشابه الموجود بين النص ومرجعي النص، رغم الاختلافات الممكنة على المستويين الوضعي والسردي، ويمكن على سبيل المثال أن يكون للمرجع النصي المولد نفسه الموجود في النص... إن الاتصال بين النصين ناتج عن الدليل نفسه، ينتميان إليه بالطريقة نفسها، وتبنى العلاقة بينهما على أس التقابل بدل التشابه . إن العلاقة بين النص ومرجعه النصي ليست لها طبيعة تناصية، لأنه لا يوجد تصارع بينهما "(5)

إن الموت / الاغتيال باعتباره بؤرة دلالية داخل النص الروائي لعبد الله العروي، و إن عنوان "غيلة" بوصفه دليلا مزدوجا نجد ما يقابله في نصوص العروي الروائية، وخصوصا في رواية "أوراق" . إذ نلاحظ أن ثمة تقابلا وتشابها بين مصير شخصية إدريس في هذه الرواية، ومصير بعض شخصيات رواية "غيلة" (فرنسيس دوفرن / سارة / عائشة مغران / جنين كرملي)

فكل هذه الشخصيات تودع الحياة، ويحفظها الموت وهي في حالة شرود وجودي، ويمكن تلمس هذا التشابه والتقابل من خلال إيراد الدلائل النصية الخارجية (في رواية أوراق) أو في بعض الدلائل النصية الداخلية "غيلة".

أ- الدلائل النصية الخارجية (رواية "أوراق")

تبدأ رواية "أوراق" بحوار بين شعيب والسارد حول إمكانية قراءة أوراق إدريس وترتيبها ونشرها حتى تعرف أسباب اختفائه وموته، ولا يمحي ذكره: " هذه أوراق إدريس، خذها أنت أقرب الناس إليه، وإلا اشتراها البقال ليحرقها أو يغلف بها الحمص. الكتابة حرفتك. افعل بها ما تراه نافعا. يحتفل الناس بالأربعينية لنحتفل بعشرينية إدريس... عشرين سنة في ظلمات الاحتلال وعشرين سنة في نور الاستقلال.

- ليس وحده في هذه الحال.

- تريد أن يطمس ذكره.

- من قال لك إنه كان يرغب في أن يحفظ ذكره؟ من يضمن لنا أن ما ترك هو أحسن وأصدق ما كتب؟ ألا يكون الأهم ما حجبه عنا واختفى بوفاته؟" "أوراق" ص:7

" - اقرأ الأوراق حللها أولا، ربما تفهم سبب موته.

- وما يدعوك إلى الكشف عن الأسباب؟ الموت أمر طبيعي. ما يروعني فيه هو مصير الجثمان" ص:8.

يعلق السارد في موقع آخر من الرواية:

" - انحل إدريس لأنه رفض الحلول في الطبيعة أو في التاريخ أو في القاموس أو في الفن. تألم وتألم حتى ذهب إلى الأطراف فاشتاق إلى الأوبئة وعاد بسرعة الريح. تقول كان ضحية وأقول وفيا وأحب لو نشير بالكلمتين إلى معنى واحد." ص:247

" - ليقول غيرنا ما يشاء في حق إدريس. اسمع بعضهم يقرر: ما مات إدريس إلا لأنه لم يكن يحب الحياة. كانت نهايته مكتوبة في ولادته.."

" - إدريس أودى به إيمانه" ص:247.

تحكي رواية "أوراق" وتحلل موت إدريس الذي أودى به إيمانه، اختفى في ظروف غامضة، لا أحد يعرف متى رحل إدريس، لم يبق من آثاره سوى الأوراق التي وجدها شعيب - صديقه الحميم - والسارد، اللذان اتفقا بعد نقاش طويل على إعادة ترتيب وتنظيم أوراق صديقهم الذي رحل دون عودة. إن هذا الاختفاء الفجائي لإدريس أشبه ما يكون باختفاء كل من (فرنسيس دوفرن: سارة، وعائشة مغران: عائشة المكي، وجنين كرملي: حنينة كرمل) في رواية "غيلة" يحيل على هذا الدليل المزدوج لفكرة الموت والاغتيال، التي عرضها وحكى عنها السارد في روايتي عبد الله العروي، إذ نجد هذه الفكرة حاضرة بقوة في النصين معا.

ب – الدلائل النصية المزدوجة الداخلية

" - ....ولكي ينقذ كميل كامل اقتراحه من التشويه أو الإهمال، سأل بحزم:

- هل تعرفون مقالات المرحومة عائشة مغران؟ تلك الفنانة الموهوبة التي اختفت في ظروف غامضة ولم تجد من يرثيها أو يترحم عليها، من يبكي عليها كما بكت هي على الضعفاء والمساكين..." "غيلة" ص:12.

- و بغتة فتح عزيز الجريدة وقرأ: لغز زنقة برتليمي لا جديد.

هل ماتت سارة ابراهمسن فعلا ميتة طبيعية؟ هذا هو السؤال الذي لا يزال يلح على المحققين. سارة هي تلك المرأة التي اكتشفت جثتها منذ أيام في غرفة من الطابق الخامس زنقة برتليمي في المقاطعة الخامسة عشرة ..." "غيلة" ص:52.

"-... كانت الشقة مظلمة تعلوها رائحة متميزة، رائحة الفستق ثم الكافور. قبل أن يجتاز المدخل كان برطولي على يقين أنه سيجد المرأة اللاجئة المسماة فرانسيس دوفرن المعروفة بسارة ابراهمسن." "غيلة" ص:283.

- ...أما ضحية المأساة، فرانسين/ سارة، فإنها اغتيلت مرة ثانية جرفتها الأحداث وانمحت ذاكرتها من الوجود ..." ص: 245.

- قال أحدهم بوقاحة وحصافة البهاليل: من منا لا يضمر غيلة أبيه؟ ص: 347.

تلك مجموعة من الاستشهادات النصية التي تشغل وظيفة الإحالة الداخلية والخارجية على عنوان رواية "غيلة"، وتشتغل ضمن نفس الدلائل المزدوجة التي تربط هذين النصين. فالدليل المزدوج هو الاغتيال والموت: موت إدريس، فرانسيس دوفرن، عائشة مغران، جنين كرملي، موت المشاريع... الموت الذي يخترق حياة الشخصيات بكل أشكالها.

من ثمة يتضح أن عنوان الرواية "غيلة" لم يبق دليلا أجوفا، بل أصبح مرتبطا بمجريات السرد التي تمده بطاقات دلالية جديدة، تساعد القارئ على إبراز أشكال التعاضد النصي في الخطاب الروائي المدروس.

قراءة في المتن الحكائي

يرتاد عبد الله العروي في رواية "غيلة" تجربة إبداعية مغايرة لسابقتها، تجربة تتميز بتركيبها الفني الجديد، حيث يصوغ الروائي أحداث محكياته في قالب بوليسي ، وتشكيلها الجمالي العميق الذي يضم فسيفساء من مسار شخصيات جمعهم القدر في فضاءات مختلفة: المغرب (الرباط، البيضاء)، أوربا (فرنسا " باريس، بوردو" جنيف)؛ في مدينة البيضاء، تبدأ أحداث القصة التي يتعرف عليها السارد عن طريق المصادفة، وهناك حيث يمكث السارد بأحد فنادق لاكورنيش، لتبدأ عملية تناسل المحكيات؛ ثلاث نساء: سارة ذات الاسمين (فرانسين دوفرن)، عائشة مغران، حنينة كرم (جنين كرملي)، وأسرة مغربية مكونة من الابن الطالب العاطل نعمان ووالديه عزيز سراج وخالدة خطيب، يشكلون عصب المحور العمودي لبنية الرواية، بالإضافة إلى مجموعة من الشخصيات التي تشغل وظيفة سردية في الحكي، وتعمل على تنامي وتناسل مقاطع الرواية (كميل كامل الموسوي: صحفي مغربي، عباس وليلى خطيب، حسيب غزي المحامي:

صديق عباس، السيد غنيمي، نيكول بلانشار: الصحفية الفرنسية، كلود لاروز: الكوميسار والمكلف بالتحقيق في موت سارة، جاك برطولي ولافال مساعدي الكوميسير، ليولوكوك: أستاذ سابق للغة الفرنسية بالمغرب...).

وتتميز رواية "غيلة" بأنها رواية يهيمن عليها طابع محكي الأحداث أكثر من محكي الأقوال (6) حيث يتكلف السارد (الذي يسمى في الرواية بالراوي) بحكي هذه الأحداث، وتأطير المحكيات والتحكم في مسارا ت السرد، من ثمة تكتسي الرواية طابع الملفوظ الروائي المتعدد في مستويات التلفظ، وتظل بؤرة السارد قريبة جدا من كل المحكيات في الرواية، وعلى الرغم من ادعاء السارد بحكي المحكيات كما حكيت له، فإن هذا الادعاء يبقى مجرد خدعة سردية " أروي الحوادث كما رويت لي بكل ما يحيط بها من الغموض، وإن أقحمت حكما أو عبرة فما ذاك إلا أن القلم يجري أحيانا مستقلا عن الفكر كالجياد تواصل العدو عدة أمتار بعد خط نهاية السباق " ص:5.

يقر السارد - الذي يتمظهر في ضميري المتكلم والغائب - بأنه يشغل وظيفة أخرى في المثن الحكائي، فهو لا يكتفي بحكي الأحداث ، والتحكم في دفة السرد وتوزيع الأدوار على الشخصيات، بل يقوم بتفسير وتأويل الأحداث والتعليق عليها، وهو بذلك يشغل وظيفة القارئ الضمني Lecteur implicite داخل النص الحكائي الذي يعمل على قراءة بياضات الملفوظات الحكائية، وتتجلى تلك الوظيفة من خلال اعتراف بعض الشخصيات بالقدرة التأويلية للسارد، أو من خلال محكي أقواله:

"-... سكت عزيز كما لو كان يقرر عواقب عمله على الأجيال القادمة ثم أشار إلى رزمة الجرائد قائلا:

- كل شيء مسجل هنا لمن يحسن صناعة التأويل. وأنت بالطبع خبير تحتاج فقط إلى من يمدك برأس الخيط..." ص:19.

-" - تتوالى المشاريع عندنا ولا يتحقق منها شيء" ص:9 .

"- إن عذاب جهنم يتم داخل الأسرة " ص: 122.

التفاعلات الحكائية في رواية غيلة

يسجل أن رواية "غيلة" لا تنطوي على محكي واحد، بل تحفل بتعدد المحكيات المتداخلة والمندغمة في بعضها البعض؛ إذ يشكل كل محكي آلية من آليات القراءة والتأويل:

- محكي مشروع إحياء القاعات السينمائية وإعادة الاعتبار للأماكن الأثرية: يلتقي السارد بكل من الرسام رحالي مصطفى، والناقد السينمائي بنور عيسى لمناقشة مآل بعض دور السينما والخراب الذي يطال المدينة ويتفقون على تأسيس جمعية لإنقاذ الآثار الفنية والتاريخية لمدينة البيضاء.

يلاحظ أن هذا المحكي - الذي يمتد ما بين الصفحة 5 و 18 - لا يرتبط سرديا بباقي المحكيات، إذ بمجرد ما يتعرف السارد على شخصية عزيز سراج في الفندق الذي كان يقيم فيه، حتى ينتهي هذا المحكي الذي يمتد دلاليا وتأويليا في المحكيات الأخرى من خلال تيمثي الخراب والانهيار اللتان تنظمان السرد في العلاقة بين الحكي عن خراب المدينة وانهيار أسرة عزيز سراج.

- محكي رسالة نعمان: يطلع عزيز سراج السارد على الرسالة التي بعث بها ابنه نعمان من فرنسا، رسالة عتاب وخصام وإعلان عن القطيعة مع أسرته. ففي هذه الرسالة يعاتب الابن أباه على شكل التربية التي تلقاها، والتمزق الذي يستشعر كلما تذكر طفولته التي قضاها بالمغرب، رسالة تعلن انهيار مشروع أسروي طالما حلم به الأبوان.

تشكل هذه الرسالة بؤرة مركزية لباقي المحكيات الأخرى إذ تكشف العديد من الدلالات المرتبطة بالخراب والموت والانهيار التي تخترق النص الروائي من بدايته إلى نهايته.

- محكي اغتيال فرنسيس دوفرن:

تقع "فرنسيس دوفرن (سارة) ضحية اغتيال غادر، كانت تربطها علاقة خاصة مع عزيز سراج المتزوج من خالدة خطيب، وقد أوصاها بابنه نعمان الذي حل بباريس لاستكمال دراسته، فجأة تختفي" فرنسيس دوفرن" ويعثر على جثتها، ولا يعرف من هو قاتلها، تحوم الشبهات حول الابن نعمان، ويبدأ التحقيق دون التوصل إلى معرفة الفاعل، قضية تتشابك خيوطها وتلفها حول أسرة عزيز سراج وخالدة خطيب اللذان يحضران إلى باريس لإنقاذ ابنهما الوحيد.

- محكي اغتيال جنين كرملي (حنينة كرم) هي الأخرى ضحية الاغتيال، ويبدأ التحقيق دون الوصول إلى الجاني، تتداخل كل من قضية فرنسيس دوفرن وقضية جنين كرملي، وتتكلف الكوميسير "كلودين لاروز" بالقضيتين لتشابههما.

- محكي بداية التحقيق والبحث عن الجناة:

تبدأ الكوميسير كلودين لاروز مع مساعديها (جاك برطولي ولافال) يفتح التحقيق أولا في قضية اغتيال جنين كرملي، ويتوالى البحث، وتحوم الشبهات حول شخصية نعمان، ويتدخل المحامي حسيب غزي، والصحفية نيكول بلانشار لمتابعة التحقيق، يقفل الملف لعدم معرفة الجاني، ويخلى سبيل نعمان. تتوالى أحداث الرواية التي تنتهي بموت عزيز سراج - وهو في حالة شرود، حادثة سير - قرب الفندق الذي كان يقيم فيه مع السارد.

التواصل التفاعلي وتلقي النص الفني

يعتبر "إيزر" " أن الشيء الأساس في قراءة كل عمل أدبي هو التفاعل بين بنيته ومتلقيه، لهذا السبب نبهت نظرية الفينومينولوجيا بإلحاح إلى أن دراسة العمل الأدبي يجب أن تهتم ليس فقط بالنص الفعلي بل كذلك وبنفس الدرجة

بالأفعال المرتبطة بالتجاوب مع ذلك النص، فالنص ذاته لا يقدم إلا مظاهر خطاطية، يمكن من خلالها أن ينتج الموضوع الجمالي للنص بينما يحدث الإنتاج "الفعلي" من خلال فعل التحقق". (7)

إن وصف التفاعل بين المتلقي والنص يرتبط بدراسة مكونات الأفعال التابعة من النص ذاته، وبأنظمة رد الفعل التي تتكون لدى القارئ في إطار الوقع الجمالي الذي يحدثه فيه هذا النص، وفي سياق وصف هذا التفاعل في رواية "غيلة"، سنعمل على تحليل رسالة نعمان التي أرسلها إلى والده عزيز سراج وما أثارته من ردود الفعل لدى متلقيها: السارد، الأب والأم، باعتبار كل واحد منهم يشكل قارئا ضمنيا للرسالة وبوصفه يجسد نموذجا تواصليا فنيا يفسر إلى حد ما حبكة الخطاب الروائي في نص "غيلة"، وتتحدد أطراف التواصل في كل من: الباث (المرسل)، والمتلقي(المرسل إليه)، والرسالة، والمقصد، والمرجع، والقارئ (المؤول).

الوضع الاعتباري للرسالة في رواية "غيلة"

تتموضع رسالة نعمان نصيا في المقطع الرابع من الفصل الأول، وسرديا بعد تعرف السارد على عزيز سراج في أحد فنادق لاكورنيش (عين الذئاب) بالبيضاء، وتخترق الرسالة دلاليا كل مقاطع النص الروائي، إذ ترتبط مضامينها بحكي السارد حول خراب المدينة ، الأسرة، حادثة الاغتيال، السلطة و العدالة، تسود الرسالة صيغة المتكلم المفرد الذي يوجه حديثه إلى مخاطب، الأمر الذي يعكس حوارا ضمنيا داخل النص، يتشخص الضمير المتكلم في شخصية نعمان، أما ضمير المخاطب فيتوجه بالدرجة الأولى إلى عزيز سراج.

يشغل الباث (المرسل) نعمان وظيفة دلالية داخل النص الحكائي لرواية "غيلة" من خلال الرسالة التي بعث بها إلى أبيه، نعمان هو الابن الوحيد لعزيز سراج وخالدة خطيب، تربى بالمغرب وأرسل إلى فرنسا لاستكمال دراسته الجامعية، يرافق نعمان فرانسين دوفرن - مدة من الزمن - التي تقع ضحية اغتيال غادر، وتحوم الشبهات حوله، وتحضر الأسرة كلها إلى باريس لإنقاذ ابنها الوحيد.

يعرض الباث نعمان في هذه الرسالة لتفاصيل دقيقة من حياته، وحالته النفسية، ولموضوعات مختلفة، منها ما هو وجداني خاص، وعائلي عام. وفي سبيل أن نشرع في تحليلنا لرسالة نعمان: نفترض في المقام الأول أن الباث قد كتب هذه الرسالة وهو يعي تماما ما يمكن أن تحدثه من شرخ في علاقته بأسرته وبأبيه على وجه التحديد. فالرسالة تعلن القطيعة النهائية بين الابن وأبيه، لهذا فكر الباث مليا في كل كلمة كتبها:"ترددت طويلا قبل أن أبدأ الكتابة إليك وإليك وحدك دون الآخرين، قررت أن أفاتحك في أمور لم نتحدث فيها أبدا من قبل، سيما وأنا على يقين أننا لن نتقابل بعد هذا التاريخ مهما كان تطور الأحداث في المستقبل..." غيلة.ص:19.

كما نفترض في المقام الثاني أن المتلقي الأول: عزيز سراج، قرأ مرات عديدة رسالة ابنه نعمان قبل أن يسلمها للمتلقي الثاني (السارد)، ويمكن القول أن الرسالة لم تعد رسالة عائلية خاصة، بل أصبحت شأنا عاما بقراءة السارد لها، وبطلب عزيز سراج منه لتأويل قضاياها العامة، والتي شغلت اهتمام السارد طوال المسار السردي للرواية "أنت الفضولي السائل عن أسرار الناس.أراك تبكي انحطاط المدينة وتتورع من الاستماع إلى ما هو أدهى، أعني تدهور الأسرة، تابع قراءتك، لقد أتيت على أكثر ما في الرسالة" غيلة.ص:23.

يشغل السارد في نص "غيلة" - إلى جانب الوظائف الأخرى - وظيفة قراءة وتأويل القضايا المضمنة في الرسالة، والتي يمكن القول عنها أنها تشكل الذخيرة التخييلية المكونة لأس البناء السردي والدلالي للنص الروائي. يعمل السارد في هذه الرسالة على غرس بذور مسارات الحكي ودلالاته بطرح مجموعة من الاحتمالات، القراءة والتأويل بخصوص شخصية نعمان، من ثمة فإن رسالته التي بعث بها إلى أبيه، تتيح التقاط ذخيرة من الخطاطات العامة، التي تعكس، من جهة، أوجه التفاعل التي بإمكانها أن تحدث بين النص وقارئه، والتي تزود المتن الروائي، من جهة أخرى، بمجموعة من الطاقات الدلالية التي تشكل الأسئلة الكبرى لمقصدية المؤلف واستراتيجية في بناء مادته التخيلية.

تتحدد مكونات التفاعل داخل هذا النص، من خلال خطاطات المعاني التي تتضمن هذه الرسالة، والتي تنتج - حسب إيزر (8)- الموضوع الجمالي للنص:

1 – خطاطة " التاريخ وصراع الرؤى بين الأجيال:

تطرح الرسالة في معانيها مفارقة تاريخية بين نعمان وأبيه، واختلاف الرؤى بينهما، نعمان ينتمي إلى جيل الاستقلال، بخلاف الأب الذي ينتمي إلى جيل الحركة الوطنية ومرحلة مكافحة الاستعمار.

2 – خطاطة التربية وإشكالية الأسرة:

تطرح الرسالة في معناها الثاني، إشكالية التربية التي تلقاها نعمان من أبويه: عزيز وخالدة. وما خلفته هذه التربية من شعور بالتمزق والتناقض بين ما هو محلي مغربي تقليدي أصيل، وما هو غربي خارجي حداثي معاصر. كان الأب يصر، دائما، على أن يربي ابنه تربية مغربية، بخلاف الأم التي سعت إلى تعليمه أصول اللياقة والأدب والحديث على الطريقة الفرنسية، تمزق بين لغتين وثقافتين وفضائين وتاريخين.

3 – خطاطة الهوية وإشكالية القيم:

تتضمن الرسالة خطاطة دلالية ثالثة، نلامس إشكالية هوية الابن نعمان الذي كان يستشعر حالة تناقض تنخر كيانه البشري، كائن يعيش بهويتين مزدوجتين وعبر عالمين من القيم، عالم قيم الدين

الإسلامي كما تلقنه في طفولته، وعالم قيم الجمهورية الفرنسية، وقد استخلص السارد - القارئ الضمني للرسالة - أن الإشكال لا يكمن في المبادئ بقدر ما يتجلى في صنعة الحياة وأحوال البشر.

تلك مجموعة من خيوط المعاني والخطاطات الدلالية، التي ستساعدنا لبناء تأويل سياقي متسق لرسالة نعمان.

التأويل السياقي المتسق لرسالة نعمان

نقصد بالتأويل المتسق: ذلك التأويل الخاضع لمعطيات القراءة الفردية التي تعتمد على انتقاء عناصر معينة من النص، أثناء جريان تلقي وحداته الدلالية، وإقصاء عناصر أخرى من أجل إغلاق عالمه الدلالي في معنى محدد يرتضيه قارئ فردي ما. ونتيجة القراءة تكون، في هذه الحالة، تأويلا يستفيد من الإمكانيات المحتملة التي تفتحها الصيغ التخيلية وكذا الفراغات المتعددة في الأعمال الأدبية، إذ يتم ملؤها في الغالب، بما يتوفر عليه القارئ من ذخيرة محملة بالخطاطات الفكرية والتصورات السابقة من الوسط الثقافي الذي يعيش فيه.

يحدد إيزر مفهوم التأويل المتسق - الذي استقاه من غومبريخ - قائلا: "... هناك على مستوى الحبكة، درجة عالية من الإجماع التذاوتي، أما على مستوى الدلالة، فيجب اتخاذ قرارات انتقائية، وهي قرارات ذاتية، ليس لكونها اعتباطية، بل إنه لا يمكن إغلاق جشطالت ما إلا إذا تم انتقاء إمكانية واحدة وإقصاء البقية، وسيعتمد الانتقاء على الاستعداد الفردي للقارئ وعلى تجربته" (9) .

ينطلق القارئ لبناء تأويله المتسق من البنية النصية التي تمثل حبكة النص، والتي تشكل قاعدة أولى لكل القراءات المختلفة، وهو يشترك في ذلك مع أفكار النص المقروء، التي تضاف إلى رصيده المعرفي، لتكون حالة التفاعل الذي يتمخض في الأخير عن إنتاج قراءة مخالفة لأفكار النص وأفكاره دون إحداث قطيعة نهائية معها بطبيعة الحال.

يستند تأويل النص إلى عناصر داخلية وأخرى خارجية، حيث يعمل التأويل السياقي الداخلي على ضبط موقع ومدلولات العناصر الأسلوبية أو الدلالية التي تبدو للقارئ أنها أساسية، بينما يعمل التأويل السياقي الخارجي على منح النموذج النصي امتدادا في الواقع، ومن ثمة فإن القارئ يبحث في أشكال التماثل الممكنة في النص ومرجعه الخارجي (الواقع) كما يفهمه ويمثله القارئ ذهنيا (10).

وإننا في هذا المحور من هذا الفصل، نقترح إنزال أفكار جمالية التلقي الشارحة للتأويل إلى أرض الواقع التحليلي المباشر، بدراسة رسالة " نعمان" عبر اعتماد أداتين إجرائيتين في التحليل: التكرار والتضافر مرورا بمستويين: مستوى التأويل الداخلي ومستوى التأويل الخارجي.

التأويل المتسق والسياق الداخلي

أ - بنية التكرار: يعتبر التكرار أداة إجرائية لتجميع وحدة أسلوبية ودلالية، والتكرار لا يعني عودة نفس العناصر بصيغة ثابتة، فإحضار البدائل والمماثلات، أو ما يعبر عنه "غريماس" بالنظائر، كل ذلك يمثل بنية تكرارية، وتتحدد وظيفته في شد انتباه القارئ وجعله يفكر في دورها الأساسي، الذي ينبغي مراعاته في أي تأويل محتمل، وتتضمن رسالة "نعمان" ثلاث بنى تكرارية: اثنتان منها خاصة بالذوات الفاعلة، وبنية واحدة خاصة بالموضوع. وترتبط بكل بنية من هذه البنى أفعال تكسبها موقعها بالنسبة لبعضها البعض، وهذه الأفعال هي التي تؤسس ، على مستوى الدلالة، بنية التضافر التي سنهتم بها أكثر فيما بعد.

أ - 1 بنية التكرار الأولي: وهي بنية الأنا التي تمثلها الصيغ التعبيرية التالية (ترددت، أقرر، أفاتحك، نتحدث، نتقابل، أكشف، تحاشينا، أتصور، أصبحت، لا أكاد، أطمئن، تعلمت...).

تتخلل هذه البنية كل مقاطع الرسالة من بدايتها إلى نهايتها، وهي ماثلة في جميع ضمائر المتكلم، على أن هذه البنية لا تتمثل في هذه الضمائر، بل تستمر وتتمظهر مع / وفي ضمائر أخرى يشار إليها في النص؛ ويجمعها مع الأنا واقع المشاركة في الفعل أو ردود الفعل أو الحالة، وتجدر الإشارة إلى أن ضمير الأنا يتقوى ويتأكد في ضمير الجماعة: (... لم نتحدث، لم نتقابل، حلقنا...).

يلاحظ أن بنية الأنا في رسالة "نعمان"، على الرغم من مشاركتها لبعض الذوات الأخرى، فإنها تعيش عزلتها ووحدانيتها، التي فرضتها ظروف الحياة، سواء عندما كان نعمان وسط عائلته أو عندما سافر إلى فرنسا: "... أذهب إلى المدرسة وحيدا وأعود منها وحيدا، في الغالب أجدك في البيت، تكلمني وأكلمك أو أفتح التلفاز ثم أتوارى في غرفتي، هل هذا وضع سليم؟ كان الواجب أن أفرح إذ جل الأطفال يشتكون طول غياب آبائهم..." "غيلة" ص 23.

"... ثم انتقلت إلى بوردو وكلي أمل أن الأحوال ستتغير لكنها بقيت كما كانت، لم تفارقني الوحدانية كما لو كانت طبعا لي وسجية..." غيلة ص23.

أ - 2 بنية التكرار الثانية: هذه البنية الثانية ندعوها بنية الآخر، لأنها تمثل نقيض الذات، وتشكل تهديدا مباشرا لها في النص، وهي ماثلة في الصيغ التعبيرية التالية:

= العادات والتقاليد: "...لا يوجد فيما أتصور بلد آخر تراعى فيه القواعد الموروثة، كما تراعى في وطننا الحبيب! لا أدري هل شعرت أم لا بأني وعيت مبكرا أن الخضوع في الظاهر لتلك القواعد يخفي كثيرا من المخالفات..." غيلة ص .19

"... وإذا كان الحال هو هذا، ماذا يعني أن تذكرني بضرورة العودة إلى الأصول؟ لقد عملت على أن أصبح غير صالح لأعود..." ص 22.

= الأب باعتباره مجسدا للتقاليد والعادات: "...قررت أن لا تخاطبني أنت إلا باللهجة المغربية..." ص 20.

"... كنت تنتهز كل فرصة لتطلعني على تاريخ المغرب وحضارته...تأخذني إلى المساجد والزوايا... تلبسني أيام الأعياد البلغة والجلابة والطاقية لأذهب معك وأصلي مع المصلين...".

تقف هذه البنية ضد تحقيق رغبات الأنا "نعمان" في الاستقلال بذاتها، فقد زرعت فيها شعورا وإحساسا بالتمزق والتناقض، وحاصرتها ضمن قوالب جاهزة وعادات وتقاليد، فلم تتمكن الذات من الاندماج في محيطها المحلي (المغرب)، أو محيطها الخارجي (فرنسا).

أ - 3 بنية التكرار الثالثة: وهي بنية الموضوع، وتمثلها الصيغ التعبيرية الآتية:

"... أدركت سن الدراسة فاخترت لي مدرسة حرة، رغم ارتفاع كلفتها، لأنها كانت مزدوجة البرامج تلقن بالتساوي العربية والفرنسية... ثم بغتة أخرجتني منها وجاهدت حتى تمكنت عبر وسائط أن تسجلني في مدرسة البعثة الفرنسية..." ص22.

"...لكن هل تصورت الرجة التي أحدثتها في نفسي تلك النقلة من محيط ثقافي إلى آخر، من تعليم إلى آخر، وفيما يخصك أنت، أبي ومربي الأول، من موقف معلن إلى آخر..." ص20.

"... لم أكن سعيدا... كيف يسعد شاب مثلي يحتفل سنويا بعيد استقلال الوطن وانعتاق الشعب، وهو يلاحظ يوميا أن كل ما يصبو إليه الجميع لا يختلف في شيء عما كان تحت الإدارة الفرنسية؟ عم إذن الاستقلال؟ وممن الانعتاق؟..." ص21.

"... ممن أحرر؟ وإزاء من أستقل..." ص23.

"... كنت في عينيك آلة للمباهاة، حصانا يهيأ للسباق... إلى أن انفجرت الأزمة... وحتى بعد أن انفجرت لم تتفهم أسبابها، لم تتساءل: هل كانت قنبلة موقوتة؟ تصلبت في موقفك كأب مغربي عادي... " ص23.

تمثل العبارات (مزدوجة البرامج، أخرجتني، الرجة، لم أكن سعيدا، كيف يسعد، عم إذن الاستقلال، وممن الانعتاق، الأزمة، من محيط ثقافي إلى آخر...)، بنية تكرارية لموضوع واحد هو الضياع: ضياع هوية ووجدان نعمان الذي عاش حالة اضطراب نفسي. وتوجد في الرسالة مؤشرات دالة على الحنان والعطف اللذين افتقدهما من أبويه، وعلى الوحدانية التي عاشها، كما توجد مؤشرات دالة على حالة التخبط والازدواجية التي كان يعانيها جراء التربية التي تلقاها من أبويه، ومن المدرسة المغربية والفرنسية: "... هل تعلم أنك لم تسألني ولا مرة واحدة، قبل أو بعد أن غادرت البيت عن حياتي الوجدانية كما لو كنت عقلا مجردا..." ص22.

"... لم تفارقني الوحدانية كما لو كانت طبعا لي وسجية..." ص22.

ب – بنية التضافر:

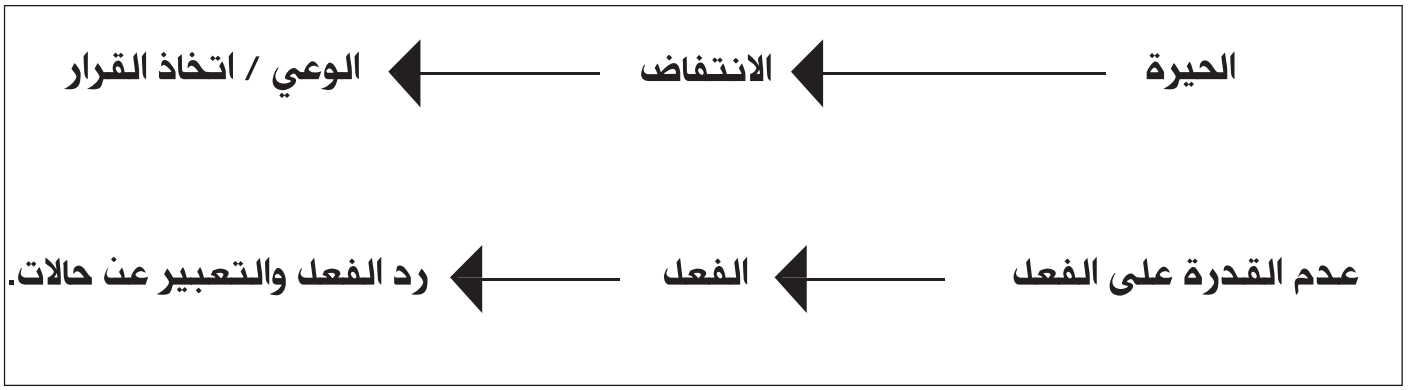
يقتضي الحديث عن بنية التضافر تسليط الضوء، بالدرجة الأولى، على العلاقات القائمة بين هذه البنى الأساسية المذكورة سابقا، وهذا ما يشكل في نفس الوقت معالجة السياق الداخلي، يمكن من بلوغ تأويل متسق يغلق عالم الدلالة، والمظاهر التي التي يتجلى فيها التضافر هي: الفعل والانفعال والحالة.

فبالنسبة لبنية الأنا في النص لبنية (الرسالة) لم تكن في البداية قادرة على الفعل: فعل كتابة الرسالة، الحديث بكل صراحة مع الأب، التعبير عن مكنونات صدرها وآلامها، ويتجلى ذلك في الصيغ التعبيرية الآتية: "... ترددت كثيرا قبل أن أقرر الكتابة إليك..." ص19.

"... لم نتحدث فيها (أمور) من قبل..." ص19.

"... تحاشينا سنين طويلة كل ما يخرج عن المعتاد أو يناقض العرف... " ص19.

لكن ستتحول "الأنا" إلى الفعل بسبب عوامل داخلية تهم ذات "الأنا"، وأخرى خارجية تتمثل في بنية التكرار الثانية الثانية التي شكلت دوما نقيضا للأنا، إن "نعمان" كتب رسالة للأب بعد أن اتخذ قرارا وجوديا يتمثل في قطع صلة الرحم بأبويه، و إحداث القطيعة مع وطنه، والحسم مع كل ما يربطه بمسقط رأسه، ومن ثمة يمكن القول أن بنية " الأنا " تتخذ لنفسها هذا المسار المتدرج في الفعل:



ويتضح أن التضافر الحاصل بين البنيتين: بنية التكرار الأولى (الأنا)، وبنية التكرار الثانية (بنية الآخر)، يعكس نوعا من علاقة الصراع؛ فبنية الأنا تريد الاستقلال بذاتها، لكنها تجد بنية الآخر (الممثلة في العادات والتقاليد والأب) تقف دون ذلك، لكن الأنا تمر إلى رد الفعل، وتقرر القطيعة واللاعودة:

"... لقد عملت على أن أصبح غير صالح لأعود..." ص22.

إن بنية الآخر (الأنا الأعلى بمصطلح التحليل النفسي) تفرض رقابتها وسلطتها وقهرها وتاريخها على الأنا.

نجد في الرسالة جانبا آخر من التضافر يهم وضع البنية التكرارية (بنية الموضوع)، في علاقتها بالبنيتين السابقتين، ويمثل التضافر هنا في الواقع، انعكاس نتائج التضافر الأول على حالة الموضوع . ويمكن أن نلاحظ أن من نتائج الصراع بين بنية الأنا وبنية الآخر حالتي الاضطراب والفقدان التي عاشهما نعمان، والتي أفضت إلى سؤال جوهري يخترق الخطاطات الدلالية للنص الروائي في رواية "غيلة": " عم إذن الاستقلال، وممن الانعتاق؟..."، وهو سؤال لا يرتبط بشخصية "نعمان" فقط بصفته ذاتا فردية، بل بالوطن ككل (المغرب)، بكل مكوناته بدءا من الفرد، الأسرة، الجماعة، وصولا إلى الدولة ومؤسساتها وبنياتها.

ج - البنية القصصية ونسق المحتوى:

تشكل رسالة نعمان قصة في حد ذاتها، لأنها تتوفر على المكونات الأساسية للسرد، وتشغل داخل النص الروائي وظيفة القصة الإطار، لأنها تؤطر محكياته النصية، وتساهم في دينامية الحدث السردي وتخترقه دلاليا، ومن بين العناصر القصصية الملفتة للنظر في هذه الرسالة نجد:

أولا: الحوار: بين الابن نعمان وأبيه، بين بنية الأنا وبنية الآخر.

ثانيا: المظهر الزمني: وهو غير محدد هنا بدقة، ولكننا نستطيع التمييز فيه بين أحداث آلية ووقائع تنتمي إلى الماضي، فالبنية القصصية الزمنية في هذه الرسالة لا تخضع للترتيب الزمني الطبيعي، بحيث يمكن التمييز بين زمن السرد، وزمن القصة، كما يفترض أنها جرت بالفعل:

زمن السرد	خطاطة التاريخ وصراع الرؤى بين الأجيال	خطاطة التربية وصراع الأسرة	خطاطة الهوية وإشكالية القيم
المراحل	المرحلة الأولى	المرحلة الثانية	المرحلة الثالثة
زمن القصة	السعادة	حالة اللاتوازن والتناقض	حالة الوعي والتساؤل

تمثل لحظة الطفولة في الماضي، الوضع السعيد لشخصية نعمان، بينما تمثل اللحظات الأخرى الوضع الشقي، بسبب تدخل ذوات أخرى في بنية الأنا: الأسرة، المدرسة، التربية المغربية والفرنسية، وانعكاسهما سلبا على وجدان نعمان.

يمكن اعتبار المحتوى القصصي بنية دالة تبدأ بحالة سعادة مؤقتة لتنتهي بالسؤال والابتعاد عن الوطن دون عودة، وفي كل هذه الحالات كانت بنية الأنا تنبه وتحتج وتصرخ في وجه الدمار الذي يلاحقها، والزلزال الذي يتهدد، كل وقت وحين، الأسرة والمجتمع، وتتهم الذوات الأخرى التي ساهمت بشكل غير واع في هذا الدمار التربوي والوجداني والمجتمعي... . وقد أفضت هذه الذوات ببنية الأنا لأن تعيش حالة شقاء وعزلة قاتلة.

تتفاعل داخل هذا المستوى مشاعر كثيرة تنتاب الذات الفاعلة في النص، مثل: التردد، الخوف، الإحساس بالعزلة والوحدانية، التيه، الحزن، الألم، الشعور بالعجز والإنهاك واليأس من جانب الذات.

إن الحكي في رسالة نعمان يتجه عموما من حالة استقرار نسبي لبنية الأنا، إلى خراب تام يجعل الأنا تعيش حياة مأساوية وجودية (قرار نعمان بعدم عودته إلى وطنه الأصل - المغرب - وقطع الصلة تماما مع ماضيه).

التأويل بالسياق الخارجي

يعتبر التأويل بالسياق الخارجي أكثر أنواع التأويل ارتباطا بذاتية المتلقي، لأن القارئ في هذه الحالة، ينتقل إلى إضفاء طابع نفعي على النص، من خلال ربطه بسياقه الخارجي، فهل تتحدد مقصدية الرسالة في إخبار القارئ فقط بنوع العلاقة التي ربطت بين نعمان وأبيه، والاطلاع على حالات الازدواجية والاضطراب والحيرة التي عاناها الابن جراء تقلبه بين مجتمعين وثقافتين مختلفتين؟ أم أن الرسالة تدفع بالقارئ عميقا لإقامة نوع من العلاقة بين هاتين الحضارتين اللتين عاش بينهما نعمان؟

وانطلاقا من هذه التساؤلات يحق لنا طرح السؤال الأساس التالي: هل يمكن توظيف نتائج قراءتنا في سياق تاريخ المغرب؟ سينساق تفكيرنا توا، انطلاقا من النص الروائي إلى مرحلة المغرب بعد حصوله على الاستقلال، لنقيم نوعا من التماثل والتشابه بين البنية الترميزية

للنص، والبنية الممثلة لواقع المغرب ما بعد الاستقلال.

يؤطر رواية "غيلة" نص موازي يأتي فيه كاتبه على ذكر المغرب، وهو مقتطف من قولة (مارسيل بروست) "... آه المغرب بلد عجيب ! الكلام عنه يطول، سكانه أذكياء، تشعر أنهم لا يقولون عنا فطنة وحذقا ...." ص4.

وتعتبر الرسالة من هذا الكلام الذي يطول، إن نعمان عندما يحكي عن ذاته ومأساته، فهو في العمق يحكي عن مغرب الاستقلال، فقد رأينا أثناء تحليلنا الذي قدمناه أن السؤال الجوهري الذي طرحه السارد (نعمان نفسه): " عمن الاستقلال؟ وممن الانعتاق؟" والذي أعاده بصيغة تعبيرية أخرى: ممن أتحرر؟ وإزاء من استقل؟ ليس سؤالا بريئا مرتبطا بذات الأنا، بل يتجاوزها ليشمل ذات الوطن التي كانت مسكونة بالاستقلال التام بكل ما للكلمة من معنى، والتحرر من كل التبعيات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والتاريخية... الخ. الاستقلال مبني على القوة، وقادر على المنافسة والإنتاج. يشبه، إذن، هذا الوضع إلى حد ما العلاقة التي ربطت الابن نعمان بأبيه عزيز سراج، فالابن كان يرغب في تغيير علاقاته بأبيه ومحيطه الاجتماعي؛ حيث تصبح العلاقة مبنية على تشارك وليس على وصاية الآخر.

إن ما يقوي هذا التماثل الذي أقمناه بين هاتين البنيتين والعلاقة مع سؤال الاستقلال، وجود عناصر لفظية وأخرى تعبيرية، وقرائن خارج نصية في رواية أخرى لعبد الله العروي:

أ - لفظية : تكرار لفظة المغرب خمسة عشرة مرة في نص الرسالة.

ب - تعبيرية : لقد علق نعمان في رسالته قائلا : " ... كيف يسعد شاب مثلي يحتفل سنويا باستقلال الوطن وانعتاق الشعب وهو يلاحظ يوميا أن كل يصبو إليه لا يختلف في شيء عما كان تحت الإدارة الفرنسية..."ص21.

قرائن خارج نصية: من رواية أوراق : لقد شعر إدريس - شخصية تشبه إلى حد ما نعمان - بالفرق الهائل بين أحلامه السابقة و تطلعاته للاستقلال يكون خطوة أساسية للبناء،و بين الواقع الذي واجهه بعد معاينته لمغرب تسابقت شريحة إلى تقاسم إرثه الاستعماري ، و هي شريحة يعرفها حق المعرفة حيث حملها المسؤولية التاريخية بسبب سوء تدبيرها و تسابقها على مصالح فردية لا تكاد تختلف عما كان عليه الأمر في مرحلة الاحتلال ، بل اعتبرهم أشباحا عائدة في عصر الاستقلال تعكس نسخة لوجود استعماري سابق ،و قد علق إدريس قائلا:" حلمنا بمغرب شاب لشبان ، مغرب عادل حازم ينظر إلى الأمام و يعمل بهمة و طموح فكشف لنا عن مغرب شيخ للشيوخ ، ينبذ كل يوم مقاسا جديدا من مقاييس العصر ،كنا طفيليين في مغرب الأجانب، في مغرب الأشباح"ص157 - رواية أوراق-

و يمكن أن نلخص القول أن كل ما توحي به بنية النص الروائي من دلالات احتمالية لا يقوم فقط بوظيفة إعادة إنتاج الواقع المغربي ، بل ينبه إلى ضرورة تفعيل الواقع و تحريكه و تحليله و تغييره ، أو أنه في أحسن الأحوال ينذر بتحرك جديد للواقع يتجاوز تلك الحالة الراكدة التي لا تتلاءم مع منطق التاريخ.

و أريد أن أختم القول بأن أهمية هذه المماثلة التي قد يقيمها أي قارئ فعلي مفترض لا تقف عند حدود المماثلة بل تتعدى ذلك إلى ترسيخ موقف من الأحداث المستحضرة فيها ، يتحول إلى قوة دافعة للمشاركة و الاندماج مع قضايا العصر، وعليه فإن رواية "غيلة"، وانطلاقا من هذه الرسالة، تطرح في جوهرها العديد من القضايا الأسرة، السلطة، العدالة، الحقيقة...الخ، وهي قضايا يناقشها - اليوم - الرأي العام المغربي، والمتتبع للأحداث يسجل مد الحركة الثقافية التي تطرح هذه القضايا بكل قوة وبكل إلحاح.

إن رواية 'غيلة" نص غني بمثل هذه الأسئلة والقضايا، وهو نص يحتاج إلى دراسة أكاديمية لا يتسع المجال هنا لإنجازها، وحسبنا في هذا المقام أن نرسم خطاطات المعاني التي تحملها الرواية والطاقات الدلالية التي تعد بها، إنها رواية تتوفر على بنية مفتوحة تتيح للقارئ قراءات احتمالية متعددة، وترسم آفاقا خصبة لارتياد المعلوم ومساءلة المجهول.

المراجع

*كتب العروي لحدود اليوم ست روايات : "الآفة" 2006 - "غيلة" 1998 - " أوراق" 1989 - " الفريق" 1986 - " اليتيم" 1978 - "الغربة" 1971.

(1) العروي، عبد الله: "غيلة" - المركز الثقافي العربي- الطبعة الأولى - سنة 1998 - صفحة 5

(2) - Eco (U) : « Lector in Fabula » édit : grasset et Fasquelles. 1985. P :64.

(3) - Genette.G : « Le Titre » édit :Seuil. Paris 1987.P :14.

(4) - ibid. P :74.

(5) - RIFFATERRE .M : « Sémiotique de la poésie ». Seuil. 1983. P : 130.

(6) - Genette (G) : « Figures III ; édit Seuil ; Paris 1972 ; P : 186 - 189.

(7) - ISER .W : « L'acte de lecture » ouvrage cité. P : 148.

(8) - ISER.W « L'acte de lecture ». ouvrage cité. P : 48.

(9) - فولفغنغ إيزر: " فعل القراءة " - مرجع مذكور - ص: 76.(1)

(10) - لحمداني حميد: " القراءة وتوليد الدلالة "- ص:118.(2)

الوهابية بالمغرب

ميشو بلير
ترجمة. أسامة الزكاري

أثارت الهزات العنيفة التي عرفها المغرب عقب اعتداءات 16 مايو 2003 ، رجوعا جماعيا للتأمل في خلفياتها الإيديولوجية من خلال السعي لفهم منطلقاتها الرمزية و أسسها الفكرية. لذلك بدأ الجميع يتحدث عن الحركة الوهابية و عن أفكارها المتطرفة، و عن أشكال تغلغلها داخل الوسط المغربي، و نجاحها في استقطاب فئات من الشباب و تحويلهم إلى آلات للتدمير الذاتي و الجماعي، و إلى سلع مهربة لنشر مبادئ اليأس المعمم.

إذا كانت المعالجات الصحفية اليومية قد نجحت - إلى حد كبير- في الكشف عن تجليات هذا اليأس المعمم سواء في مستوياته الفكرية أو المادية، فالمؤكد أن البحث الأكاديمي قد أصبح ملزما بالانكباب على تشريح هذه الظاهرة بكل ما يلزمه ذلك من تقصي ميداني و من تأني إجرائي و من تأصيل نظري كفيل بتوضيح الرؤى و بفهم الأبعاد العميقة و المتشابكة للمسألة، أبعاد لا تلتقطها عين الصحافي المهووس بالخبر اليومي.

في هذا السياق نقترح تقديم ترجمة لدراسة حول الموضوع، كان قد أنجزها الباحث الفرنسي ميشو بلير و نشرها بمجلة Renseignements Coloniaux " سنة 1928 في عددها لشهر يوليوز من السنة المذكورة. و معلوم أن الباحث المذكور يظل أحد أكبر العارفين بخبايا " الإسلام المغربي " و أحد أبرز المتخصصين الكولونياليين في قضايا تاريخ المغرب خلال مرحلة النصف الأول من القرن العشرين، خاصة في مستواه المرتبط بتطور الذهنيات المحلية و برصد المظاهر الرمزية للتراث الثقافي و الديني الذي راكمه المغاربة على امتداد القرون الطويلة الماضية. و على الرغم من أن دراسته حول جذور دخول الوهابية إلى المغرب قد ظلت مكتنفة بالعديد من الثغرات المنهجية و بتبعات تقادم بعض معطياتها، فإنها - مع ذلك - نجحت في تقديم أفكار أساسية حول الظاهرة المدروسة يمكن أن تساهم في فهم الكثير من خفاياها الملتبسة.

المترجم

إن الميول إلى تقليد الأوربيين, التي تزداد انتشارا منذ عدة سنوات، بالكثير من البلدان الإسلامية، إضافة إلى التغلغل الأوربي الذي وجدت بعض مناطق دار الإسلام نفسها مضطرة للخضوع له، إما على شكل احتلالات مباشرة أو حمايات، كان من نتائجها الحتمية ردود فعل قوية اتخذت عدة تجليات في أشكال متباينة. لقد استطعنا بالمغرب إدراك القوة الكامنة وراء هذا الكره التقليدي للأجانب و ذلك خلال ثورة عبد الكريم بالريف، إذ برزت الطموحات القوية خلال هذه المرحلة، كما أن هزيمة مجاهد بني وريا غل قد شكلت بالنسبة للكثيرين خيبة أمل فظيعة.

يبدو اليوم أن الدور قد جاء على الوهابية، ليس لأن الكثيرين بالمغرب يؤمنون بفعالية هذه المدرسة في تحقيق عظمة الإسلام، ذلك أن العدد الأكبر لا يعرف حتى تاريخها و لا مذاهبها، و لكن لأنها كلمة يزعج تداولها الأوربيين، فهذا الجانب كاف بأن يجعل هذه الكلمة تشكل نوعا من التحريض على المقاومة أو على الأقل شكلا من أشكال التعبير عن الاستياء، و بالتالي فإن العديد من الشيوخ يلجئون من أجل الهجوم على الشباب المغاربة الحاملين لأفكار تقدمية إلى وصفهم في الغالب بالوهابيين في حين أن المذاهب الوهابية على العكس من ذلك، هي مذاهب مغرقة في الرجعية، كما أنها متعارضة مع كل محاولات التجديد. يلتقي الشباب المغاربة و الوهابيون في نقطة واحدة، معارضتهم لزيارة الأضرحة و تقديس الأولياء والطرق الدينية، مما جعل ورثة الشيوخ و زعماء الطرق الدينية يشعرون بالتهديد في مدا خيلهم، فنعتوا أعداءهم بتسمية تحقيرية هي " الوهابيون " و ذلك من دون تمييز بين هؤلاء و أولائك، إضافة إلى السعي إلى إلصاق صفة الثوار بهذه التسمية. كما أن صفة الوهابي كانت تستغل كذلك من طرف فئات معينة من المغاربة من أجل وشاية البعض بالبعض

الآخر لدى السلطات الفرنسية، لقد كانت مبررا لإلصاق تهمة الوهابي ببعض الأعيان، لتبقى هناك دائما أمور أخرى مسكوت عنها.

قد يكون من المفيد معرفة، بالضبط، من أين جاءت الوهابية التي يتم تهديدنا بها، و كذا البحث عن مرتكزاتها. سيكون من الإطناب و الملل، في هذا الإطار، إعادة التذكير بما ورد في كل الأعمال العلمية المتميزة التي تمت بلغات متعددة حول الوهابية، الأمر الذي سيجرنا إلى إعادة قراءة تاريخ التشريع الإسلامي. لذلك فإننا سنكتفي بإعطاء جرد مختصر و سريع حول الظاهرة المدروسة.

كان من المستحيل - منذ العهود الأولى للإسلام - تحقيق الوحدة التي كان يتطلع إليها الرسول، فعندما تعلق الأمر بالاستناد إلى القرآن و السنة اللذين يسمحان للجماعة الإسلامية بالانتظام داخل المجتمع برزت هناك عدة انقسامات أدت إلى حدوث منازعات عديدة ما زال أغلبها سائدا حتى اليوم. من داخل هذه الاختلافات ظهرت عدة فرق كالمعتزلة و الشيعة و الخوارج... الخ. و حتى السنيين أنفسهم لم ينجحوا في تحقيق وحدة مذهبية مطلقة، إذ تكونت بين صفوفهم أعداد كبيرة من المذاهب عرفت أربعة منها الاستمرارية. تتوزع هذه المذاهب الأربعة - حسب ترتيبها الزمني - بين ما يلي :

1- المذهب الشافعي
2- المذهب المالكي
3- المذهب الحنفي
4- المذهب الحنبلي.

في حين لم ينتشر بالمغرب إلا المذهب المالكي دون سواه. لا تمس الاختلافات بين المذاهب السنية الأربعة بالعقيدة، و لكنها (أي الاختلافات) ترتبط بالطريقة التي يمكن، من خلالها، أن تستمد من القرآن و السنة القواعد التي تشكل القانون الإسلامي. هذه القواعد التي سنت اعتمادا على اتفاق بين العلماء أي في إطار ما يسمى بالإجماع

و بواسطة القياس الذي ينص على الحكم في بعض القضايا المماثلة التي تناولتها آيات القرآن أو الحديث.

يختلف المذهب الحنبلي، فيما يتعلق بالإجماع، عن غيره من المذاهب الأخرى، و ربما عن المذهب المالكي بوجه خاص. و بالنسبة للمذاهب الأخرى، فإنها تتفق - ولو من زاوية محددة في تأويل النصوص - على البحث عن المعنى الباطني للكلمة أو العبارة. أما المذهب الحنبلي فيدعي قصده التشبث الحرفي بالمعنى الظاهر للنصوص، و من تم ظهر نعت " الظاهريين" (أي المعتمدين على ظاهر النص) المرتبط بهم، في حين أن الآخرين يصنفون ضمن الباطنيين (أي المعتمدين على المعنى الباطني للنص) .

بالإضافة إلى ذلك، يريد الحنبليون حصر القرارات الناجمة عن الإجماع في تلك التي اتخذت من طرف صحابة الرسول و حكام المدينة الأوائل، ذلك أنهم يعتبرون القرارات اللاحقة بدعا مستحدثة. أما الإسلام، فقد كان يستطيع في الواقع إيجاد - اعتمادا على الإجماع - الذي ظل طيلة القرون يشكل قوة القانون - وسيلة للتخلص التدريجي من القواعد الأصلية و التكيف مع متطلبات التطور. يتميز هذا التعايش مع المذاهب، بسمة خاصة، تتمثل في أنه لم يتم التوصل إليه اعتمادا على المجمعات الدينية و لا على المجمعات الكنسية. كما أنه في الواقع لم ينجم إلا عن الإقرار بكون هذا النهج أو طريقة التفكير لا تؤدي إلى أي شكل من أشكال الانشقاق. فالأمر لا يتعلق بتأويلات النصوص بخصوص تطبيقها في الحاضر أو في المستقبل، و لكن بالخضوع للأمر الواقع، بل إنه وقع كذلك أن انتهت عدة مبادرات تجديدية مرنة إلى التحول إلى مقتضيات ملزمة بفعل الإجماع العام.

احتج أحمد ابن حنبل - الذي عاش خلال أواخر القرن الثامن و النصف الأول من القرن التاسع - بدوره ضد هذا الموقف الذي يفسح المجال لبدع اعتبرها خطرا على نقاء العقيدة حسب فهمه الخاص. لقد عرضه عناده للعديد من المضايقات، في حين أن أفكاره قد انتشرت و تطورت و ازدادت تطرفا، بضعة قرون بعد ذلك، بواسطة أحد الحنبليين اسمه: تقي الدين ابن تيمية المزداد سنة 1263. لقد وقف ابن تيمية ضد مختلف البدع بعد أن أدرك خطورة تكاثر أعدادها و اقترانها بالإسلام، مستندا في ذلك إلى مواقف تفوق مواقف مؤسس مذهبه تطرفا. فمنع بقوة التفسير العقلي للقرآن و السنة و كذا كل البدع كزيارات الأضرحة و تقديس الأولياء و إجلال زعماء الطرق الدينية...الخ. هكذا وجد نفسه في صراع ضد ما نص عليه الإجماع السني، و بعد أن تعرض للسجن عدة مرات، انتهى به الأمر بالوفاة داخل إحدى السجون بحصن دمشق سنة 1328. لقد كان للاضطهادات المستمرة التي تعرض لها ابن تيمية أن وجهت ضربات مباشرة للمذهب الحنبلي الذي أخذ أتباعه في الاندثار شيئا فشيئا. كما وجهت الهيمنة التركية على بلاد الإسلام ضربة جديدة للحنبلية التي كانت قد أخذت في الاختفاء النهائي عندما ظهر خلال القرن الثامن عشر، إمام حنبلي اعتنق المذاهب المتطرفة لابن تيمية. هذا الحنبلي هو محمد ابن عبد الوهاب الذي كان مقيما بنجد، و الذي بحث عن تأسيس مدرسة تقوم على نشر هذه المذاهب الرجعية و المتعصبة، بعد مغادرته لمدينة العينية التي كان يستقر بها، التجأ ابن عبد الوهاب إلى أمير نجد محمد ابن سعود فزوجه ابنته و أدخله في دعوته. و بذلك أخذت المدرسة التي أسسها محمد ابن عبد الوهاب - اعتمادا على المذاهب المتطرفة لابن تيمية و المستمدة بدورها من المذهب الحنبلي - اسم مؤسسها أي الوهابية . بحث أمير نجد ابن سعود، و الذي أصبح صهرا لمحمد بن عبد الوهاب، عن استغلال مبادئ صهره من أجل تحقيق طموحاته، و بعد تجربة بضع حملات ضد الحجاز، و التي كانت من نتائجها منع شرفاء مكة للوهابيين - الذين اعتبروا أهل بدع - من دخول الأماكن المقدسة ، توفي ابن سعود سنة 1766.

لقد عرفت المبادئ الوهابية بالمغرب عن طريق مصادفة مثيرة:

ففي الوقت الذي كان ابن سعود يبحث فيه عن غزو شبه الجزيرة العربية و المدن المقدسة، و ذلك بنشر المذاهب الأكثر تطرفا للحنبلية، تخلى السلطان المغربي سيدي محمد بن عبد الله عن الاتجاه الباطني للغزالي الذي انتشر بالمغرب إلى جانب المذهب المالكي، و ذلك لصالح الاتجاه الظاهري للحنبلي ابن تيمية و الذي ينص على الأخذ بالمذهب الأصلي و اتخاذ العقيدة كما فهمت، انطلاقا من المعنى الظاهري للقرآن و السنة من دون الاهتمام بالتأويلات. هكذا أعلن سيدي محمد ابن عبد الله أنه :"مالكي المذهب ،حنبلي العقيدة" . يبدو أنه قد كانت للسياسة أكثر من نصيب في موقف سلطان المغرب هذا، قبل الحديث عن الجانب الديني نفسه. و بالفعل، فأمام فشل الوهابيين قام هذا السلطان سنة 1767 أي سنة بعد وفاة ابن مسعود، بإرسال سفارة و هدايا إلى المصطفى سلطان القسطنطينية ، و في سنة 1768 أقدم على تزويج ابنته من سيدي سرور شريف مكة.

بعد وفاة سيدي محمد ابن عبد الله، عاد ابنه السلطان مولاي سليمان إلى الاتجاهات الحنبلية التي تبناها والده،إلى جانب الدخول في علاقات مع الوهابيين .أما الشيخ عبد العزيز بن سعود، فقد استأنف صراعه من أجل نشر هذه المبادئ بشبه الجزيرة العربية، و في أبريل 1803 استولى على مكة التي سرعان ما طرد منها في يوليوز من نفس السنة. وقد واصل ابنه سعود ابن عبد العزيز هذه الهجمات، فاحتل المدينة سنة 1805 و مكة سنة 1806 ، ثم قام حين إذن بإرسال رسائل إلى مختلف البلدان الإسلامية- و من بينها المغرب - مشعرا إياها أنه قد أصبح - بفضل هذا الفتح حامي المدن المقدسة عوضا عن سلطان القسطنطينية. في هذا الإطار، أرسل لهم المولى سليمان رده بواسطة ابنه مولاي إبراهيم الذي قام بالحج سنة 1811 ، مرفقا بعدد معين من العلماء و الأعيان المغاربة .في هذه الفترة كان الوهابيون يمنعون دخول المدن المقدسة على المسلمين الذين لا يعتنقون مذهبهم، فلم يكن بإمكان المغاربة القيام بالحج إلا بفضل رسالة السلطان مولاي سليمان للأمير الوهابي.

من جهة أخرى، فان احتلال هذا الأمير للحجاز و الأماكن المقدسة و ميولا ته التي عبر عنها من أجل إقامة علاقات مع الإمارات الإسلامية قد كشفت عن حركة لم يكن لها إلا أن تثير الباب العالي. فمنذ نهاية سنة 1811 نفسها قام حكام القسطنطينية الذين كانوا عاجزين عن التحرك مباشرة بتكليف باشا مصر محمد علي باسترجاع الحجاز. هذا الأخير أرسل إلى شبه الجزيرة العربية ابنه توزين باشا الذي استعاد المدينة في نوفمبر 1812 و مكة في يناير 1813 ليخترق بعد ذلك نجد و يقاتل الوهابيين حتى وفاته المفاجئة سنة 1816. فتم تعويضه بأخيه إبراهيم باشا الذي احتل سنة 1818 الدرعية عاصمة الوهابيين قبل أن يأخذ نفوذ دولة ابن سعود - التي غيرت عاصمتها من الرياض إلى نجد - في التقلص التدريجي حتى السنوات الأخيرة. فعاد السلم إلى هذه المنطقة منذ حوالي 1820 بعد خضوعها الظاهري لتركيا. غير أن التطورات الأخيرة المتمثلة في القضاء على نفوذ خليفة القسطنطينية و الوضع الجديد بمصر و دسائس شرفاء مكة و الاضطرابات التي أحدثوها قد دفعت بالأمير عبد العزيز ابن عبد الرحيم ابن سعود إلى القيام بمحاولة إصلاح وهابية سياسية و دينية في نفس الوقت. فنجح في الاستيلاء على الحجاز و المدن المقدسة كما تسمى بسلطان نجد و ملك الحجاز .

يمكن الوقوف بسهولة من خلال تحركات هذا الأمير على اتجاهه القومي العربي و الذي كان قد ظهر سابقا أثناء الحرب. فالوحدة العربية يجب أن تعوض الجامعة الإسلامية التي نادى بها عبد الحميد و ذلك خدمة لاتجاه سياسي معين لكنها تظهر غير ممكنة التحقيق الآن إذ أنها تنهض على أسس ما تزال غير صلبة بما فيه الكفاية. لقد سبق و أن ظهرت بالقاهرة منذ بضعة سنوات على صفحات إحدى الصحف العربية المسماة "بالكواكب" مقالات تحاول أن تثبت و تحصر الإسلام في أصله العربي فقط و أن القسم الأكبر من البلدان الإسلامية - بما في ذلك إفريقيا الشمالية - قد كانت في السابق بلادا عربية أخرى.

و يحاول الكاتب جاهدا التسليم بأنه كانت توجد في السابق على ساحل شمال إفريقيا ساكنة بربرية لكن هذه الساكنة المتوحشة قد اندثرت منذ زمن طويل قبل أن يتم تعويضها بالعرب.

و بغض النظر عن كبريات الدول البربرية التي عرفها المغرب فالأمر لم يكن يتعلق إلا بالمرابطين و بالموحدين و كذا الدور المتميز الذي اضطلعوا به بإفريقيا و الأندلس. باختصار فإن هذه اللازمة عن وحدة المسلمين التي تتردد من طرف دعاة الوحدة العربية قد ظهرت من جديد مع الوهابية. فهذا الاتجاه نحو الوحدة قد برز بشكل جلي من خلال مشروع تدوين القانون الإسلامي الذي نشر بأمر من سلطان نجد، ملك الحجاز بالأسبوعية شبه الرسمية " أم القرى " الصادرة بمكة في 26 غشت 1927. فمما يجعل مشروع التدوين هذا ذا أهمية خاصة، أنه يقوم على أساس وحدة المذاهب السنية الأربعة إذ تكلفت لجنة مكونة من العلماء الأكثر تعمقا في المادة بدراس مختلف النقاط ليس حسب الرأي

الذي عبرت عنه أغلبية المذاهب و لكن اعتمادا على مبادئ تلك التي اشتهرت بتشبثها و بارتكازها القوي إلى القرآن و السنة و ذلك على الرغم من عدد المذاهب التي قد تختلف مع اجتهادات هذه اللجنة و بالرغم من أنها لا تشكل إلا واحدة من هذه المذاهب. هكذا شكلت مجموع هذه البنود المتفق عليها مدونة للقانون الإسلامي التي أصبحت نافذة بالنسبة لجميع قضاة المملكة بشكل اختفت معه كل التناقضات القائمة ما بين أحكام المذاهب المختلفة. و بطبيعة الحال فقد أدت عملية التدوين و التوحيد هذه إلى إلغاء المذاهب السنية الأربعة و تعويضها بمذهب واحد فرض نفسه هو المذهب الوهابي.

و الملاحظ أن طموح ابن سعود لم يكن ليخلو من خلفية مقصودة كما أنه ارتكز على شعور رجعي لا يتردد في التعبير عن رغبته في العودة إلى السنوات الأولى من الإسلام قبل ظهور المذاهب السنية الأربعة التي اعتبرها هي الأخرى بدعا بالرغم من أن وجودها يمتد في التاريخ منذ أكثر من ألف سنة؛ ذلك لأنها (أي المذاهب) تتعارض مع الوحدة المصيرية للجماعة الإسلامية. مبدئيا ربما كان ابن سعود على صواب إذ أن تحقيق تطلعاته في الواقع بدا أنه قد أفرز مشاكل خطيرة و بالتالي فإنه لم يتردد بدوره في الأخذ بإحدى البدع التي برزت في تناقض مع مبادئه الخاصة و ذلك بهدف تركيز سلطته. هكذا نشرت الجريدة شبه الرسمية " أم القرى " في عدد يوم 13 غشت 1926 نص الدستور الذي أعطاه السلطان - الملك للحجاز. إنها وثيقة من خمسة فصول و عدة مواد تقر بأن الحكم العربي بالحجاز هو حكم ملكي دستوري إسلامي...الخ. و على الرغم من احتراس العاهل من التصريح بكون حكمه هو نظام دستوري كما هو شأن تحفظه من تعيين أعضاء مجالسه العليا و كذا مراقبة كل القرارات التي لا تأخذ طريقها نحو التنفيذ إلا بعد موافقته فإن المملكة الجديدة قد تبنت بالأحرى طابعا ملكيا مطلقا بعيدا جدا عن المبادئ الأولى للجماعة الإسلامية التي يتظاهر ابن سعود بالرغبة في العودة إليها.

لم تقابل الوهابية بالمغرب منذ مدة طويلة بالتجاوب الكبير من طرف قاعدة السكان و ذلك بالنظر لمبادئها المتطرفة. هذا مع العلم أن كتب ابن تيمية المصلح الحنبلي لأواخر القرن الثالث عشر و بداية القرن الرابع عشر و التي طبعت بالقاهرة كانت تباع منذ مدة قصيرة بفاس بشكل يفوق ما كان عليه الأمر في السابق. لكنها كانت لا تطلب - قبل كل شيء - إلا من طرف أقلية جد محدودة من العلماء ظلت هذه الكتب تشكل بالنسبة إليها أساس النقاشات الأكاديمية التي لا يكون لها أي تأثير.

أعلن الوهابيون - الذين دفعوا بحقدهم على البدع الدينية إلى أقصاه - حربا شرسة على كل ما يغذي حاجيات المعتقدات الشعبية فقاموا بتدمير كل أضرحة الحجاز بما في ذلك تلك الموجودة بمكة و المدينة. كما عبروا عن رغبتهم كذلك في تدمير قبر النبي هو الآخر بهدف القضاء على كل العبادات التي لا يجب أن تكون إلا لله حسب ما يذهبون في ذلك.

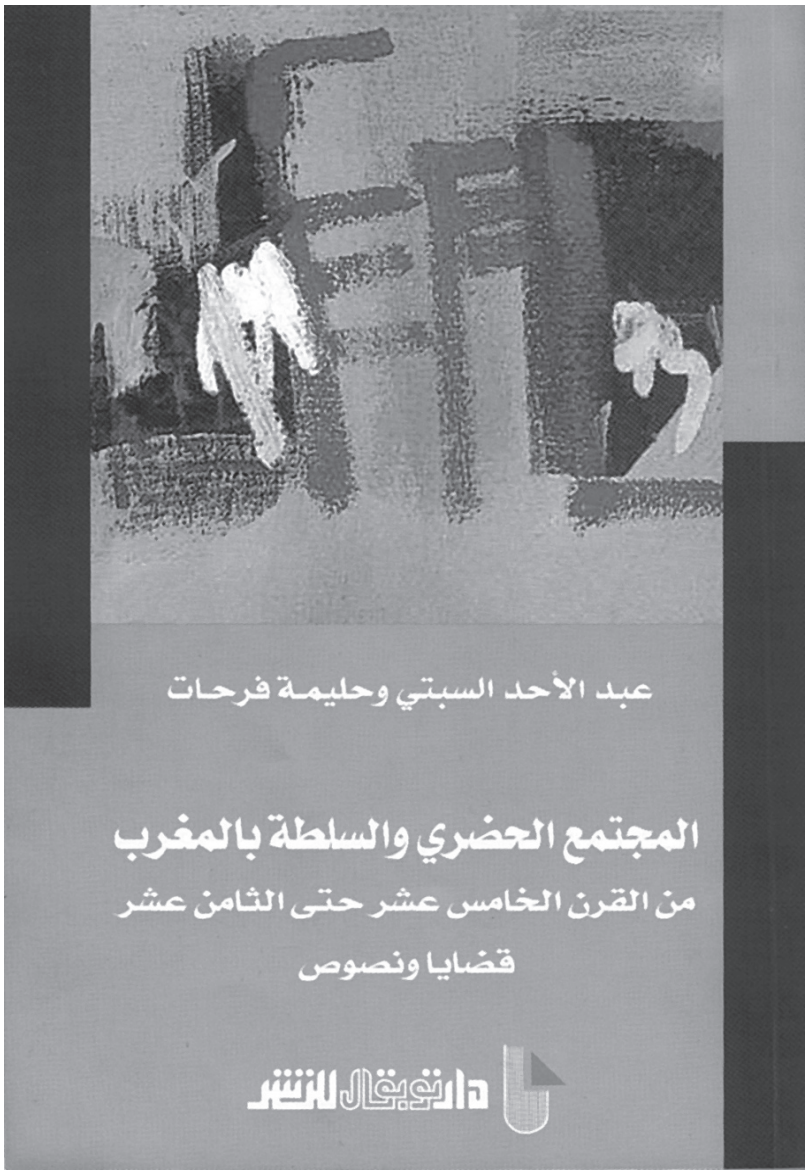
عندما نقف بالدراسة على الإسلام المغربي نجد أنه قد ارتكز بوجه خاص على تقديس الأولياء المحليين و على عدد كبير من المعتقدات الخرافية التي لا تلتقي في شيء مع كل ما هو منزل. نستطيع القول إن بربر المغرب ما زالوا بعيدين جدا عن مفهوم الإله الواحد الذي نص عليه الإسلام مقارنة مع دلالة الله تعالى التي كانت سائدة عند عرب شبه الجزيرة العربية قبل مجيء الرسول. فإذا كان من الواجب القيام بنوع من التجديد من أجل القضاء على كل الخرافات و المعتقدات التي ظلت دائما تثقل الإسلام المغربي فلا يبدو أن الحركة الوهابية قادرة على ملء الفراغ الذي سيخلفه ذلك. هكذا فقد قام علماء المغرب منذ مدة طويلة بفضح التشويه الذي دخل على إسلام بلادهم كما عبروا عن امتعاضهم من الطرق الدينية و من تقديس الأولياء. و على الرغم من هذه الاحتجاجات و هذه الاعتراضات فقد تشكل الإسلام المغربي بشكل منسجم مع العقلية المحلية و انتهى إجماع الجماعة الإسلامية بالمغرب إلى تبني قاعدة تقليدية هامة أطرت ممارسات كانت في - الحقيقة - بدعا بالنسبة للشريعة الإسلامية. لذلك لم تستطع الثوابت النظرية للوهابية من تغيير وضع الأمور هذا.

فإسلام المغرب يتضمن بغض النظر عن كل التعاليم و المبادئ، الطرق الدينية و خاصة الممارسات الصاخبة لحمادشة و عيساوة و تقديس الأولياء و الزيارات و السحر و الشعوذة. كل هذه الممارسات التي استنكرها العلماء قد اكتسبت طابعا إسلاميا كما أن المس بها قد أصبح يعتبر عملا منافيا للديانة الإسلامية، قد يوازي في خطورته أية محاولة لتغيير أوقات الصلاة أو صوم رمضان. نقف - بشكل جلي - على دليل ما قلناه عند السكان البربر الذين لا يمارسون في الواقع أية واجبات دينية كما لا يوجد بينهم القاضي إذ أنهم يعتقدون في بركة صلحائهم و يخشون من شيوخ بعض الطرق الدينية فيتجهون بشكل كبير إلى الأضرحة أي أنهم باختصار يمارسون كل ما نعته الوهابيون بالحرام. و بالرغم من ذلك فهم يعتبرون أنفسهم مسلمين رافضين لأي مس بهذه الخصوصية. لذلك سيكون الفشل - بطبيعة الحال - مآل أي رغبة في حملهم عن هذه الممارسات التي تظل بالنسبة إليهم التجليات الخارجية الوحيدة للإسلام و التي يتعلقون بها بشكل كبير لدرجة أصبحت تشكل بالنسبة إليهم الخصوصية الوطنية الحقيقية.

المجتمع الحضري و السلطة بالمغرب

أسامة الزكاري

صدر كتاب " المجتمع الحضري و السلطة بالمغرب من القرن الخامس عشر حتى الثامن عشر: قضايا و نصوص " لمؤلفيه عبد الأحد السبتي و حليمة فرحات، خلال مطلع السنة الجارية، و ذلك في حلة أنيقة توزعت محتوياتها على ما مجموعه 178 صفحة من الحجم المتوسط. و الكتاب توسيع لمجال الاشتغال الذي دشنه المؤلفان عند إصدارهما لكتاب " المدينة في العصر الوسيط: قضايا و وثائق من تاريخ الغرب الإسلامي " الصادر سنة 1994.



تنسجم الكثير من خصائص العمل الجديد مع الأفق العام الذي وضعه المؤلفان في إصدارهما الأول، خاصة على مستوى توزيع المظان و انتقاء النصوص و تفحص المصادر الأصلية،ثم ترتيبها في إطار موضوعاتي ينسجم مع الرؤية المتحكمة في تسلسل الأحداث و في تراتب الوقائع. أضف إلى ذلك، فالعمل الجديد يستجيب لانتظارات الباحثين المتخصصين في تحولات ماضي منطقة الشمال، بالرغم من أن نصوصه و مواده تشغل قضايا مركزية تهم عموم بلاد المغرب في حدودها الجغرافية المميزة للعصور الحديثة. فحضور المنطقة يظل وازنا لاعتبارات تاريخية تعود لدورها الجيوستراتيجي كمنطقة تلاقي بين العوالم المتوسطية و الأيبيرية و العربية الإسلامية و الأمازيغية، إلى جانب أدوارها الثقافيةو العلمية و الاقتصادية التي ارتبطت بالمسارات التاريخية الطويلة المدى للدولة المغربية، منذ العهود القديمة لمرحلة ما قبل الميلاد. و نتيجة لذلك، أصبحت مدن المنطقة و حواضرها نقاطا ارتكازية في كل الدراسات الخاصة برصد تطور أنظمة الدولة و المجتمع المغربيين في علاقتهما بمكوناتهما الداخلية من جهة، و في علاقتهما بمحيطهما المحلي و الجهوي و الوطني و الدولي. و لعل هذا ما يفسر مستوى غنى الكتاب موضوع هذا التقديم، بإحالات مصدرية إلى وقائع محددة في مجالها الزمني الممتد بين القرنين 15 و 18 الميلاديين، بحمولات

مرتبطة بالتغيرات العميقة التي دخلت على مدن منطقة الشمال خلال هذه الفترة التاريخية، لأسباب داخلية مرتبطة بضعف الجهاز المخزني المركزي و عدم وضوح الحدود الرابطة بين المركز و الهامش في علاقة المخزن بالقبائل و بالحواضر، ثم بتكالب الضغط الإيبيري الذي استهدف احتلال المغرب بشكل كلي و إلحاقه بمصالح كل من إسبانيا و البرتغال، الشيء الذي انطلق تجسيده - عمليا - على أرض الواقع منذ احتلال مدينة سبتة سنة 1415م، ثم سقوط العديد من الثغور الشمالية الأخرى مثل القصر الصغير، أصيلا، طنجة، مليلية...

لا يتخذ الكتاب (موضوع هذا التقديم) شكل دراسات قطاعية في مجال تخصصها، بقدر ما أنه تجميع لنصوص مصدرية تم تصنيفها بشكل يراعي وحدة الموضوع المدروس و يسمح بمقاربة الإشكالات الكبرى في علاقة المجتمع الحضري المغربي بالسلطة المركزية أو بالسلط الرمزية السائدة خلال مرحلة العصور الحديثة. و قد وضح المؤلفان خصائص هذا التوجه العام في البحث عندما قالا في تقديمهما للكتاب: " اتخذ الكتاب شكل متن من النصوص حسب محاور كبرى، عملنا على انتقاء نماذج معبرة، وفق شبكة من المحاور و المواضيع الفرعية. و يمثل الكتاب في آن واحد محاولة تركيبية في مجال تاريخ المدينة المغربية.

و الملاحظ أنه رغم ألفة الحديث عن أهمية الظاهرة في تاريخ المغرب، نلاحظ غياب التأليف التركيبي حول المدينة المغربية، بل و حتى ندرة الدراسات المونوغرافية حول نفس الحقل. و بالتالي فالمجهود التركيبي لا ينطلق من وفرة دراسات حالات محددة كما هو الشأن في البلدان ذات التراكم الكبير في البحث التاريخي الجامعي. لذلك اضطررنا إلى الجمع بين البحث و التركيب، و هذا ما يجعل من عملنا منتوجا يلبي فضول عموم القراء، و يخاطب الباحثين المهتمين من خلال إثارة أسئلة و مسالك تستحق المزيد من الدراسة..." (ص 7 - 8).

و للاقتراب من سقف هذه الأسئلة والمسالك، توزعت نتائج المجهود التجميعي و التركيبي للمؤلفين بين أربعة فصول متكاملة، إلى جانب تقديم عام تمهيدي خاص بالضوابط المنهجية و المعرفية التي تم الاشتغال على أساسها، و كذا بالإشكالات التاريخية الكبرى التي وجهت جهود البحث و التجميع و التحليل و التركيب. في هذا السياق، تم تخصيص الفصل الأول لمقاربة تحولات المدينة الساحلية المغربية التي أصبحت تطوراتها محصورة بين معادلتي الاحتلال و الاستقلال، حيث استفاض المؤلفان في رصد ظروف الاحتلال و جهود المقاومة، ثم توجهات الدولة لإنعاش الواجهة الأطلنتية.

وفي الفصل الثاني، نجد تجميعا تركيبيا لعلاقات جديدة بمتغيرات متميزة طرأت على فضاء المدينة المغربية منذ مطلع العصور الحديثة، يتعلق الأمر بمؤسسة الزاوية ثم بعنصر الشرافة، في علاقة ذلك بتحولات المجال الحضري و أنماط التعايش المجتمعي. أما الفصل الثالث، فقد خصصه المؤلفان لرصد مظاهر المراقبة و التدبير، المحددة للعلاقات القائمة / و الممكنة للمخزن بالمدينة. في هذا الإطار، تم تقديم مواد تركيبية مرجعية حول ركام من القضايا المهيكلة لهذا المجال، مثل البيعة، العمران السلطاني، أفراك، العبيد، الكيش، جهود إضعاف المدينة... و في الفصل الرابع و الأخير من الكتاب، تتبع المؤلفان معالم بروز الزعامات المحلية بالمدن المغربية و نزوعها نحو المواجهات المفتوحة مع المخزن أو مع مكوناتها الداخلية المناقضة لخطاباتها و لمصالحها، مع التركيز على توضيح مكونات هوية الثقافة الحضرية و التفاوتات التي ميزت بين عناصرها خلال المرحلة التاريخية المدروسة.

و بذلك قدمت المقاربة المعتمدة في الكتاب رؤية متقدمة لدراسة علاقات السلط بالمجتمع المغربي خلال العصور الحديثة، إذ لم يعد الأمر مرتبطا بمركزية السلطة المخزنية، و لكن كذلك بانبثاق سلط داخلية فاعلة متمثلة في الزوايا، ثم ببداية الخضوع المباشر للاحتلال الإيبيري الغازي. فسلطة الدولة المخزنية لم تعد تشكل - بهذا البعد - إلا مجالا أحاديا لممارسة فعلي التحكم و التدبير، و كان لا بد من توسيع دوائر البحث لفهم جميع الميكانزمات الأخرى التي أصبحت تتحكم في علاقات الدولة بالحواضر، قريبا / أو بعيدا عن التدخل المباشر لآليات الجهاز المخزني. إنه عمل تركيبي غير مسبوق، يفتح الأعين على ممكنات واسعة لتطوير القراءات التركيبية و التحليلية لنصوص الأسطوغرافيا الكلاسيكية و لوضعها في سياقاتها التاريخية الحقيقية، بشكل يعيد تأسيس الحدود العامة للعلاقات المباشرة التي جمعت بين كل الفاعلين داخل الدولة المغربية الحديثة، أجهزة و مؤسسات و قبائل و زوايا و زعامات محلية و قوى خارجية، وفق نظرة ترصد عناصر التغير في أنماط الحياة داخل النسق الحضري و في النظم المتحكمة في المواقف و في الرؤى المتبادلة بين كل الفاعلين. و قد نجح الكتاب في توضيح الأبعاد العامة لعلاقة الثابت بالمتغير في سياق هذه التطورات، ليس فقط بالمقارنة بين تحولات عقود العصور الحديثة، و لكن كذلك بالمقارنة بين الخصوصيات العامة للظواهر المدروسة حسب ما ساد خلال مرحلة التاريخ الوسيط. و لعل من عناصر القوة في هذا النوع من التعاطي مع الموضوع، ارتكازه إلى رصيد ببليوغرافي غني و متنوع، و الاستناد إلى جهد تحليلي متمرس بصنعة كتابة التاريخ، إلى جانب الاعتماد على مداخل تقديمية في كل الفصول، و تعزيز المتون المصدرية بإحالات توضيحية أو تحليلية أو تعريفية لكل القضايا المدروسة. إنه عمل تأسيسي لا شك و انه سيحفز أصحابه على توسيع مجال الدراسة، بالانتقال إلى تتبع تغيرات الظاهرة الحضرية بالمغرب خلال الفترات الموالية المرتبطة بمختلف عقود التاريخ المعاصر.