# رهانات

مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة

العدد 4 صيف 2007


# محتويات العدد

## كلمة العدد


| | | |
|---|---|---|
| هل نحن على أعتاب صورة جديدة للمثقف؟ | المختار بنعبدلاوي | ص 2 |


## ملف العدد : المثقف .. المجتمع المدني والسلطة


| | | |
|---|---|---|
| الثقافة و المثقفون | صادق جواد سليمان | ص 4 |
| العراق : العنف، الإحتلال، والمثقفون | قيس جواد العزاوي | ص 10 |
| في نقد المجتمع المدني | خالد سليكي | ص 12 |
| المثقف بين مطرقة السلطة وسندان الأيديولوجيا | عباس عباس | ص 19 |
| الخلفية التاريخية ونضال جمعيات الحركة النسوية من أجل التغيير في الجزائر | عروس الزبير | ص 24 |


## حوار


"سؤال الحداثة والديموقراطية في الدرس الفلسفي المغربي المعاصر"

| | | |
|---|---|---|
| حوار مع الأستاذ محمد مصباحي | | ص 37 |


## دراسات


| | | |
|---|---|---|
| آثار الفكر اليوناني في الفكر العربي المعاصر | عبد اللطيف فتح الدين | ص 40 |
| دلوز و غتاري الرغبة و الفلسفة | محمد أيت حنا | ص 47 |
| الحداثة في الأدب : بين الأحادية والتعددية | عيسى الدودي | ص 50 |


## إبداعات


| | | |
|---|---|---|
| معزوفة الأحزان | شعر أمينة زين | ص 53 |


## متابعات


| | | |
|---|---|---|
| الزوايا في المغرب | أسامة الزكاري | ص 55 |



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 4 صيف 2007

المـــديـــــر
**المختار بنعبدلاوي**

رئيس التحرير
**أسامة الزكاري**

شارك في هذا العدد
**المختار بنعبدلاوي**
**صادق جواد سليمان**
**قيس جواد العزاوي**
**خالد سليكي**
**عباس عباس**
**عروس الزبير**
**عبد اللطيف فتح الدين**
**محمد أيت حنا**
**عيسى الدودي**
**شعر أمينة زين**
**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.

# كلمة العدد

## هل نحن على أعتاب صورة جديدة للمثقف؟

عرف العالم تحولات كبرى خلال السنوات الأخيرة مست المجتمعات والمعرفة والقيم، وهو ما أعاد ترتيب وضعية المثقف في المجتمع، وشذب صورته في المتخيل الجمعي، وأطلق وتائر خطاب ثقافي جديد، منحه أدوارا جديدة وحرمه من أخرى سابقة. المثقف لم يعد اليوم مجرد كومة من الأفكار، كما أن الأفكار نفسها التي يقترحها فقدت قيمتها المعيارية والتوجيهية، لكنها بالقابل استفادت من الثورة الرقمية، ومن ثورة الاتصالات لكي تصبح أكثر انتشارا وتأثيرا، وتتخلص تقريبا من إكراهات الزمان والمكان، التي كانت تحدها في السابق في رقعة جغرافية معينة.

لقد أدت الهزة التي عرفها العالم مع انهيار المعسكر الشرقي، في نهاية 1989، إلى انفساخ وتحلل ذلك الجزء من العالم الذي كان يؤمن بالفكر الأحادي، وبأن المثقف مجرد بوق لمرجعية أيديولوجية ما أو للنظام السياسي السائد، وتسبب هذا الانهيار في رسم مشهد سريالي أفقد المثقف المتمترس وراء خنادق الأيديولوجيا قدرته على التحليل أو الاستبصار في مقابل تربع عدد من المثقفين الذين كانوا يتمتعون بروح نقدية، في البلدان آنفة الذكر، على أعلى مستويات القرار، وهو ما يكشف عن الخيوط الناعمة التي تفصل الثقافة والإبداع عن السياسة.

**لقد أدى المد التدريجي للعولمة إلى تغييرات عميقة في مرجعيات الخطاب الثقافي بحيث لم تعد هذه الخطابات في مجملها تنطلق من المحلي الخاص نحو الكوني بل أصبحت الكونية هي نقطة انطلاقها ومركز إشعاعها**

لم يكن هذا التحول هو الوحيد الطارئ مع بدء العد العكسي لعقارب القرن الماضي؛ لقد أدى المد التدريجي للعولمة إلى تغييرات عميقة في مرجعيات الخطاب الثقافي بحيث لم تعد هذه الخطابات في مجملها تنطلق من المحلي الخاص نحو الكوني بل أصبحت الكونية هي نقطة انطلاقها ومركز إشعاعها. لقد أدت الخاصيتان؛ النقدية والكونية إلى إكساب الثقافة جرعة قوية من التنسيب، وتحفيز المثقف على التخلي عن كثير من غروره... لم يعد المثقف يطرح أفكاره أو قيمه باعتبارها الرأي الصائب أو القيم الصالحة أو النموذج المحتذى... بل بصفتها رأيا يعبر عن صاحبه، دون زيادة أو نقصان. لقد تكلل القرن المنصرم ببشارة النهايات (الميتافيزياء، التاريخ والإنسان) ورغم أن التاريخ والميتافيزياء فقدا أو كادا صفتهما المعرفية فقد عاد الدين في صورة جديدة ليملأ فجوة دولة الرفاه، ولكي يصبح أداة في العلاقات الدولية.

مثقف الألفية الثالثة لا يدعي أنه يحمل نبوءة إلى المجتمع، ولا يقدم نفسه بصفته حاميا للأخلاق، وهو أبعد ما يكون عن "لائدرية" الزمن الوضعي والبنيوي أو حتى الظاهراتي... إنه يقدم المعنى بصفته اجتهادا فرديا، وهو بهذا في موقف وسط بين الماهوية والعبثية ... إلى جانب الكتابة يسعى المثقف الجديد إلى أن يطور قدرته على الإنصات ويهتم برصد ومتابعة ردود الفعل على أفكاره بنفس حرصه على إطلاق هذه الأفكار من معاقلها. إنه رجل يقول كلمته ويمضي دونما انتظار إشارة رضا أو انزعاج... إنه يلقى بحجر في بركة ماء ويترك الدوائر المنبثقة من موقع سقوط الحجر تمتد إلى أقصى مدى ممكن.

المثقف اليوم خلية عصبية صغيرة تسبح في محيط افتراضي غير محدود الآفاق، تنهال فيه المعلومات من كل حدب وصوب إلى درجة يصعب معها التحليل الهادئ بسبب وفرة المعطيات وتداخلها، وكذلك بفعل كسر حواجز اللغة والمسافات. إنه يكتب من أجل متعة الكتابة، وتجريب وضعيات ومعان جديدة للحرية، ونشوة اقتناص الكلمات وصلبها على ورق صقيل.

**المثقف اليوم خلية عصبية صغيرة تسبح في محيط افتراضي غير محدود الآفاق، تنهال فيه المعلومات من كل حدب وصوب إلى درجة يصعب معها التحليل الهادئ بسبب وفرة المعطيات وتداخلها**

إن لعبة الكلمات هذه ما فتئت لعبة محفوفة بالمخاطر في عدد من أصقاع وطننا العربي، ولا زال على المثقف أن يتعامل بحذر مع الكلمات، كما لو كانت عقارب لاسعة، فما يكاد يلقي بعصاه - كلماته - في فضاءات التأويل حتى يسأل عن المآرب الخفية - ولي فيها مآرب أخرى - فينوس المعنى بين الخفاء والتجلي ويتلو الحقيقة بالمجاز عله يخفف شيئا من حرارتها.

لقد فتحت العولمة أمام الثقافة العربية عددا من الطرق السريعة للمعرفة والتواصل، لكنها إذ حولت العالمين الواقعي والافتراضي إلى حلبة لصراع الثقافات، لا يحيى فيها البعض إلا بموت البعض الآخر، وقسمت الثقافات إلى خيرة وأخرى شريرة فقد حكمت عليها إما بأن تبيع روحها أو أن تعلن خطيئتها وتحمل صليبها على رؤوس الأشهاد، وهو ما يتطلب مجهودا مضاعفا من المثقف العربي، أن يداوم على ممارسة النقد والنقد الذاتي، وأن يناضل من أجل عالم متعدد تتحالف فيه الثقافات ضد الفقر والمرض والاستلاب.

# الثقافة و المثقفون

صادق جواد سليمان

**لا تتقدم ثقافة، بل لا تتحرر، دون أن تتجاوز سلبيات ماضيها، ودون أن تستحضر إيجابيات انبنت فيها من قديم، فتعود تبنيها من جديد. ولو أن كل جيل كبل نفسه بسلبيات أجيال خلت، وأهمل إيجابيات ما بنت، لما خطت أمة خطوة إلى الأمام.**

**احترازا من أن أشط فأطيل في موضوع يغري بالإطالة، لعلي ابتداء ألزم نفسي بعرض محدد. سأتحدث أولا عن الثقافة كمفهوم عام، ثم عن علاقة الثقافة بالحضارة - مستشهدا بالخبرة العربية الإسلامية على وجه الخصوص. في الأخير، سأتناول الثقافة العربية تحديدا، وأختم بملحوظة وجيزة حول الدور الذي ينتظرالمثقفين العرب في تنشيط الثقافة العربية من خلال ريادة مهمة إصلاح وتطوير.**

## ما الثقافة؟

للثقافة معنيان متمايزان، لكنهما متواصلان : أحدهما عام والآخر ذو مدلول محدد.

في المعنى العام :

**نقصد بالثقافة عموم خبرة مجتمع ما، الحاضرة والموروثة متواصلة ببعضها أي النمط الكامل لحياة المجتمع، بما في ذلك لغته، أدبه، فنونه، نمط عيشه،**

وبما في ذلك أيضا، كسمات مهمة، سلوكه الاجتماعي، ترتيبه لأولوياته وطريقة تعامله مع قضاياه واهتماماته.

بهذا المعنى العام للثقافة نستطيع القول أن كل مجتمع، كبير أو صغير، يعيش ثقافة خاصة به، بصرف النظر عن جدارة ثقافته، وأن هناك مئات من الثقافات عبر العالم تتمايز عن بعضها في الموروث من الخبرات والعقائد والأعراف، وتتفاوت في حاضرها بمقدار استقرارها الاجتماعي، نضجها السياسي، انضباطها الخلقي، ومحصولها من المعرفة ومهارات التنظيم والإنتاج.

بهذا المعنى العام أيضا، تشكل الثقافة أحد أهم المكونات الخمس لهوية المرء: إلى جانب الوطن، الدين (أو المنظور الفلسفي)، العرق، التخصص المهني. على أن الثقافة والعرق هما الأدل على الهُوية، والأعمق جذرا في تكوينها، فقد يستبدل امرؤ، متى ما شاء، وطنا بوطن، دينا بدين، منظوراً فكريا بآخر، مهنة معينة بسواها، لكنه لا يملك أن ينسلّ من ثقافته أو عرقه بمجرد أن يقرر أو يريد.

أما المعنى الآخر للثقافة فيدل تحديدا على نصيب موفور من المعرفة والتهذيب، يتحلى به شخص ما فنقول عنه أو عنها أنه أو أنها شخص مثقف. في النسق نفسه، عندما نعهد في شخص ما تميزاً معرفيا وخلقيا، نقول أنه أو أنها على ثقافية عالية. من ذلك تتضح لنا مفارقة طريفة، وهي :

مع أننا بالمعنى العام للثقافة نستطيع أن نقول أن لكل مجتمع ثقافة، في المعنى الآخر لا نستطيع أن نقول أن كل فرد ضمن أيما ثقافة شخص مثقف.

هذه الثنائية في معنى الثقافة نجدها أيضا في اللغة الإنكليزية: فكلمة -cul ture تعني خبرة المجتمع ككل، كما تعني السعة المعرفية والصقل الفكري على صعيد الأفراد.

## ما علاقة الثقافة بالحضارة؟

من نظرنا في التاريخ لا نجد حضارة إلا أنها نشأت وليدة ثقافة حية استقرت اجتماعيا واستثرت داخليا بقدرة على التنظيم، بوفر في الإنتاج، بتقدم في المعرفة، وبرقي في أخلاقيات الحياة. بهذا المعني، الثقافة أم الحضارة. لكننا نجد البنت هنا قد تفوقت على الأم: نجد الحضارة - وهي البنت - أعمَ من الثقافة

- وهي الأم - بما قدمت من منظور إنساني أوفى وأشمل يتجاوز في محتواه ومداه عطاء أيما ثقافة تحديدا، بما في ذلك الثقافة الأم، التي تحرك المد الحضاري في رحمها بادئ الأمر.

يحصل المد الحضاري في ثقافة ما عندما تتعاظم خبراتها الذاتية من جانب، وتتطعم بخبرات حضارات أخرى من الجانب الآخر. وإذ تكتسب ثقافة المنشأ هكذا زخما وصقلا بنماء ذاتي، وباقتباس من الغير، تحتل موقع الصدارة بين الثقافات، التي، عند ذلك، تتمحور حولها، تنهل من معارفها، تستقبل آدابها وفنونها، وتتشارك معها، تحت ريادتها، تشييدَ حضارة جامعة.

هكذا تحصل للثقافة العربية عندما تحرك فيها مد حضاري ببزوغ الإسلام، ونما لاحقا باستقبال خبرات ثقافات أخرى مرت كل منها بخبرة حضارية ذاتية. قبل الإسلام، كانت الثقافة العربية تتمحور حول أعراف تؤكد النسب القبلي وتميز به، وتمكن القوي من الضعيف والغني من الفقير بدون وازع خلقي. كانت من ممارسات أهلها الدارجة الاقتتال بأتفه الأسباب، تحقير المرأة، وأد مواليد الإناث، ممارسة الرق في أبشع صوره، وإدمان الخمر والميسر. كان للعرب دين، لكنه دين غارق في وثنية تجحد كرامة العقل. وكان لهم أدب خطابة وشعر، نشط وغزير، يمجد هذه السلبيات، وإن كان أحيانا يحذر من مغبتها أيضا، كما مثلا في معلقة زهير ابن أبي سلمى إذ هو يحذر قومه من مغبة الحرب ويبصرهم في سائر أمور الحياة.

وسط تلك الجاهلية جاء الإسلام ليحدث تحولا حق أن نتساءل معه - كما يقول هستن سميث - أستاذ الفلسفة في جامعة أم آي تي MIT في كتابه أديان الإنسان - إن كان قد حدث في التاريخ على الإطلاق تحول مماثل، وسط كثرة من الناس مماثلة، في زمن قصير مماثل. فحيث ساد الاقتتال والعداء أحل الإسلام الصلح والإخاء، وحيث فتك الظلم والقسوة أرسى العدل والإحسان، وحيث كانت المرأة مغلوبة على أمرها أمن لها وضعا لا تحمل فيه على أمر بإكراه، وحيث هلك الفقير والمسكين بعوز وحرمان فرض لهما حقا في أموال الأغنياء، وحيث استعبد الإنسان وأهين في الرق شرع للعتق سبلا شتى لكي لا يبقى في الرق بعد حين أي أحد. تلك كانت معالم النفس الحضاري الذي ابتعثه الإسلام في الثقافة العربية يوم أن لامسها فلاءمها مع منهاجه المعني بإصلاح حال الإنسان على الإطلاق.

ثم إثر فتوحات وسعت دار الإسلام وأوجدت ملتقى لمختلف الثقافات جرى الاقتباس من فارس والروم ويونان والهند ومصر: روافد أثرت الخبرة العربية الإسلامية وفتحت أمامها آفاقا معرفية لم يكن للثقافة العربية بها سابق عهد. كانت اللغة العربية عند بزوغ الإسلام، مع بلوغها صقلا في المنطق وبلاغة في التعبير، فقيرة في محتواها المعرفي: فكأنها أرض تنتظر ماء لتهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج. هذا التهيؤ هو ما أعطى، عن طريق الترجمة للعربية على مدى قرن ونصف قرن، دفعا ودفقا لعمليةَ اقتباس متواصل، واسع وعزيز من مختلف الحضارات في مختلف المعارف الطبيعية والإنسانية.

ثم اذ اكتسبت الثقافة العربية هكذا زخما معرفيا وافيا في داخلها، بدأت تفرز نتاجا معرفيا زاخرا سرعان ما شمل كافة علوم العصر، يومها - وعلى امتداد خمسة قرون تلت -

**وُضعت من داخل الخبرة العربية الإسلامية أعمال علمية كبرى في العربية، الأمر الذي وسع وعزز قدرة العربية على استيعاب العلوم.**

في مؤلفه الضخم مقدمة في تاريخ العلم يشير جورج سارتن، أستاذ التاريخ بجامعة هارفرد، إلى هذا السبق المعرفي في الثقافة العربية، بقوله: " من النصف الثاني للقرن الثامن وحتى نهاية القرن الحادي عشر (من القرن الثاني لنهاية القرن الخامس الهجري)، كانت العربية لغة العلم، بل لغة التقدم البشري على الإطلاق. وعندما بلغ الغرب مبلغا كافيا من الوعي استشعر معه حاجة لعلم أغزر، وجه نظره أولا وقبل كل شيئ ليس إلى المصادر الإغريقية، بل المصادر العربية."

طبعا، يومها لم يكن أحد ليستغرب، كما قد نستغرب اليوم حين نستعرض ذلك العهد الذهبي في الخبرة الإسلامية، أن معظم تلك الأعمال - في الفلسفة والرياضيات والفلك والطب والجغرافيا والطبيعة والكيمياء والبصريات والتاريخ وعلم النفس وغير ذلك - جاءت من إنتاج علماء لم تكن العربية لعديد منهم لغة أم. لكن لا وجه للاستغراب. العربية يومها، كما الإنكليزية اليوم، كانت، كما قال سارتن، لغة العلم، توسعه وتتوسع به، لذا كانت قبلة العقول من مختلف الثقافات. بذلك ارتقت الثقافة العربية فتصدرت حضارة الإسلام.

## هل يمكن أن توجد تعددية ضمن الثقافة الواحدة، وإذا وجدت، كيف يكون التعامل معها ؟

نعم، يمكن أن تتعدد الأعراق والأديان والإيديولوجيات ضمن الثقافة الواحدة، كما هو الحال مثلا في الثقافة العربية أوالثقافة الهندية، لكن التعامل مع التعددية يتفاوت من ثقافة لأخرى.

في شرح ذلك، دعنا نفترض وجود ثقافتين: ثقافة تنزع لتأكيد الاختلافات بين أهلها دون مراعاة تذكر للقاسم الثقافي المشترك، وأخرى تميل لتعزيز القاسم الثقافي المشترك بين أهلها، واعتبار الاختلافات بينهم ظاهرة طبيعية لا تعوق التضامن ولا تفسد الود.

في الثقافة الأولى تصبح التعددية مشكلة شائكة مستديمة من حيث أن الناس، بنمطية غالبة، لا ينقطعون عن إثارة حزازات طائفية وفئوية تولد آثارا اجتماعية سلبية، وتؤدي مرارا إلى صراعات مرهقة. أما في الثقافة الأخرى، فيغلب نمط التعايش والتعاون، فلا يرى الناس الاختلافات ما بينهم إلا أمرا قليل الأهمية نسبة إلى أهمية الحفاظ على العيش المشترك ورعاية الصالح العام.

الثقافة الأولى، بتعاملها السلبي مع الاختلاف، تحول الاختلاف إلى خلاف يوهن الوحدة الوطنية والمجهود الوطني. الثقافة الأخرى، بتعاملها الإيجابي مع الاختلاف، تخضع طرفية الاختلاف لوسطية الصالح العام، وبذلك تصون الوئام الوطني وتحرز تقدما تنمويا مطردا بالرغم من وجود الاختلاف.

**في الثقافة العربية - على ما انحرفت إليه في لاحق القرون - تغلّب النمطية السلبية على التعامل مع الاختلاف، فتحول جله إلى خلاف.**

من إفرازات ذلك ما نرى من إعلاء خصوصية القطر على عمومية الأمة، إعلاء خصوصية المذهب على عمومية الإسلام، تقديم النفع الخاص على الصالح العام، تسليط الفئوية على المشترك الوطني، وتغليب الامتيازات القبلية على استحقاقات المواطنة المتكافئة.

بنظري، تصحيح ذلك، وهو أمر جد ضروري، يتطلب تعزيز الثقافة العربية بمضمونها الحضاري. ذلك قمين أن يقوّم العوج، يصقل الهوية العربية، يضمن حقوق المواطنة، يؤصل المساواة، يزيل الامتيازات، يدعم التضامن، ويحرز تقدما في الخبرة العربية عامة رغم وجود اختلافات.

لا تخلو ثقافة من تفاوت بين أهلها في الرؤى والمصالح الفردية أو الفئوية، لكن الثقافة الناجحة هي تلك التي تعرف كيف تدير الاختلاف دون أن تجحف بالاستحقاق الوطني المشترك، بل أيضا كيف تستفرز من الاختلاف أوفق الحلول. ولعل من ذلك ما يشير إليه الحديث الشريف: اختلاف أمتي رحمة.

## هل نحن – في غد قريب أو بعيد – أمام ثقافة معولمة؟

ما أراه في سياق التطور الذي أرصده عبر العالم، هو توجه متسارع نحو مماثلة مؤسسات الحكم وأطر حقوق الإنسان واستحقاقات المواطنة من جهة، ومماثلة أنماط العيش والإدارة والإنتاج والتجارة والتعليم وسواها من مرافق الحياة من الجهة الأخرى. من ذلك أستشرف بلورة حضارة عالمية - أو معولمة، إن شئت - ذات معايير ومواصفات إنسانية موحدة، تتناغم تحت سمائها سائر الثقافات بفاعليات متفاوتة بمقدار ما تمتلك كل منها من عناصر التقدم وقدرات التأثير. من هنا أرى أيضا أن هنالك فرصة أمام مختلف الثقافات - من خلال إسهامات إيجابية وفاعلة في الخبرة الإنسانية - أن تجعل حضارة الغد حضارة حاضنة للبشرية: حضارة مرتكزة في مبادئ وقيم أخلاقية عالمية، وملتزمة بمقاصد عليا تخدم الشأن الإنساني بأسره، كما في مجالات ضمان حقوق الإنسان، حفظ الأمن، رد المظالم، نشر العلم، تحقيق اليسر المعيشي، حفظ البيئة الطبيعية، توفير العناية الصحية، وسواها من أمور حيوية لدى جميع الشعوب. إلى جانب تأكيد وحدة المبادئ والمقاصد، على الأمم أن تصوغ حضارة الغد صياغة إنسانية صميمة، فتخرجها حضارة رحبة ونبيلة، تستوعب وترعى تنوع خبرات الشعوب.

فمع أن حال الإنسان في جوهره حال واحد، وهو الفطرة التي فطر الله الناس عليها، إلا أن خبرات الشعوب تتنوع، وفي التنوع تكامل وإفراز لخير ما يمكن أن يحققه الإنسان. إن تاريخ الحضارات، من حيث نهوض كل حضارة بدفع من حضارة سبقتها، يشهد لمثل هذا التدافع الإيجابي المتواصل بين الأمم.

**الثقافة العربية، بمركزية موقعها في حضارة الإسلام، تأتي بمخزون حضاري وفير يؤهلها أن تشكل رافدا عظيما من روافد حضارة جامعة في غد الإنسان،**

لكن هذا لن يتأتى من حال ركودها الراهن. لكي يكون للثقافة العربية إسهام جدير لا بد لأهلها أن يحدثوا أولا تحولا ذاتيا في أربعة أمور جوهرية:

**أولا:** عليهم أن يتضامنوا فيطوروا مجتمعا عربيا متواصلا، متكاملا ومتعاونا في تفعيل شتى إمكانات الحياة الإيجابية، ومن ثم أن ينجزوا تنمية إنسانية شاملة عبر الوطن العربي الكبير.

**ثانيا:** عليهم أن يرتقوا إلى نظام ديمقراطي واف وشفاف، نظام قائم وضوحا على الالتزام بضمان حقوق الإنسان وبمبدأ المشاركة العامة في صنع القرار العام.

**ثالثا:** عليهم اقتباس معارف العصر، و من ثم إنماؤها ذاتيا، وانتهاج النهج العقلاني في تدبير الشأن الوطني ورعاية الصالح العام.

**رابعا:** عليهم نبذ العنف السياسي-الطائفي عربيا على الإطلاق.

### هل يوجد فرق بين القومية العربية والثقافة العربية ؟

لا أرى فرقا أو فارقا بين القومية العربية والثقافة العربية، فهما بنظري حال واحد: المعرّفُ أيَهما معرّفٌ للآخر، والمتشخص بأيهما متشخص بالآخر، بصرف النظر عن فوارق عرق أو دين أو لون أو منشأ وطني. باختصار: العروبة قومية ثقافية بقدر ما هي ثقافة قومية. لا توجد ثنائية في هذا التعريف، بل وجهان لحال واحد.

في بداية هذا العرض قلت أن الثقافة والعرق، كأهم اثنين من مكونات هويةِ المرء، في العادة يتلازمان.

**ما أستدركه بإضافةٍ مهمة هنا، هو أن الثقافة في ارتقائها إلى حضارة، تُضعف هذا التلازم، وتعلو على العرق، بل وتُبطل العرق كعامل تمايز في الحقوق والواجبات.**

الثقافة العربية، يوم أن تحضرت بالإسلام، خفضت العرق وأعلت المبادئ والقيم. إثر فتح مكة، أعلن النبي العربي الفصم بين الماضي الجاهلي المؤكد لعصبية العرق، والحاضر الإسلامي المؤكد لكرامة الإنسان، فدعا قومه إلى ترك الاستعلاء بالنسب، وأصل بينهم المساواة. قال مخاطبا قوما ما عرفوا قبلاً سوى العصبيةَ القبلية قاعدةً للحياة ... "يا معشرَ قريش: إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء. الناس من آدم وآدم من تراب".

ثم في خطبة حجة الوداع، في العام العاشر للهجرة، جاء من جديد تذكير الرسول الأعظم المسلمين - وكانوا عربا بأجمعهم - بهذا الأمر الأساس في الإسلام: أن هذا الدين لا يبنى على مفاهيم ضيقة، كالقبلية والعصبية، والتفاخر بالمال والجاه والنسب، وإنما يبنى على إنسانية الإنسان. قال النبي مخاطبا حشدا كبيرا ممن رافقوه في تلك الحجة: أيها الناس إن ربكم واحد وأباكم واحد ... كلكم من آدم وآدم من تراب ... لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ... إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ثم قال مؤكدا هذا المبدأ الإنسانيَّ في الإسلام: " ألا هل بلغت؟ قالوا نعم. قال اللهم اشهد. ثم قال وكأنه ينعى نفسه ويأتمنهم على أنفس ما لديه - كأنه يودع لديهم أمرا لم يقصده لهم وحدهم، بل أيضا قصد زرعه في أجيال ستتربى لاحقا في الإسلام - قال: ألا فليبلغ الحاضرُ الغائب، فلعل غائباً هو أوعى لما قلت من حاضر."

بذلك أخرج نبي الإسلام قومه من عروبة عرق ونسب قبلي إلى عروبة ثقافة رحبة، متوائمة مع عالمية الإسلام وإنسانية مقاصده. بذلك أهل العروبة لتكون الثقافة المركزية في الإسلام ... لتكوّن أمة وسطا شهيدة على نفسها وشاهدة على الناس، لتسلك بذلك مسلكَ القدوة بين الأمم. قبل ذلك وصف القرآن الكريم نفسه مكررا بعربي، لا انتساباً لعرق، ولكنْ انتماء -- في بلاغة التعبير وسلامة التفكير -- لثقافةٍ راقية خيرة

بالنسق نفسه، نرى المجتمعات الوطنية المعاصرة، وهي في الغالب متعددة الأعراق، تعزز كيانها الوطني بتأكيد وحدة الانتماء الوطني كأمر جامع يعلو على تعددية الأعراق والأديان.

### ما مفهوم المواطنة في الثقافة العربية؟

في الماضي طغى مفهوم "الرعية" في العالم يغذيه ادعاء كاذب بتبعية الشعوب للحكام. حصل هذا أيضا في الخبرة العربية الإسلامية، مع أن الإسلام أقر منذ البدء مبدأ تساوي الناس أمام القانون. الآية الكريمة: المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض...، والحديث الشريف: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته يؤكدان اعتبار الإسلام الوظيفة السياسية الاجتماعية أمرا مشتركا ومتبادلا بين الناس. على نقيض ذلك، في المفهوم الرعوي الفوقي يُزعم أن الأمر العام مناط أصالة بشخص الحاكم، ومن ذلك له أن يطالب الناس بتبعية أو ولاء غير مشروط. في المفهوم الرعوي الفوقي لا يكون الحكم شورى، بل تركة موروثة، وما لم يُنتزع بالقوة، يبقى الحكم حكرا على شخص أو حصرا ضمن أسرة، لمدى مفتوح.

لتعارض المفهوم الرعوي الفوقي هذا مع كرامة الإنسان، عزفت عنه شعوب العالم إلى مفهوم هو أجدر بكرامة الإنسان: مفهوم المواطنة. في مفهوم المواطنة، الشركاء في الوطن الواحد يشكلون مجتمعا واحدا يتساوون فيه ما بينهم في الحقوق والواجبات. في مجتمع المواطنة لا أحد يعلو على القانون، ولا أحد يعلو على أحد آخر أمام القانون. في مجتمع المواطنة لا يختص بعض بامتيازات دون سائر المواطنين، ولا تشرع استحقاقات سياسية أو مالية على أساس نسب قبلي أو وجاهة من أي نوع. في مجتمع المواطنة لا شرعية لسلطة عامة على أي مستوى إلا أن تكون ناشئة عن انتخاب حر أو مستمدة من شخص منتخب. واضح، طبعا، أن المواطنة بهذا المفهوم القائم على التكافؤ بين المواطنين في إطار عقد اجتماعي لم يستقر استقرارا وافيا في الثقافة العربية بعد.

### أخيرا : ما دور المثقفين العرب في إحياء الثقافة العربية؟

إحياء ثقافة أيا أمة لا يكون خارج إطار إصلاح وإنماء وضع تلك الأمة ككل، وإنما يأتي شقا حيويا من برنامج الإصلاح والإنماء.

**لقد جاء تراجع الأمة العربية وانحسار ثقافتها ضمن تراجع الخبرة الإسلامية عامة، وجاء مُسبَبا بثلاث: بتجزؤ الوطن، بهجر الشورى، وبالانصراف عن الاجتهاد المعرفي إلى مجرد التفقه في الدين.**

نتيجة لذلك، عبر قرون طالت، ران على الثقافة العربية من داخلها ما أقعدها عن مواصلة التقدم، شاب خبرتها بغث كثير، عطل طاقاتها، بدد مواردها، وأجرى فيها الفساد.

وهنا لعلي ألاحظ أن أحد أفدح الخروق في الخبرة العربية الإسلامية قديما وفي هذا الحاضر هو هذا الخرق الذي يؤكد العصبية ويبنى على النسب القبلي، ويقيم عليهما امتيازات سياسية، اجتماعية ومالية باطلة لنفر مستكبر مستأثر ... خرقٌ يتنكر لأخلاق عروبة تحضرت بالإسلام.

إعادة بناء وضع الأمة وإحياء ثقافتها يتطلب - في المقابل - نقضا لعناصر التراجع: يتطلب تحديدا توجيه الأمة وجهة الوحدة والديمقراطية والتقدم العلمي. ولأن الثقافة العربية لم يصنعها أي قطر عربي بمفرده، بل صنعت من خلال خبرة عربية جامعة، فإن عملية الإحياء الثقافي بدورها لا بد أن تتسم بعمومية الأمة على امتداد الوطن الكبير.

ذلك يتطلب ريادة تاريخية فائقة من المثقفين العرب، بل وتثبتا شجاعا لهم في الصدق والصبر واللاعنف عبر جهاد مضن ومديد. كما في حال أيا أمه، إصلاح شأن الأمة العربية وإحياء ثقافتها لن يأتي على يد حكام مرفهين لا تعنيهم الثقافة كإطار جامع للعرب, ولا هم حقيقة راغبون في الإصلاح. في المقابل، لا أتوقع ، تحرك مطلبَ الإصلاح والاحياء الثقافي جماهير يكبتها قهر سياسي ويشغلها هم لقمة العيش. إصلاح الحال العربي سياسا وثقافيا - إذا بقي في قدرنا الإصلاح - سيأتي على يد مثقفي الأمة، الذين أوتوا يسرا في المعاش، دراية في الأمور، وقدرة على التأثير من موقع وسط لهم في الحياة الوطنية. في عاتق هؤلاء، في عاتقنا بالأحرى، تقع، كأمر مباشر، مهمة ريادة الإصلاح. فإذا نهضنا بها، عادت لنا ثقافة كان لها، ويمكن أن يعود إليها، دور حضاري رائد من جديد. عندئذ قد نصبح جديرين ب "خير أمة أخرجت للناس".

العروبةُ ثقافةٌ جديرةٌ خيرة. من حظي في هذه الحياة أن نظرت في طياتها، وما أجد ينبئني عن سمين أكثر كثيراً من غث، عن طيب أكثر كثيراً من سيئ، عن صالح أكثر كثيراً من طالح. حريٌّ بهذا السمين والطيب والصالح أن يُستظهر، وخليقٌ بعرب هذا العصر أن يدَعوا الزبَدَ يذهبُ جفاءً ويُعنوا بما ينفع الناس. لا تتقدم ثقافة، بل لا تتحرر، دون أن تتجاوز سلبيات ماضيها، ودون أن تستحضر إيجابياتٍ انبنتْ فيها من قديمٍ، فتعودُ تبنيها من جديد.

**ولو أن كل جيل كبّل نفسه بسلبيات أجيال خلت، وأهمل إيجابيات ما بنت، لما خطت أمةٌ خطوةً إلى أمام.**

## أسئلة وردود خلال حوار مفتوح:

### ماذا يفسر تراوح الأمة العربية في مكانها؟

التراوح في المكان في الخبرة العربية المعاصرة يعود، في تحليلي، لأربع قناعات خاطئة، أقنع العربي بها نفسه على صعيد تفكير فردي وجماعي.

**في القناعة الأولى**

أقنع نفسه أنه لا يستطيع مجاراة العصر في تقدمه، بعد أن أضاع فرص التقدم التي أتيحت له في العقود الأخيرة. فوق ذلك، التقدم يطالبه بالتحول عما هو عليه من عادات وأعراف سياسية واجتماعية، قد تكون متخلفة بمعيار هذا العصر، لكنها بالنسبة له مريحة. من هنا هو ينتقد العصر والمتصدرين لمسيرة التقدم فيه في نفس الوقت الذي، كأمر عملي، ستفيد ويستمتع بمنتجات وخدمات العصر المنجزة بأيدي الآخرين.

**في القناعة الثانية**

هو يتهيب أمام جديد الفكر. إنه يخشى مخاطرة الخروج من وصاية النص المقدس إلى البناء على منهج إنساني مستقل. لقد انفصل عن المنهج العقلاني منذ قرون، ولم يمارس تفكيرا حرا منذ أجيال. بذلك ضعفت قدرته على الاجتهاد المعرفي فبات يخشى إذا ما عاد له أن ينيه أو يرتبك.

**في القناعة الثالثة**

هو يرى الحاجة للإصلاح، لكنه لا يثق باقتدار قومه على الإصلاح، ولا في إخلاصهم في تحقيق المقاصد الحقيقية للإصلاح. من وجه آخر، الأنظمة الحاكمة المعارضة للإصلاح منيعة، عنيفة، ومحمية من الخارج، لذا لا طائل من مواجهتها. لذا، أيضا، لا خيار عن استمرار التعايش مع السائد من الخلل والفساد.

**في القناعة الرابعة**

هو ما عاد يرى تقدمه إلا من خلال تأخر الآخر، لا صعود له ألا من خلال هبوط الآخر، لا قوة له إلا من خلال ضعف الآخر. لذا هو يركز جهده على جر الآخر إلى الأسفل أكثر من تركيزه على تجاوز الآخر بجهد متفوق يعزز وضعه ذاتيا ويعلي شأنه بين الأمم ... بصرف النظر إلى الآخر.

## كيف يستقرأ حالنا من الخارج؟

مصداقية الأمة العربية وجدارتها الحضارية في نظر أمم العصر تقاس بقدر ما يتحقق في خبرة هذه الأمة ذاتيا من إصلاح سياسي وتعزيز لمعالم المجتمع المدني. أمم العصر، إذ هي تدرك التناقض الحاصل بين ما كان لهذه الأمة بالأمس من سبق حضاري، وما عاد لها اليوم من تخلف مركب، ترصد ما يجري في الخبرة العربية لترى ما إذا كنا نتحرك نحو حياة وطنية أوفى وأرشد، أم نظل نؤثر التشبث بأنماط سياسية اجتماعية لا محل لها من رشد.

**هي ترصد تحديدا ما إذا سنتقاعد عند فردية الحكم، أوعند نماذج ملفقة أو قاصرة من الممارسة الديمقراطية،**

أم أننا سنتجاوز ذلك إلى واقع ديمقراطي واف وسليم، قائم على مبدأ المساواة بين المواطنين كافة بدون تمييز على أساس نسب أو لون أو دين أو جنس أو وجاهة من أي نوع. ذلك أن الحال الأول يشوه خبرة الأمة ويربكها من الداخل، وبذلك يعوقها عن التقدم. أما الحال الآخر فيرسيها على مستقر إنساني صحي وسليم، وبذلك يطلق فيها إمكانات التقدم والنماء.

**أم العصر ترصد لتري هل أن عليها أن تتعامل مع العرب كأمة متضامنة ناهضة، أم أن تعاشرها كأمة ستبقى مجزأة، متخبطة، ومتراوحة في المكان.**

## هل نحن ثقافة عربية واحدة، أم ثقافات بعدد الدول العربية؟

لعلي أروي لكم قصة تكون بمثابة إجابة على هذا التساؤل من باب ما قل ودل. في حفلة العيد الوطني لعمان قبل أيام، التقيت بشخص أمريكي عسكري بادرني بالتحدث بالعربية الفصحى. طبعا سُعدت أن أسمعه مجيدا للتعبير ومتقنا للإعراب. قلت له مداعبا : لعلك بذلت جهدا كبيرا في تعلم لغتي بمثل ما أنا بذلت في تعلم لغتك، وفي ذلك عين الإنصاف. ثم سألته : لماذا عنيت بالفصحى بينما العامية على ما يشاع أسهل منالا للغريب. لاحظ لي هذا الأمريكي أمرين ما كنت أجهلهما، لكنني أكبرت فيه إدراكه : قال لي أن للعربية الفصحى منطق في الصرف والنحو إذا أتقنه المرء ملك ناصية اللغة وأتيح له ان يتوسع في فهم مدلولات ألفاظها المشتقة في الغالب من جذور مشتركة. وأردف : هناك سبب آخر: أيسر وأجدى لمتعلم غريب أن يتعلم فصحى تحكى وتكتب وتفهم عبر العالم العربي بأسره، من أن يتعب على عشرين لهجة تحكى ولا تكتب.

ترى ألا تبرهن هذه القصة على أن لنا في الأصل، ولا تزال، ثقافة واحدة حتى بعد أن تبعثر واقعنا في عشرين دولة وعشرين وزارة ثقافة، وأن الناظر لنا من الخارج لا يزال يرانا ثقافة واحدة؟

## كيف يتعامل المجتمع الأمريكي مع الثقافة العربية التي ينتمي لها العرب الأمريكيون؟

هنا في أمريكا لا تطالَب الثقافاتُ المتعددة المشاركة في الخبرة الوطنية بأن تصفي أو تذيب نفسها: هي بالأحرى تدعى لتسهم بأحسن ما فيها في صنع الخبرة الأمريكية المعاصرة

**ولأن الثقافة العربية لم يصنعها قطر عربي معين، بل صنعت من خلال خبرة عربية جامعة،**

فإن العربي الأمريكي مؤهل لإسهام جدير في الخبرة الأمريكية الوطنية إذا قدم إسهامه من عموم ثقافته العربية، وليس من خصوصية القطر العربي الذي وفد منه، لكون كل قطر عربي - بصرف النظر عن حجمه وإمكاناته - ليس إلا جزأ من كلٍ تاريخي أثرى بكثير وأعظم.

# العراق : العنف، الإحتلال، والمثقفون

قيس جواد العزاوي
رئيس تحرير صحيفة الجريدة الصادرة في بغداد

## وصف الحالة

لا تهدف هذه الورقة لوصف مترتبات الغزو الامريكي للعراق على الصعد الثقافية والحضارية في بلد حاضن للحضارات كبلاد ما بين النهرين. ولا تتحدث عن مسائل النهب لتراثنا الحضاري او التدمير المنظم لمتاحفنا ومواقعنا الاثرية. فتلك مهمة تطرقت لها بجدارة العديد من التقارير الدولية.

الورقة اذن تستبعد من اهتمامها هذه الابعاد وتركز اساساً على حاضر الثقافة الوطنية العراقية اليوم. هذه الثقافة التي تتعرض للمرة الاولى لتمزيق نسيجها التأريخي .

ثقافتنا العراقية اليوم عبارة عن مزيج من المواجهات ما بين الوطنية والاحتلال. المثقف والمجتمع. المواطن والسلطة. والسياسة والأخلاق .. صراع محتدم تحسمه القوة فتصادر حقوق المواطن لصالح سطوة السلطة . كان الفيلسوف الإغريقي سقراط يردد يجب ان نحاكم السياسة باسم الأخلاق. ومن المؤسف القول أن الأخلاق قد غابت عن ممارسات غالبية أفراد الطبقة السياسية الحاكمة.

إن أثقال تعسف النظام السابق وتراكماته المأساوية مازالت تكبل الشعور واللاشعور الجمعي العراقي بقيود لم نستطع لحد الآن التحرر منها. ونستثمر ما هو مشترك في ثقافاتنا العراقية. ونهمش ما يفرق بيننا بغية تشييد أرضية متينة لمواجهة ما يتطلبه عراقنا الجديد من تحديات .

لقد عانى شعبنا العراقي طيلة العقود الأربعة الماضية من عنف الحروب وعنف استبداد السياسة وعنف سطوة المجتمع. ويعاني اليوم من عنف الاحتلال ومذلة استمراره ومن عنف التمزق الطائفي والإثني الذي أنتج اليوم ثقافات فرعية تهدد في نموها التطرفي ثقافة الوطن المشترك للعراقيين جميعاً بكل تنوعاتهم المذهبية والإثنية .. وتهدد هذه الحالة التعايش التاريخي ما بين الأديان والأقوام الذي عرفته بلاد ما بين النهرين منذ أن اكتشفت هذه البلاد الكتابة ووضعت سنن قوانين حمورابي.

التنوع في إطار وحدة الثقافة عامل ثراء كبير ولكن هيمنة خطاب التفاضل الثقافي بين مكونات المجتمع الواحد وتصاعد حدة الدعوات الانفصالية عامل ضعف للثقافة الوطنية وتهديد للكيان العراقي .. إن أولى مهمات المثقف العراقي اليوم هي التمسك بالعروة الوثقى لعودة الروح لثقافتنا العراقية من خلال الإصرار على رفض المحاصصة السياسية والدعوة للمواطنة. فالمواطنة تعفي الناس من مغبة الطائفية والعرقية لأنها تتعامل بمبدأ معيار الكفاءة الذي يحقق المساواة والسلم الأهلي . فكل صخرة طائفية او اثنيه تبنى تساهم في إقامة صرح جدار العزلة في الوطن الواحد .. وإذا منعنا أنفسنا اليوم من إضافة كل يوم صخرة لسجننا الطائفي والإثني نوفر على أنفسنا غداً عناء هدمه .

## البحث في المسببات

تتبلور صورة بنية ثقافية مميزة في مجتمع ما عندما تتوافر فيه مقومات الاجتماع البشري او كما سماها ابن خلدون مقومات العمران البشري .. فهل في جماعتنا الوطنية العراقية اليوم مقومات كافية للعمران البشري او بالأحرى الثقافي تمكنها من إفراز صورة ثقافة عراقية جديدة ؟

سؤال ثقافي تعتمد الإجابة عليه على معطيات اجتماعية وسياسية.. عراق اليوم يعيش في منطقة رمادية غير محددة المعالم. فقد انقشع نظام استبدادي ولم ينته. وسادت اوضاع لم تؤد الى ولادة نظام بديل .. وما بين نظامين : قديم انهار ولم ينته. وجديد لم يولد بعد. يعيش العراقيون محنة وجودهم الرمادي على كل الصعد. وبإحباط مقلق نجيب على السؤال الآنف الذكر إن صورة "ثقافتنا العراقية" الجديدة أو البديلة لم تتجسد بعد لأسباب عديدة نذكر منها :

**أولاً:** تفكك المشروع الوطني على مستوى المؤسسات السياسية القائمة على أساس توزيع المناصب وفقاً لمبدأ المحاصصة الطائفية والدينية والإثنية أعاق ظهور مشروع ثقافة وطنية للعراق الجديد .

**ثانياً:** استمرار اغتراب القسم الأعظم من مثقفينا شل قدرة إعادة الإعمار الثقافي في وطن رهنت الثقافة فيه لعقود من الزمان للسلطة .. ومن الملاحظ أن أجندة الاغتراب الثقافي قد سيطرت على الفضاء المعرفي والاجتماعي والسياسي للجماعة الثقافية العراقية المهاجرة. مما أدى إلى غياب تأثيرها وعجزها عن اقتراح البديل الثقافي وحال دون تأصيل مساهمتها في إعادة عمران ثقافتنا العراقية .

**ثالثاً:** اضطرار المؤسسة الثقافية الرسمية إلى الاستعانة بعدد من المثقفين قد تتوفر فيهم الوطنية وبعض الكفاءات. ولكن لا تتوفر فيهم البنية

المعرفية اللازمة لإنتاج المثقف البديل بفعل رضوخهم لعقود من الاستبداد وسنوات من الاحتلال والتوظيف الطائفي ناهيك عن افتقادهم لعنصر المبادرة ومقومات التغيير المنشود .

**رابعاً:** تشتت الرؤى للبديل الثقافي وتنافسها على برامج متناقضة وليست متقاربة حال دون ظهور بنية ثقافية وطنية قادرة على توفير مستلزمات العمران الثقافي .

**خامساً** : ساهمت الظروف الاستثنائية التي تعيش في كنفها البلاد في تقدم البعدين السياسي والأمني على الفعل الثقافي المحدود المنجز، مما رهن هذا الفعل لضرورات فرعية : طائفية، إثنية أو حزبية وأبعده عن تجسيد الحالة الثقافية الوطنية .

وفي خضم ذلك فإن إطلاق ذرائع الاختلال الأمني والسياسي وشيوع حالة الإرهاب ووجود الاحتلال لبقاء غالبية مثقفينا خارج الوطن يعد تقاعساً عن تحمل المسؤوليات الثقافية إزاء المشروع الوطني من ناحية، وتمادياً في تعميق أزمتنا الثقافية من ناحية ثانية . .

إن حلمنا بعراق ديمقراطي تجسدت بعض صوره في مجالات حريات التعبير الثقافية والسياسية عامة قد أجهضه انتهاج أحزاب السلطة لسياسة المحاصصة وتغييبها للمشروع الثقافي الوطني، وجاء الإرهاب والميلشيات ليجهزان على محاولات إعادة عمران ثقافتنا الوطنية الجريحة، فما العمل ؟ ..

## مسؤولية الدولة عن غياب المشروع الثقافي البديل

الثقافة تداخل وتداول للقيم المشتركة للجماعة الوطنية التي تعبر بالفعل والفكر عن عادات وتقاليد وأنماط معيشة الجسم الوطني وتطلعاته، إنها باختصار تجسد الآمال المشتركة للعراقيين وتطلعاتهم إلى الأمن والبناء واسترجاع كرامتهم المهدورة بفعل الاحتلال لإطلاق إبداعاتهم في شتى الميادين.

وأية سلطة تدعي الوطنية تفرزها الجماعة أو تفرض عليها فرضاً، عليها أن تراعي متطلبات الثقافة الوطنية أو تسعى لتجسيدها والتعبير عن الفعل الثقافي الناظم لتقاليد وديانات وعادات ومعايير وقواعد سلوك الجماعة الوطنية .. إن السلطة لا تكون تمثيلية للجسم الاجتماعي من دون أن تكون عاكسة للفعل الثقافي للجماعة الوطنية، كيف لا وهي إحدى عناصره، وجذور السلطة يفترض أن تكون ممتدة في القيم الوطنية، وحماية هذه القيم والذود عنها من واجباتها لمواجهة التحديات الخارجية .

ولعل الاهتمام الأول لأية سلطة يكمن في توفير كل سبل التطور والنمو للفعل الثقافي الوطني، من اجل تنمية التواصل بين الأطراف الاجتماعية المحلية من جهة، وربطها بالأطراف الخارجية من جهة ثانية .. وليس سوى الدولة من يقدر على إيلاء الاتصال والإرسال والإعلام والحركة الاهتمام الأول لبث ثقافتنا الوطنية وربطها بشبكة علاقات دولية .

ولكن المعضلة التي نعيش في كنفها اليوم هي أن العهد الجديد لم يوفر إلى يومنا هذا الأرضية التي تنشأ عليها ثقافة وطنية عراقية، فعلى العكس من ذلك فإن السائد اليوم هو مجموعة محتدمة من نشاطات الثقافات الفرعية ونعني بها ثقافات دينية، طائفية، اثنية .. والأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني وكذلك مؤسسات الدولة لا توفر الجهد الكافي لانطلاق جهود مشتركة تبث ثقافة بديلة قائمة على الفهم والتفاهم والحوار بين مكونات مجتمعنا، ثقافة لها برنامج وطني تسعى من اجل قيام عراق تصالحي ديمقراطي تعددي يعمل من اجل التحرير والتنمية .

ومما لا ريب فيه فإن الدولة باعتبارها الناظم المشترك للجماعة الوطنية ولعمل الأحزاب والقوى المتآلفة في السلطة تتحمل المسؤولية الكاملة عن غياب ثقافتنا الوطنية العراقية البديلة .. فهي الجهة المدعوة لجمع فئات وطوائف وأقوام شعبنا بأسرها، والعمل على تجاوز التفتت ونبذ الطائفية وإدماج الهويات الفرعية بالهوية الأم ، فهي، في نهاية المطاف الوحيدة القادرة على ترتيب انتظام التنوع العراقي وتنسيقه لكي يكون عامل إثراء على أرضية الهوية الثقافية الوطنية الواحدة .

إن غياب ثقافتنا العراقية البديلة يعني في أهم أبعاده غياب هوية السلطة الوطنية، وانغماسها في المشاريع التفتيتية، وهو ما يشكل الخطورة العظمى لجوهر الوجود الكياني العراقي

## مخاوف ومحاذير

يراود الوطنيين في العراق أمل أن تكون الكبوة التي تكبل اليوم الثقافة الوطنية العراقية طارئة ويجري تجاوزها في قريب عاجل .. ولكن هذا الأمل لا ينبغي أن يخفي مخاوف جديدة لما آلت إليه الأمور ومحاذير أن يترسخ التمزق في الواقع الاجتماعي العراقي، كما أن هناك مظاهر مقلقة تحدث للمرة الأولى في العراق نوجزها بالتالي :

**أولاً:** لأول مرة في تاريخ العراق الثقافي لم يثر التنوع القومي والديني والطائفي الثقافة العراقية بل ساهم بفعل الاحتلال بإضعافها.

**ثانياً:** لأول مرة تسوق وسائل الإعلام والمناظرات السياسية لدعوات المفاضلة ما بين الثقافات والهويات الفرعية العراقية وتجاهر برغبات الانسلاخ عن الكيان الثقافي العراقي.

**ثالثاً:** لأول مرة أيضا تجاهر فئات طائفية صغيرة بالدعوة الى تجاهل التراث الأركلوجي البابلي والسومري وتعتبر الثروة الأثرية مجرد أصنام ينبغي التخلص منها .

**رابعاً:** لم يسبق للأنظمة العراقية السابقة أن قامت بتقسيم وزارات الحكومة إلى درجات حسب الأهمية بحيث تصبح هناك وزارات سيادية، ثم وزارات مهمة، ثم ثانوية وتوضع وزارة الثقافة كوزارة ثانوية .. قامت بذلك وزارة الدكتور إبراهيم الجعفري وتكررت في وزارة المالكي ويخشى أن تستمر هذه الحالة المهينة لوضعية الثقافة في بلاد ما بين النهرين.

# في نقد المجتمع المدني

د.خالد سليكي

**لقد جاء مفهوم المجتمع المدني في الغرب، نتيجة صيرورة فكرية وفلسفية عميقة. فله قواعده ونسقه، لأن المجتمع المدني يعني بشكل مباشر اعترافا بالتمايز بين المجتمع والدولة، ويعني أيضا اعترافا بالفرد كمواطن أي ككائن حقوقي قائم بذاته، كما يعني اعترافا بالفروق والتمايزات بين الجماعات المكونة، ثم أخيرا تحرير المساحات الاجتماعية من القمع العملي والرمزي وتحسين شروط الاختيار الحر للفرد والجماعة على السواء[1] لذلك فإننا نميز بين المجتمع المدني باعتباره مفهوما معرفيا، والمجتمع المدني باعتباره قيمة أخلاقية ومطلبية تصدر في المغرب، وفي كل الوطن العربي، عن عدد من الأزمات العميقة في المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.**

ولعل واقع المجتمع العربي ،بكل أطيافه، يجعل تجسيد حقيقة المجتمع المدني باهتة، ومعطوبة وتعاني من الإعاقة الدائمة. وأهم ما يؤزم هذا الوضع، خصية العربية المرتبطة بحقل ثقافي محدد، برأيهم، ويتجلى في الثقافة الإسلامية.

وإذا كان هذا التمييز بين مكونات داخلية وأخرى خارجية ليزداد صعوبة في ظل انحسار دور ووظائف الدولة الوطنية، فإنه لابد من أن نسجل المتغيرات العالمية وما جره المناخ العالمي والأدبيات الجديدة المتصلة به التي تتيح مراكمة العناصر الضرورية لتحسين سياق وقواعد الممارسة الديمقراطية. من هنا صارت الديمقراطية مفهوما شائعا في الفكر العربي والخطاب العربي الثقافي والسياسي في الوقت الراهن. لكن هذه الديمقراطية لم تتحول إلى مطلب اجتماعي نابع من صميم الجماعات. ولم تتحول الحرية إلى مطلب يحمله الفعل الاجتماعي[2]. فإلى أي حد يمكن الحديث عن المجتمع المدني والديمقراطية، وهل يمكن أن يتحول مطلب الديمقراطية الحقة إلى مطلب سياسي واجتماعي، وهو مادفع الجابري إلى القول » والشيء نفسه يمكن أن يقال بالنسبة للعملية الديمقراطية ونتائجها. إن ما حدث في الجزائر، عندما أجريت فيها انتخابات حرة نزيهة، هو ما كان سيحدث في أي بلد عربي آخر تجري فيه انتخابات بنزاهة.أعني بذلك أن أغلبية الأصوات ستنالها القوى المعارضة للدولة، سواء كانت هذه القوى منظمة أو غير منظمة، إسلامية أوغير إسلامية. ويمكن القول بصفة عامة، مع بعض الاستثناء الذي يزكي القاعدة، إن القوي المرشحة للفوز في العملية الديمقراطية النزيهة، في الأقطار العربية، قوى غير عصرية. والسؤال المطروح في هذه الحالة: هل سنقبل بالديمقراطية وبنتائجها مهما كانت، أم أنه يجب التمييز بين الديمقراطية التي تعني في نفس الوقت الحداثة (في مجال الفكر والسلوك على الأقل) وبين الديمقراطية التي لا تأخذ في اعتبارها إلا التعبير الحر والنزيه؟ [3]

إذا، فالمجتمع المدني والديمقراطية والحرية والاستقلالية، كلها تتضافر فيما بينها لتؤسس لتصور مجتمعي منسجم، إلى حد ما. ومن ثم أمكننا القول بأن مفهوم المجتمع المدني قد ولد من رحم مفهوم العقد الاجتماعي كما تمت بلورته من قبل فلاسفة التنوير.

هكذا رأى هوبز في منتصف القرن السابع عشر المجتمع المنظم سياسيا، واعتبره ذلك المجتمع القادر على تشكيل إرادة عامة ليتماهى فيها الحاكمون والمحكومون عن طريق الدولة القائمة على التعاقد. في حين رأى روسو ( القرن الثامن عشر) أن الحركة الجمعوية هي النسق الأنجع للدفاع ضد مخاطر الاستبداد التيمكنها أن تهدد المجتمع.

يتضح لنا من خلال النظريات التي سادت في تلك المرحلة من تاريخ أوروبا، أن الفكر الغربي استعمل العبارة » مجتمع مدني« للدلالة على المجتمعات التي تجاوزت حالة الطبيعة التي تأسست على السياسي، وحققت عقدا اجتماعيا وحد بين الأفراد وأفرز الدولة، ومن ثم دلت العبارة على الدولة والمجتمع معا. وجماع ذلك يؤدي بنا إلى أن المجتمع المدني كان يعني » كل تجمع بشري خرج من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، وبالتالي فثنائية الدولة والمجتمع المدني التي تتمثل بهيئة قائمة على اتفاق تعاقدي، وهو مجتمع لايعرف المراتب الاجتماعية«[4].

وتطورت فكرة المجتمع المدني مع هيجل لتصبح ممثلة الحيز الاجتماعي والأخلاقي

الواقع بين العائلة والدولة، مما يعني أن المجتمع المدني يتشكل بعد بناء الدولة. فهيجل لم يجعل المجتمع المدني شرطا للحرية أو إطارا طبيعيا لها، بقدر ما هو مجتمع الحاجة والأنانية، ويبقى من الطبيعي أن يكون مراقبا من قبل الدولة التي تجسد ما هو مطلق، أي الحرية والقانون والغاية التاريخية في أرقى تجلياتها.

إذن فالخلاصة التي يمكن التوصل إليها من خلال هذا العرض المختصر، هو أن الأساس التاريخي لمفهوم المجتمع المدني ضمن ارتباطه بالواقع البرجوازي، وضمن السياق الثقافي العام الذي تشكل في رحمه، ينبني على مرتكزين أساسيين، هما :

**أولا:** على أساس مضمون الحياة المدنية الحديثة، الذي جوهره التحرر السياسي، وعلى التمييز بين الإنسان المطلق والإنسان الديني، أو بالأحرى على الفصل والاستقلال الديني وعن مواطن الدولة المدنية. ويمثل هذا التمييز البذرة العقلية للتحرر السياسي. غير أنه وجبت الإشارة إلى أن تحرر الدولة السياسي عن الدين، لايتضمن التحرر الفعلي للإنسان من الدين .

**ثانيا:** إن التحرر السياسي، نادرا ما يقضي على التدين الفعلي للإنسان، مثلما لاتعني العلمانية الإلحاد. ومن ثم تصير العلمانية روح المجتمع المدني، التي لا تتحقق إلا في درجة جذرية من انفصال السياق الديني عن الدولة. ولن يتأتى هذا إلا في ظل سيادة العقلانية، واستقلال المجتمع المدني عن السلطة الدينية، واستقلال السلطة الدينية عن السلطة الزمنية، في ظل سيادة الدولة الديمقراطية الحديثة والمعاصر، حيث كل إنسان مطلق بمفرده، سواء كان مؤمنا أومتدينا، متعصبا لدينه وأصوليا، عقلانيا أم ظلاميا، يكون فيها كائنا إنسانيا نوعيا سائدا(5).

إن المتمعن في اختلاف معاني وتطور مفهوم المجتمع المدني يستنتج أنها تتقاطع جميعها في تعريفها بفصله عن الدولة. ومع ذلك فيمكننا أن نميز بين صنفين، إذ إن فكرة الفصل هذه تظل اسمية nominale في النظريتين الهيغيلية والماركسية وفعلية في النظريتين الليبرالية والغرامشية.

إن المراهنة على المجتمع المدني لم تلغ عند غرامشي دور الدولة ولا أهمية السيطرة عليه، بحيث يعتبر العمل في إطار المجتمع المدني جزءا من العمل في إطار الدولة وسياسة التحويل الدولية. لذلك لا قيمة للمثقف عند غرامشي ولا فعالية لديه إلا إذا كان عضويا، أي إذا ارتبط بمشروعه الطبقي السياسي، كما أن الهيمنة لا قيمة لها إلا كمستوى من مستويات العمل لتحقيق السيطرة الاجتماعية، فهي بهذا تكون مكملة للسياسة.

**إن المجتمع المدني والسياسي يسيران جنبا إلى جنب ويجمع بينهما في كل نظام ديناميكية السيطرة الاجتماعية.**

لهذا فأطروحة هذا الأخير، تتيح القول بوجود اختلاف في مستويات النظر بالنسبة لماركس وهيغل من جهة وغرامشي من جهة ثانية.

كما يميز غرامشي بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي على أساس وسائل عمل، منها : الهيمنة فيما يخص المجتمع المدني للضغط على المجتمع السياسي.

فلا وجود للمجتمع المدني بدون الدولة عند هيجل ولا وجود للدولة بدون المجتمع المدني عند ماركس والدولة عند هيجل توحد الخاص والعام وهي عند ماركس تقدم الخاص على أنه عام. في حين أن الفكر الليبرالي لا يرسي جدلية بين الدولة والمجتمع المدني بل مقابلة لا يمكن تجاوزها(6).

إن واقع المجتمع المدني في الوطن العربي، وخصوصا في المغرب، ليدفعنا إلى طرح عدة تساؤلات حول ماهيته، وطبيعته، ووظيفته ودوره، وطرائق اشتغاله وتدبير مشاريعه، ثم الحمولة الفكرية والفسلفية لمجموع هذا الخطاب، وما هي إجاباته عن تساؤلات وانتظارات المجتمع، وإلى أي حد تمكن من تحقيق استقلاليته؟

لعل أهم ما يميز الخطاب السياسي والاجتماعي في الوطن العربي، هو إسرافه في الحديث عن المجتمع المدني، وتطوره، بل ودوره الهام في تطوير آساليب التنمية والارتقاء بالمجتمع، الأمر الذي تولدت عنه تخمة في إنتاج الجمعيات(7)، والمشاريع والتدخلات في عدد من القطاعات الاجتماعية. لكن بالوقوف مليا، تتبدا للناظر عدة شوائب ومزالق جعلت » المجتمع المدني« ينزاح عن جوهر عمله، وينزاح عن المرتكزات الأساسية التي قام عليها مفهوم المجتمع المدني من حيث هو مفهوم معرفي، قبل أن يصير قيمة أخلاقية ترتبط بنبذ العنف والتسامح وتعميم هذه القيم من خلال قبول الآخر وحق الاختلاف بين المواطنين. أي مجموع القيم الحضارية المرتبطة بالتمدن.

إن الحديث المتزايد عن المجتمع المدني في البلاد النامية، ومنها البلاد العربية، يمثل تعويضا عن غياب حقيقي لهذا المجتمع، وهو أيضا رد على الفراغ الذي أحدثه في الفضاء العمومي تفسخ الدولة وتحلل السلط العمومية إلى سلط أصحاب مصالح ذاتية وخاصة جدا، وانهيار القاعدة القانونية والمؤسسية الثابتة والراسخة للدولة والمجتمع على السواء لذا فالمجتمع المدني، في هذا السياق، يشتغل ويستمر في إطار الإيديولوجية، وهو ما يعني أنه متحَكَّمٌ فيه وظل وسيلة لتحقيق أهداف وتدعيم مواقف وتأكيد مساعي قد تصل إلى حد التناقض. فهو ليس مقصودا لما يمثله من إطار

نظري وقانوني يهدف إلى إقامة سلطة اجتماعية مستقلة بعيدا عن النزاعات السياسية بمقدورها لمشاركة في إيجاد الحلول من خارج السياسي والرسمي لمشاكل وقضايا مجتمعية، وإنما لشيء آخر، أي لأهداف تتعلق بما هو سياسي، بمعنى الصراع على السلطة كمواقع ومناصب أوبالوجاهة أو بالمنافع المادية التي تزداد قيمة بقدرماتزداد مساعدات الدول الصناعية(8) لهذا القطاع الجديد من النشاط الدولي الذي يدعو إلى طرح أكثر من علامة استفهام.

**إن هشاشة البنية السياسية في البلدان النامية تنعكس على الديمقراطية بشكل سلبي،**

بحيث تبدو أكثر فأكثر تجسيدا للمصالح الخاصة والجزئية، وغياب القانون يُنمي نزوعا قويا إلى البحث عن المواطنية والعمومية والمصالح الوطنية والحرية داخل المجتمع المدني، الذي صار إحدى الوسائل الموظفة والمستعملة لخدمة المصالح السياسوية !! وهذا يعني أن الدولة - في هذا النموذج- تسعى إلى قلب المعادلة، وتأزيم الوضع، من خلال محاولتها بناء العام من داخل الخاص، أي إعادة تكوين الدولة وولادتها من قلب المجتمع، « وتظهر تبعية الاستعمال العمومي للاستعمال الخصوصي، على صعيد داخلي في عسكرة المجتمع المدني وراء برنامج الحزب الواحد وتصنيع الجمعيات والأحزاب أو السيطرة عليها فتبدو التعددية ظاهرا يخلب الألباب، ولكن في باطنها واحدية مقيتة وانغلاق خانق » (9) ،وهو ما جعل النخب المسيطرة على الدولة تشعر بأن فكرة المجتمع المدني تنطوي على إنشاء دولة بديلة أو دولة (10).

فما يميز الدولة في العالم العربي، بعد الاستقلال، هو الهيمنة المطلقة والتسلطية على المجتمع المدني بواسطة أنظمة شديدة المركزية أو حزب ذي طبيعة شمولية اكتسب شرعيته بفضل النضال ضد الاستعمار، أو بفضل "الشرعية الثورية " عن طريق الانقلابات العسكرية، إلى جانب وجود هيمنة إيديولوجيا الشمولية الإقصائية. وهذا ما يفسر لنا ما ذهب إليه المنصب وناس حين تحدث عن المجتمع المدني الذي رأى أنه نشأ في سياق خيار إيديولوجي هجين، لم يعمل سوى على تعميق التبعية الثقافية للآخر، مما فاقم التناقضات وكشف عن الهشاشة إلى حد كبير.

هكذا انكشفت الهشاشة التكوينية للدول العربية المنبثقة عن الاستقلال السياسي، وانكشف طابعها المركزي التسلطي بعد أن عملت على إجهاض اللحظة الليبرالية التي كانت تشكل المجال الوحيد للمعارضة السياسية. وهذا أيضا يجرنا إلى الكشف عن حقيقة غاية في الأهمية تتمثل في أن سيرورة وتشكل الدولة العربية الحديثة في علاقتها بالمجتمع المدني من جهة، وبالقوى الاجتماعية من جهة أخرى، لم تكن في إطار القطيعة مع ميراث الكولونيالية التي تمثل الاستمرار التاريخي للدولة البيروقراطية الحديثة، كما أن القطيعة مع الدولة السلطانية التي سادت العالم الإسلامي لم تتحقق من جهة أخرى.

وعليه، فإن مشاريع التحديث التي تبنتها الدول الجديدة في العالم العربي، وبالنظر إلى انعكاساتها على المجتمع المدني، وفي علاقة الدولة بالمجتمع المدني، قد ظلت محكومة بتجربة الحزب الشمولي، والحاكم الأوحد وهو الرئيس، وشرعية الزعامة السياسية والفردية والتاريخية للرئيس التي ترتكز على عقلية التكيف والاندماج والتحول في المراحل التاريخية التي تقطعها «ونقصد بذلك النماذج المجتمعية المرتبطة بدولة الحزب الوحيد، ودولة "ثورة الجيش"، ودولة الملكيات المطلقة والرئاسات القبلية والفردية»(11). وفي صميم هذه المعادلة اللامتوازنة تكمن أزمة الفئات الحاكمة في ديناميات بناء السلطة، وقضايا التحرر والتحديث، باعتبارها فئة تمثل نخبة مارست الاحتكار الفعال لمصادرة القوة والسلطة في المجتمع، وأفرغت العملية السياسية المعارضة حين ألغت المجال السياسي بهيمنتها المطلقة على المجتمع المدني، في محاولة خطرة نحو تحجيم نشاط القوى السياسية الحاملة لمشاريع عقلانية ووطنية، كما ساهمت في تريف المدن(12).

واضح أن المجتمع المدني ارتبط في نشأته بالحداثة الغربية، حيث تمت إعادة تشكيل الفضاء الاجتماعي على أسس العقد الاجتماعي، كما رأينا، والذي أبرم بين أفراد الهيئة الاجتماعية أنفسهم، وليس بينهم وبين أية قوة خارجة عنهم متعالية عليهم. كما أنه اقترن بالتوجه الفكري والسياسي الذي أسقط القدسية عن مفهوم الدولة والسلطة، لتحل محل ذلك الإرادة الحرة للفرد الذي غدا هو أصل الحكم منه يستمد وجوده وشرعيته.

**وعلى أساس حقوقه الطبيعية يتأسس المجتمع المدني المتشبع بدلالات وحمولات ثقافية لم تكن لها ما يوازيها في ثقافتنا التراثية (13) العربية.**

إن هذه التأملات التي قادتنا إلى ملامسة عدد من الجوانب التي لها صلة بالمجتمع المدني كخطاب ومفهوم،

قد جلت لنا بعض مواطن الضعف والهشاشة التي قادت إلى أزمة حقيقية يتخبط فيها هذا الخطاب في الوطن العربي (المغرب على الخصوص). لذلك يبدو أن المجتمع المدني لازال مسألة نخبة، ولم يتفش بعد، ولم يعمَّ الوعي الذي يجعل المجتمع المدني واقعا جماعيا، ويبقى تراثنا من أكبر العوائق التي تحول دون تعميم هذا الوعي(14). إذ لازال الوعي الجماعي محكوما بسلطة أدبيات سياسية هيمنت طوال قرون، وهي التي تربط شرعية الدولة والملك بالشوكة والغلبة والسيف ففصلت الشرعية عن مشروعية مثالية تتمثل في فكرة الخلافة(15).

**فمازال ينظر إلى المسؤول السياسي على أنه ممثل مصالح خاصة ضمن مؤسسات عامة شكلا،**

والوعي العام لازال غارقا في الظلام والتخلف على المستوى الذي وصلت إليه المؤسسات والأطر القانونية مما يسهل تأويلها وفق قوالب فكرية حددتها أشكال سياسية اندثرت على مستوى التنظيم والخطاب ولكنها حاضرة كسلط رمزية على مستوى الوجدان والفعل والممارسة واللاوعي(16)؛ وإن السلطة من هذه الزاوية لن تعمل إلا على الحفاظ على خطابها الذي أنتجها. فالسلط السياسية لاتستمر إلا بما تقوم به من حرص للحفاظ على وجود الخطاب الذي أنتجها، باعتبارها تمثل إحدى الممارسات الخطابية؛ حيث يتولى مهمة إخضاع مزدوج: إخضاع الذوات المتحدثة إلى خطابات وإخضاع الخطابات إلى جماعات يفترض أنها جماعة ذوات متحدثة(17).

إن الإرباك الخطير والأساسي للمجتمع المدني ، يتمثل في التركيب القبلي والعشائري والطائفي والإثني للمجتمعات العربية. فالجماعات الوسطية بين الفرد والمجتمع، والمقصود بها هنا: القبيلة، الطائفة، القرية، الحي، المجتمع المحلي، تحتل كما يرى حليم بركات في "المجتمع المعاصر" مركزا مرموقا في حياة العرب الاجتماعية، مما يجعل المؤسسات العامة لا تتواصل مع الأفراد إلا من خلال الجماعات التقليدية(18).

لذا وجدنا هذا النمط التقليدي، هو نفسه يحضر في نسيج المجتمع المدني. فالولاء والانتهازية، وغياب تصور نسقي متكامل لمشاريع اجتماعية، كلها تظل غائبة، إضافة إلى غياب الديمقراطية داخل هذه التنظيمات التي تسودها التفاوتات في طبيعة العلاقات. إلى جانب أنها محكومة بسلطة "العصبية" (19) التي تشكل مرتكزا محوريا في تحديد طبيعة ونوعية العلاقات داخل هذه التنظيمات في النسيج الجمعياتي المغربي (والعربي).

**إذ أضحى المجتمع المدني ساحة لتكديس الثروات على حساب الفئات الفقيرة والمعدومة، وساحة للتجارة بكل أبعدها،**

بدءا من الصفقات التي توازي عمليات التجهيز والإعداد، وانتهاء بالتلاعبات التي تصاحب المشاريع من تزييف في التقارير والأنشطة الوهمية، إلى جانب تفريخ جمعيات وهمية تستفيد من مبالغ ودعم مادي خيالي يزيد المستفيدين ثراء20، مادامت أن رقابة الدولة على الأنشطة وعلى المجتمع المدني خجولة ولم ترق بعد إلى مستوى المبالغ المروجة في هذا المجال.

ولعل أخطر مافي الأمر، أن المجتمع المدني صار مرتعا لكل من أراد الغنى ويطمح إلى تحسين وضعه المادي والاعتباري، في غياب أدنى حس بالمسؤولية والدور الذي يجب الاضطلاع به في هذا المجال. فصرنا أمام أنصاف مثقفين، وأشباه فاعلين جمعويين. وهكذا نجحت الدول في تمييع، بل والتحكم في المجتمع المدني وتوجيهه إلى حد الخجل. في حين أن المواطن المدني المستنير في المجتمع المدني، هو ذلك الذي يتحلى بالجرأة على استخدام العقل المستقل ذاتيا، والمبرإ من الانحيازات العرقية، والطائفية، والدينية أو الطبقية. فالمواطن المدني عقل مستقل وهوية مدنية، أي مستنيرة، يفكر لذاته مستقلا عن القواعد التي تفرضها سلطة خارج الذات. وفي هذا الصدد يقول كانط أن المثقف المستنير في المجتمع المدني هو الأنا المفارقة أو المتعالية، المنفصل تماما عن الالتزامات والمعتقدات الجزئية الطائفية وصولا إلى معرفة الحق الكلي، من دون تمييز أو تفرقة. كما أن المثقف المستنير بقول إدوار سعيد هو «المتحفظ في علاقته بالسلطة السياسية» والمناهض للجمود العقائدي، والحر في اختياراته العقلانية. إنه ذلك الذي يبذل قصارى جهده من أجل الكشف عن المسكوت عنه، ونزع القناع الإيديولوجي الزائف، الذي يخفي وراءه باطنا(21).

إن ما حدث على أرض الواقع، وبعد سنوات الاحتلال والحكومات المتعاقبة، أن المجتمع لم يتغير، وظلت ثوابت الركود والبداوة (22) أهم سماته، وما يبدو في الظاهر، أنه تغير لايعدو أن يكون سوى نمطا من العادات بالكاد كان لها أثرا حقيقيا على مستوى التمدن والتحديث. ويزداد الوضع تفاقما، مع تدمير الخصوصية الوطنية بصورة ممنهجة من أجل إحلال خصوصية الآخر المناقض، والأمر يصل إلى حد تمكين جماعات ثقافية جديدة من الهيمنة والسيطرة والتأثيرفي المجتمع (ما يدعى جماعات المجتمع المدني الممول(23) بشكل مباشر وصارخ من الغرب)(24).

## هوامش حول المجتمع المدني في المغرب

هناك عدد كبير من الشرفاء الذين يشتغلون في المجتمع المدني، وقد حققوا الكثير بوسائل جد متواضعة. هناك من النساء والشباب والرجال من تمكنوا من البرهنة على قوتهم الفكرية ولهم برامجهم وتصورات يشتغلون من خلالها، فقدموا أعمالا مهمة لأبناء الوطن وللوطن. وقد كان لعدة حركات من المجتمع المدني دورا في ما نعرفه من تحولات داخل المغرب، إن على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي.. غير أن هذا يظل استثناء، مادامت القاعدة، اليوم هي ظهور طفيليات تحسب على المجتمع المدني، ولكنها أشبه بمقاولات معفاة من الضرائب!!

فكثيرة هي الجمعيات التي تشتغل بهاجس وحيد، هو البحث عن السبيل الذي يؤدي إلى الحصول على الدعم!! والسباق نحو الحصول على مشروع تقبله الجهات التي لا تبخل بالعطايا والأموال.. هاجس البحث عن « الفوز بالصفقة». فكم من جمعية تستعير تقارير وتشتري مشاريع.. وتغري بإعطاء عمولة أو إكرامية.. هكذا أصبحنا أمام سوق للنخاسة، وصار المجتمع المدني بمثابة بورصة للقيم والمضاربات.

إن جماع ما سبق أن عرضنا له يقودنا إلى إعادة طرح مجموعة من التساؤلات. أولا ماذا نقصد المجتمع المدني؟ ثم ماذا يمثل هذا المجتمع؟

هل للمجتمع المدني في الوطن العربي وخصوصا في المغرب نفس الخصائص التي تحكم مثيله في الغرب بصورة عامة؟ ثم ما هي الدواعي لكي يوجد هذا المجتمع المدني في المغرب، في الوقت الراهن؟؟وما هي مرجعيته الفلسفية والإبستيمية؟ وما هو موقعه داخل المعادلات الكبرى التي تطرحها قضايانا العربية من حيث البعد الأنطولوجي والاقتصادي والسياسي؟

إن هذه التساؤلات هي المدخل الحقيقي لتأطير هذا الخطاب، من حيث هو خطاب متعدد ومختلف وله ركائزه وميزاته في علاقته بباقي المؤسسات الاجتماعية والسلطوية؟

واليوم، إذا كانت هناك من كارثة حقيقية تتهدد العقل العربي، فهي ما ابتلي به من خطاب المجتمع المدني؟

إن المجتمع المدني صار كارثة حقيقية بالمعنى العميق للكلمة؟

**فالمجتمع المدني الذي يدعي ما يدعيه، هو نقيض كل ادعاءاته.. فهو مرتع للرشوة والتسيب في المال والعبث به.. وهو مرتع للعبث بكل أنواعه الأخلاقية والقيمية والمالية..**

أضف إلى أنه لا يتوفر على أية مشاريع، لا البرامج، نحن في ظل الراهن المتورم نحتاج إلى مشاريع لا إلى برامج معزولة..ولكن صناع هذا الخطاب.. هم أقرب إلى مقاولين وصارت معهم العديد من الجهات المحسوبة عليه عبارة عن مقاولات معفاة من الضريبة..!فما الذي يراد حقا من هذا الخطاب التضليلي..؟

إنه يشتغل كطرف محايد ومستقل، لكن أين تتجلى هذه الاستقلالية؟ في حين أنه يقع تحت وصايتين خطرتين (كما سبقت الإشارة)، وغير بريئتين، هما: السلطة الرسمية، والآخر أوربا، التي تمطر الحسابات البنكية بالعملة مقابل « ما يشبه المشاريع » !! (وقد صار واضحا كيف تتم الأمور وكيف صارت هناك سمسرة تعنى بالمضاربات في البرامج!!)

فماذا قدم المجتمع المدني للراهن الحضاري؟؟

والحال أنه لم يفعل سوى أنه عمق الأزمة التي يجتازها الكائن العربي في كل مستوياته وأبعاده.. لقد عمق التيه والضياع .. (وهكذا أصبح المشردون سلعة، والمعتدى عليهم سلعة، والمنحرفين سلعة..؟ وصارت البرامج تحوم حول ما يشبه قضايا المرأة، ومايشبه قضايا الطفل..وصارت الأموال تصرف في الأوراش التكوينية التي لاتزيد الجهل إلا تغلغلا في الذوات..والدراسات التي تختص في إحصاء الفقراء والفقر!!)

ماذا نريد؟

إنه بؤس العقل العربي!!

فكيف نتحدث عن محاربة الفقر ومحاربة الرشوة.. علما أن هذا المجتمع المدني لا يتوقف عن إعطاء الرشاوى والهدايا.. ولايتوقف عن إشاعة هذا السلوك.. وكيف نتحدث عن محاربة السلوكات ونحن مسكونون بها.. ما الذي سنحارب؟

ينبغي أن نحارب التضليل والديماغوجيا أولا، ثم ينبغي تحرير ذواتنا وعقولنا والوقوف بجرأة أمام المرآة نفتحص ونفضح ما نحن فاعلوه من سلوكات..

لأن الرشوة تأتي منا..والدليل على ذلك أن الرشوة منذ اليوم الذي رُفع فيه شعار محاربتها أينعت وازدهرت وانتشرت وارتفع ثمنها...

وهنا لا نلاحظ سوى البؤس ينضح ويزدهر ويتسلل إلي البنيات الدفينة للعقل العربي ليشظيها وينتج مفارقات كان ينبغي البحث عن سبل للتقليل منها..

فعن أي مجتمع مدني يمكن أن نتحدث في الوطن العربي، مادام أنه أداة مسخرة بشكل قاتل من قبل جهتين تحملان في طياتهما كل أشكال التنافر والتناقض. أليس هذا هو عين البؤس والأزمة التي تتخبط فيها الذات والعقل العربيين؟

## هوامش

(1) - دة. فهيمة شرف الدين؛ الواقع العربي وعوائق تكوين المجتمع المدني. وزارة حقوق الإنسان باليمن.

(2) - الطاهر لبيب؛ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني الغربي؛ ص.339

(3) - آنظر: المجتمع المدني والواقع العربي الراهن. منتديات شعاع.

(4) - رضوان السيد؛ المجتمع المدني في الخطاب العربي المعاصر.

(5) - آنظر الدراسة الهامة للدكتور صالح ياسر؛ بعض إشكاليات المجتمع المدني والمجتمع السياسي والديمقراطية.

(6) - آنظر سليم اللغامي؛ المجتمع المدني ومتطلباته؛ المجلة العربية لحقوق الإنسان. ص.88

(7) - من بين8 الدول العربية التي غطاها التقرير الصادر عن الشبكة العربية للمنظمات الأهلية عام 2002 وحده 8590 منظمة، منها 7000 جمعية ومنظمة تتركز في المملكة المغربية وحدها (حوالي ٪81 من العدد الإجمالي) تليها بفارق ملحوظ مصر التي شهدت تسجيل وإشهار 700 جمعية ومنظمة أهلية جديدة، ثم اليمن 326،ولبنان 219، وتونس 15،وسوريا 18 . وقد أشار التقريرإلى الزيادة المطردة في عدد الجمعيات.

(8) - بعض إشكاليات المجتمع المدني والمجتمع السياسي والديمقراطية.

(9) - محسن الخوني؛ آخر التنوير: أو من الأنوار إلى الاستعمار. الفكرالعربي المعاصر؛ العدد 135-134 / شتاء -2006 ص.69

(10) - آنظرالمرجع السابق.

(11) - محمد عابد الجابري؛ المجتمع المدني والواقع العربي الراهن؛ منتديات شعاع

(12) - بعض إشكاليات المجتمع المدني والمجتمع السياسي والديمقراطية.

(13) - د.كرم الحلو؛ أحوال المجتمع المدني في العالم العربي؛ حوارالعرب. ع.-16 مارس 2006 - ص.86

(14) - أنظر: سليم اللغماني؛ "فلسفة القانون والتراث وإمكان التحديث" و "التراث ومفهوم حقوق الإنسان" ضمن : علي المزغني وسليم الغماني؛ "مقالات في الحداثة والقانون" دار الجنوب للنشر، تونس 199. ص56-37 و 168-147.

(15) - أنظر نقد العقل العربي، 3 - العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي - الدارالبيضاء 1990. ص.383 "من اشتدت وطأته وجبت طاعته". يستخلص الجابري بأن »فقه السياسة سيكون محكوما بثلاثة ثوابت: -1 ضرورة الإمام (=الدولة)، 2 -لزوم طاعة الإمام (ما لم يأمر بمعصية)، 3 - نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي .وواضح أن هذه الثوابت تسد الباب نهائيا أمام أية نظرية إسلامية في الحكم« ص.384

(16) - المجتمع المدني ومتطلباته. ص.-95 96

(17) - أنظر: خالد سليكي؛ التراث والخطاب؛ مجلة جذور- العدد 8. مارس -202 ص 433.

(18) - أحوال المجتمع المدني في العالم العربي؛ ص.89

(19) - يقول ابن خلدون في المقدمة: »وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلافي الأقل. ومن صلتها النُّعرةُ على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيمٌ أوتصيبهم هَلَكة [...]. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصلَ به الاختاد والالتحام كانت الوُصلةُ ظاهرة « ص. 225 »وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلبُ إنما يكون بالعصبية كما قدمناهُ . فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبةٍ لعصبياتهم واحدةً واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحسّت بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع« ص.231

(20) - وهو ما يتضح من خلال بعض النماذج على أرض الواقع. إذ أصبح هناك تجار وخبراء في شراء وصناعة المشاريع المدرة للدعم. كما أن هناك خبراء في قرصنة المشاريع وتحويلها، بعد تهذيبات وتعديلات بسيطة، إلى جهات تكون تحت قبضة الجهات التي تسهر على الدعم والإشراف على هذا المجال.

(21) - د.شوقي جلال؛ المثقف العربي والسلطة. حوارالعرب. نوفمبر -2006 العدد 24. ص.13-12

(22) - من القضايا التي ينبغي الاهتمام بها، بشكل علمي، هو البحث في طبيعة العقلية العربية، وكيف اشتغلت على مر التاريخ، أي القيام بالفعل الأركيولوجي في حفريات هذه العقلية، ويمكن الإحالة، في هذا السياق، على العمل الجاد للمرحوم جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام. ونقدم للقارئ بعضا مما ورد فيه على سبيل المثال، وهو يدعو - إلى جانب ما ضمنه ابن خلدون في مقدمته حول طبيعة وعقلية العرب- إلى التأمل والتمحيص:

ـ » إن الحديث عن العقلية العربية، حديث قديم، ففي التوراة شيء عن صفاتهم و أوصافهم، كوّن من علاقات الإسرائيليين بهم، ومن تعاملهم واختلاطهم بالعرب النازلين في فلسطين وطور سيناء أو في البوادي المتصلة بفلسطين. ومن أوصافهم فيها: أنهم متنابذون يغزون بعضهم بعضاً، مقاتلون يقاتلون غيرهم كما يقاتلون بعضهم بعضاً "يده على الكل، ويد الكل عليه". يغيرون على القوافل فيسلبونها ويأخذون أصحابها اسرى، يبيعونهم في أسواق النخاسة، أو يسترقونهم فيتخذونهم خدماً ورقيقاً يقومون بما يؤمرون به من أعمال، إلى غير ذلك من نعوت وصفات«.

ـ » وقد ذُكر أن أحد ملوك الهند كتب كتاباً إلى "عمر بن عبد العزيز"، جاء فيه "لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كلّ شق من الأرض لها ملوك تجمعها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها وبدائع تفتقها في الأدوات والصناعات، مثل صنعة الديباج وهي أبدع صنعة، ولعب الشطرنج وهي أشرف لعبة، ورمّانة القبّان التي يوزن بها رطل واحد ومائة رطل، ومثل فلسفة الروم في ذات الخلق والقانون والاصطرلاب الذي يعدل به النجوم ويدرك به الأبعاد ودوران الأفلاك وعلم الكسوف وغير ذلك من الآثار المتقنة، ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها، ويقمع ظلمها

وينهى سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة و لا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر. و قد شاركتها في العجم، وذلك إن للروم أشعارا عجيبة قائمة الوزن والعروض فما الذي تفتخر به العرب على العجم فإنما هي كالذئاب العادية، والوحوش النافرة، يأكل بعضها يعضا و يغير بعضها على بعض. فرجالها موثوقون في حَلَق الأسر. و نساؤها سبايا مردفات على حقائب الإبل، فإذا أدركهن الصريخ أتستنقذن بالعشي، و قد وطئن كما توطأ الطريق المهيع».

ـ »وهو لا سفل بما بعد الموت، لأن هذا العالم الثاني عالم غير محسوس بالقياس إليه. ولهذا لم يتصوره كتصور غيره من الأمم الأخرى، بل هو لم يتعب نفسه بالتفكر فيه، ولهذا كانت مراسيم دفن الميت بسيطة جداً، لا تكلف فيها ولا تعقيد، على نحو ما نجده عند الحضري أو العجم، متى دفن في قبره وهيل التراب عليه، انتهى كل شيء. ولهذا كاد عجبهم شديداً إذ سمعوا بالبعث وبالقيامة والحشر والنشر. (أ إذا امتنا وكنا تراباً وعظاماً أإنا لمبعوثون، أو آباؤنا الأولون). وكان قائلهم يقول: حياة، ثم موت، ثم نشر: حديثُ خُرافة، يا أم عمرو! «.من القضايا التي ينبغي الاهتمام بها، بشكل علمي، هو البحث في طبيعة العقلية العربية، وكيف اشتغلت على مر التاريخ، أي القيام بالفعل الأركيولوجي في حفريات هذه العقلية، ويمكن الإحالة، في هذا السياق، على العمل الجاد للمرحوم جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام. ونقدم للقارئ بعضا مما ورد فيه على سبيل المثال، وهو يدعو - إلى جانب ما ضمنه ابن خلدون في مقدمته حول طبيعة وعقلية العرب- إلى التأمل والتمحيص:

ـ « إن الحديث عن العقلية العربية، حديث قديم، ففي التوراة شيء عن صفاتهم و أوصافهم، كوّن من علاقات الإسرائيليين بهم، ومن تعاملهم واختلاطهم بالعرب النازلين في فلسطين وطور سيناء أو في البوادي المتصلة بفلسطين. ومن أوصافهم فيها: أنهم متنابذون يغزون بعضهم بعضاً، مقاتلون يقاتلون غيرهم كما يقاتلون بعضهم بعضاً "يده على الكل، ويد الكل عليه". يغيرون على القوافل فيسلبونها ويأخذون أصحابها اسرى، يبيعونهم في أسواق النخاسة، أو يسترقونهم فيتخذونهم خدماً ورقيقاً يقومون بما يؤمرون به من أعمال، إلى غير ذلك من نعوت وصفات».

ـ «وقد ذُكر أن أحد ملوك الهند كتب كتاباً إلى "عمر بن عبد العزيز"، جاء فيه "لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كلّ شق من الأرض لها ملوك تجمعها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها وبدائع تفتقها في الأدوات والصناعات، مثل صنعة الديباج وهي أبدع صنعة، ولعب الشطرنج وهي أشرف لعبة، ورمّانة القبّان التي يوزن بها رطل واحد ومائة رطل، ومثل فلسفة الروم في ذات الخلق والقانون والاصطرلاب الذي يعدل به النجوم ويدرك به الأبعاد ودوران الأفلاك وعلم الكسوف وغير ذلك من الآثار المتقنة، ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها، ويقمع ظلمها وينهى سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة و لا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر. و قد شاركتها في العجم، وذلك إن للروم أشعارا عجيبة قائمة الوزن والعروض فما الذي تفتخر به العرب على العجم فإنما هي كالذئاب العادية، والوحوش النافرة، يأكل بعضها يعضا و يغير بعضها على بعض. فرجالها موثوقون في حَلَق الأسر. و نساؤها سبايا مردفات على حقائب الإبل، فإذا أدركهن الصريخ أتستنقذن بالعشي، و قد وطئن كما توطأ الطريق المهيع».

ـ «وهو لا سفل بما بعد الموت، لأن هذا العالم الثاني عالم غير محسوس بالقياس إليه. ولهذا لم يتصوره كتصور غيره من الأمم الأخرى، بل هو لم يتعب نفسه بالتفكر فيه، ولهذا كانت مراسيم دفن الميت بسيطة جداً، لا تكلف فيها ولا تعقيد، على نحو ما نجده عند الحضري أو العجم، متى دفن في قبره وهيل التراب عليه، انتهى كل شيء. ولهذا كاد عجبهم شديداً إذ سمعوا بالبعث وبالقيامة والحشر والنشر. (أ إذا امتنا وكنا تراباً وعظاماً أإنا لمبعوثون، أو آباؤنا الأولون). وكان قائلهم يقول: حياة، ثم موت، ثم نشر: حديثُ خُرافة، يا أم عمرو! «.من القضايا التي ينبغي الاهتمام بها، بشكل علمي، هو البحث في طبيعة العقلية العربية، وكيف اشتغلت على مر التاريخ، أي القيام بالفعل الأركيولوجي في حفريات هذه العقلية، ويمكن الإحالة، في هذا السياق، على العمل الجاد للمرحوم جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام. ونقدم للقارئ بعضا مما ورد فيه على سبيل المثال، وهو يدعو - إلى جانب ما ضمنه ابن خلدون في مقدمته حول طبيعة وعقلية العرب- إلى التأمل والتمحيص:

ـ « إن الحديث عن العقلية العربية، حديث قديم، ففي التوراة شيء عن صفاتهم و أوصافهم، كوّن من علاقات الإسرائيليين بهم، ومن تعاملهم واختلاطهم بالعرب النازلين في فلسطين وطور سيناء أو في البوادي المتصلة بفلسطين. ومن أوصافهم فيها: أنهم متنابذون يغزون بعضهم بعضاً، مقاتلون يقاتلون غيرهم كما يقاتلون بعضهم بعضاً "يده على الكل، ويد الكل عليه". يغيرون على القوافل فيسلبونها ويأخذون أصحابها اسرى، يبيعونهم في أسواق النخاسة، أو يسترقونهم فيتخذونهم خدماً ورقيقاً يقومون بما يؤمرون به من أعمال، إلى غير ذلك من نعوت وصفات».

ـ «وقد ذُكر أن أحد ملوك الهند كتب كتاباً إلى "عمر بن عبد العزيز"، جاء فيه "لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كلّ شق من الأرض لها ملوك تجمعها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها وبدائع تفتقها في الأدوات والصناعات، مثل صنعة الديباج وهي أبدع صنعة، ولعب الشطرنج وهي أشرف لعبة، ورمّانة القبّان التي يوزن بها رطل واحد ومائة رطل، ومثل فلسفة الروم في ذات الخلق والقانون والاصطرلاب الذي يعدل به النجوم ويدرك به الأبعاد ودوران الأفلاك وعلم الكسوف وغير ذلك من الآثار المتقنة، ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها، ويقمع ظلمها وينهى سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة و لا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر. و قد شاركتها في العجم، وذلك إن للروم أشعارا عجيبة قائمة الوزن والعروض فما الذي تفتخر به العرب على العجم فإنما هي كالذئاب العادية، والوحوش النافرة، يأكل بعضها يعضا و يغير بعضها على بعض. فرجالها موثوقون في حَلَق الأسر. و نساؤها سبايا مردفات على حقائب الإبل، فإذا أدركهن الصريخ أتستنقذن بالعشي، و قد وطئن كما توطأ الطريق المهيع».

ـ «وهو لا سفل بما بعد الموت، لأن هذا العالم الثاني عالم غير محسوس بالقياس إليه. ولهذا لم يتصوره كتصور غيره من الأمم الأخرى، بل هو لم يتعب نفسه بالتفكر فيه، ولهذا كانت مراسيم دفن الميت بسيطة جداً، لا تكلف فيها ولا تعقيد، على نحو ما نجده عند الحضري أو العجم، متى دفن في قبره وهيل التراب عليه، انتهى كل شيء. ولهذا كاد عجبهم شديداً إذ سمعوا بالبعث وبالقيامة والحشر والنشر. (أ إذا امتنا وكنا تراباً وعظاماً أإنا لمبعوثون، أو آباؤنا الأولون). وكان قائلهم يقول: حياة، ثم موت، ثم نشر: حديثُ خُرافة، يا أم عمرو! «.

(23) - يقول بيترتيلوروكولن فلنت: «تمثلت إحدى الطرائق بالغة الوضوح التي واصلت بها بلدان المركز ممارسة نفوذها في بلدان الأطراف للحقبة ما بعد الكولونيالية في برامج المساعدات الاقتصادية، فقد استخدمت المساعدات الاقتصادية - والتي روج لها على أنها مبادرات دولية للإنعاش المجتمعي- كأداة للحفاظ على/أو لتطوير وتعزيز النفوذ السياسي لبلدان المركز في الدول المستقلة حديثا. ولو أن اهتمامات الدول المانحة للمساعدات كانت »إنساونية« Humanitarian لكان من المتوقع تنفيذ برامج موجهة للبلدان الأفقر بوجه خاص. غير أنه لم تكون هناك أي علاقة فعلية بين الفقر وأموال المساعدات الجاري تخصيصها، وإنما نجد بدلا من ذلك التنافسات الجيوبولوتيكية هي النمحددات الأكثر أهمية فيما يتعلق بمن يحصل على المساعدات وحجم ونوعية تلك المساعدات. »

الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر. ترجمة: عبد السلام رضوان و إسحق عبيد. عالم المعرفة. الجزء الأول. يونيو 2002. عدد 282. ص.233-232

(24) - فاضل الربيعي؛ أشكال السيطرة الثقافية على العرب والمسلمين؛ العدد 24 - نوفمبر 2006. ص. 65-64

# المثقف بين مطرقة السلطة وسندان الأيديولوجيا

د.عباس عباس

## "اضربني إن شئت، لكن اسمعني فقط". فرانسيس بيكون

**لا يضير الثقافة أن تعيش باستمرار أزمة تجديد وإبداع، انسجاماً مع وظيفتها المزدوجة: الإنتاج وإعادة الإنتاج من جهة، والسعي، من جهة أخرى، إلى التواصل الحضاري مع مخزون المعارف الإنسانية عبر رفدها والأخذ منها بوصفها منتجات تاريخية وخلاصة تجارب بشرية لا مجرد معطى تراكمي كمي. هذا المخاض الطبيعي المرافق لقلق البحث عن الذات وتجاوزها يقودها إلى مزدلف ثانٍ هو التأسيس لتلاقح ثقافي حقيقي، قوامه الحوار والنقد وتوجيه الخطاب إلى الجميع ومن أجل الجميع دون خوفٍ من الاحتكاك المباشر بالآخر المختلف، الذي يشكل المرآة الأولى لحقيقتنا المفترضة. بهذا المعنى، وليس وحده، يمكن للمثاقفة والنقد أن يكونا مهمازاً إضافياً يحفزّ الحوامل الثقافية كي تكون قادرة على مواكبة التغيرات في شتى الميادين، الفكرية والفلسفية والسياسية والأدبية والفنية والإعلامية وما إلى ذلك. أما أزمات التقوقع والنكوص إلى الوراء والبحث عن التماثل، وهي سمات معادية لمفهوم الثقافة، وتكاد تشكل الملامح الأساسية لثقافتنا العربية على مدى عقود، فلا يمكن أن تصل بنا إلى أي شيء سوى العودة إلى نقطة الصفر.**

حين يجري الحديث عن مفهوم الثقافة بوجه عام، كما اصطلح عليه، نكون حيال مفهوم كوني شامل لا يرتبط بمكان جغرافي على وجه التحديد، بقدر ارتباطه بدلالته النوعية، من حيث الفعل الإبداعي والدور التغييري. كذا الحال بخصوص المثقف العام، بغض النظر عن الحقل الذي يمارس فيه نشاطه الفعلي، المندرج في صلب دوره التاريخي. ولكن هذا المفهوم يصبح أكثر تعقيداً وتبايناً، ما إن نتحول به إلى الملموس والعياني.

ما من شك في أن تناول وضع المثقف لا يستقيم من دون التعرُّض، التفصيلي أحياناً، لطبيعة المناخ السائد والملامح العامة التي تشكل الإطار الموضوعي المحيط بالثقافة والمثقفين. ففي المنطقة العربية، وهي محور هذه المقاربة، يعتبر الحديث عن فكرة مواكبة التطورات الآن ـ وهي خطوة لابد منها لاحقاً ـ قفزةً في الفراغ، أو هروباً إلى الأمام، ما دامت طرائق تفكيرنا تنتمي في معظمها إلى عهود تجاوزها الواقع بأشواط، وعربتنا الفكرية والأيديولوجية ما تزال تقودها قوى متنابذة الخطط والأهداف والوسائل، فيما عربتنا السياسية تئن في الممرات الوعرة لما قبل الحرب الباردة أو إبانها. إن هذا السير المعاكس لاتجاه التاريخ قد أحال المواطنين في ظل أنظمتنا "الوطنية" إلى حطام، وفي أحسن الأحوال، إلى رعايا تقلصت همومهم وطموحاتهم إلى أدنى المكتسبات الإنسانية:

**الإحساس بالحرية، الشعور بالمواطنة، التمتع بحق التعبير والانتماء، وهي البديهيات الأولى في دساتير العالم أجمع.**

إن المفرزات الثقافية، في كل زمان ومكان، هي نتاج تاريخي لما يطرحه الواقع من توافقات وصراعات طبقية وأيديولوجية وسياسية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أيضاً النمط السائد في المجتمعات العربية، وما ينطوي عليه من خليط غير متجانس لعلاقات إنتاج بدائية ورقية وإقطاعية ورأسمالية و"اشتراكية"، فقد نحظى بتصوُّر أولي عن الأسباب التي جعلت المكونات الثقافية في المنطقة العربية على هذه الدرجة من الالتباس والتشابك والتنازع والتعقيد. يضاف إلى ذلك كله الدور المركزي الذي لعبته الدولة على طول الخط في سياق نشوئها وتطورها واستقرارها النسبي، وصولاً إلى مآلها الراهن، بغض النظر عما إذا كانت راعية، ولو عرضياً، لهذه المكونات أم رادعة لها.

ففي العالم العربي، ولدى الحديث عن الدولة، سواء بشكلها القديم أم الحديث، يصح الربط، تاريخياً وراهناً، بين الثقافة

والسلطة، ليس فقط لجهة سعي هذه الأخيرة إلى تأسيس أدوات سيطرتها وبالتالي شرعيتها، ومن ثم تأطيرها في صلب بُناها ومؤسساتها بهدف إحكام الهيمنة والاستقرار ـ لأن كل سلطة تسعى إلى ذلك ـ بل لأنها احتكرت الحقل الثقافي والسياسي، وحتى الاقتصادي (في الأنظمة الجمهورية خاصة)، وبالتالي تحكّمت بثنائية العصا والجزرة، أو ثلاثية الخوف والمصلحة والتأثير الأيديولوجي، كي تحول دون أي إنتاج مستقل ذا طابع تأسيسي وتراكمي، وفي أي مجال كان. ومن بين وسائلها لتحقيق ذلك، لجأت إلى المثقفين بوصفهم الفئة الأقدر على أداء هذه الوظيفة من داخل "قوام الدولة" والأجدر بالتعبير عن المصالح السياسية والطبقية المحددة، لتحيلهم إلى محترفين أيديولوجيين بامتياز، أو، حسب تعبير بولنتزاس، إلى "مستوى مرتزقة الدولة". وهذا ما جعل المثقفين اللاسلطويين، من مستقلين ومعارضين، في أحسن الأحوال، منتجين لثقافة استهلاكية، دفاعية أو هجومية. ومع تشديد الحصار على هؤلاء، اضطر الكثير منهم إما إلى الاستقالة الكلية أو الهجرة أو المناورة على تخوم السقف المتاح أو التحليق في فضاء أبعد ما يكون عن متطلبات الواقع.

قد يبدو التذكير بالبديهيات نافلاً، كالقول مثلاً بوجود ثلاثة أنماط من المثقفين: مثقف السلطة والمثقف المعارض والمثقف المستقل، بغض النظر عن مدى تطابق التسمية مع الواقع أو الانزياحات الطفيفة التي قد تطرأ على وظيفة كل منهم. إلا أن هذا التمييز ضروري، على الأقل من زاوية الصراع الدائر بين هؤلاء، والإشكالية العميقة التي يعكسها هذا الصراع على مجمل الأداء الثقافي في مجتمعاتنا، خصوصاً ما يحدثه من قطع متكرر في الصيرورة التراكمية للإنتاج المعرفي. والسؤال المطروح هو كيف تسير هذه المعادلة الصراعية على أرض الواقع، وما التربة التي تعتاش بها؟ وثمة سؤال اشتقاقي: كيف يؤدي المثقف الشمولي المستقل دوره في ظل مناخ أقل ما يُقال عنه أنه لا ديمقراطي (بالتوصيف السلبي)، واستبدادي بالمعنى المليء للعبارة.

**إذا كانت الحرية هي الملاذ الطبيعي للإبداع، فإن الطغيان مقصلته الغاشمة. ولكن، على هذه الصراط الفاصلة ثمة مساحة محفوفة بخطري تبرئة الذات أو جلدها.**

فمن الوجهة الموضوعية يمكننا القول، بلا تحفظ، إن بيئتنا العربية مثقلة بغير قليل من القيود الاستبدادية التاريخية، المتضرمة والراهنة، الفكرية والسياسية والأيديولوجية، وبتركة مماثلة من مكونات التعصب والفقر والتخلف وروح التلقي والإذعان. ومردُّ ذلك هو أن جميع السلطات، الدينية والدنيوية على اختلافها، التقليدية منها والمستحدثة، توارثت تربة خصبة لتنمية الأفكار اللاعقلانية، بل الكابحة للعقل، والمؤبدة للمألوف، والمطلقة، وغير القابلة للنقض. أفكار تسعى إلى تهميش الكائن البشري وتحويله إلى مجرد أداة في أيدي نخبة متسلطة.وفي ظل بيئة كهذه وجد المثقف المستقل نفسه عاجزاً في معظم الأحيان عن التفرغ لذاته المنتِجة والتفكير بصوت مسموع، ناهيكم عن إيصال خطابه إلى شرائح واسعة من المجتمع. وفي خضم هذه المعركة الاستنزافية وجد نفسه هدفاً سهلاً ودريئة مثلى لاختبار أسلحة المثقف السلطوي والأيديولوجي والديني والحزبي والطائفي (المعارض والمؤيد)، فكان الحلقة الأضعف دائماً بسبب توافر خصومه على أدوات ومؤسسات وبنى تنظيمية وسياسية واجتماعية وأيديولوجية وإعلامية يكاد، بحكم استقلاله، لا يمتلك أياً منها. إنه محط اتهام دائم، ووحده المعني بتبرئة ساحته وتحديد موقعه من ثنائيات لا تحول ولا تزول: الوطنية أم الخيانة، الديكتاتورية أم الديمقراطية، الدفاع عن الهوية أم الاستلاب للآخر، السلطة أم المعارضة، الانكفاء على الذات أم الاندماج غير المشروط، التقليد أم التجديد. كلها باختصار عناوين لخياري التكفير أو الاستتابة! كما لو أن المثقف في منطقتنا العربية محكوم إلى ما لانهاية بالتعايش مع ثنائيات كهذه، بحيث أنه كلما تجنَّب واحدة برزت أمامه أخرى لتزجه في انزياح آخر، قسري أو طوعي، بعيدٍ كل البعد عما يشكل الأولويات العامة لدوره الراهن والتاريخي تجاه المجتمع، الذي يشهد بدوره تداعياً تدريجياً في أسس بنائه الفكري والثقافي والسياسي والاجتماعي بحيث أفقده روح التفاعل ناهيكم عن الفعل.

**هذه الثقافة اللاعقلانية الفتاكة، بكل صلاحياتها وإمكانياتها، لا تكف عن تحصين سلطتها بمتاريس الانغلاق الفكري والديماغوجيا والدروع العقائدية غير القابلة للاختراق.**

يضاف إلى ذلك ما أنتجته أنظمة الحكم ـ خاصة في بلدان الطوق ـ من بدع سلطوية بدأت بدساتير انتقائية ولم تنتهِ عند المحاكم والقوانين الاستثنائية

والأحكام العرفية وفرض حالة الطوارئ والرقابة، والشد على المِعى، بذريعة الأخطار الخارجية والصراع مع الكيان الصهيوني، وباسم تحرير الأرض، وتحقيق الوحدة العربية، وما إلى ذلك. فبدلاً من إطلاق طاقات المثقف والمواطن عموماً، وتعزيز إرادة المواجهة والاندماج الوطني، أحكمت أنشوطة الاستبداد والاستغلال السياسي والاقتصادي حول أعناق مواطنيها، ومع إدراكها لأهمية تأميم الحقل الثقافي العام وتسخيره لخدمتها، كما وتزويد آلتها بالشحم والزيت الضروريين لاستمرارها،

**فقد سعت السلطة إلى تحشيد طواقم من المثقفين من منابع أيديولوجية وفكرية وسياسية مختلفة تحت مظلتها. ولعل هذا ما تنبهت إليه كل الأنظمة العربية بلا استثناء عبر عقود طويلة من الزمن،**

وخاصة ما بعد مرحلة الاستقلال، فنصَّبت نفسها الخصم والحكم، ورب النعمة والنقمة في آن معاً؛ منتحلة بإتقان شخصية بروكست ـ قاطع الطريق ـ كي تفصِّل قاماتنا، من المهد إلى اللحد، على قدِّ سريرها المعياري. ومن خلال تسييسها لكل شيء، وتحكمها بكل جوانب الحياة بدءاً من دوائر النفوس وصولاً إلى قراءة الفاتحة أو الوقوف دقيقة صمت على أرواح موتانا، شرع ينكفئ إلى تخوم الحفاظ على السلامة، أو اللوذ بحماية جهة ما، سلطة أو حزب أو طائفة أو عشيرة أو حتى عائلة. وقد تكفي إطلالة سريعة على النتاج الثقافي العربي الراهن كي تظهر لنا مدى حيادية المثقف ومجافاته للواقع وابتعاده عن مقاربة المشكلات الأكثر إلحاحاً، ولجوئه إلى قضايا قد لا ترضي خصومه، لكنها في المقابل، قد لا تثير حفيظتهم، فتكفيه بذلك شر القتال. فليتحدث ما شاء له عن التاريخ البعيد والفكر المجرد والأدب والفن والمسرح والسينما والآثار والتكنولوجيا شريطة الاكتفاء بالعموميات وتجنب التخصيص والأسماء والمقاربات التهويشية. وليكتب بحرية عن العولمة والغرب والبيئة والتلوث وإلغاء ديون دول الجنوب، وليؤيد الجماعات المناهضة للحرب. وهكذا، مع تضافر الضغوط الأمنية والسياسية والاقتصادية والنفسية، توصل المثقف العربي إلى معرفة هوامشه "الإبداعية" الدنيا، مخلصاً لرقابته الذاتية، ومدركاً متى يتقدم ومتى يتراجع، ومتى يتوقف متحولاً إلى شاهد بلا شهادة كلما تعلق الأمر بالتابوات السياسية والدينية والاجتماعية .

تلك، باختصار، بعض الأسباب العامة، الموضوعية أساساً، لأزمة المثقف والثقافة في المنطقة العربية.

**فإذا كنا قادرين، نظرياً على الأقل، أن نضع تلك التركة الثقيلة وحامليها في قفص الاتهام، يجدر بنا أيضاً تحديد حجم المسؤولية الذاتية التي يتحملها مثقفونا على مستوى الفكر والممارسة.**

وذلك خدمةً لهدفين في آن واحد: تجنُّب وهم الرضا عن النفس أو تبرئتها، وتبيان حقيقة ما لنا وما علينا، بعيداً عن الجلد المجاني للذات. فإن كانت السلطات الحاكمة قد سارت على النحو المشار إليه في تأسيس مشروعها وترسيخ سيطرتها وتسيير مجتمعاتها ضمن مثلث الخوف والمصلحة والأيديولوجيا بكل ما تطلبه ذلك من قوى وإمكانيات سياسية وثقافية وأيديولوجية وأمنية، ما الذي فعلته النخب الثقافية خارج دائرة السلطة، وبأية طرائق وأدوات خاضت معركتها الإبداعية؟

لا أدري إن كنا نجرؤ على الاعتراف أولاً بأن فئة قليلة جداً من المثقفين العرب نأوا بأنفسهم عن التقرُّب من أي حاكم عربي، وبأن قلة منهم دخلوا عالم الفكر والثقافة عموماً دون المرور عبر القوالب المسبقة الأيديولوجية أو السياسية، وبذلك اكتسبت هذه الفئة بحق سمة الاستقلال والتحرر والشمول. أما القسم الأكبر منهم فقد تحدَّر من منابت أصولية، دينية أو ماركسية أو قومية، وأحياناً متداخلة، وكان بالتالي عرضة للتجاذبات والاصطفافات. ومع تسارع الموجة الأخيرة للديمقراطية التي تلت نهاية الحرب الباردة، وما رافقها من هزات أيديولوجية وسياسية، تخلخلت الكثير من القناعات التي كان يحملها هؤلاء المثقفون. الأمر الذي انعكس لدى العديد منهم في تبني رؤى انتقائية جديدة، بديلة عن تلك التي تم تجاوزها على نحو سلبي، دون ما يكفي من النقد، وهذا ما جعلها في الغالب الأعم أفكاراً وسيطة وظرفية. وبالتالي لم يكن مستغرباً أن نشهد الكثير من المواقف التي تنم عن ازدواجية، أو تناقض صارخ يتجلى في الحنين إلى الإخلاص النفسي لممارسة القناعات القديمة (عملياً)، والتردد الخجول في التعبير عن الآراء الجديدة (نظرياً)، وإلا ما معنى أن يكون المثقف قادراً على إبراز آرائه ومواقفه بوضوح ـ وهذا حقه الطبيعي بل واجبه أيضاً ـ حيال الانتهاكات الأمريكية أو البريطانية أو الفرنسية مثلاً لحقوق الإنسان،

بينما يندفع بكل حميَّته القومية أو الوطنية أو الدينية للدفاع عن نظام عربي له باع طويل في ممارسة هذه الخروقات. ما معنى أن يستجير مثقف ما من نظامه السياسي بنظام سياسي عربي آخر ربما أكثر سوءاً! ما معنى ألاّ تكون تلك القناعة النظرية بالديمقراطية مقترنة عملياً بثقافة الحوار؟ ما معنى أن يوظف كل قدراته النقدية في مواجهة الخصوم وتخوينهم وإخراجهم عن صراط العقل، في حين يكتفي بغض الطرف أو ممارسة النقد الخجول بأنصاف الحقيقة وأرباعها حين يتعلق الأمر بأقاربه السياسيين أو الأيديولوجيين؟ ما معنى هذا الانسياق المتسرع وراء فكرة صراع الحضارات أو الأديان، التي تروج لها ثلة من محطمي الحضارة، من الغرب والشرق على حد سواء؟ أعتقد أننا ورثنا الكثير من سمات الأنظمة التي وُليَّت وتوالت علينا، وربما استخدمنا أسلحتها ذاتها في محطات مختلفة لحل الخلافات في ما بيننا أو مع الآخرين. فآثرنا محاورة الأشخاص بدلاً من الأفكار، واحتكمنا إلى الصراع اللاعقلاني وتناحر المصالح بدلاً من لغة العقل والتوافق.

**إن غياب العقل النقدي، وتجنب طرح القضايا والأسئلة الإشكالية، والانجراف وراء الصراعات الهامشية، والممانعة إزاء الجديد، إن لم نقل مقارعته، تعتبر كلها سمات أساسية للثقافة التدميرية.**

وما من شك في أن تغيير الأفكار الكبيرة والقناعات أمر في غاية الصعوبة، لسبب بسيط هو أنه يخلخل طمأنينتنا التي اعتدناها، ويجعلنا أكثر هشاشة حيال ما درجنا على الإيمان به.

**وأسمِّيه إيماناً لأنه كان يوحي لنا بالثبات والاستقرار وامتلاك الحقيقة، ويوصلنا بالتالي إلى المزيد من التكلس والانغلاق.**

وما نشهده حالياً من تفاقم في التعصُّب والتطرف والتسلط الأيديولوجي، في أي حقل كان، وأياً كانت الجهة التي تفرزها، سلطة أم معارضة أم ما بينهما، تعبر بشدة عن أزمة الفكر الحر، وعن التداعي الجزئي أو الكلي للرؤى الشمولية التي اختُبرت وسادت في المراحل السابقة، وعن الانزياحات السياسية الخطيرة، وعن الجوع التاريخي إلى الإحساس بالهوية والانتماء والندِّية، مع كل ما يفترضه ذلك من محاولات استدعاء الماضي والتشبث به. وإلا كيف يمكن تفسير نكوص الكثير من الماركسيين والعلمانيين والقوميين والإسلاميين تباعاً إلى تبني اتجاهات جديدة، ليبرالية أو قومية أو شوفينية أو قطرية ضيقة أو إسلامية مغالية هي الأخرى؟ إن هوة سحيقة تفصلنا الآن عن عوالمنا الإنسانية الطبيعية، وهوة أخرى أوسع تفصلنا عن عوالم المعرفة والعلوم والتكنولوجيا التي سبقتنا إليها مجتمعات كثيرة. صحيح أن الأيديولوجيا لا تزول إلا بزوال كافة أشكال الصراع عامة، ولكن الصحيح أيضاً أن أي رؤية أو مقاربة تقوم على حساب الآخر إنما تجهض نزعتها الإنسانية بالدرجة الأولى، وحينئذ لن تكون معنية بما تسببه، عن وعي أو بلا وعي، من تدمير للفكر والفن والأدب والأخلاق والسياسة والمجتمع. ذلك أن جوهر التعصُّب يستند إلى فكرة الخطر الخارجي، الحقيقي وغالباً المزعوم، الذي يفترض التخندق والتحشيد والتمترس وإعداد العدة للتخلص من ذلك الخصم مرة وإلى الأبد، ولكن فقط ليحل محله خصم آخر مفترض وهكذا دواليك.

**فإذا كانت الأفكار الخلافية ضرورة بنيوية للتفاعل المثمر بين المنتجات الفكرية والثقافية والسياسية والأخلاقية للبشر، فإن التماثل الفكري وغياب التواصل بين الأفكار ووهم احتكار الحقائق لا يورِّث سوى الروح القطيعية والبهتان على حساب الذات المستقلة الفاعلة، بل وفي الضد معها.**

إن الأفكار والأوهام والأيديولوجيات، كما البشر، لها من قابلية الموت ما يماثلها من قدرة على الحياة والتوالد. وليس ثمة ما يمكن اعتباره رؤى مستقلة ومكتفية بذاتها سوى تلك التي تستمد طغيانها وشرعيتها من استسلامنا العقلي وانغلاقنا على الشك والسؤال والمعرفة، أو من تواطؤنا الضمني الناجم عن ضعفنا في التصدي لظلاميتها وعتوها.

إن الافتقار إلى الروابط العقلانية بين أفراد المجتمع بكل انتماءاتهم يعد نتيجة مباشرة للتفكك الاجتماعي والتهميش وروح الخلاص الفردي التي تفرزها الدولة التسلطية. فهي تطلق شبح الخوف بديلاً عن مظلة القانون، والمحسوبيات بدل الكفاءة، والانضواء بدل الانتماء الحر الواعي، ثم لتأتي النزعات المتطرفة، القومية والمذهبية والطائفية والحزبية والفئوية لتطلق رصاصة الرحمة على ما تبقى من روابط اجتماعية عامة.

ثمة خلل من نوع آخر، يتميز به معظم المثقفين في المنطقة العربية، سواء في علاقتهم البينية أم في خطابهم العام؛ ويتجلى هذا الخلل في مستويات ثلاثة:

- أولها غياب الخطط بعيدة المدى، والاكتفاء في أغلب الأحوال بخطط عامة، ضبابية، رد فعلية، مماثلة لتلك الخمسية المتصدِّعة التي تنتجها الأنظمة بحكم العادة.

- ثانيها المنهج التعميمي والتعليمي المجرد واللاتاريخي الذي يكاد يثمر نفوراً أكثر منه تقبلاً، من جرَّاء افتقاده للملمس والنكهة والأثر الاجتماعي والمعرفي، والتحفظ بوصفه مزية احترام العقل.

- ثالثها نزعة قسر الواقع، وهي سمة نخبوية بامتياز، وأقصد هنا الميل البنيوي إلى خلق واقع ذهني، يستجيب فقط للتصورات والأوهام أو الأفكار المستنسَخة. وعلى الرغم من ارتباط هذه النزعة بالحلم والرغبة، والبراغماتية الذاتية أحياناً، إلا أنها تعتبر خللاً معرفياً في الجوهر. فعلاقة الفكر بالفكر، رغم أهميتها النقدية، لا يمكن أن تشكل وحدها مقياساً لصلاحية أفكارنا أو عدمها، لأن جدلية الفكر ـ الممارسة هي المحك النهائي لهذه الأفكار. وعلى مسُن صخرة الممارسة ـ الواقع يمكن للرؤى والأفكار أن تُشحذ وتُشذَب أو تَمَّحي ليُعاد إنتاجها من جديد.

أعتقد أن أمام المثقف العربي، كي ما يستعيد دوره الحقيقي، مهمات متعددة وشديدة التعقيد. قد يكون أولها تجاه الذات؛ الأمر الذي يقتضي النأي بنفسه عن مغريات الكسب والشهرة والترف الثقافي وتعدد الكارات والهيمنة، واعترافه بتحمل قسط من المسؤولية إزاء التردي الثقافي العام، وإعادة تحديد موقعه داخل المجتمع، وانتزاع استقلاله مجدداً بعيداً ما أمكن عن علاقات التبعية ـ السيطرة، متخطياً حدود الخطاب السياسي والأيديولوجي لكل من السلطة والمعارضة، كما وإعادة النظر في الكثير من المفاهيم المنتَجة التي فقدت محتواها لكثافة استخدامها على نحو مشوه:

**ففي ظل عصر العولمة، الذي يشهد انتشاراً واسعاً للمؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية المتجاوزة للحدود القومية، وتوالداً للمنظمات غير الحكومية وجماعات الضغط، وما يرافق ذلك من تآكل تدريجي أو انحسار في دور الدول القومية وحضورها،**

وتزايد الاحتكاكات على حواف السيادة الوطنية، يكاد يكون طبيعياً أن يرى المثقف العربي نفسه ضمن هذه اللوحة العالمية، ولكن لا مستغرقاً كلياً ولا منفصلاً كلياً. وفي هذا السياق سيجد نفسه ملزماً بخوض صراعات شتى، ومع أطراف عديدة، وسيكون معنياً بنزع قشرة القداسة عن الكثير من مكونات الموروث الثقافي، بحس نقدي لا تطهري، بغية "تحطيم الأيقونات" وإعادة الاعتبار للرؤى العقلانية التي تفتح الباب واسعاً أمام التنافس بين الآراء، وتدافع عن حقها في الوجود، لصالح ثقافة مجتمعية مشتركة. إن الانحياز للعلم والمعرفة والحقائق الموضوعية لم يكن يوماً متناقضاً مع الخصوصية، التي يمجدها الكثيرون، إلا بمقدار طغيان هذه الأخيرة على وجداننا وتحولها إلى رمز مقدس، ونزوعها إلى الانغلاق وعجزها عن توكيد صلاحيتها الفعلية والممانعة والخوف الشديدين حيال الانفتاح. وإذا كان السعي إلى الخروج من هذه الأزمة يعني إنتاج ثقافة وذاكرة ثقافية بديلة وتعميمها، وتوفير بيئة ملائمة أيضاً، فإن ذلك يتطلب جهداً خاصاً، فردياً وجمعياً على السواء، ويستلزم حواراً ديمقراطياً موصولاً بين حَمَلَة الثقافة أنفسهم أولاً وبين هؤلاء والمثقف السياسي والقوى السياسية ثانياً وبين المراكز والمؤسسات الفكرية المستقلة ثالثاً. كما يحتاج إلى إعادة النظر في الأدوات والوسائل المتوفرة والبحث عن أخرى جديدة وممكنة، والتركيز على مراكز الأبحاث، والدراسات التخصصية، وعلمانية النظام التعليمي ومجانيته، والجامعات، والمنتديات الثقافية، ومنظمات المجتمع المدني الثقافية والحقوقية، ووسائل الإعلام... وللشروع بهذه المهام، لابد من الاعتراف المتبادل بين جميع أصحاب المصلحة الحقيقية في التغيير، وتوكيد الرغبة في التواصل والتعاون، وبحسب إدوار سعيد، "بناء حقول من التعايش بدلاً من المعارك".

**كتبت عشرات، بل مئات المقالات النقدية عن موضوع ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية، وكتب أضعاف ذلك عن الوضع في العراق أو سجن غوانتانامو.**

# الخلفية التاريخية ونضال جمعيات الحركة النسوية من أجل التغيير في الجزائر

عروس الزبير

**الحركة النسوية و تنظيماتها الجمعوية في الجزائر في نظالها من اجل التغير , مرتبطة تاريخيا بأشكال نظال مكونات الحركة الوطنية ضد الهيمنة الكلونيالية و في ذات الوقت مرتبطة بمسيرة حركة النظال الموسع من أجل قيم التقدم الإجتماعي و اليمقراطية التي عرفتها الجزائر منذ بداية الستنيات، اي هي حركة تاريخية ذات إرتباط عضوي بقضايا المجتمع و تدخل في السياق العام لتطور نظال المكونات العامة للفكر و المنظمات الجمعوية المنطوية تحت تسمية" المجتمع المدني" و بالتالي هي حركة داخلية مرتبطة بقضايا المجتمع و ليست حركة خارجة عنه.**

الجمعيات النسوية التي هي موضوع تركيز هذه الدراسة، تصنف من حيث القانون و تنقسم من حيث أشكال الممارسة الميدانية الى:

- **الجمعيات الوطنية** : ميزة هذا الصنف من الجمعيات الأبرز هي الدفاع عن حقول المرأة و المرافعة من أجل المساواة بين الأفراد ليس على مستوى الأسرة فحسب، لكن على المستوى الكلي لمؤسسات المجتمع السياسية ، الإقتصادية و الإجتماعية بالإضافة الى العمل على التكفل بقضايا ضحايا الإفرازات السلبية الناجمة عن عملية التغير الإجتماعي و تحديثة و التي تتجسد في الكثير من الإحيان في تخلي المجتمع و منظمته الأسرية عن العناصر الحاملة لقيم التغييرالجديدة نتيجة عدم تطابقها مع قيم التقليد.

هذه ا الجمعيات إذن, ليست تنظيمات تدافع عن حقوق المرأة وقيم المسواة و تدفع من أجل التقدم فقط. لكنها تحاول التكفل و معالجة آثار عملية التغير الإجتماعي التي تكون الفئات الأضعف هي أولى ضحاياه و من نماذج هذا الصنف في الجزائر، نذكر الجمعيات التالية :

| | |
|---|---|
| جمعية مساعدة المراة في شدة | SOS Femmes en Deteress |
| حالة التجمع ضد الحقرة ولحقوق الجزائريات "راشدة | RACHDA(RASSEMBLEMENT CONTRE LA HOGRA ET POUR LES DROITS DES ALGERIENNES |
| جمعية ترقية والدفاع عن حقوق المرأة | A.D.P.D.F DEFENSE ET PROMOTION DES DROITS DES FEMMES |
| جمعية النساء من أجل تفتح الإنسان و ممارسة حقوق المواطنة | AFEPEC (ASSOCIATION DES FEMMES POUR L . EPANOUISSEMENT DE LA PERSONNE ET L'EXERCISE DE LA CITOYENNETE) |
| التجمع الجزائري للنساء الديمقراطيات "رفض" | (RAFD) |
| الجمعية المستقلة من اجل نصرة حقوق النساء | AITDF (ASSOCIATION INDEPENDANTE POUR LE TRIOMPHE DES DROIT DE LA FEMME) |

**ـ الجمعيات الولائية " المحلية"**

و تركز في نشاطها على تحسين الوضع الإقتصادي و الإجتماعي للفئات الأضعف في المجتمع, ومنها المرأة تحديدا بعد تخلى الدولة عن مهام الرعاية التي كانت تقوم بها مما أدى الى بروز إحتياجات إجتماعية جديدة فرضت على الحركة النسوية إلتزامات جديدة من حيث الفعل "ACTION" و أشكال التنظيم لمقاومة اثار تخلى الدولة عن إلتزماتها التي عرفت بها بعد الإستقلال و من نماذج هذه الجمعيات :

| | |
|---|---|
| جمعية النساء الفلاحات لمنطقة قسنطينة | ASSOCIATION DES FEMMES AGRRICULTRICES DE CONSTANTINE |
| جمعية التفتح لبجاية | ASSOCIATION TAFATH DE BEJAIA |
| جمعية إشعاع كوادر منطقة سكيكدة | ASSOCIATION RAYONNEMENT DES CADRES DE SKIKDA |
| جمعية المرأة الريفية لمنطقة تمنراست | ASSOCIATION DE LA FEMME RURALE DE AMAN-FRASSET |
| جمعية النساء الطبيبات الجزائريات | ASSOCIATION DES FEMMES ALGERIENNES MEDCINS |
| جمعية النساء للنشاط الإجتماعي | ASSOCIATION POUR LACTION SOCIALE |

هذه النماذج من جمعيات الحركة النسوية الحالية , ترجع اسباب خلفية تأسيسها التاريخية الى طبيعة و فترة أعتماد قانون الأسرة الجزائري الذي صودق عليه من طرف المجلس الشعبي الوطني عام 1984.

هذا القانون كان يعتبر أحد نقاط ارتكاز وثقل عمل ونشاط الحركة الجمعوية النسوية الجزارية, كحركة منظمة مطلبية تناضل من أجل التغيير و المساواة و سيادة قيم العدل و الديمقراطية, بالرغم من أن هذا النص, الحامل لمشروع مجتمع من الناحية النظرية والمنظم للعلاقات الأسرية من الناحية العملية, اختزل في المسيرة النضالية لهذه الجمعيات, و في الكثير من الحالات في مسألة تنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة داخل الأسرة الجزائرية لا غير, وهو ما أدى بدوره إلى بلورة حالة من الفهم المنقوص بني على أساسه خطاب مطلبي نسوي مساواتي, يقوم على جملة من المصطلحات النضالية, تركز على مبدأ "المساواة أمام القانون بين النساء والرجال".

هذا الشعار الأخير ذو النبرة الأديولوجية, اتخذ كتسمية رمزية لأول جمعية نسوية **تكونت سنة 1985 بصفة مستقلة عن تنظيمات الحزب الواحد**.

لكن نضال المرأة من أجل التغيير, لم يكن وليد هذه السنة تحديدا, إذ أن محاولات المناضلات الناشطات التّكتّل في مجموعات خارج الاطار الوطني للنساء الجزائريات, ترجع في حقيقة الأمر إلى بداية السّبعينات, حيث بدأت عملية إستقطاب مناضلات هذه "المنظمة النسويّة الحكومية" وتوظيف الوزن التاريخي للمجاهدات منهن وكذا انتمائهن السياسي (كمناضلات داخل حزب جبهة التحرير الوطني) للدفاع بشكل واضح وملموس عن حقوق المرأة الجزائرية وتغيير واقعها الإجتماعي.

هذه المحاولات وغيرها لم تؤد الغرض, بل عطلت بروز منظمة نسوية مستقلة عن وصاية الحزب الواحد إلى غاية سنة 1985, هذه السنة التي تعتبر بداية تكسير الأطر التي كانت المسألة النسوية سجينتها وهي أطر الدولة - الحزب (Etat-Parti) المسلوبة من شروط التغيير, إنّها سنة بداية تركيز الحركة النسوية الإهتمام على: "قانون الأسرة" وضرورة مراجعته, والذي ساعدت المناقشة العامة حوله سنة 1984 في ظهور البدايات الأولى لمحاولات التغيير والنضال من أجل الخروج عن أطر هيكلت المجتمع الجزائري

و خضعت لمنطق الهيمنة والمراقبة عن قرب لجمل مجالات الحياة الإجتماعية من طرف السلطة وفئات حكمها المتتالية، أي الخروج عن التوجه السياسي المعطّل للمبادرات الإجتماعية من أجل التغير التي لا تتماشى مع التوجه السياسي العام لتلك الفترة ومن مبادرات محاولات الخروج هذه، النشاط النسوي الذي كان منحصرا داخل الوسط الجامعي خاصة في كلية الآداب وعلى وجه التحديد اللّغات بجامعة الجزائر؛ حيث تأسست عدّة نوادي وتكتلات نسوية صغيرة كانت تنظم تظاهرات ونقاشات ثقافية، غالبا ما تتحول إلى جدال حول وضعية المرأة و مسألة التعبير و التحديث في الجزائر و العالم العربي على وجه العموم.

هذه المواضيع والنقاشات بقيت بطبيعة الحال محدودة التأثير نتيجة إنحصار نطاقها في الجامعة في للفترة الممتدة بين عامي 1984 و1988 وكانت تهدف في بداياتها الأولى إلى:

- **العمل على** تكوين قاعدة نضالية من أجل بناء حركة نسوية أوسع.
- **محاولة التوسع في عملية** توعية المرأة بضرورة المشاركة في حياة المجال العام الإجتماعي و السياسي منه خاصة.
- **فسح المجال أمام التعبير النسوي الحرّ** من أجل التغيير وإخراجه من الأطر النضالية الرسمية و الحزبية الأحادية التي كان حبيسها.

أما في ما يتعلق "برد الفعل الصّريح تجاه قانون الأسرة، جاء الموقف منه في شكل عريضة صدرت في سبتمبر سنة 1984 ضد هذا المشروع بإعتباره قانونا غير مطابق للدستور و يتناقض مع الخطاب السياسي الجزائري الداعي للمساواة ومع المعاهدات و الإتفاقات الدولية لحقوق الإنسان التي صادقت عليها الجزائر قبل و بعد صدور قانون الأسرة . العريضة أخذت تسمية (نداء للعدالة من أجل المساواة في الحقوق بين الرجال والنساء) واعتبرت أول قاعدة تأسيس لمنظمة نسوية مستقلة ومناضلة ضد قانون الأسرة، والذي أعتبر حسب نص العريضة "اعتداء" على المرأة الجزائرية. وحجة أهل العريضة الرفضة لهذا القانون أنه، الى جانب عدم مطابقته لنص الدستور و مواثيق حقوق الإنسان، يتنافى كذلك مع دور المرأة التاريخي ومشاركتها في حرب التحرير الوطنية، هذه الحرب التي قامت على مبدأ المساواة في النضال.

هذه المشاركة القائمة على المساواة أعطت الشرعية التاريخية للمطالبة بالمساواة الفعلية بعد الإستقلال.

**التغيير اللا فت للإنتباه، هو أن هذه اللائحة نقلت نضال الحركة النسوية من النقاشات من الإطار الجامعي إلى الحياة الإجتماعية العامة الفعلية على مستوى الميدان و أدخلها ضمن الحركة العامة المطالبة بالتغيير إبتداء من سنة 1982**

ففي ماي 1985 تحولت المجموعة التي أعدت عريضة التنديد بقانون الأسرة إلى مجموعة مؤسسة لـ"جمعية المساواة أمام القانون بين النساء والرجال"، المكوّنة من 39 عضوا مؤسسا كلهن نساء، لتكون بذلك أول منظمة غير حكومية خارج الأطر النظامية للحزب الواحد تدافع عن حقوق المرأة و بناء ظل من أجل المساواة .

إستندت هذه الجمعية في نشاطها على البندين 39 و40 من دستور 1979 كآلية قانونية محلية، وعلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، كآلية قانونية جهوية، وعلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كآلية قانونية دولية، وهي كلّها أدوات قانونية تُلزم الحكومة الجزائرية تطبيق مبدأ المساواة بين المواطنين بدون تمييز جنسي، وليصاغ هذا كله في شكل مطلب يهدف إلى إلغاء قانون الأسرة، هذا المطلب كان يعبر في الحقيقة عن حركية أشمل من أجل التغيير بدأ يعرفها المجتمع الجزائري بعد سنة 1979 .

مهما يكن فإن نسق الحركة الجمعوية النسوية ولد في ظرف وحالة من الصراع بين نشطاء قضية حقوق المرأة و قيم التقدم و الديموقراطية، إذ بالرغم من النسق الأيديولوجي والرؤية المجتمعية لعملية التغيير الواحدة الذي جمع مناضلات حقوق المرأة، فقد فرقهن الإنتماء التنظيمي الضيق لاحقا.

ماهية الخلاف هذا أخذت طابع التصادم بين مجموعة من الرؤى الفردية التي أخذت بدورها طابع الإنقسام الثنائي بين نظرتين تتقاسمها مكوّنات الإتجاه السياسي الواحد الذي أصبح متناثرا بين أشكال من التنظيمات المتقابلة.

تصر النظرة الأولى على ضرورة استقلالية الحركة عن أيّة وصاية سواء كانت حكومية أم حزبية، "فالقضية النسوية يجب أن تجتاح وأن تتصدّر جميع الإعتبارات السياسية" حسب تعبير السيّدة خليدة تومي.

الثانية تقول بضرورة الجمع بين الهوّية الحزبية ومنطلقاتها السياسية وهوية القضية النسوية وأشكال تنظيماتها الجمعوية.

أسفر هذا الاختلاف الأساسي عن إنشطار "جمعية المساواة أمام القانون بين النساء والرجال" كحالة تنظيمية خاصة، وإنشقاق مناضلاتها بعد أن كنّ فئة منسجمة من حيث الشكل، والظاهر المرئي على مستوى الساحة الإجتماعية، وأضحى هذا الإنقسام مؤشّرا عن إنقسام الحركة النسوية في

الجزائر، كحالة عامة مستقبلا، والذي عمّقته الخلافات حول طبيعة الإصلاحات القانونية.

تجسدت هذه الخلافات في موقف مؤطرات الحركة النسوية من قانون الأسرة وإنقسامهن إلى فريقين : الأول يطالب بتعديل بعض مواد قانون الأسرة والثاني يطالب بإلغائه نصًّا وروحا لأنه - حسب رؤيتهن - قانون ينافي حقوق المرأة ويناقض روح الدستور، الذي ينص صراحة على المساواة الكاملة بين المرأة والرجل أمام القانون، بل و يتنافي و مجمل النصوص القانونية المنظمة للحياة العامة في الجزائر و التي تعبر عن روح علمانية واضحة.

لا تزال تفاعلات هذا الإنقسام قائمة لحد الآن، بالرغم من تغير الظروف و المتطلبات و لا تزال تشكل أحد العوائق الأساسية أمام بناء تنظيم نسوي جامع، واضح الأهداف، واعي بضرورة بناء القدرات، وتفعيلها من حيث التأهيل، جمع الإمكانيات، وضرورات التخطيط المنهجي الواضح الخطوات والأهداف لمواجهة الواقع المؤلم و المستقبل المجهول الأبعاد و النتائج.

## إفرازات احداث أكتوبر 1988 وتأثيراتها على الحركة النسوية

كان ولا يزال لمظاهرات الخامس من أكتوبر سنة 1988 عظيم الأثر على حال الجزائر القائم اليوم، هذه المظاهرات التي أصبحت توصف لاحقا "بالحركة" وبالرغم من "نسبها المتشوش" والمتنقل بين هذا الفاعل وذاك حسب الموقع ودرجة التأثير وظرفه، إلاّ انّها كشفت عن واقع متأزم، وإخفاق لسياسة تنموية اعتبرت، على مستوى الخطاب، النموذج الأمثل لتحديث مأمول، لكن تطبيقاتها أدت على مستوى الواقع المعاش، إلى تغيير إجتماعي مشوه نتيجة جنوح الخطوات ولاعقلانية الرؤى المؤطرة لأهداف تطبيقاتها المختلفة مما أدى الى اختفاء شبه كلّي لبعض النشاطات المنتجة لسكّان القرى والأرياف، كحاصل حتمي لعملية التغير المفروض، والتي أدت بدورها إلي هجرة ريفية مكثّفة نحو المدن، فكان التضخم على مستوى الحاجة والضعف المطلق من حيث الإمكانيات، وأفرزت السياسة السكانية العامة عن قنبلة ديمغرافية حقيقية، وأكثر من ذلك، قامت هذه السياسة التنموية على نظام سياسي ظاهره العدل وواقعه النقيض، نتيجة ممارسات بعض المتحكمين في دواليبه، الذين حكموا البلاد والعباد بطرائق تختلف عن تلك المصرّح بها على مستوى الخطاب.

اكتشفت الجماهير من الناحية العملية والمباشرة حال هذا الواقع الفعلي وممارسات هؤلاء أثناء المظاهرات الشعبية التي عرفتها البلاد، أين غابت أثناءها جميع المبادئ الأولية لحقوق الإنسان، وأخلاق التعامل مع بني البشر، مما أدى إلى تكون حالة من الإحباط العام والرفض التام لكل ما يرمز إلى السلطة، وتعمق الشعور بعدم الثقة بين الحاكم والمحكوم، حالة كهذه، كان لابد لها من مخرج غير عادي أمام الغضب المتصاعد، فكان الإنفتاح على التعددية الحزبية، كحل غير مألوف وحرّبة التعبير كأمل منشود؛ إنه الخيار الأوحد بالنسبة للنظام القائم.

هذا الإنفتاح ترجم عمليا في دستور فبراير 1989، والذي مثل مرحلة جديدة بالنسبة لنضال المرأة وأشكال تنظيم الحركة النسوية، أمام تهديدات إقامة مشروع بديل تحكمه مباديء روح الشريعة الإسلامية في المطلق ، إذ إنتقل شكل التنظيم المؤطر لقضية المرأة من حال التنظيم الأحادي إلى حالة أخرى مغايرة تميّزت بتعدد أشكال التنظيم وتنوع الجمعيات النسوية المدافعة عن حقوق المرأة، والتي سعت رغم إختلافاتها الأيديولوجية والسياسية إلى إبراز حق المرأة المغيّب، بالرغم من دورها التاريخي، والذي يتنافى من الناحية الرمزية مع مكانتها المهمشة في المجتمع الجزائري وكذا معاناتها اليومية نتيجة عدم المساواة القانونية التي ترجمت من ناحية الواقع في جملة من التعسفات مسّت المرأة في عمق وجودها كإنسان، فكانت عملية التنديد بالنتائج الإجتماعية لهذه القوانين ومحاولة إلغائها أحد ركائز فعل الجمعيات النسوية النضالي المستمر.

بدت هذه التنظيمات للوهلة الأولى، وفي ظل الممارسة السياسية المتعددة وكأنها حدث جديد من حيث محتوى الأهداف، وأساليب المطالبة، إلى جانب روح الإستقلالية التي أصبحت تتمتع بها كل جمعية، لكن صفة الوحدة بارزة من ناحية التوجه العام الهادف إلى تحسين الوضعية الإجتماعية للمرأة وترقية مكانتها عبر العمل السياسي المنظم والميداني المعارض لقانون الأسرة، والذي تعتبره جائرا ومهينا للمرأة.

في هذا الإطار وسعيا منها إلى تنسيق عملها، نظّمت ممثلات الحركة النسوية بالجزائر لقاءًا يعتبر حدثا وطنيا يعدُّ الأول من نوعه في 30 نوفمبر 1989، جمع ما يقارب ألف مشاركة وحضرته تسع عشرة (19) منظمة ومجموعة نسوية،هدف اللقاء، رغم الإختلافات الجوهرية التي تخللته، إلى توحيد الجهود من أجل الدفاع عن حقوق المرأة، والعمل الجاد من أجل تحسين العقليات وتحسيس الضمائر بواقع حال الوضع الإقتصادي والإجتماعي، الذي تعيشه المرأة الجزائرية والحيف الذي يسببه لها قانون الأسرة في حياتها اليومية.

تجسيدا لمقررات هذا اللقاء بادرت الجمعيات النسوية بخطوات عملية وفق إستراتجية تقوم على تنظيم المسيرات، شغل المساحات العمومية وإلقاء المحاضرات لتجنيد الرأي العام وضم أكبر عدد من المناضلات، بالإضافة إلى هذه النشاطات سعت فئة المحاميات المناضلات خاصة إلى تقديم الخدمات الإستشارية المجانية للنساء، كشكل من أشكال النضال والدفاع عن البعض منهن أمام العدالة، بإعتبارهن من ضحايا قانون الأسرة، وهذا وفق روح اللائحة التي وافق رفعتها مجموعة من المجاهدات في 21 يناير سنة 1984 إلى رئيس الجمهورية في والتي تضمّنت ضرورة التكريس القانوني لـ:

**- أحادية الزوجة (La monogamie)**
**- الحق غير المشروط لعمل المرأة**
**- التقسيم العادل للميراث**
**- توحيد سن الرشد بالنسبة للجنسين.**
**- الإلتزام بنفس شروط الطلاق بالنسبة للزوجين.**
**- حماية فعّالة للطفولة المنعوتة بالمحرومة حينا والمسعفة أحيانا أخرى.**

ما حملته ما سمي بلائحة المجاهدات من مطالب ستصبح لاحقا القاعدة الأساسية التي تشكل ولا تزال مصدر وأساس العمل النضالي لأغلب المنظمات والجمعيات النسوية المدافعة عن حقوق المرأة في الجزائر، مع المستجد من قضايا ناجّة عن الأزمة السياسية والأمنية التي كانت تعيشها الجزائر والتي عمقت ثقل مشاكل المرأة وزادت من ثقل الأعباء النضالية للحركة النسوية ومكوّناتها الجمعوية.

## الجمعيات النسوية وإفرازات الممارسة السياسية التعددية

من نتائج الممارسة السياسية التعددية التي اقرها دستور سنة 1989، إجراء أول انتخابات بلدية تعددية بالجزائر والتي نظمت سنة 1990 فازت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالأغلبية ودعمت هذا الفوز بنتائج الدور الأول من الإنتخابات التشريعية التي جرت في 16 ديسمبر من السنة الموالية، لكن هذا المسار لم يكتمل وتمّ إلغاء الدور الثاني من المسار الإنتخابي لأسباب عدّة، لتدخل الجزائر بعد ذلك لمدّة تزيد عن العشرية في دوامة من العنف وموجة من الأعمال المسلحة الخطيرة المتعددة الأطراف والتي لا يمكن إزالة صفة الإرهاب عنها وكان للجمعيات النسوية منها موقفا زاد من حدة نظرة الجمعيات ذات التوجهات الإسلامية لها.

أسفرت دوامة العنف هذه عن حصيلة ثقيلة في الأرواح والعُدّة والعتاد، إنها سنوات المحنة التي كان لها تأثير على المنظمات الجمعوية النسوية، وتعتبر من أعسر المراحل التي عرفتها في مشوارها النضالي القصير، ومن أوجه العسر هذه "تشتت وتقلص جهازها المؤطر وتفرق عناصره فالقتل أو مغادرة أرض الوطن كان من نصيب العدد الأوفر والقليل من الذين لم يغادروا الجزائر بقى همّهم الوحيد هو المحافظة على الحياة".

تعقّد الوضع الأمني بعد توقيف المسار الانتخابي كان له عظيم الأثر على طبيعة نضال الجمعيات النسوية، إذ تحوّل اهتمامها وطبيعة نضالها من الشكل المطلبي المعتاد، ليصبح نضالا سياسيا خالصا، يقوم على التناطح مع وضد مشروع مجتمع مخالف من خلال الوقوف إلى جانب ضحاياه المتزايد في صفوف النساء اللائي تَعرض البعض منهن إلى عمليات القتل والتنكيل والإغتصاب الجماعي، إذ حسب الحصيلة الرسمية تمّ اغتيال 151 إمراة ما بين عامي 1990 و1994 الى جانب إرتفاع عدد النساء المغتَصَبات والذي وصل حسب مصادر وزارة الداخلية إلى 550 حالة تتراوح أعمارهن ما بين 13 و40 سنة، إنها الحصيلة المأساوية التي فرضت على الحركة النسوية ضرورة إعادة هيكلة نفسها والنظر في عمق إستراتجياتها وأقلمة أهدافها وتوجيه خدماتها مع المستجد من حالة اللاأمن التي أصابت المجتمع الجزائري!.

## مرحلة إعادة تنظيم الحركة النسوية

هذا الواقع فرض على مجموع مكوّنات الحركة النسوية التنظيمي الإبتعاد نوعا ما عن المطلب الجوهري المتعلق ب" المساواة أمام القانون" في الفترة الممتدة ما بين 1992 الى 1995 ، ولم يتم الرجوع اليه إلا إبتداء من سنة 1996 حيث أعيد طرح مشكل "قانون الأسرة" من جديد بعد فتور النضال حوله خلال سنوات العنف المكثّف والتركيز على مناقشتة ومساءلته بحدّة، وبثوب جديد من طرف مناضلات المنظّمات النسوية، وذلك وفق ترسانة من المصطلحات وعبارات النضال التي تطورت لتتماشى مع طبيعة المرحلة الجديدة، فمن المطالبة "بمواطنة كاملة"و إلغاء قانون الأسرة، أصبحت المطالبة مركزة على ضرورة "إرساء قوانين مدنية عادلة"، ترجمت هذه المطالب بتوجيه رسالة إلى رئيس الجمهورية في يناير 1996 تطلب منه المنظمات النسوية المصادقة على معاهدة كوبنهاغن ضدّ كل أشكال التمييز والإقصاء ضد النساء، وخلال السنة الموالية بادرت إحدى عشرة "11" منظمة بتمرير عريضة المليون توقيع تضمنت إثنتين وعشرين "22" تعديلا يمسّ قانون الأسرة الجزائري بعد أن كانت المطالبة بإلغائه جملة و تفصيلا.

إذن طرأت تحوّلات جوهرية على أسلوب ومطالب الحركة الجمعوية النسوية وكذا نشاطات النضال المنتَهَجة من طرف مناضلاتها ومنشطاتها، فبعد أن كان النّضال فرديًّا على مستوى التنظيم والطاقة البشرية، تحاول هذه الجمعيات توحيد النضال باقتراح أنشطة مشتركة ومشاركة عدّة منظمات، وبعد أن كان الإجماع قائما أساسا على موقف واحد هو الرفض الصارم وإلغاء قانون الأسرة والمطالبة بإلغائه جملة وتفصيلا، تحول هذا الموقف عند بعض الجمعيات إلى مجرد المطالبة بتعديل بعض مواده، وهو موقف لم يصل بعد إلى حد الإجماع من طرف جل الجمعيات النسوية، إنّها حالة من التعددية تدل على بداية النضج الفعلي بالواقع الثقافي للمجتمع الجزائري من طرف مكونات الحركة النسوية.

## المنظمات الجمعوية النسوية و الموقف من المشروع البديل

يدخل نضال المنّظمات الجمعوية النسوية المدافعة عن حقوق المرأة عدا تلك الجمعيات النسوية الموصوفة بالإسلامية ضمن حركة مناهضة ومعادية أكثر فأكثر لمشروع مجتمع مخالف عادة ما يوصف في أدبياتهن بمشروع "الأصولية الدينية

المتطرفة"، وذلك في سياق أعم رافض لقيام مجتمع تنظمه أحكام الشريعة الإسلامية، لذا يأتي مطلب "فصل الدين عن السياسة"، كأحد المطالب الأولى لأن النتيجة العملية لأي ربط محتمل هو بالضرورة تكريس لـ"قانون الأسرة" وتمهيد لقيام الدولة الإسلامية التي تُربط في ظلها القوانين والتّشريعات الأخرى بالمباديء المطلقة للإسلام.

فمسألة "قانون الأسرة" وروحه الإسلامية كانت ولا تزال إلى حد الساعة محل الإهتمام الأوفر من طرف بعض ناشطات ومناضلات الجمعيات النسوية، فهي تشكل بالنسبة لهن محور قاعدة نضالها الدائمة من أجل الدفاع عن حقوق المرأة: "وسط مجتمع وسلطة فائقة التعقيد، ظلت المنظمات النسوية في الجزائر وفية لخط سيرها، متمسكة بنفس المبادئ التي قامت من أجلها". فمنذ 1985 لم يتغير موقفها القاضي بضرورة إلغاء قانون الأسرة، أو على الأقل المطالبة بإلغاء الكثير من بنوده، فهو: قانون بالنسبة لهن مخالف للبندين 28 و30 من دستور 1989، ومخالف للمعاهدات الدولية التي وافقت ووقّعت عليها دولة الجزائر، ومنها المعاهدة الدولية القاضية بإلغاء كل اشكال التمييز إتجاه المرأة، والتي صادقت عليها الجزائر سنة 1996 "إنه قانون يُلغي الفرد، متأخر ومتخلف عن تطور المجتمع، ويعارض المدنية والحضارة"..."إنه قانون يجعل المرأة الوزيرة، المحامية، المديرة غير راشدة حينما تدخل إلى بيت زوجها أو أبيها". و"باختصار إنه قانون تمييزي وإقصائي يجعل المرأة الجزائرية قاصرة أمام القانون مدى الحياة"". هذه المكونات العامة لخطاب وآراء بعض الجمعيات النسوية حول الوضعية القانونية التي تنظم حياة المرأة في الجزائر، إنه موقف سياسي صارم وغير قابل للتعديل يتبناه هذا الإتجاه حول قانون الأسرة وهو الموقف الذي هيكل الروح العامة للمنظمات النسوية في بداية مشوارها، ونظم طبيعة علاقاتها مع السلطة، والأحزاب السياسية وجميع أطراف المجتمع المدني.

وجعلها من حيث الإنتماء الأيديولوجي ذات نزعة يسارية، معادية لكل خريطة مكوّنات الأحزاب الإسلامية أو المتقاربة معها في الطرح السياسي والتي توصف عادة بالمحافظة والتي لا تطرح إشكالية الفصل بين الديني والسياسي، وترى أنه يجب إشراك الإسلاميين في الحياة السياسية.

تحول هذا الموقف الصارم إلى تهمة توظفها المكوّنات الجمعوية والحزبية المقابلة، لنقد الحركة الجمعوية النسوية، من غير الإسلامية، ووصفها "بالجمعيات التابعة" التي تعمل من أجل خدمة مواقف حزبية معينة ومحددة من حيث الإنتماء لا لخدمة الفئة الإجتماعية التي وجدت من اجلها، لكن مناضلات الحركة النسوية غير الإسلامية يرين في العلاقة مع "الأحزاب الديموقراطية" علاقة طبيعة تدخل في سياق إستراتيجي أعم، يحاول إدماج مطالب المرأة في برامج تلك الأحزاب، وكسب المزيد من المناضلات من أجل الدفاع عن حقوق المرأة داخل الأحزاب السياسية، وهذا فيه سندً إضافي وقوي، يخدم مطالب المرأة بصفة عامة، وجعل نص قانون الأسرة له الأولوية الكبرى وقضية مستعجلة، مثل قضية السلم المدني لأن المرأة هي أولى ضحايا العنف الذي تعيشه البلاد، وقانون الأسرة هو سبب محنتها الأول الذي لاتزال خصائصه مجهولة لدى الجمهور والرأي العام الدولي بوجه عام.

## مطالب الحركة النسوية ومواقف اشكال التنظيم المقابلة لها.

هذا الموقف العام للجمعيات النسوية من واقع حال المرأة وقانون الأسرة المنظم لشؤونها، تساندها فيه الكثير من التنظيمات الجمعوية التي يتعدى فعلها المجال الفئوي للمرأة وكذا الأحزاب السياسية وحتى بعض الأحزاب الطامحة لبناء مشروع إجتماعي مخالف لتوجهاتها الأيديولوجية العامة ومنها حركة مجتمع السلم ، هذا الحزب ذو التوجه الإسلامي والطامح إلى بناء مشروع إجتماعي يقوم على مرجعية أيديولوجية مخالفة لتلك التي تقوم عليها أيديولوجية الجمعيات النسوية، يتبنى والجمعيات التابعة له موقفا نقديا من قانون الأسرة، ويقول بإمكانية تعديل بعض مواده مثل بعض الجمعيات النسوية وتحاول الجمعيات التابعة له القيام بنفس مهام التوعية بضرورة ترقية حقوق المرأة وتعزيز دورها السياسي والإجتماعي، موقف حركة مجتمع السلم هذا كان يعاضده موقف المجلس الإسلامي الأعلى الذي كان على رأسه عبد المجيد مزيان، إذ يطالب بإعادة النظر في قانون الأسرة لأن البعض من هيئته المديرة رأت أن "الواقع الإجتماعي والقضائي بالجزائر أظهر نقائص في قانون الأسرة نتيجة التطورات التي حدثت منذ ما يقارب عشرين سنة، والتي جعلت الأسرة المعاصرة أسرة التّساوي في العمل والمسؤوليات والمشاركة في المشاكل الإقتصادية بين الرّجل والمرأة...مما يتطلب تقنينا للأوضاع وهذا لا يمكن أن يكون إلا بالخروج من سلطة طغيان الأعراف على روح الشريعة، والتي أدت إلى تجاوزات في حق الأسرة هضمت فيها حقوق المرأة ووقع المسّ بكرامتها"، إلى جانب إمكانية التراجع عن منطق الولاية والتي تحولت إلى إستبداد أدى إلى الجبر في الزّواج وكذا التراجع عن "العصمة لأنها تحولت إلى تسلط نتج عنه الطلاق التعسفي وطرد النساء من بيوتهن وزيادة عدد المشرَّدات منهن بالآلاف".

المواقف الواضحة لجملة من التنظيمات من واقع المرأة تجعلنا نخرج بنتيجة مفادها أن الجمعيات النسوية لا تعمل بمعزل عن حركية التغير العام وأشكال المؤسسات المؤطرة له في المجتمع، أي أنّ فعلها النضالي في مجال الدفاع عن حقوق المرأة وسيرورتها المطالبية الهادفة الى ترقيتها إجتماعيا، وتعديل

القوانين المنظمة لواقعها، ومنها تحديدا قانون الأسرة، يدخل في إطار الدينامية العامة ومجموعة قواها، والتي تعمل على ترقية حقوق الإنسان بالجزائر وتعديل أو إلغاء القوانين المعطّلة لها ومنها قانون الأسرة الذي مرّ الموقف منه بعدّة مراحل.

## قانون الأسرة و خيارات منهج التغيير

الموقف المساند، من ناحية المبدأ، لعملية تغيير للوضع الذي خلقه التصديق على قانون الأسرة على الأقل من طرف مجموعة من التنظيمات المشار اليها لا يعني التطابق في الرؤية حول خياري إلغاء أو تعديل قانون الأسرة و بالتالي لا يعني الإتفاق على خيارات و مناهج تغييره، بل الخلاف قائم حول هذين الخيارين. وصاحب هذا الخلاف الحركة الجمعوية النسوية في الجزائر منذ نشأتها الأولى، حتى وإن إستقر الإتجاه العام في بداية 1996 على موقف المطالبة بإلغائه وضرورة استبداله بقوانين مدنية تضمن المساواة بين المواطنين دون تمييز جنسي، فإن هذا الأمر لم يدم طويلا حيث بدأت تظهر أصوات واعية، داخليا وخارجيا، بواقع حالة الوضع العام للمجتمع الجزائري. ومن ضمن الأصوات الواعية، موقف بعض النساء كنَّ مناضلات في الحركة الجمعوية النسوية وأصبحن يرفضن وعيا "طوبائية" مطلب بعض ممثلات المنظمات الجمعوية النسوية في الجزائر القائل بضرورة الإلغاء الكلي ، هذا المطلب في شكله المعهود غدا يشكل عائقا حقيقيا أمام بناء قدرات بشرية فعلية قادرة على التجنيد والفعل على المستوى الشعبي لتغيير الوضع العام للمرأة، لذا برزت الدعوة للأخذ بعين الإعتبار "حقائق الواقع الاجتماعي" والعمل على ضرورة تكييفها مع القيم العالمية وفق مبدأ التعاضد لا التضاد، إلى جانب ضرورة الأخذ بعين الإعتبار مكانة الدين ودوره التنميطي لسلوك الأفراد في المجتمع الجزائري. إن حالة الإجماع على مبدأ "إلغاء" قانون الأسرة وإصرار بعض مناضلات الحركة النسوية على رأي "راديكالي" هو في الحقيقة دال على عزمة سياسية أكثر منه على حالة من النضال الإجتماعي، الشيء الذي أدى إلى "عزلة مزدوجة" عانت منها الحركة النسوية وجمعياتها، من أشكال هذه العزلة:

**أولا:** عزلة ذاتية جعلت بعض الجمعيات النّسويّة مكبّلة المبادرة نتيجة إرتباطها بمواقف وآراء الأحزاب السياسية التي تنتمي لها إما من حيث التوجه الأيديولوجي العام أو التابعة لها عضويا من حيث التنظيم.

**ثانيا:** العزلة الإجتماعية التي لعبت فيها الأحزاب الإسلامية قيادة ومناضلين دورا أساسيا، إذ استطاعوا بحكم معايشتهم للواقع الشعبي المباشر ومعرفتهم بخصائص وعيه تمرير خطاب معادي للجمعيات النسوية ورموزها النضالية خلال مرحلة تميّزت بسيادة الخطاب الديني السياسي وقيادته لفعل الجماهير المباشر والمتحمّس ولا تزال على مستوى الكامن الثقافي.

**فلقد صُوّرت منشطات الجمعيات النّسوية لا كمناضلات من أجل التغيير و المساواة وترقية حقوق المرأة ولكن كمقلدات للغرب، و"حاملات للانحطاط الخلقي وكمائن يعتمد عليهن الإستعمار الجديد"**

وهو ما زاد في تعتيم وتعقّد صورة المنظمات النسوية لدى الجمهور، بالإضافة إلى التشويش الذي حدث على مستوى وعي العامة نتيجة اعتماد منشطاتها على أنشطة جريئة وغير مدروسة في الغالب، وخوضهن في مواضيع بعيدة عن فهم الشرائح الموجهة إليها، أو بالأحرى بعيدة عن واقع المرأة الجزائرية البسيطة، فتركيز النضال والأنشطة على مطلب "إلغاء قانون الأسرة" جعل نضال المنظمات النسوية غير مجدي من الناحية السياسية على الأقل، ولم يؤد إلى تعديله في الفترة المدروسة ولو جزئيا، ولم تستطع الجمعيات النسوية خلق رأي عام يطالب بإلغائه أو تعديله، فالقانون لا يزال مطبقا كما ورد في نص نسخته الأصلية وهو الحال الذي دفع بالكثير من مناضلات الحركة النسوية إلى تغيير رؤيتهن وساهم في تطورها إن لم نقل تغيير محتوى مطالب بعض المنظّمات النسوية بداية من 1997 حيث تبنت أربع عشرة "14" جمعية ومنظمة نسوية مطلب تعديل إثنين وعشرين "22" مادة من قانون الأسرة بدل إلغائه جملة، وهو ما أعتبر في حينه تطورا إجابيا علي مستوى بناء الإستراتيجيات النضالية والدراية بكيفية التعامل مع الواقع الإجتماعي تمهيدا لتغييره.

هذا يقودنا إلى الحديث تفصيلا عن بعض النماذج المتفردة من الجمعيات النسويةالعاملة في هذا الميدان ومنها:

### حالة جمعية ترقية والدفاع عن حقوق المرأة (A.D.P.D.F)

جمعية فئوية نسوية تأسست في يناير سنة 1989 بالجزائر العاصمة، كان و لا يزال يتمركز نشاطها بحكم الموقف العام حول جملة القوانين المؤطرة لشؤون المرأة والآثار السلبية الناجّة عنها، و التي تمّس مباشرة حقوق المرأة الأساسية، الشيء الذي جعل هذه الجمعية تصبَّ و تركز جُلَ نشاطها في بداية الأمر على القضايا التشريعية الخاصة بالمرأة واعتبرتها من الناحية الإستراتجية

أولوية من الأولويات، لذا نجد التركيز في التخطيط والبرمجة من حيث التشديد بالأساس على النشاطات التالية:

- تحسين وترقية وعي المرأة بالقوانين المعرقلة لحقوقها.

- جمع الملّفات القضائية المتعلقة بالمشاكل التي تعاني منها المرأة.

- إمداد النساء بالمساعدة الإستشارية القانونية في حالة المواجهات القضائية.

- ترقية العضوية في مجموعات وشبكات البحث الوطنية و الإقليمية وذلك لتفعيل مواضيع البحث المتعلقة بالوضع العام للمرأة ومحاولة إقتراح البديل من القوانين التي تكون اكثر عدلا في ما يتعلق بتسيير الأسرة وتنظيم حقوق المرأة، أملا في إيجاد بديل "مقبول" لقانون الأسرة الجزائري الحالي.

هذه الجمعية نقلت نشاط نضالها الى ميدان الخدمات و ركزت بشكل مكثف على التكفل بالجانب الإجتماعي للمرأة بإعتبارها من أكثر الهيئات الإجتماعية تضررا من الإصلاحات الإقتصادية و كذا الأزمة السياسية و الأمنية التي عرفتها الجزائر ما بعد سنة 1992.

**حالة التجمع الجزائري للنساء الديمقراطيات "رفض" (RAFD)**

إن التوجه السياسي لهذه الجمعية واضح و متفاعل منذ بداية التأسيس مع النتائج التي خلقتها عملية توقيف المسار الإنتخابي سنة 1992 ، ويؤكده إنتماء بعض مؤسسات الجمعية إلى اللّجنة الوطنية من أجل إنقاذ الجزائر، هذه اللّجنة التي دعا إلى تأسيسها عدّة وجوه من نشطاء "المجتمع المدني" ذوي التوجه الديمقراطي" والمعارضين صراحة للمشروع الإجتماعي الذي كانت تعمل من أجله الكتلة البرلمانية الفائزة في الدور الأول من الإنتخابات التشريعية الملغاة.

مهما يكن، الجمعية تأسست في أكتوبرمن سنة 1993 من طرف مجموعة من مناضلات اليسار لهدف سياسي واضح معارض للمشروع الإسلامي الذي كان مطروحا كبديل لعملية التغيير.

النخبة القائدة لهذه الجمعية انتجها التوجه السياسي لنظام جزائر فترة السبعينات.

كانت وجهة جمعية "رفض" من ناحية التكفل و منذ بداية التأسيس واضحة ومركزة على ضحايا الصراع المسلح والأعمال التي توصف عادة "بالإرهابية"، خاصة ضحايا هذه الأعمال من النساء والأطفال.

تجربة هذه الجمعية لها الكثير من نقاط التفرد، فبالرغم من عدم حصولها على الإعتماد الرسمي الى غاية الساعة إلاّ أنها تعتبر من أنشط الجمعيات النسوية بالجزائر وأوضحها، إن كان على مستوى المطالبة أو الموقف.

لها مواقف صارمة وواضحة من التوجهات السياسية للسلّطة في تعاملها مع مكوّنات التيار الإسلامي على مختلف توجهاته؛ فهي ترفض كل اِشكال اللين والمواءمة مع هذا التيار، وتتحدد درجة قربها او بعدها من سلطة القرار وهرم السلطة على هذا الأساس، من حيث المطلب تطالب بإلغاء قانون الأسرة كلية وإعادة صياغة الحقل الإيديولوجي الذي أنتجه. استطاعت بفضل الروح النضالية العالية لقيادتها ورموزها الجادة في العمل الميداني أن تفرض وجودها بصفة فعّالة على ساحة نضال الحركة الجمعوية، وذلك على المستوى الداخلي والخارجي، و ذلك من أجل تحقيق الأهداف التي تركز عليها ادبياتها وهي:

- الدفاع عن حقوق المرأة ماديا ومعنويا.

- الدفاع عن القيم الديمقراطية والجمهورية كقيم إجتماعية تضمن العدل والمساواة في الحقوق بين الرجال والنساء وتحترم الإختلاف بين الجنسين.

- رفض، حسب خطاب الجمعية، قيام "دولة شمولية تسلطية" والتي لا تعترف بمواطنة المرأة.

- المبادرة وتشجيع كل الإجراءات التي من شأنها دفع مؤسسات الدولة إلى تحقيق سياسة شاملة تعمل على:

- خلق وترقية مناصب عمل المرأة.

- تشجيع التكوين المهني للفتيات.

- محو أمية النساء والفتيات القاطنات في المناطق الريفية المحرومة.

- الدفاع عن حقوق النساء ضحايا الإرهاب، وخاصة اللواتي تعرضن للإغتصاب والنضال من أجل أن يحصلن على حقوقهن كاملة.

من أجل تحقيق هذه الأهداف قامت جمعية "رفض" بغزل شبكة اتصالية معتبرة وإيجابية مع شخصيات سياسية من داخل وخارج الوطن، الى جانب تجذرها ضمن الشبكات العالمية العاملة في ميدان حقوق الإنسان نذكر منها:

1 - شبكة النساء اللائي يعشن تحت ظل القوانين الإسلامية.

2 - الإتحادية الدولية للنساء الديمقراطيات وهي فيدرالية تضم هيئات غير حكومية من مائة وإثنتين وسبعين"172" دولة.

3 - جامعة النساء سيمون لابوفورا الإيطالية.

4 - شبكة عائشة للنساء العربيات.

مكنّت إستراتيجية التعاون جمعية "رفض" من جمع عدّة إعانات لفائدة عائلات ضحايا الإرهاب والنساء المغتصبات، وبالتالي الدخول في علاقات ملموسة مع الشريحة الإجتماعية التي تدافع عن حقوقها، خاصة بعد مرحلة ما يسمى رسميا بالوئام المدني، ثم سياسة المصالحة الوطنية حاليا، ووقوفها إلى جنب عائلات ضحايا الإرهاب مما أكسبها ولاءَ عدّة وجوه وأحزاب سياسية وهيئات عمالية فاعلة (1) رغم معارضتها الشرسة "لقانون الرحمة" وسياسة "الوئام المدني" ثم سياسة المصالحة الوطنية.

إنّ خطابها الصّريح وأسلوبها الجريئ الذي كانت تعتمده في اللّوائح التي تصدرها أو المقالات الصحافية التي يعدها

أعضاؤها وبالرغم من نخبوية اللّغة فإنها تثير الكثير من المشاعر ويفهمه الجميع، ممّا أكسب منظمة "رفض" العديد من المناصرين والأصدقاء، سواء في صفوف النساء أو عائلات ضحايا الإرهاب، وكذا على المستوى الإعلامي ووسائله المتعددة، وذلك على المستوى الداخلي والخارجي على حد سواء، كما أن طبيعة الأنشطة التي تعتمدها والتي تستجيب لموضوع نضالها الأول جدّ مبتكرة، وتحظى بعناية وتغطية إعلامية معتبرة و أمثلة ذلك:

- التظاهرات التي كانت تنظّمها من أجل منح: "جائزة مقاومة المرأة للأصولية والنسيان" التي تعتبر فكرة لافتة للانتباه رغم رمزيتها، كما أن طريقة تسيير التظاهرة لها جاذبية ووقع إعلامي واسع النّطاق.
- تنظيم عطل إلى الخارج لفائدة أطفال عائلات ضحايا الإرهاب بمشاركة منظمات وهيئات غير حكومية أوروبية (من ألمانيا، فرنسا وإيطاليا) يستفيد منها عموما اطفال عائلات ضحايا الإرهاب .

هذه التظاهرة كان لها صدى إعلامي واسع دوليا ووطنيا، ممّا أكسب المنظمة منبرا للحديث عن معاناة المرأة الجزائرية ومحنة الآلاف من العائلات الجزائرية جرّاء العمليات المسلّحة وهي دالة على العمل المخطط ذي الطبيعة النخبوية الذي قامت به خلال العشرية الماضية منها:
- المظاهرات في الشوارع والساحات حيث تمّ إتخاذ مواقف جد واضحة مما تسميه ب "الأصولية".
- النضال ضد إجراءات العفو.
- تنظيم تعاونيات للفتيات في المناطق المتضررة من العمليات "الإرهابية".

نهاية الحديث عن التجمع الجزائري للنساء الديمقرطيات يقودنا حتما إلى الحديث عن جمعية مشابهة له من حيث الأهداف، والوسائل وشبكة العلاقات الدولية والإقليمية وإن فرقهما أخيرا الموقف من قانون الأسرة وعلاقة نشطاء الجمعيتين من السلطة القائمة من حيث المشاركة في اجهزتها والموقف من سياستها الرامية لحل المعضلة الجزائرية وهذه الجمعية هي:

التجمع ضد الحقرة ولحقوق الجزائريات "راشدة" (R.A.C.H.D.A)

جمعية نسوية ذات طابع وطني، تأسست في 18 يناير 1996، وعلى خلاف منظمة "رفض" - وبالرغم من الشهرة والإنتماء السياسي الواضح لرموزها- تعتمد جمعية "راشدة" أسلوب العمل المكتوم والمصوب تجاه فئات إجتماعية محددة العدد التي تدمج في: "تنظيم وأماكن محددة من أجل تطوير أعمال تضامنية ملموسة تهدف إلى تكوين، وتحسيس وبناء استراتجية موّحدة تهدف إلى ترقية الحالة العامة للمرأة والطفل".

فبعد سنة من تأسيسها إنطلقت جمعية راشدة في إعداد مركز إستقبال وإيواء ومتابعة نفسانية - إجتماعية سمى بـ "دارنا" لصالح النّساء ضحايا العنف والإقصاء الإجتماعي.

حاليا وبعد تحقق مشروع "دارنا" تمهد منظمة "راشدة" لمشاريع ميدانية أخرى منها:
- إعداد "مركز للتوّثيق والبحث والإعلام لفائدة النساء" تحت التسمية الرمزية "ظريفة".
- إعداد إقامة للطالبات بمدينة جانت.
- إعداد رياض للأطفال على مستوى الجزائر العاصمة.

تعتبر حالة منّظمة "راشدة" من الحالات الإستثنائية من حيث الإمكانيات القاعدية إذا ما قورنت بالمنظمات الجمعوية النسوية الأخرى في الجزائر، فهي تنفرد بعدّة مزايا تنظيمية، لوجستيكية وقاعدية...(2)، كما تحظى بدعم هيئات أجنبية (خاصة من إيطاليا) مكنّتها ليس فقط من تطوير قدراتها المؤسساتيّة، بل حتّى من تحقيق مشاريع ملموسة لفائدة النساء والأطفال.

مهما يكن فإنّ الغلبة ضمن نشاطات منظّمة "راشدة" مندرجة لصالح النساء في وضعية اجتماعية صعبة ومنهن: الأمهات العازبات، الأمهات المطرودات من ديارهن نتيجة الطّلاق التعسّفي، نساء ضحايا الاغتصاب .

**التركيبة البشرية للحركة النسوية و خصائص قيادات وأشكال تنظيماتها الجمعوية :**

تتكون التركيبة البشرية للجيل الأول من قيادات الحركة النسوية وأشكال تنظيماتها الجمعوية من مناضلات يتميزن بالتجربة التاريخية في ميادين النضال أثناء حرب التحرير إلى جانب إستمرارية نضالهن من أجل الدفاع عن حقوق المرأة بعد الإستقلال، اما الجيل الثاني من مناضلات الجمعيات النسوية، فملمحهن ألسوسيولوجي الأساسي هو التكوين الجامعي العالي، الشيء الذى مكّنهن من حمل خطاب سياسي تغييري منسجم مع روح التحديث المأمول، و في ذات الوقت الجمع من حيث النشاط بين الروح النضالية المكتسبة من الجيل الأول لمناضلات الحركة النسوية، والقدره علي التخطيط العلمي و بناء القدرات لتلبية الحاجيات التنظيمية من ناحية التكوين والتأهيل الضروريين لتكوين فئة من المناضلات القادرات على القيادة والإشراف على برامج هذه الجمعية أو تلك، لكن هذا لم يعفي الحالة التنظيمية للجمعيات النسوية من وصمة الذي تتميز به بقية الجمعيات الفئوية الأخرى بالجزائر و الذي يقوم على الشكل التنظيمي المنعوت ب"الجهاز-الرئيس".

هذا الأسلوب من أساليب التسيير هو المؤطر عموما للجمعيات الجمعوية النسوية، وله تأثير بالغ بصفة عامة على نمط التسيير الذي يطبع روحها العامة وعلى طبيعة، و كذا الأنشطة التي تنتهجها، بل يحدّد رمزية حضورها أو غيابها على الساحة النضالية من حيث حدّة النشاط وإنكماشه، وهذا على المستويين الداخلي والخارجي، بل هذا الأسلوب هو الذي يحدد درجة علاقات النفوذ التي تنسجها "رئيسات" الجمعيات النسوية مع الأجهزة النافذة في الدولة، بالإضافة الى كون انتمائهن الحزبي هو

الذي يحدد الإنتماء لهذ الحقل الأديولوجي أو ذاك له الكثير من التأثير على القدرات الإتصالية التي تتمتع بها هذه الجمعية أو تلك، زيادة على تأثير الأسلوب الرئاسي على تحديد مستوى العلاقات التي تربط مع الهيئات والمنظمات الدولية، وهي عوامل كلّها تجعل الجمعية في غالب الأحيان رهينة خيارات وامتيازات شخص واحد، إنّها حالة "رئيسة المنظمة" التي تظهر وتتميز في جل الجمعيات التي تمت مقاربتها في الحالة الجزائرية والتي نعتقد أن لها مثيل في بقية الدول العربية الأخرى والظاهر من ميزات هذه الحالة:

أ - الشخصية القوّية والمهيمنة، المتمكنة من زمام الأمور داخل الجمعية، هي الصفة الأغلب لجل رئيسات الجمعيات النسوية منذ تاريخ تأسيسها، حتى أنّه من النادر أن تعوَّض برئيسة أخرى وهذا دال على غياب الممارسات الديمقراطية في أشكال التنظيم هذه.

ب - تتميز قيادات هذه الجمعيات بنخبوية مفرطة على مستوى التصرف في أغلب الحالات، مما أثر على فعلها المصوّب إتجاه فئاتها الأقل حضوة في المجتمع، وبالتالي قلّة العدد من ناشطات الجمعيات هذه على مستوى التأثير المباشر في المجتمع، وأدى هذا التمايز إلى ردّة فعل عكسي نتيجة محاولة الظهور بمظهر المتعالي عن ثقافة المجتمع السائدة.

ج- تعاني قيادات الجمعيات النسوية من عائق اللغة المفتعل مما أدى الى تعطيل إمكانياتهن وقدراتهن على الإتصال من أجل التعبئة والإقناع .

د - بالرغم من إيجابية التحكم وتوظيف القيم العالميّة كحجج وبراهين للدّفاع عن حقوق المرأة، إلاّ أن التظاهر بمظهر المتجاهلات وعدم التحكم في حجج ثقافة الذات التي تنتمي إليها الفئات محل فعل الجمعيات النسوية، وقف كحاجز بين هذه الفئات والنوايا الطيبة والمسطّرة في مخططات الجمعيات النسوية عموما.

**يبقى التحدي الأكبر الذي تعاني منه الجمعيات النسوية في الجزائر هو محدودية إعادة تجديد طاقتها البشرية إلى جانب هيمنة الرؤى السياسية على القضايا الإجتماعية والقانونية التي تخص المرأة.**

الى جانب الصراع التنظيمي البيني، وكذلك ضعف المدخول المادي المساعد على إنجاز المشاريع المخططة وفق روح نضالية لا عملية، الشيئ الذي جعل من سمات نشاط الجمعية محدوديته الجغرافية وقلّة الفئة المنتسبة إليها من حيث العدد.

**على العموم تعرف المنظمات الجمعوية النسوية عجزا فيما يخص قدرة التصور وتطوير الأهداف والمهام الواضحة،**

المتكاملة والفعّالة التي باستطاعتها أن تشكّل نقطة الانطلاق، لإعداد استراتيجية للتدخّل والنشاط لمواجهة الظرف الإجتماعي، الذي يواجه المرأة بصفة العموم، و هنا لابد من الإشارة إلى كون العجز في ترصد الأحداث و التنبؤ بها جعلها جمعيات كفالة لا جمعيات تصور و قوة إقتراح لمواجهة اشكال تزايد وتضخم الطلب على الخدمات التي في غالب الأحيان لا تتوفر عليها من حيث القدرة و الإمكانيات المادية . الشيء الذي أصبح يتطلب وبإلحاح من كل واحدة منها أن تحدد الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها بدقة شديدة، حيث تشير ممثلات المنظمات أنّه رغم تحديدها لأهدافها إلا أنها تبقى (أي الأهداف) غامضة وغير واضحة بما فيه الكفاية وغير مهيكلة وتفرضها الوضعيات المستجدة لا التخطيط المسبق.

**موارد الجمعيات النسوية البشرية ومحدودياتها**

إلى جانب السابق من العوائق المعطّلة لنشاط الجمعيات النسوية هناك إشكاليات الموارد البشرية المتناقصة مع تزايد في الطلب الإجتماعي . هذا التناقص والتقلّص المستمر في عدد المناضلات المنخرطات في الجمعيات النسوية، أثبتته دراسات الميدان وتحليل معطياتها المتعلقة بتطور أعداد المنخرطات (أو المتطوعات)، مع شدة الصراع بين الجمعيات درجة الإنشقاق والإختلاف حول القضية الواحدة الشديدة الوضوح، هذا الصراع في الكثير من الأحيان يشخص على حساب تحقيق الأهداف المبدئية المشتركة، أمر أدى إلى إضعاف وتقلص المكوّنات البشرية سواء من حيث العدد أو من حيث النوعية، وهو ما تؤكده الإجابات غير المقننة لسيدات الحركة الجمعوية النسوية حول الحصيلة الكلية لمناضلات الجمعيات النسوية، ومنهن قول السيدة وارد رئيسة جمعية الترقية والدفاع عن حقوق المرأة والسيدة تومي رئيسة جمعية "راشدة" حول عدد أعضاء جمعياتهن عندما أجرينا الدراسة الميدانية، التي وظفت معطياتها في مجرى تحليل هذه الورقة، إذ تقول السيدة الأولى في إجابتها عن السؤال حول هذه القضية :"لا أستطيع أن أعطي عددا محدّدا عن أعضاء الجمعية" بينما تجيب

السيدة تومي رئيسة جمعية "راشدة": أن الجمعية تضم حوالي 1000 منخرطة". هاتان الحالتان توضحان نموذجا من الإجابات التي حصلنا عليها عند الإستفسار عن أعداد المنخرطات، والتي تقتصر في أحسن الأحوال على ذكر العدد التقريبي لجمل المنخرطات داخل المنظمة النسوية، أما ما يخص ميزات الفئة المنخرطة وتوزيعها حسب معيار المستوى الثقافي.. الخ، الإبهام هو الغالب على إجابات ممثلات الجمعيات النسوية اللائي تعاملنا معهن في هذه الدراسة، مما صعب من عملية تقييم الإمكانيات البشرية لكل جمعية، فالتسجيل والتصنيف للإمكانيات البشرية شبه منعدم داخل هذه الجمعيات أو مغيّب لأسباب تتعلق بالأداء الفعلي لهذه الجمعيات.

نلاحظ غياب تكوين المنخرطات ضمن برامج المنظمات، رغم تنظيم أنشطة ظرفية ومحدودة تسير في اتجاه تكوين عملي للمنخرطات مثل تنظيم ما يسمّى (بالجامعة الصيفية)(3) أو إرسال بعض المنخرطات إلى الخارج للتكوين ضمن برامج شراكة أجنبية، وهي برامج تكوينية مرتبطة بالمشاريع التي تمولها هذه الجهات الخارجية، ولوحظ أن معايير إختيار المنخرطات للتكوين تتم وفق معايير ذاتية إن لم نقل عائلية وخارجة عن نطاق الحاجة الفعلية للجمعيات.

**أما على مستوى الوظيفة القارة فإن جل الجمعيات المدروسة لا تتوفر على هذه الصيغة من صيغ العمل التطوعي،**

إذ لم تصرّح أية جمعية من الجمعيات التي درست بوجود موظّفات أو موظفون ضمن قائمة المنخرطات باستثناء ما يقترحه "ممولو المشاريع" من عقود لفائدة منخرطات الجمعيات الوصية، مثلا في مشروع (دارنا) الذي تشرف عليه جمعية "راشدة" والذي كانت تتكفل به هيئة إيطالية كما تتكفل بدفع أجور كل الموظفين المشرفين عليه: من مديرة المركز (دارنا)، إلى منسّقة المشروع، المساعدة الإجتماعية، الممرضة اللّيلية إذ كلهن أعضاء ناشطات في الجمعية.

**في الأخير يبقى مستوى تجنيد واستغلال المنظمات لقدراتها البشرية ضعيف، هذا فضلا عن قدرتها المحدودة في العثور وجلب عناصر متطوّعة جديدة بإمكانها تقديم المزيد للمنظمات.**

**إشكال المقرات والموارد المادية والتجهيز**

تعاني الجمعيات النسوية إلا المحظوظ منها من ندرة المقرات خاصة وهي تقتصر في أحسن الأحوال على مكاتب بسيطة تابعة لبنايات ومؤسسات حكومية، كدور الشباب ودور الثقافة... الخ، وهي بذلك مجبرة على الالتزام بنظام المؤسسات المستقبلة لها وهذا في حد ذاته يشكل إمتيازا مقارنة مع بعض الجمعيات الأخرى التي لا تتوفر على المقر أصلا ويكون السكن الخاص هو المقر الفعلي للجمعية.

إن هذه الحالة هي الغالبة بالنسبة لمعظم الجمعيات النسوية في الجزائر باستثناء البعض منها التي استطاعت أن توفر لنفسها موردا ماليا لكراء مقر خاص أو الحصول عليه من طرف السلطات العمومية حسب طبيعة العلاقات ، كما تعاني الجمعيات النسوية و الفاعلة خاصة على مستوى الميدان من قلة الموارد اللوجيستكية المساعدة، و خاصة الجمعيات النسوية الولائية الناشطة في ميادين الخدمات الإجتماعية وهو ما أثر ويؤثر سلبا على مردود النشاطات التي تقدمها، حتى للقيام بالوظائف الروتينية غالبا ما تهتدي إلى استعمال الوسائل الشخصية المتوفرة لدى المنخرطات (الهاتف، الفاكس، البريد الإلكتروني، الكمبيوتر، السيارة...الخ) أو تستنجد بأجهزة الإدارات والمؤسسات التي تربط معها علاقات طيبة، كل هذا يبين مدى حاجة الجمعيات لهذه الوسائل للتسيير أو مواجهة الحدث المستجد ماعدا تلك الجمعيات المحظوظة التي تمكنت من الإستفادة من تجهيزات قاعدية في إطار المشاريع التي تمولها الهيآت الدولية ..

**الموارد المالية**

نوعية وحجم النشاطات التي تؤديها الجمعيات بصفة عامة، والنسوية منها بصفة أخص شديدة الإرتباط بوفرة الإمكانيات المالية ومحدودية هذه الأخيرة تقلص إلى حد بعيد من حجم الإنجازات التي تطمح إليها أو تنوي القيام بها وهذا يشكل حاجزا أمام نمو النشاطات الحرّة والمستقلة للجمعيات النسوية، إلى جانب شح المورد المالي، هناك ضبابية الجانب القانوني الخاص بكيفية حصول المنظمات الجمعوية على الأموال، الشيئ الذي حال دون تطوير نشاطات الجمعيات بصفة عامة والنسوية منها بصفة خاصة و حتى إذا كانت السلطات العمومية تخصص جزءا من ميزانيتها لتمويل المنظمات غير الحكومية بصفة عامة فإن حظ الجمعيات النسوية منها ضئيل ولا يلبي المستوى المطلوب من الإحتياجات الأساسية لإنجاز مشاريعها وإعطاء الديناميكية الضرورية لنشاطاتها.

## الخلاصة

الخلاصة تدعونا الى الإشارة بالضرورة في ختام هذه الورقة الى القول أن نضال و نشاط جمعيات الحركة النسوية الحالي مصوب وفق جملة من المحاور الإستراتجية التي تمزج بين مطالب مرحلة التأسيس و المستجدات الحاصلة على الساحة السياسية و هذه المحاور نذكر منها:

أ - التكفل بما تطلق عليه وعيا بـ "ضحايا قانون الأسرة".

ب- التكفل بضحايا الأزمة السياسية ومظاهرها الأمنية التي عرفتها الجزائر منذ سنة 1992.

جـ- التكفل بضحايا الحرمان و العنف الإجتماعي وأشكاله المتعددة. غير أنّه ميدانيا يظهر وكأن كلّ جمعية تختص أو - تتفرد بمحور نضالي واحد من بين المحاور الثلاثة ويرجع ذلك إلى:

أ - اختلاف رؤى الجمعيات النسوية فيما يتعلق بترتيب الأولويات.

بـ - تفاوت الإمكانيات (المالية خاصة) المتوفرة لدى كلّ جمعية وهذا حسب درجة الإقتراب والإبتعاد من سلطة القرار المانحة للمساعدات وكذا درجة القدرة علي ربط العلاقة مع منظات التمويل الخارجي.

جـ - طبيعة شبكة الاتصالات المتاحة لكل تنظيم جمعوي و التي تحدد طبيعة وحجم الأنشطة المنتهجة، ومنه تحدد الموضوع النضالي المركز عليه.

في المدة الأخيرة الجمعيات النسوية الأساسية ذات القدرة على التصور و في إطار عملها النضالي من أجل التغيير نلاحظ تركيزها على ضرورة المساواة و المشاركة في المؤسسات السياسية و العامة وذلك بالمطالبة ب :

- محاربة التمييز في ما يخص الإمكانيات الموصلة الى مراكز القرار.
- محاربة عدم التوازن التمثيلي في كل من المجلس الشعبي و مجلس الأمة حيث لا تتعدى نسبة المشاركة في الأول 6 % و الثاني 3 %.
- الرفع من نسبة المشاركة في المجالس المحلية .

هذا التمييز و عدم المساواة في التمثيل السياسي بين الرجل و المرأة، ترجعه الجمعيات النسوية الى الفرق الموجود بين النص القانوني و الواقع، لذا تطالب بجملة من الإصلاحات لتعويض الإجحاف الذي تتعرض له المرأة نتيجة نظرة المجتمع لها و من هذه الإصلاحات:

- إدخال و تطبيق الوسائل القانونية في كل مؤسسات الدولة لمعالجة الإختلال في المشاركة بين المرأة و الرجل.
- ربط تمويل الأحزاب السياسية بمبدأ المساواة بين الرجل و المرأة.
- تغريم الأحزاب السياسية التي لا تحترم مبدأ المساواة في الوصول الى المراكز السياسية.
- إدخال مبدأ التميز الإجابي في قانون الإنتخابات و ذلك بإعتماد نظام النسب و الذي يسمح للمرأة أن تكون ممثلة بنسبة 30 % .

**و في النهاية يمكن القول أن نضال الجمعيات النسوية في الجزائر حاليا يركز على ضرورة تطبيق مبادئ المساوات التي نصت عليها العهود و الإتفاقيات الدولية**

التي صادقت عليها الجزائر و منها الإتفاقية الدولية لإلغاء جميع أنوع التمييز ضد المرأة لسنة 1979 و التي صادق عليها سنة 1996 .

ما زال إخلال التوازن الذي كانت تعرفه المشاركة السياسية للمرأة في الجزائر قائم و لحد الآن، إذ أن عدم التوازن بين الرجل و المرأة واضح، إذا أخذنا المشاركة في المجلس الوطني الشعبي و مجلس الأمة أذ لا تتعدى مشاركة المرأة في الأول نسبة 6 في المئة و الثاني 3 في المئة.

أدخلت على هذا القانون سنة 2004 تعديلات جوهرية، أنظر رسالة الأسرة التي تصدر عن الوزارة المنتدبة المكلفة بالأسرة العدد الخامس 2005.

تأسست عام 1963 من طرف حوالي مائة مناضلة، شارك أغلبهن في حرب التحرير، تعتبر أول هيئة رسمية عارضت قانون الأسرة الصادر عام 1984، غير أنها اكتفت بذلك لأنها لم تكن سوى جهاز تابع لحزب جبهة التحرير، على غرار باقي المنظمات والاتحادات/ أنظر مليكة رمعون: الجمعيات الجزائرية من أجل حقوق المرأة عن/ انسانيات، دورية من إعداد (CRASC)، رقم 8 ماي/أوت 1999، وهران، الجزائر، ص130.

في 6 مارس 1980 تقترح اللجنة النسوية لجامعة الجزائر مشكلة من حوالي 250 عضوة، الانضمام إلى "الاتحاد الوطني للنساء الجزائريات" ،هذه الأخيرة ترفض طلب اللجنة (عد إلى الملحق رقم IV).

Cf. HARBI Mohamed : in Préface de Monique Gadant, Le nationalisme algérien et les Associations de femmes.

منها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صادقت عليه سنة 1963، الميثاق العالمي المتعلق بالحقوق الإقتصادية، الإجتماعية و الثقافية 1989،الميثاق العالمي المتعلق بالقوانين المدنية و السياسية صودق عليه 1989،الإتفاقية العالمية المتعلقة بإلغاء جميع أنواع التمييز ضد المرأة صودق عليها 1996،الى جانب مصادقة الجزائر على أهم الإتفاقيات الإفريقية المتعلقة بالحقوق السياسية للمرأة.

Redouane Yasmina : Les associations de femmes en Algérie, Mémoire de D.E.A de politique comparée, Université de Paris- X NANTERE, 1991, pp 40-41.

لم تحصل الجمعية على الترخيص إلاّ سنة 1989. سنة وفاة الرئيس هواري بومدين.

بالرغم من كونها اصبحت لاحقا من اكثر دعاة التحزب في فترة التسعينيات. بعد سنة 1996.

نريد تأكيد بعض نتائجها لسنة واحدة وهي سنة 1994 التي كانت الحصيلة الإجمالية بها: تسجيل8.677 ضحية منهم 6.388 قتيل و2.289 جريح. إلى جانب هذا تم إغتيال والي ولاية واحد و11 رئيس دائرة و7 موظفين سامين و76 رئيس مندوبية تنفيذية بلدية و40 عضو من هذه المندوبيات وتم تسجيل إغتيال101 معلم و52 إمام و41 طالبا و122 من قدماء حرب التحرير و32 حارسا بلديا و31 حارس سجن و21 صحفيا و21 جمركيا و15 قاضيا و10 عناصر من الحماية المدنية و5 محامين و طيار واحد ومغن واحد.

مقابلة مسجلة مع السيدة خليدة تومي "مسعودي". أنظر: مجموعة 95 المغاربية من أجل المساواة: المغاربيات بين العنف الرّمزي و العنف الجسدي، التقرير السنوي 1989 ـ 1999، ص/ ص:78/88.

مقابلة مع شريفة درياتي" مجموعة 95 المغاربية من أجل المساواة"

PATRICK BAUDOUIN et autres, «La levée du voile: l'Algérie de l'extra judiciaire et de la manipulation», La lettre Hebdomadaire de la FIDH, N°244, juin 1997, p33/244.

Cf. Malik REMAOUN, Le mouvement des femmes pour leurs droits en Algérie, communication présentée à la journée d'étude à l'université de Paris VIII organisée par l'Institut Maghreb - Europe, le 25 -10 - 1997. cité par INFO INFO FEMMES ALGERIENNES, N° 9, Mars 1998, Edité par le Relais des associations algériennes des femmes démocrates, Saint Denis, France, p11.

و هو ما حصل فعلا سنة 2005.

Ibid p.34/244.

التعديلات التي أدخلت على قانون الأسرة سنة 2005 ابقت على الولي لزواج المرأة مع إلغاء الزواج عن طريق الوكالة، تحديد سن موحد للزواج، إخضاع تعدد الزوجات للرضى المسبق، إجبار الزوج في حالة الطلاق على ضمان السكن لأولاده القصر الذين تسند حصانتهم للأم، إعادة النظر في نظام الأولويات في مجال الحضانة لصالح الأب.

مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، دورية في الثقافة الإسلامية، العدد 3، 2000، الجزائر، ص 9.

"وصف لعباس مدني كان له وقع شديد على وعي الجماهير وفعلها ولا يزال متداولا على مستوى الصحافة ذات الميول الإسلامية إلى يومنا هذا" وهو ما يمثل إحباطا يوميا كما تقول السيدة عقيلة وارد.

عدل لاحقا سنة 2004 كماتم الإشارة إليه سابق. ترأسها السيدة وارد عقيلة ولا تزال وهي مجاهدة واحد الوجوه النسوية الرئسية التي صاغت اللائحة التي وجهت إلى رئيس الجمهورية سنة 1984 والتي تناولت واقع المرأة وحال القوانين التي تنظمه.

مثل مجموعة 95 المغاربية من أجل المساواة.

مقابلة مع مليكة زوبة احد نشطاء الجمعية الرئسيين.

ترأس هذه الجمعية و تمثلها على المستوى الخارجي السيدة زازي سعدو ولا تزال بحكم الوضع العام الذي تعرفه الجزائر.

Women living under Muslim Laws

## هوامش

(1) نقصد خاصة الاتحاد العام للعمال الجزائريين (U.G.T.A) التي يحرص أمناؤها على حضور التظاهرات التي تنظمها منظمة "رفض".

برآسة السيدة خليدة تومي , وزيرة الثقافة والإعلام حاليا كانت تعرف سابق بإسم السيدة خليدة مسعودي

(2) تستأجر "راشدة" شقة في قلب العاصمة تستغلّه كمقر واستفادت من أجهزة معتبرة (أجهزة كمبيوتر، آلة تصوير سريعة...) في إطار مشروع يموّله (F.N.U.A.P) بشرط أن تلتزم المنظمة بإصدار مجلة نسوية دورية، تتوفر المنظمة كذلك على هاتف خاص وفاكس وتخطط لتأسيس موقع واب خاص بالمنظمة.

أنظر مجموعة 95 المغاربية من أجل المساواة، المغاربية تحت التحفظ، كتاب أبيض حول الأدوات الدولية المتعلقة بحقوق المرأة ومدى تقبلها من طرف التشريعات الدولية في بلدان المغرب العربي.

Cf Nadia BELLAL et autres : Etude des capacités de gestion d'un groupe d'ONG algérien. Union Européenne, étude initiée par : Population for peace LTD, Mai 1999.

(3) نذكر مثلا تنظيم منظمة "راشدة" أول جامعة صيفية في جويلية 2000، والتي جمعت فها حوالي 2000 منخرطة في تربص دام أسبوعا، ومن بين المقاييس التي تمّ إدراجها: "عملية التكفل بالنساء ضحايا العنف (صحيا، نفسيا، قانونيا ...)، إن تنظيم الجامعة الصيفية نشاط مهم جدا بالنسبة للمنخرطات وتكوينهن، غير أن تكلفتها الباهضة تحول دون تكرارها كل سنة، كما أنها ليست في متناول كل المنظّمات النسوية في الجزائر.

أظر تقرير التحقيق الوطني حول العنف ضد المراة الذي قام به المعهد الوطني للصحة العمومية سنة 2005 " بالغة الفرنية".

أنظر المذكرة الي تحمل عنوان: " من أجل التمثيل المتساوي للمرأة في المؤسسات السياسية و العامة" و الصادرة بتاريخ جوان 2006 عن مركز الإعلام و التوثيق لحقوق المرأة و الطفل بالجزائر.

# حوار مع الأستاذ محمد مصباحي

## "سؤال الحداثة والديموقراطية في الدرس الفلسفي المغربي المعاصر"

حاوره محمد أيت حنا

**س: على خلاف أصحاب الكتابات الفلسفية التي تدّعي تقديمها لمشاريع رؤى شاملة للفكر العربي الإسلامي (الجابري مثلا)، يلاحظ المتأمل في متن الأستاذ محمد المصباحي، أن هذا المتن يصب اهتمامه على دراسة قضايا وإشكالات فلسفية خاصة (مثلا إشكالية العقل، إشكالية الوجود والذات، مفهوم الوحدة عند ابن رشد) ويتجنب ما أمكنه الخوض في العموميات والمشاريع الكبرى: هل يصدر هذا الاختيار عن رؤية فلسفية خاصة؟**

م (المصباحي): كتاباتي لا تبحث عن مذهب، ولا عن مدرسة، فزمن الأنساق التي لا تؤدي إلا إلى خنق الحرية وإزهاق أفكار الأرواح الطرية قد ولّى. لقد أدبر زمن الفكر التركيبي الكلّياني الذي يصدر عن إرادة ثابتة في الإحاطة بكل شيء، وتطويق كل شيء بنفس الروح ونفس النظرة الصارمة، وحل محله الفكر التحليلي التفكيكي الذي يبحث عن الأماكن الهشة، الأماكن التي تدفعك إلى طرح أسئلة جديدة عن موضوعات جديدة، عن عوالم جديدة...

ليس معنى هذا أنني لا أصدُر عن رؤية للكون ؛ فبالرغم منك تتشكل لك ومن أجلك رؤية هي بمثابة النفَس الذي يحركك عبر الطريق الذي تخطه كتابتك؛ فمن يبتدئ بكتابة سيرة للعقل وللوجود عبر تشكلاتهما المختلفة يُعرب عن خط ما؛ مَن يفكر في هذه الموضوعات المتلازمة تفكيرا تقابليا وإضافيا في نفس الوقت يبطن رؤية ما؛ من يفكر في الفلسفة من خلال الاستعارة الرشدية لا شك أنه صادر عن موقف ما. ولكن بالرغم من هذا لم يكن الغرض أبدا تربيع الدائرة، أو حتى غلق الدائرة. فالتفكير في النص من خلال الهامش، والنظر في الفلسفة عبر استحضار تخومها وأضدادها، والعمل على فتح الرؤية العقلانية على الرؤية الخيالية، والرؤية الوحدوية على الرؤية التعددية الاختلافية، والرؤية البرهانية على الرؤية الجدلية الإشكالية، هو ما كان يحرك فعل السير في كتاباتي التي لم أكن في يوم من الأيام قادرا على السيطرة عليها.

**س: إذن حتى أنت تتكلم عن كل شيء: عن الدلالة، المكان المشترك، العقل بأنواعه ووظائفه المختلفة، عن العلم والإنسان والمتضادات والماهية والأعراض والهوية والمغايرة والخيال، عن المكان والمرأة ووحدة الوجود الخ. أليس هذا رغبة مبطنة في إنشاء نسق متكامل؟**

م : الكلام في كل شيء هو الصفة الذاتية للقول الفلسفي، ولذلك يخشاها أهل الأنظمة المغلقة. ومع ذلك لم تكن الرغبة في إنشاء النسق المتكامل هي المحركة لأبحاثي، أولا، وكما لاحظتَ، لم أتقيد بموضوع أو إشكال واحد لأنذر له كل حياتي، بل كنت دائم الحركة بين الدلالات والإشكالات ؛ وثانيا لأنه حتى إذا سلّمنا برؤية واحدة تسري في كل هذه الأعمال، فإنها ليست رؤية مطمئنة مغلقة، بل تسري فيها روح الجدل والتشكيك، روح القلق والحيرة، لأنها رؤية تريد مزيدا من العلم، من الفهم.

**س: بعد الانقلاب الجذري الذي لحق مفهوم الوجود جراء هيمنة ثقافة الواحد على كل جوانب المعرفة البشرية، وبعد تهافت الفلسفات المفرطة في العقلانية، أيُّ دور يمكن للفلسفة أن تلعبه اليوم؟**

م : سؤالك هذا ينطوي على كثير من المكر في حق الفلسفة. فأنت تريد أن تقول ما دام صرح الوجود المتحالف مع العقل قد اهتز، فلا بد للفلسفة أن تتهافت، طالما أن مصير الفلسفة مرتبط ذاتيا بمصير كل من العقل والوجود. لكن المكر، كما تعرف، يستدعي المكر. فإذا بدا لك أن الوجود قد اهتز بدليل اعتراف العقل نفسه بتهافته، فإن ما بدا لك هو فقط أحد وجوه الوجود، وإلا فإن تجليات الوجود والعقل لا تحصى قدر حُجُبه التي تستره عنا. فالوجود راسخ في ترنحه، والعقل ثابت في تيهه. فلا معنى للفلسفة إن لم تكن قادرة على التحول مع تحول الفكر أثناء ملاحقته لآثار الوجود. ومتى توقفت الفلسفة عن التحول الملازم لتحول الوجود، انقطعت عن أن تكون فلسفة، أي شوقا ونزوعا نحو الوجود في أي صورة كان. حقا، إن الوضع اليوم أشبه ما يكون بالوضع السفسطائي الباذخ، أي بوضع من يتشبه بالفلسفة وهو ليس كذلك (وإنما شُبِّهت لهم). ولكن في هذا الوضع القلق، المتشظي، المتشابه، المتضاد، المحاكي، البرزخي، الذي يكاد يرتمي في أحضان العدمية، خصوصا في عالمنا العربي-الإسلامي، هذا الوضع التراجيدي هو الوضع المناسب لانبثاق الهمة الفلسفية لصياغة الأسئلة المناسبة، فأهمية الفلسفة، في تصورنا، تكمن في قدرتها على المقاومة. فالتحدي هو الذي يغذي القول الفلسفي، وليس الموالاة أو التوافق والمصالحة... فهذه هي مهنة السياسيين والاقتصاديين. إن غياب

المعنى في كثير من الأفعال التي يقوم بها الإنسان اليوم هو الذي يحرك الفيلسوف إلى البحث عن المعنى في اللامعنى. ويبدو لنا أن غياب المعنى، لاسيما في أفقنا العربي الإسلامي، كان سبب اصطدام رؤيتين كل واحدة منهما تريد أن تضفي معناها على العالم بطريقتها الخاصة : رؤية تضع الله في قلب الوجود وفي أفقه، ورؤية تجعل من الإنسان غاية هذا الوجود. والحال أن ضيق صدر الطرفين المتحاربين هو السبب في هذا التشنج الصبياني. فالوجود يتسع للرؤيتين، لأن للإنسان يدين وعينين، ولأن له عقلا وقلبا. الوجود رحب، وعلينا أن نتعامل معه بقلب رحب. مهمة الفيلسوف اليوم هو أن يتعلم ويُعلّم الناس كيف أن الاعتراف بجوهرية الإنسان في هذا العالم، ليس معناه أن تُطلق يد الإنسان للإفساد في هذه الأرض مهمة الفيلسوف أن يتعلم ويُعلِّم الناس كيف ينصتون بكثير من الوقار إلى خطاب الطبيعة والوجود، كيف ينتبهون إلى خطاب الحياة القوي، حتى لا نرمي بها إلى حافة العدم.

مسؤولية الفلسفة، أي مبررات وجودها، هي أكبر اليوم أكثر من أي وقت مضى، لأنه في هذا الزمن السفسطائي يتم تدمير الإنسان والطبيعة أحيانا باسم العقل، وأحيانا باسم الله. إنها السفسطة المطلقة التي ينبغي إقناع أصحابها بفساد مقدماتهم بواسطة الحوار وفي الساحة العمومية.

**س: في ظل الوضع المأزوم الذي تعيشه المجتمعات العربية على كل الأصعدة، ما هو تصوركم العام لوضع الفلسفة العربية الراهن؟ وكيف يمكن للفكر الفلسفي العربي أن يعيد إحياء أمجاده اليوم في عالم لا يتوقف عن التغير و التقدم؟**

م: بالفعل، الوضع العربي الراهن يُحدِث إقناطا شاملا لدى أكثر النفوس فتوة وهمةً وأملا. فلعنة الأصولية تلاحقنا من كل جانب وفي كل مكان: في لباسنا وتفكيرنا ووجداننا وانفعالاتنا، في بيوتنا وشوارعنا وحتى في جامعاتنا ومعاهدنا العلمية، وهذه هي الطامة الكبرى. ومعنى الأصولية هي كراهية الزمان الذي أنت فيه، والتعلق بزمان ليس لك ولا فيك. إنني لا أريد أن أبحث عن أسباب كراهية الإنسان منّا لزمانه أي لنفسه، لهذا الزمان بحضارته وعلومه ومفاتنه التكنولوجية، بديمقراطيته وحريته وحقوق إنسانه وعلمانيته. إنني لا أريد أن أعرف سبب هذه الكراهية المستوردة!، وإنما الذي أريد أن أعرفه (والذي يثير عجبي) هو أن هذا الإنسان بالذات، الذي لا يتردد لحظة واحدة في تناول هذه الفاكهة المحرمة بأنواعها المختلفة، لا ينفك عن لَعْنه إياها أثناء تناولها. أليس هذا هو عين النفاق، أليس هذا هو عين الخلط والسفسطة، عين انفصام الشخصية؟ من أجل علاج هذا الداء العظيم، سيكون على الفلسفة أن تعلّم الناس كيف ينبغي أن يسموا الأشياء بأسمائها، من دون مكابرة ولا ادعاء أو هروب من المسئولية التاريخية. فالثورات الباهرة والمتلاحقة التي يمطرنا بها الغرب في كل يوم في مجالات العلوم والتقنيات ليس من سر وراءها سوى إعطاء الإنسان، ومن ثم المواطن، حقه في أن يفكر ويبحث بعيدا عن أي وصاية دينية أو سياسية أو عرقية أو حتى علمية. لذلك، سيكون على الفلسفة في العالم العربي أن ترفع شعارا أساسيا هو إعادة الاعتبار إلى الإنسان، الثقة فيه، لا مبدئيا وحسب، بل وإجرائيا، أي ابتكار وسائل تمنع كل من يحاول سلبه الحق في الحرية والتفكير. ومعنى إعادة الاعتبار للإنسان، وإعادة الثقة في المواطن، هو أن التراث لم يعد يكفي لا لتفسير الواقع الكارثي الذي نعيشه ولا تغييره، وأنه حان الوقت لأن نسمح للفرد بأن يبدع وسائله الخاصة والإيجابية للتغلب على الصعوبات التي تحيط بنا من كل جانب. ومن البيّن بنفسه أن عمل الفيلسوف اليوم لا يمكن أن يتم إلا بإشكالية جديدة، تستخدم مفاهيم وأدوات جديدة لا عهد للتراث بها، أو أنها وجدت بالقوة في التراث ولم تجد من يُخرجها إلى الفعل. ولن نذيع سرا إذا قلنا بأنَ هذه الإشكالية يجب أن تنتمي خاصة إلى مجال العقل العملي، لأن معظم هموم إنساننا العربي هي أساسا هموم عملية. إذ كيف يُعقَل أن يصبح الطبيب إرهابيا، وهو الذي يمتهن صناعة الحياة، كيف يتحول الفيزيائي والكيميائي إلى مشعوذ على المستوى العملي، كيف يتحول السياسي الوطني إلى مصاص للدماء؟ لماذا لا نتبع قولة جلال الدين الرومي الرائعة » ابدُ كما أنتَ، وكُن كما تبدو«؟ مهمة الفلسفة في العالم العربي شاقة لأنه كيف يمكنك أن تعالِج إنسانا ظاهره ليس كباطنه، بالنسبة لإنسان يحمل في جوفه ملَكا وشيطانا في نفس الوقت: مع أي وجه تتعامل؟

**س: يركز كتابكم الصادر مؤخرا: مع ابن رشد (الدار البيضاء، توبقال، 2007) على مفهوم " المعية" بشكل كبير. ما المقصود بالضبط بأن نكون مع التراث ومع أنفسنا في نفس الوقت؟ وما مقتضيات علاقة المعية التي ينبغي أن تربطنا بتاريخنا؟**

م: المعية تعني أولا تلك العلاقة النِّدية بين الذات والتراث، فلا هيمنة لأحدهما على الآخر، وإنما مشاركة وتعايش لطيف؛ وثانيا تعني "المعية" تلك الإضافة التقابلية بين الفعل والانفعال، والتي تتطلب منا أن نفعل في القول الرشدي (التراث) أثناء انفعالنا به؛ وتعني ثالثا تلك الإضافة الجوهرية بيننا وبين التراث، والتي تقتضي منّا أن نكون أوفياءً له دون أن نخون أنفسنا ونتنكر لزماننا وأهلنا، عِلماً أن علاقة "المعية" لا تكون على حدٍّ سواء، بل علينا أن نكون مع زماننا بالذات، ومع زمان التراث (الآخرين) بالعرَض. إن الزمان، كما هو معلوم، كائن حي، لذلك فهو يموت كما يموت الكائن الحي، ومن ثم علينا أن لا نطمع في العبور بمعانيه وقيمه ورؤاه من زمانه إلى زماننا هذا. ومع ذلك لا نستطيع أن ننكر أن الفلسفة تتعامل مع الكليات، مع المطلقات، وهذه، نسبيا، لا تموت دائما. فحينما يقول ابن رشد مثلا بأن الإنسانَ إنسان بإنسانيته لا بغيره، ويؤوّل آية قبول الإنسان حَمْل أعباء الأمانة، بكونها أمانة "التأويل البرهاني"

للشريعة والوجود معاً، فإنه يكون قد قال قولا موجها إلى الزمن المطلق لا إلى زمانه هو. ذلك أن القول بأن الإنسان المكتفي بذاته "مؤتَمَنٌ" على حفظ الوجود، معناه أننا أمام خميرة حداثية تستطيع أن تتطور إلى ما بعدها. إذن لا يمكن أن ننفصل عن التراث إلا إذا اتصلنا به، أي إلا إذا درسناه دراسة أكاديمية. مما يعني أن "المعية" تعني، في نفس الوقت، الاتصال الذي لا يعوق الانفصال، والتعلق الذي لا يلغي الحرية. فأنا بوجودي وفكري حداثي وتنويري، بل وما بعد حداثي، إن صح التعبير، ما دمت عاشقا للعتاقة بنحو من الأنحاء، لكني لست ممن يريدون أن يصنعوا من ابن رشد حائط برلين ضد تجليات اللاعقلانية المتعددة، لأن الفلسفة تربأ بنفسها أن تُستعمَل من قِبل غيرها لسلب حرية غيرها، لاسيما وأن التاريخ الفكري علمنا أن أعتى اللاعقلانيات يمكن أن تلد أقوى العقلانيات.

**س: جاء في كتابكم: الوحدة و الوجود عند ابن رشد ما يلي: << إننا نتطلع إلى أن تكون العقود الأولى من القرن المقبل عقود عودة إلى الذات، إلى الإنسان، إلى القيم، إلى الفلسفة، إلى الله، لذلك نرى من اللازم أن نعود عودة جديدة إلى ابن رشد، وأعني بذلك العودة الفلسفية >>. هل يعني هذا أن رهان الفلسفة العربية رهان رشدي بالأساس؟**

م: أبداً، فالفلسفة في جوهرها حرة، تكره السلطة من أية جهة كانت، حتى وإن جاءت من داخلها، ومن هنا جاء عناؤها من قِبَل الجميع: من المجتمع والشرائع والثقافات. لقد قصدت من وراء الدعوة إلى العودة إلى ابن رشد وغيره من الفلاسفة والمفكرين هو العودة الفلسفية لا الإيديولوجية أو الاستخدامية. فنحن في هذا الزمان مهددون بالتقنية، بالفقر، بالعنف والإرهاب، بتدمير الأرض، بهيمنة الإمبرياليات... ولا يمكن التصدي لكل هذه التحديات إلا بالقوة المعنوية للفلسفة وما في معناها. من هنا جاءت استعارة ابن رشد. فهو على الرغم من صرامته العلمية والفلسفية، ينقل لنا التاريخ عنه بأنه كان يتوق للتعرف على القارات التي توجد خارج الفلسفة في تخومها (بحثه عن ابن عربي وعن أبي العباس السبتي). هذا فضلا عن إيمانه بضرورة الانفتاح على الآخر، سواء من أهل ملتنا أو من الملل الأخرى، سواء كان متفقا معه أو مخالفا له؛ والشاهد على ذلك أنه بالرغم من خصومته النظرية مع كل من أفلاطون وفورفوريوس وابن سينا والغزالي، فإنه لم يتردد في شرح كتبهم والتعريف بها.

**س: ماذا عن تدريس الفلسفة بالجامعة المغربية، ما وضعيته؟ وكيف يمكن أن يسهم في صنع التغيير؟**

م: القول الفلسفي في الجامعة المغربية وخارجها في تطور مستمر، سواء من حيث اتساع مساحته وتغطيته لمعظم المدارس والحساسيات الفلسفية المعاصرة والقديمة، أو من حيث اهتمامه بقضايا المجتمع والعصر.

ما ينبغي أن نعتز به في جامعتنا هو استقلال القول الفلسفي فيها عن كل الوصايات الممكنة، مما يمنحه قدرة ذاتية على الجرأة في طرح الأسئلة وتطوير اللغة وتفكيك المفاهيم. لكن دون حضوره وتأثيره الفعلي في المجال العمومي تنتصب عوائق كثيرة، منها قلة الأطر في الجامعة، لا بسبب ندرتها، ولكن بسبب سياسة بيروقراطية بليدة ومحبطة تتمادى في بناء جدران عالية بين التعليم الثانوي والعالي، بالرغم من أن وزيرا واحدا يحكم القطاعين تحت مظلة واحدة! يتكلم المختصون في التعليم عن ظاهرة الهدر في التعليمين الابتدائي والثانوي، ولكنهم يهملون هدرا آخر في الموارد البشرية. فقد يصرف الباحث مهجة قلبه، وعز وقته وجهده ومعاناته مضحيا بكل غال ونفيس ليحصل على درجة الدكتوراه، لكنه يجد نفسه ممنوعا من استخدام كفاءته الجديدة في الجامعة بحجة اختلاف طبيعة المنصب المالي في الثانوي عن نظيره في العالي، أو بحجة حاجة هذا القطاع إلى الأطر. والحال، أنه عندما يتم تكوين باحث جامعي بدرجة دكتوراه، مبدئيا لا يصبح صالحا لتدريس أقسام الثانوي، بل قد يكون ضارا به. فلكل مجال عبقريته الخاصة به. لذلك يقتضي واجب الحداثة والنجاعة فتح المسالك الضرورية بين أسلاك التعليم حتى يصبح التعليم الثانوي أداة فعالة لتغذية التعليم العالي، وتنتهي القطيعة المفتعلة بينهما والتي لم يعد لها مبرر.

هذا عن العائق الخارجي، أما عن العائق الداخلي، فيتمثل في غياب الحوار بين أهل الفلسفة، وهي حالة تترجم عدم الاعتراف المتبادل بين الأجيال. لقد لاحظ ابن خلدون منذ القرن الرابع عشر الميلادي ضعف العلم والتعليم في المغرب قياسا على الأندلس والمشرق بسبب غياب "السند"، أي بسبب غياب الاعتراف بالشيوخ أو بالمعاصرين (المعاصرة حجاب). إن غياب الحوار الحقيقي يمنع تشكل فكر فلسفي مغربي، أي تشكل مجال فلسفي مشترك يحيل بعضه إلى بعض، مما يجعله، في المقابل، ذا طبيعة ذرية، فكل فيلسوف يعمل لحسابه الخاص وفي مجاله الخاص من غير أن ينتبه إلى زملائه ويبني رؤيته على ضوء مناقشة آرائهم أو تطوير أفكارهم أو نقد أطروحاتهم. ومن الغريب، أنه لحد الآن لا يوجد لدينا زاوية في المجلات الفلسفية تهتم بالقراءة النقدية أو التعريفية للكتب الفلسفية الصادرة. تصدر الكتب ولا تجد لها من يصفق لها أو يعترض عليها أو ينتقد مسلكها. فكيف يمكن للفلسفة أن تحدث التأثير المطلوب في الواقع التاريخي الذي نعيشه، وهي لا تستطيع حتى أن تؤثر في ذويها، أو تخلق فضاءها الخاص بها؟

في تصوري لو تمت تغذية الجامعة بأطر أكاديمية شابة تعمل في الثانوي أو في الإدارات العمومية الأخرى مع خلق مناصب مالية جديدة لمن لم يلتحق، ولو انتشرت أخلاقيات الاعتراف المتبادل المؤدي إلى الحوار والتجاوز، فستكون هناك ثورة فلسفية حقيقية في المغرب، من شأنها أن تؤدي إلى ثورات أخرى في العلوم والتصوف والكلام، وهذا هو الطريق السالك نحو التأثير في الواقع.

# آثار الفكر اليوناني في الفكر العربي المعاصر

## قراءة نقدية لمفهوم التأريخ للفلسفة عند عبد الرحمن بدوي

د. عبد اللطيف فتح الدين

**تمهيد :**

**لازال الفكر اليوناني يشكل أهتماما خاصا لدى المفكرين بمختلف المجالات المعرفية، على الرغم من الحشد من النظريات الفلسفية والسياسية التي أنتجتها الفلسفة الحديثة، ورغم تغير البنيات على صعيد الإنتاج المادي وأدوات هذا الإنتاج فلا زالت الإنتاجات النظرية حاضرة بقوة في تاريخ الفكر, ولازالت " نصوص القرن الخامس قبل الميلاد، تسائلنا، ولا يمكن لأي فيلسوف في أيامنا أن يدعي بأنه يفكر أفضل من أفلاطون" (1) فالفكر، حسب نيتشه، لا يخضع لقوانين " الموضة" ولا يفقد مع مرور الزمن قيمته. وإذا كان هذا الأمر يسري على كل فكر فإن الفكر اليوناني اختص بنصيب أكبر من البقاء والفعل والتأثير. يقول نيتشه في حديثه عن عوامل تشكل الفكر الفلسفي اليوناني في مرحلة ما قبل سقراط : " أنهم ابتكروا في الواقع الأنساق الكبرى للفكر الفلسفي، ولم يبق لجمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئا جوهريا يمكن أن يضاف إليها ... لقد كانوا جميعا، في وحدتهم المهيبة، الوحيدين الذين عاشوا حينذاك للمعرفة فقط، وهي تقوم على إيجاد شكلهم الخاص، وعلى مواصلة اكتماله، بفضل التحول، في أدق تفاصيله وفي أرحب اتساعه. إنهم لم يستعينوا بأي زي شائع كان يمكن أن يسهل مهمتهم. وبذلك هم يشكلون جميعا، ما أطلق عليه شوبنهاور- بالتعارض مع جمهورية العلماء- اسم جمهورية العباقرة" (2)**

**لم يقتصر الاهتمام بالإنتاجات الفكرية للإغريق على التيارات الغربية في اختلاف مناهجها وتباين مستويات نقدها، بل طال أيضا وبالخصوص الفكر العربي وبات حضور الإرث اليوناني في الفكر العربي مسألة لم ينكرها إلا التيارات المتشبثة بأصالة الفكر العربي و رفضها لكل تأثير براني.**

لقد تناول الفكر العربي جل مناحي الميراث اليوناني، ترجمة ونقدا، واستعمله استعمالا يتناسب ومقاصده الذاتية. يقول حسين حرب، في حديثه عن أهمية الفلسفة السياسية بالنسبة لرهانات واقع العالم العربي : " أما إنجازات عقلهم السياسي فتستوقفنا- نحن العرب- أكثر من غيرنا. كيف لا ونحن لا نزال، في الربع الأخير من القرن العشرين، نطالب بالديمقراطية والمشاركة في صنع القرار السياسي وغير ذلك من الشعارات التي حققت واقعا سياسيا عند اليوناني -الإثيني- في تلك الحقبة من تاريخه. لقد أتيح لجميع الأثينيين الأحرار المشاركة الفعلية، بشكل أو بآخر في حكم مدينتهم"(3) .

ظهر الفكر اليوناني، إذن، كنموذج للحضارة العربية في تطورها عبر التاريخ، فلقد أعطى الفكر اليوناني لغة مفتوحة يمكن بواسطتها عقد حوار بين المفكرين، بدل اللغة المغلقة لغة العقائد التي لا تحتمل التغيير أو التبديل في معانيها، كما كانت لغة عقلية محضة، واضحة بذاتها، يمكن فهمها من مضمونها الخاص، في مقابل استعمال لغة عقائدية مسلم بها بدءا، واستعمال اللغة العقلية كان من شأنه استعمال العقل أيضا، فقد صاحب العقل اللغة، في حين أن اللغة العقائدية القديمة كانت تمنع من استعمال العقل. كانت لغة مثالية تفهمها الأجيال في عصر النهضة أو في العصور الحديثة، لغة تجعل الحقيقة في الفكر، وتجعل جوهر الإنسان النطق، في حين أن اللغة القديمة كانت أبعد ما تكون مثالية، بل كانت حسية شيئية تاريخية، ترفض حتى الإعتراف باستقلال الإنسان ووعيه، وأخيرا كانت لغة إنسانية، مرتبطة أشد الإرتباط بالإنسان في عقله وحريته وسلوكه (4).

## مراحل التشكل التاريخي للفلسفة اليونانية

من بين المشاريع التي راودها الإهتمام بالتراث اليوناني، (تأريخا ونقدا وترجمة...) كأحد مصادر الفكر العربي والغربي قديما وحديثا، نذكر مساهمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، والتي غطت كتاباته جل الميادين المعرفية والتي صنفت إلى مبتكرات، دراسات فلسفية تضم المنطق والشعر والترجمات، وخلاصات الفكر الأوربي التي تشمل دراسة أعلام الفلسفة الحديثة مثل نيتشه واشبنجلر وشوبهاور وشلنج، أو الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون وأرسطو (باعتبارهما صيف الفكر اليوناني)، مع ربيع الفكر اليوناني ( البداية) وخريف الفكر اليوناني (النهاية) وفلسفة العصور الوسطى مع الدراسات الإسلامية وتشمل التحقيق والترجمات العربية القديمة لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين لنقل التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية(5). فعبد الرحمن بدوي ،إذا، يُعتبر مؤرخا وناقدا لتراث الإنسانية في العصر اليوناني إلى العصر الحاضر. ولعل ما قدمه د.بدوي، من كتابات إنما يؤسس ليس فقط للدراسات الفلسفية وإنما لخلق وعي عربي معاصر أو ما يسميه بإيحاء من نيتشه ب "ثورة روحية معاصرة" تواكب الثورة السياسية. ونحن اليوم نحيى في عالم يعيش تناقضات واختلال التوازنات السياسية وهيمنة واستبداد القوى العظمى وتحكمها في قوى ووسائل الإنتاج... ما أحوجنا إلى "ثورة روحية" للوعي بمسؤولياتنا الراهنة والتأكيد على دور الفلسفة في تأسيس الوعي القومي والحضاري التي يمكنها خلق حياة جديدة تسعى إلى توفير الشروط اللازمة للرقي بالقيم الحضارية والوقوف ضد كل أشكال التسلط والإحتلال.

أهمية ما كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوي تكمن في تأكيده الدائم على دور الفلسفة في ربط علاقة تأسيسية بالمواضيع من تفكيك وإعادة تركيب من أجل التحرر من نسق اليقينيات والانتهاء إلى خلق حياة جديدة ونظرة جديدة للكون والحياة والتاريخ. ولعل هذا المسعى قد غطى جل اهتماماته في الفكر الغربي القديم والمعاصر، والتراث العربي الإسلامي، وإبداعه الفلسفي تأليفا وتحقيقا وترجمة، مما شكل إحدى المصادر الهامة بالنسبة للباحثين في مختلف الميادين المعرفية.

تأتي اهتمامات عبد الرحمن بدوي، ضمن مشروعه في مختلف فروع الفلسفة وتاريخها القديم والحديث والمعاصر، ولعل الوقوف على إنتاجا ته في تعددها وتباينها، يُبين أن هناك اهتمام خاص للتأريخ للفلسفة الغربية عموما، وللفلسفة اليونانية خصوصا، باعتبارها أصل التفكير الغربي خاصة والفكر الفلسفي العالمي بصفة عامة.

صنف د. بدوي الفلسفة اليونانية إلى ثلاث مراحل : مرحلة التعريف بأصول الفلسفة اليونانية والتعريف بمفاهيمها حيث يماثلها بفصول السنة، الربيع والصيف والخريف والشتاء وقد قدم تأريخا للفلسفة اليونانية وفقا لهذا التحقيب حيث يعود إلى ينابيع الفكر اليوناني معتبرا أن ربيع الفكر اليوناني يشكل مرحلة ما قبل أفلاطون ويشكل الصيف أفلاطون وأرسطو والخريف المدارس الأخلاقية بعد أرسطو، ويتضمن الشتاء نهاية الفلسفة اليونانية في الأفلاطونية المحدثة.

يتناول عبد الرحمن بدوي الفلسفة اليونانية ضمن طرحه لإشكاليات تتعلق بكيفية قراءة تاريخ الفلسفة وماهي الأسس التي تنبني عليها كتابة هذا التاريخ ثم ماهو المنهج والقوانين التي يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليها لبحثه في التاريخ ؟

يعالج د. بدوي هذه الإشكاليات المتعلقة بالتأريخ للفلسفة ويحصرها في ثلاث مشاكل رئيسة

الأولى تتعلق بمشكلة نشأة الفلسفة، بمعنى "ماهو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده أن الفلسفة قد وجدت بالفعل، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة".

الثانية ترمي إلى استشكال حدود الفلسفة ومعرفة إلى أي حد يمكن أن نقول أن هناك تاريخا للفلسفة، ونعتبر أن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية، أي ما هي الفلسفة أولا، وثانيا ماهي الصلة بين الفلسفة وبين بقية العلوم الأخرى وهل يمكن للفلسفة أن تفهم مستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية ؟

الثالثة تتساءل عن ما إذا كان هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها ؟ ما طبيعته وما تجلياته عبر التاريخ ؟ وهل المذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد، وكل المذاهب التالية ما هي إلا إعادة إنتاج للمذهب الأول ؟ (6)

### 1.1 - المشكلة الأولى : أين يبدأ تاريخ الفلسفة

في محاولة للإجابة على التساؤل الأول المتعلق بنشأة الفلسفة، يعتبر د. بدوي، أن اكتشاف الإنسان لذاته وبزوغ الضمير الإنساني بدأ مع اليونان، مؤيدا بذلك التيارات التي تعتبر أن نقطة بداية الفلسفة هي القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملطي، معارضا بذلك كل المحاولات التي تسعى إلى اعتبار الفكر الشرقي مرجعا للفكر الفلسفي اليوناني. من بين الدلائل التي قدمها للدفاع عن أطروحته، تمييزه بين العلم لدى الشرقيين القدامى والعلم اليوناني، معتبرا أن العلم عند الشرقيين من بابليين ومصريين كان تجريبيا، بينما عند اليونان كان نظريا صرفا, فاليونان وضعوا المقدمات والشرقيين أخذوا بالنتائج : " أجل إن الرياضيات كانت عند المصريين ماثلة في كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونان والمصريين. فالرياضيات كانت عند المصريين والأشوريين، تجريبية صرفة، أي أنهم حينما كانوا يريدون مثلا أن يضربوا عددا ما في العدد 3،

كانوا يضيفون الضارب إلى الضعف المضروب فيه , فلم يكونوا يعرفون إذا نظرية الضرب، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظري التي تقوم عليه عملية حسابية ما " (7)

واضح، إذا، أن نظرة عبد الرحمان بدوي لبداية الفلسفة تقع ضمن النظريات، سواء الغربية منها أو العربية، التي تنفي وجود فلسفة عربية وتشكك بمشروعيتها وأصالتها. هذه النظرة تنطلق من بعض المسلمات التي مفادها أن الفلسفة العربية لم تكن في يوم من الأيام لتستلهم روح النقد والتعليل اللازم لكي تؤسس مشروعا فلسفيا أصيلا(8).

أما الموقف السائد لدى مؤرخي الفلسفة اليوم فهو الاعتراف بالفلسفة الإسلامية وبخصوصية تميزها عن الفلسفة اليونانية.

**فمنذ السبعينيات بدأ التفكير في إعادة قراءة تاريخ الفلسفة من أجل إبراز الطابع الخاص للفلسفة الإسلامية والفكر العربي باعتبار الإسهامات المتعددة في التطور الثقافي للإنسانية.**

بدأ الاعتماد بالخصوص بآليات ومناهج العلوم الإنسانية (سواء المتعلقة بالتطور الفيلولوجي أوالدراسات البنيوية أوالمنهج المقارن...) وذلك من أجل ملامسة الشروط التي حكمت طبيعة العلاقات وفق اشتراطات مناهج العلوم الإنسانية الحديثة. وتبين آنذاك أن التقابل بين الفلسفة الإسلامية والعلم اليوناني هو في الأساس تقابل بين حضارتين مختلفتين على مستوى البنيات السياسية والفكرية وكذا على مستوى السلطات المرجعية التي تستمدها كل حضارة من تاريخها، إلا أنه، بفعل تراكم التجارب والمعلومات وانتقالها عبر الزمان والمكان، حصل نوع من التفاعل بين الثقافتين، وخصص الفلاسفة العرب جل اهتماماتهم لقراءة وتأويل الإرث الثقافي اليوناني في مختلف مشاربه.

### 1.2 - المشكلة الثانية : حدود الفلسفة

يتساءل، د. بدوي، عن حدود الفلسفة في ما إذا كانت حكرا على الغرب أم تمت مكانا للفكر الشرقي ؟ رغم إقراره بعدة صلات بين اليونانيين والشرقيين، ابتداء من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية، إلا أنه لا يمكن إثبات مصدر التأثير والتأثر بين اليونان و الشرق، بل الأدهى من ذلك أن ظهور الفلسفة في الشرق كانت صورة مشوهة للفلسفة اليونانية، معتبرا أن الاهتمام بها هو مسألة اضطرارية، "باعتبارنا شرقيين تقريبا ومسلمين غالبا"(9) . ويتمن د, بدوي، هذه الأطروحة في موضع آخر بقوله أن الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهري لهذه الحضارة، تأخذ منها العلوم التي هي قدر مشترك بين الناس جميعا ولا تأخذ منها الفنون والعلوم الروحية، وما أخذته الحضارة الإسلامية عن الحضارة اليونانية هو ما كان دخيلا على هذه الروح، فهي تأخذ تلك العناصر الشرقية التي امتزجت بالعناصر اليونانية، ولم تأخذ شيئا مما يميز الروح اليونانية وفي ذلك تعليل واضح للنجاح الذي لقيته الأفلاطونية الجديدة في العالم الإسلامي، أما أرسطو اليوناني فلم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه، واستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة(10) .

### 1.3 - المشكلة الثالثة : علاقة الفلسفة بالعلوم

ينفي د. بدوي ، وجود حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم، أو بينها وبين الدين والسياسة ، وإنما هي حدود مختلطة، تارة تضيق وتارة تتسع. فبعد ما كان العلم داخلا ضمن نطاق الفلسفة في العصر اليوناني، بدأ العلم ينفصل عن الفلسفة وكاد الانفصال أن يكون تاما في العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية، ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين في العصر الوسيط، حيث أصبحت الفلسفة خاضعة للدين خضوعا تاما. ثم جاء العصر الحديث فانفصل العلم عن الفلسفة نهائيا وانفصت الفلسفة عن الدين كذلك، وفي أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين لم يعد للفلسفة وجود إلا داخل العلم. وبعد الحرب الأولى الكبرى استقلت الفلسفة عن العلم من جديد، وأصبح لها وجود ذاتي، وصار تاريخها مستقلا قائما بذاته. لا يمكن للفلسفة أن تنفصل عن الأشخاص الذين أنتجوها ولا عن روح العصر الذي ظهرت فيه، كما أنه لا يمكن رسم حدود قارة بينها وبين العلم ، أو بين الفلسفة والدين، أو بينها وبين الفن والسياسة، لابد أن ننظر إلى هذه الحدود على أنها متغيرة حسب الزمان والمكان، وحسب الملابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة (11).

انتقل عبد الرحمن بدوي، بعد ذلك إلى الحديث عن تاريخ تأريخ الفلسفة، متسائلا في البداية عن القانون الذي من شأنه أن يفسر التطور والصلات الضرورية بين المذاهب، حيث بدأ في استعراض آراء المؤرخين منذ فلوطرخس الذي كتب كتابا عن "أقوال الفلاسفة" وذيوجان اللائرثي صاحب كتاب "حياة الفلاسفة" الذي شكل مرجعا رئيسيا لتاريخ الفلسفة ... ومرورا بمساهمات الفلسفة في عصر النهضة مركزا بذلك على منهج هيجل واسبنجلر، فتاريخ الفلسفة مع هيجل،

خلاصته أن كل موضوع أو فكرة مرتبطة أشد الارتباط وبدون انفصال، عن الموضوع أو الفكرة المناقضة له، ولا بد من أن يرفع التناقض الموجود بين الشيء ونقيضه لكي نصل إلى مركب يعلو على الإثنين ويرفع التناقض الموجود بين كلا الشيئين المتناقضين ليصل في النهاية إلى شيء ثالث هو التركيب. فتاريخ الفلسفة بهذا المعنى ليس إلا الروح المطلقة الكلية التي تتطور انطلاقا من منهج ديالكتيكي ، فالفلسفات السابقة لا تلغي اللاحقة بل تتضمنها وترتفع على التناقض لكي تصل إلى التركيب، وهي نفس الفكرة التي تنطبق على العلاقة بين المذاهب، فالإختلاف بينهما لا يعني اختلاف في الجوهر وإنما كل مذهب يتضمن المذهب السابق ويعلو عليه، والنتيجة هي أنه كلما تأخر المذهب كان أكثر تقدما لأنه يحتوي كل السابقة.

ينتقد د. بدوي، هذه النظرة الهيجلية التي تعتبر أن التاريخ قد تحدد منحاه مسبقا وأنه يستند على صورة إجمالية توجد وجودا جوهريا في طبيعة العقل الإنساني، مبينا أن البحث العلمي لا يمكنه أن يقر بهذه الأطروحة. بعد عرضه للتيارات المعارضة للتصور الهيجيلي والتي ظهرت في النصف الثاني من القرن 19 مع نوفييه، الذي يعتبر أن

**الاختلاف بين المذاهب هو اختلاف جوهري، اختلاف في طبيعة العقل البشري، المتسمة بالتناقض والتعارض**

ارتضى أخيرا أن يستعرض، بكثير من الاهتمام، موقف سبنجلر، باعتباره محاولة جديدة كل الجدة : " هذه المحاولة هي التي قام بها فيلسوف نعده أكبر فلاسفة الحضارة ونعني به أوزفلد اسبنجلر"(12) .

## خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول : ربيع الفكر اليوناني

يقسم د. عبد الرحمن بدوي، العصر الأول إلى مرحلتين، الأولى تبدأ مع طاليس وتنتهي مع المدرسة الأيلية، وتبدأ المرحلة الثانية مع هيرقليطس وتنتهي مع أناساغوراس. ويحدد خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الأول معتبرا أنها فلسفة طبيعية، فهي تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية التي تصدر إليها من الخارج. ويطرح في هذا الإطار إشكالية تتساءل عن مدى نجاعة تقسيم الفلسفة اليونانية إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية وذلك بجعل الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية بينما الفلسفة الفيتاغورية والفلسفة الأيلية فلسفتان مثاليتان. هذا التقسيم، في تقدير د.بدوي، يفترض مقدما أن هناك فصلا بين الجسمي والروحي أو بين المادي والروحي. هذا الفصل لا يمكن أن يستقيم بصفة قطعية، فالفلسفة الفيتاغورية أقل تجريدا من الفلسفة الأيلية، وأن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من الأولى ولا يمكن وضع الإثنين في مرتبة واحدة وعلينا أن نقول، إذا بأن تمت تلاث فلسفات : فلسفة واقعية وفلسفة ومثالية وفلسفة بين بين.

انطلاقا من هذا التحديد، يرسم د. بدوي، خصائص الفلسفة في عصرها الأول محددا إياها في ثلاث هي : الإتجاه نحو الطبيعة الخارجية، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية، وعدم التوفيق بين الروحي والمادي. يعتبر بأن كل حضارة تقوم على أساس العلاقة بين الإنسان والطبيعة والإنسجام التام بين العالم الخارجي والعلم الباطني، بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ونتيجة لهذه الروح لم تعن الفلسفة اليونانية في بداية نشأتها بالأخلاق الفردية، وإنما ظهرت في دور المدينة، حين ادى التمييز بين الذات الفردية، وبين الواقع الخارجي، أي بعد أن تخطت دور الحضارة إلى دور المدنية.

وبذلك يعود، بدوي، مرة أخرى للحديث عن موضوع نشأة الفلسفة اليونانية ليؤكد رأيه السابق عن المعجزة اليونانية حيث يقول : " أما المشكلة الأولى (نشأة الفلسفة) فقد تعرضنا لها من قبل ...، وقلنا رأينا النهائي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية " (13) وفي غياب أي تأثير شرقي على الفلسفة اليونانية، فالمصادر التي تشكل مرجعية لها ، في تقدير د.بدوي، لا يمكن إلا أن تكون يونانية صرفة، ويحددها كالتالي :

أولا - المصدر الصوفي : يرجع د. بدوي، في ذلك، إلى تأويلات فلسفة القرن التاسع عشر ، وخاصة في نصفه الأخير، مع نيتشه ليُرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف، فبعدما كانت الروح اليونانية تتصور الأشياء الخارجية، معزولة عن الذات، جاء طاليس ليعطي تفسيرا موحدا للطبيعة وقال إن الكل هو الماء وبالتالي بفناء الذات في الموضوع، لم يصل طاليس إلى هذه النظرة عن طريق المشاهدة والملاحظة بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود أو بعبارة أخرى بنظرة صوفية

ثانيا- التفكير السياسي : يرجع عهده إلى مرحلة ما قبل سقراط، حيث ظهر مع رجال عرفوا بالحكمة والسياسة قبل القرن السادس الميلادي، ولم يفرقوا بين الأخلاق الفردية وألأخلاق السياسية، وكان الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات.

تالثا - التفكير الأخلاقي : ظهر التفكير الأخلاقي عند اليونان في القصائد الهومرية ، وكان نتيجة انتقال الإنسان من الإنفعالات التي لا ضابط لها إلى الحكمة. أي الإنتقال من الأخلاق الفردية التي يسودها الهوى إلى الإعتراف بقانون كلي هو الذي يجب أن تسير عليه الحياة الإنسانية(14) .

يلاحظ، الدكتور مصطفى النشار، أن هناك تناقضا بين حديث المؤلف عن مصادر نشأة الفلسفة وحديثة عن خصائص

الفلسفة اليونانية في عصرها الأول، إذ كيف يتسق قوله بأن من خصائص هذا العصر الإتجاه نحو الطبيعة الخارجية وعدم البحث في الطبيعة الداخلية مع قوله بأن مصدر هذا العصر الفكري هو التصوف أو الدين من ناحية والتفكير والأخلاق من ناحية أخرى. إنه لا يخفى على أحد أن التصوف والأخلاق ناتج عن البحث في الطبيعة الداخلية وليس الخارجية كما أن بحث الفلاسفة الأوائل كان ، حسب د بدوي، منصب على الطبيعة الخارجية(15).

## خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني : صيف الفكر اليوناني

وينتقل بنا المؤلف بعد ذلك في تأريخه للفلسفة اليونانية من الربيع إلى الصيف،معتبرا أن " سقراط وأفلاطون وأرسطو يمثلون صيف الحضار اليونانية، أي أوجها وأعلى ما بلغته من سمو حضاري، وهم من أجل هذا يكونون ثالوثا عضويا متحد الأقانيم : الأب فيه سقراط، والإبن أرسطو، والروح القدس أفلاطون. عرفت الفلسفة اليونانية، في عصرها الثاني، بتقدير د, بدوي، طريقا مخالفا لسابقتها في العصر الأول أي أنها بدأت بالإهتمام بالإنسان لتصل إلى الطبيعة وموضوع العلم كان هو الإنسان في كل مظاهره، ومن أجل هذا سيكون للأخلاق المقام الأول. أما الطبيعيات فعلى الرغم من العناية بها، فإنها ستأتي في مكان ثانوي، وسيكون للأخلاق مكانة خاصة عند سقراط الذي لم يبحث في شيء غير التصورات والماهيات والفضائل، على غرار ما فعله أفلاطون وأرسطو الذين أجمعوا على الإهتمام بالإنسان وكانت فلسفتهم أخلاقية تهتم بالماهيات في نظرية المعرفة وبوجود الماهيات بوصفه الوجود الحقيقي. وانطلاقا من هذا التحديد سيصف هذه الفلسفة بالمثالية على الرغم من كل الإختلافات الجزئية التي نشهدها لدى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة : " فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون لأن الوجود الحقيقي عنده هو أيضا ليس وجود المادة بل وجود الصورة وكل ما هناك من خلاف بينه وبين أفلاطون في هذا الصدد هو أن أفلاطون جعل الصور مفارقة، أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولى توجدان معا غير منفصلتين، بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول : إن هذا يؤدن بأن أرسطو كان مثاليا مغاليا، لأنه لم يقل إن وجود الصورة يجب أن يكون ملازما لوجود الهيولى إلا لأنه يريد أن يجعل الوجود الحقيقي دائما هو وجود الصورة أو الماهيات، إذ سيكون كل وجود في هذه الحالة، مرتبطا بوجود الماهية مما يضفي على الماهية قوة أعظم في الوجود " (16)

نقف هنا مع د. بدوي، على تأويل غريب لنظرية المعرفة لدى أرسطو، حيث اعتبر أن هذا الأخير كان مثاليا وبذلك سنكون أمام إقرار لتماثل بين أفلاطون وأرسطو في نظرية المعرفة باعتبار المفارقة بين الماهية والوجود. يكفي الرجوع إلى مؤلف الميتافيزيقا وأيضا مؤلف المقولات ضمن مجموعة الأرغانون الأرسطي، للوقوف على خصوصية نظرية المعرفة عند أرسطو في تعارضها مع نظيرتها عند أفلاطون (17).

الميزة الثانية التي طبعت الفلسفة اليونانية في العصر الثاني ، هو الإهتمام بالأخلاق والسياسة بصفة متلازمة ولم يعد الفلاسفة يفرقون بين الأخلاق والسياسة، فأفلاطون يعنى كثيرا ببيان الصلة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة، وأرسطو يكرس جزءا كبيرا من بحوثه للسياسة ويجعلها مرتبطة بالأخلاق تمام الإرتباط. ومن هنا يخلص ، دبدوي، إلى القول بأن خصائص الروح اليونانية ظاهرة كل الظهور في العصر الثاني، وإن كانت تلك الخصائص بدأت تضمحل شيئا فشيئا في هذا العصر نفسه(18). وبذلك تكون الفلسفة قد بلغت أعلى درجاتها مع أرسطو وأفلاطون. فالفلسفة الطبيعية قامت على قواعد ميتافيزيقية وأصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة، بل اعتُرف بوجود ثنائية مطلقة لا سبيل للقضاء عليها في داخل نظام الوجود، وهي الثنائية بين الروح والمادة، أو بين الهيولى والصورة. وأصبحت الفلسفة الأخلاقية ذات أساس ثابت بالنسبة لهذه الحضارة اليونانية، وارتُبط ما بينها وبين السياسة ولم يعد للواحد وجود دون الآخر. وعرفت نظرية المعرفة وضعها الصحيح وأضيف إليها -خصوصا مع أرسطو- تحديد دقيق لمعاني الألفاظ وبذكل بلغت الفلسفة اليونانية أعلى درجة في هذه الحضارة.

## خصائص الفلسفة اليوناني في العصر الثالث : خريف الفكر اليوناني

بعد أن تعرض، دبدوي، لتأريخ الفكر اليوماني في العصر الثالث، حيث عرفت تحولا جاء نتيجة التير الذي عرفته الحياة السياسية بعد موقعة كيرونيا سنة 338، حيث فقد اليونان استقلالهم وفقدوا معه حريتهم الفردية وامتزجوا بالثقافات البرانية ومن بينها الثقافة الشرقية، على إثرهها حدث نوع مما يسميه سبنجلر باسم "التكل الكاذب" وحصل فساد وانحطاط في الثقافة اليونانية حيث غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وأمور تنحل بالخوارق والسحر، وما فيها من أديان- بالمعنى السحري الصوفي- فخضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية السحرية، ومن ثم أخدت في الإضمحلال حتى أتت على نهايتها.

**ونتيجة لتغير الوضع السياسي، خاصة بعد فتح الإسكندر الأكبر بلاد الشرق، تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر إلى السلوك والعمل،**

لم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود، وأن يتبين ما فيه من قوى وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين وإنما أصبح كل همه أن يجد لنفسه قواعد للسلوك والإنعكاف على ذاتع ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية، وانصرف عن السياسة وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق. ومن هنا انصرف الإتجاه في التفكير من النظر إلى العمل، مثل المذاهب التي ظهرت بعد أرسطو من رواقية وأبيقورية وشكية، كلها انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد إلى الأخلاق العملية والسلوك.

## خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث : شتاء الفكر اليوناني

ينتقل، د. بدوي في تأريخه للمرحلة الأخيرة، وهي المسماة بشتاء الفكر اليوناني، من تطور الفكر اليوناني والمستندة إلى المنهج الحضاري في التأريخ للفلسفة، متناولا إياها عبر محورين : محور فيلون ومحور الأفلاطونية المحدثة. في البداية، يعتبر أن فيلون هو أول من حاول تناول الحقيقة الدينية من وجهة نظر فلسفية، وبالتالي شكل ملتقى بين الثقافة اليونانية والتفكير اليهودي في تمازجهما لا في تناقدهما، من خلال إعماله لمنهج التفسير الرمزي، وذلك من أجل التأكيد على حضور اليهودية في الفلسف اليونانية بطريقة واضحة ومفصلة.

وبعد ذلك انتقل إلى عرض فلسفة أفلوطين وكيفية تأكيده على العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، وتطرق لنظريته في النفس التي تقول بمفهوم حيلولة الناسوت في اللاهوت حيث يخرج الإنسان من ذاته ليتحد بالذات الإلهية. ولم يتوان، بدوي في التأكيد على الطابع الشرقي لفلسفة أفلوطين والتي لا يجب أن نعتقد أن فيها روحا يونانية(19).

## خلاصة عامة

يتبين مما سبق أن أهم ملامح تأريخ الدكتور البدوي ، للفلسفة اليونانية ،عبر فصولها الأربعة، وتأويله لها بروح نقدية تسعى إلى استبدال قيمه الثابتة بقيم متحرك جديدة بالوقوف عليها واستشراف مواطن القوة والحياة ومكامن النزعة الإنسانية والكونية فيه.

**فالتاريخ فعل متحرك يخضع حينا لمجموعة من الشروط التي تنتج فكرا متميزا تتحقق بموجبه، إبداعات فكرية وأدبية وفنية فريدة، وحينا آخر تخضع لما يسميه سبنجلر "ظاهرة التشكل الكاذب" التي تُعتبر عامل سلب وعقم فكري وفلسفي،**

حيث تأخذ الصورة وتمنع الإبداع، تتبنى الشكل وتخنق الروح. فالفكر اليوناني، إذا، يتطور وفق جدلية تامة بين التباث والحركة، بين المحلي والكوني لخلق حياة إنسانية أفضل.

إلا أن هذا التطور حكمته "بداية" هي النشأة الوحيدة للفلسفة، بحيث لا مجال للقول بالتماثل بين الإنجازات المهمة للفلسفة الشرقية قبل القرن السادس ق.م، ونتيجة لذلك، تم ابتسار الفكر اليوناني في إحدى لحظاته (الربيع والصيف) دون المراحل الأخرى (الخريف والشتاء).

لم تحكم مسألة التأريخ للفلسفة اليونانية، لدى د. بدوي، شروط التفاعل بين الفلسفة اليونانية والثقافات المعصرة لها، بل اعتبر، في كثير من الإحيان، أن العناصر الدخيلة هي التي شكلت عامل سلب على التطور "التأصيلي" للفكر اليوناني من النشأة إلى الخفوت. وبذلك يُغفل فيلسوفنا، أن التأثير بالفلسفات السابقة هو فعل طبيعي في السيرورة الطبيعية لتاريخ الفلسفة، وأن صفة التأثر لا تعني المماثلة والإتباع ولا تتناقض تماما مع فعل الإبداع والجدة ؛ ففعل الإبداع لا يعني الخلق من عدم بقدر ما هو فعل تحول من القوة إلى الفعل، كما عبر عن ذلك أرسطو . وبهذا المعنى يمكن القول أن :

**كل فلسفة لا يمكن أن تتجدد بقراءة تاريخها الخاص ولكن بتفاعلها مع ثقافات عصرها واستلهامها لروح الماضي بروح نقدية،**

حتى يتسنى لها إعادة قراءة تاريخ الفلسفة قراءة تعيد لمختلف الفترات التاريخي قدرها من الإسهام في هذا التاريخ معيدة النظر في علاقة الذات بالأخر و المحلي بالكوني في التشكل التاريخي للحضارات.

## هوامش

(1)- DEBRAY, Régis. Critique de la raison politique. Ed Gallimar. Paris 1981, p.55

(2) - نيتشه. الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة الدكتور سهيل القش. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981 ص 41

(3) -" حسين حرب. الفكر اليوناني قبل أفلاطون" دار الفكر اللبناني 1990. ص 9

(4) - "حسن حنفي قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر . دار التنوير للطباعة والنشر 1982 ص 18-17

(5) - انظر تصنيف الدكتور حسن حنفي لمؤلفات عبد الرحم بدوي في مقالة " بدوي الفيلسوف الشامل" : دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، دار المدار الإسلامي 2002 ص 29-20

(6) - د. عبد الرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة 1969 ص 8-7

(7) - عبد الرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني، ص 9

(8) - هذا الموقف نجده معبرا عنه في مواضع مختلفة من القراءات الإستشراقية، يقول ديبور : << لم يكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة، وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة، مفترقة لا رباط بينها ويقوم على وجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره. وإذا عرض للفكر السامي ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء والتي لا تدرك مداها ولا أسرارها >> . ووفقا لذلك، يعبر ديبور، عن دونية الفكر السامي ومن ضمنه الفكر العربي. وأن هذا الفكر لم يقو على بناء وتشكيل الأسس الفلسفية إلا بعد أن وقع تلقيحه بالفكر اليوناني في مرحلة من مراحل تطوره " . هذا الموقف ناشئ بكيفية طبيعية عن إيديولوجية أوربية مرتبطة بعهد الاستعمار فيما بين القرنين 19 و20، وهي إيديولوجية كان من المستحيل معها النظر بموضوعية وتجرد، حتى في الأوساط الجامعية، إلى تاريخ العرب وحضارتهم. ومن بين المفكرين الغربيين الذين ساهموا في صياغة هذه الإيديولوجية، نذكر رينان Ernest Renan الذي أنكر على الجنس السامي القدرة على الابتكار الواسع في ميدان الفكر، وأكد في كتابه عن ابن رشد بأنه لا ينبغي أن ننتظر أي جديد على الإطلاق في مجال الفلسفة أو العلوم العقلية من العرب ومن الحضارات الشرقية على العموم لأن مجال إبداع هذه الحضارات هو الدين.

لم تقتصر هذه النظرة على مستوى الدراسات الغربية بل أن الأمر طال مجموعة من الدراسات العربية التي رسخت لنفس الرؤية، من منطلقات وخلفيات مغايرة، ومن بينها نذكر رسالة الدكتور إبراهيم بيومي مذكورعن "تأثير منطق أرسطو في العالم العربي" حيث يقول : << هل يصح لنا أن نتحدث عن منطق من ابتكار العرب وحدهم، أو عن منطق خاص بالمشارقة، كما يدعوه ابن سينا ؟ في نهاية هذه الدراسة لا نتردد في الجواب بالنفي، إن المنطق العربي في تنظيمه ومشاكله ماهو إلا صورة طبق الأصل لمنطق أرسطو. ولم يستطع ابن سينا ولا غيره من فلاسفة المسلمين أن يقدموا مذهبا في المنطق يكون جديرا بكل معنى الكلمة، إنهم اغترفوا كلهم من كتاب المنطق الأرسطي وعلى منواله نسجوا >>

ويلاحظ د. محمد زنيبر أن بيومي مدكور، قد راجع هذا الموقف في كتابه "في الفلسفة الإسلامية" مؤكدا عكس ما قاله في النص المذكور سلفا، حيث يقول << غير أنا نخطئ إن ذهبنا أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان Ernest Renan، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما دعى دوهيم. ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفدت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت وفي هذا الإجماع والتفاعل ما يولد أفكارا جديدة>>

(9) - عبد الرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني، ص 11 .

يعتقد د. مصطفى النشار، في مقال بعنوان :" بدوي مؤرخا للفلسفة اليونانية" أن هذا الرأي الغريب من د. بدوي، والذي كتبه في مطلع الأربعينيات من هذا القرن، قد تغير الآن بعد الدراسات الواسعة له في الفلسفة الإسلامية، وإن كانت هذه الدراسات قد اتخذت في الأغلب الأعم شكل تحقيقات لنصوص بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة. " : دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، دار المدار الإسلامي 2002 ص 361

(10)- أنظر مقال د. أميرة حلمي مطر في : دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ص 227-226

(11)-د.عبدالرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ص-13 14

(12) - د. عبد الرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني، ص 30

يعتبر اسبنجلر أن التاريخ ينقسم إلى عدة حضارات تخضع في تطورها لقانون واحد ثابت وتنقسم إلى أدوار كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة : فهي تبدأ بالربيع، وتعلو وتصل إلى القمة في وقت هو صيفها، ثم تبدأ في الإنحلال ويكون لها عضر اضمحلال يناظر الخريف بالنسبة إلى السنة، ثم يأتي الشتاء فتفنى الحضارة وتموت. فهناك إذا أربعة أقسام إلا أن كل قسمين يكونان شيئا واحدا. ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام إلى قسم أول هو الحضارة وقسم ثان هو المدنية.

فروح الحضارة، بهذا المعنى، تنتقل من الطور الأول الذي تنكشف فيه الحياة ويظهر فيه الخلق والإبداع، في الصيف والربيع، إلى الطور الثاني وهو طور الإستهلاك، حيث تصبح الحياة موضوعا ويصبح التفكير عمليا قائما على أساس العاطفة والمنفعة العملية، وينكر كل ما للعقل من قيمة في الخلق والإبداع. ويبدو أن د. عبد الرحمان بدوي قد تبنى المنهج الحضاري لسبنجلر لقراءة تاريخ الفلسفة اليونانية وفقا للمراحل الأربعة التي تميز بها تطور الحضارات ويعود إلى ينابيع الفكر الفلسفي عند اليونان في رباعية مثل فصول السنة، الربيع والصيف والخريف والشتاء. الربيع ما قبل أفلاطون، الصيف أفلاطون وأرسطو والخريف بالنسبة للمدارس الأخلاقية بعد أرسطو ويتضمن الشتاء نهاية الفلسفة اليونانية في الأفلاطونية المحدثة. وليس المقصود هو مجرد صرد لتاريخ الفلسف اليونانية، بل إعادة قراءة الفلسفة الأوربية الحديثة من خلال المنهج الحضاري لسبنجلر.

(13) - نفس المرجع، ص 84

(14) - نفس المرجع، ص 90

(15) - مصطفى النشار " بدوي مؤرخا للفلسفة اليونانية" : دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، دار المدار الإسلامي 2002 ص 365

(16) - عبد الربحمن بدوي : أفلاطون ، وكالة المطبوعت الكويت/ دار القلم بيروت 1979 ص 6

(17) - يبدأ أرسطو نظريته في المعرفة بالتخلص من الموقف الأفلاطوني. فالعلم لا يتطلب وجود أشباه هذه "المثل" التي تعلو على نطاق التجربة الحسية حسبما وصفها أفلاطون. إن هذه "المثل" لا تزيد، في رأي أرسطو أن تكون مجرد مجازات شعرية". إن ما يتطلبه العلم ليس أن يكون هناك "واحد فوق المتعدد" (أي المثال، ويقصد التصورات العقلية الخالصة التي لا تتجسد في عالم الإدراك الحسي الواقع، كما وصفها أفلاطون)، وإنما هو يتطلب وحسب أن يكون من الممكن أن يحمل حد على حدود أخرى كثيرة على نحو كلي. ويعني هذا بذاته أن "الكلي" ينظر إليه عند أرسطو على أنه محصلة للخصائص المتواجدة في كل عضو من أعضاء المجموعة، وهو يستخرج بوسيلة التجريد، أي بترك الخصائص التي تخص بعضا من المجموع دون بعض واستبقاء تلك الخصائص فقط التي تكون مشتركة بين كل أعضاء المجموعة.

(18) - عبد الربحمن بدوي : أفلاطون. ص 8

(19) - عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني ص 150

# دلوز و غتاري
# الرغبة و الفلسفة

محمد أيت حنا

## 1 – الرغبة وأصل الفلسفة:

تحتاج المفاهيم كما هو معلوم إلى شخصيات مفهومية تحملها وإلى مقام محايثة تحقق توطنها عليه. يشكل الصديق تلك الشخصية المفهومية التي نذهب معها إلى حد القول بأن الرغبة تشهد على أصل نشوء الفلسفة. فإذا كانت الحضارات الأخرى تتوفر على حكماء، فإن مجتمع الإغريق يتفرد بخاصية اشتماله على هؤلاء " الأصدقاء "(1). سيكون الإغريق إذن هم الذين أعلنوا موت الحكيم ( على النمط الشرقي). واستعاضوا عنه بالفلاسفة، أصدقاء الحكمة، أولئك الذين ينزعون إلى الفلسفة ويرغبون فيها دون أن يمتلكوها (2).

وبذلك يكون الإغريق قد أعادوا توطين حركة الفكر ضمن مقام محايثة خلصها من سلطة المتعالي لتصير تنقلا أفقيا تنجزه شخصيات "الأغورا" فيما بينها، بعد ما كانت تنقلا عموديا ينجزه العارف أو الكاهن ما بين السماء (المتعالي) والأرض (المحايث).

يشهد الاشتقاق اللغوي لكلمة فلسفة نفسه على هذه الرغبة اللا متناهية المنجزة بين حركة الذات، وحركة الفكر: << أن أتكلم متفلسفاً أو أسمع فيلسوفا يتكلم تلك متعة ما بعدها متعة >>(3)، أليست الفلسفة في اشتقاقها اللغوي : فيلو- صوفيا، حبا / رغبة في الحكمة؟

للإجابة عن السؤال القائل: هل يمكن؟ أو هل يجب اعتبار الفلسفة إغريقية؟ يصر دلوز و غتاري على ربط نشوء الفلسفة بنشوء مفهوم الصداقة داخل المجتمع اليوناني. إن الصديق كما صاغته الثقافة اليونانية ليس شخصا غريبا، ليس ظرفا أو مثالا تجريبيا، وإنما يشكل حضورا داخل الفكر، شرطا لإمكانية الفكر نفسه ومقولة حية. لقد دفع الإغريق بالصديق من خلال الفلسفة إلى تجاوز العلاقة مع الآخر نحو علاقة مع كلية وموضوعية ومع ماهية (4). فليس الصديقان هما اللذان يمارسان فعل التفكير، وإنما الفكر نفسه هو الذي يتطلب من المفكر أن يكون صديقا لكي يصير باستطاعته أن يتحقق في ذاته(5)* .

لكن إذا كان الفيلسوف صديقا للحكمة أو عاشقا لها، أليس ذلك راجعا لكونه يرغب فيها؟ ألا يكون الفيلسوف كذلك هو الراغب، والفلسفة موضوع رغبة، و التفلسف فعل رغبة؟(6)

إن تعلق الفلسفة بالرغبة، هي السمة التي تجعل من الفلسفة موضوعا إغريقيا يتواءم وإسهام المدن اليونانية. فبقدر ما حققت المدن اليونانية شروط الصداقة، بقدر ما حققت شروط الرغبة المتمثلة في تشكيلها مجتمعات أصدقاء أو أناس متساوين تجمعهم علاقات صراع وتنافس، تقيم تقابلا بين الراغبين في شتى المجالات: الحب، الحكمة، السياسة، مجالس القضاء، الرياضة...(7)

لم تكن أثينا في الواقع منشأ لكل الفلاسفة، فكل من آسيا وإيطاليا وكذلك إفريقيا تمثل المراحل الأوديسية للمسار الرابط بين الفلسفة و الفلاسفة(8) لكن كون الفلاسفة كانوا أجانب لا يلغي شيئا من كون الفلسفة كانت إغريقية، ذلك أن أثينا هي وحدها التي منحت لهؤلاء الفلاسفة مقام محايثة صالحا للسكنى فلسفيا. ماذا وجد هؤلاء الأجانب في الوسط الإغريقي؟ هناك على الأقل ثلاثة أشياء: (9)

**أولا:** طابع اجتماعي خالص، تسوده المحايثة ويتعارض مع السيادة التي تفرضها الإمبراطورية

**ثانيا:** نوع من المتعة التي يمنحها فعل الانضمام إلى الآخرين في إطار عقد الصداقة، ولكن أيضا متعة تمنحها إمكانية فسخ هذا العقد.

**ثالثا:** متعة خاصة يمنحا تذوق الرأي في إطار تبادل الآراء والحوار.

هكذا يعيد دلوز و غتاري الدفاع عن أصلية الفلسفة في اليونان من خلال ارتكازه على الخصائص الثلاث التي تفرد بها المجتمع الأثيني، وهي المحايثة والصداقة والرأي(10). الرأي كموضوع للرغبة، والأصدقاء كراغبين ثم المحايثة كوسط يكفل الرغبة.

وعلى الرغم من أن رأي الفيلسوفين لا يخفي التمركز الذي ما انفك الغرب يمارسه حول ذاته، معتبرا أن المجتمع الغربي هو صاحب السبق، بل الوحيد ربما الذي استطاع أن يمارس فعل التفكير من خلال المعجزة اليونانية. فإن أطروحة دلوز و غتاري مع ذلك تبقى أكثر قابلية للاستساغة، من جهة أنهما يقران بأن ظهور الفلسفة في اليونان جاء نتيجة احتمال بدل ضرورة، نتيجة بيئة أو وسط بدل أصل، نتيجة صيرورة أكثر من تاريخ، نتيجة جغرافيا بدل تاريخ مرحلي، و نتيجة رعاية بدلا من طبيعة (11).

## 2 – الرغبة ومستقبل الفلسفة

من المعلوم أن الصديق أو العاشق كراغب لا وجود له في منأى عن أنداد منافسين. كل من يدعي صداقة أو عشق شيء ما، هو مضطر إلى تبرير عشقه بالقياس إلى مرجع منافس << أنا أحبكِ أكثر منه... أنا أكثر من تستطيع الوثوق به من بين الأصدقاء...>> . فإذا كان النجار يدعي صداقة الخشب فإنه مضطر للدفاع عن شدة صداقته للخشب، بالقياس إلى الحطاب وحارس الغابة، وصانع الخشب (12) .

وإذا ما تعلق الأمر بحب الحكمة فإن الفلسفة قد واجهت في بدايتها العديد من المنافسين. كل واحد يدعي لنفسه حب الحكمة، أو الفكر الصائب. بلغت المنافسة أشدها حين تنازع الفيلسوف والسفسطائي بقايا الحكيم القديم (13) . لقد أقام أفلاطون عبر أعماله مسرحا متكاملا يهدف تعيين هذا الصراع.

و لقد أنتجت الفلسفة تاريخا بكامله من خلال علاقات صراع مع ميادين أخرى. تجلى هذا الصراع بوثيرة أكبر في العصور الأخيرة، حين التقت الفلسفة بمنافسين جدد تمثلوا بداية في علوم الإنسان، وعلى الأخص في السوسيولوجيا التي أرادت أن تحل محلها (14) . ثم جاء دور الإبستمولجيا واللسانيات، بل حتى التحليل النفسي، وهكذا صارت الفلسفة تواجه منافسين وقحين أكثر فأكثر (15) ، كلهم يرومون هدفا واحدا: سلب الفلسفة وظيفتها بما هي إبداع للمفاهيم. ثم بلغ العار منتهاه حين استولت علوم المعلوميات، والتسويق، وفن التصميم والدعاية على لفظ المفهوم نفسه، وصارت تقول : هذه مهمتنا، نحن خالقو المفهوم، نحن منتجوه (16) . فلم يعد المفهوم يعني أكثر من الصورة الوهمية،أو إيهام علبة المكرونة، وصار المقدم،العارض للمنتوج، هو الفيلسوف أو المفهومي أو الفنان (17). ثم جاءت الكارثة الكبرى حين تخلت الفلسفة نفسها عن وظيفتها الأساسية: إبداع المفاهيم، لترتمي في أحضان ميادين أخرى لا تصلح للسكنى فلسفياً. فصارت الفلسفة تأملا وتفكيرا و أخيرا تواصلا(18).**

لكن، مع ذلك، فإن خطابا يبشر بموت الفلسفة لا يمكن إلا أن يبعث على الضحك. فكلما صادفت الفلسفة منافسين متهورين وأغبياء، كلما التقت بهم داخل حدودها، كلما نشطت لأداء مهمتها: خلق المفاهيم التي هي نيازك أكثر منها سلعا. لا يمكن بأي حال أن تموت الفلسفة، فكلما حدث أن كان هناك إبداع للمفاهيم فستسمى عملية الإبداع تلك فلسفة. وإن حدث - افتراضا- وماتت الفلسفة فسيكون من الضحك (19) .

ما دام هناك إبداع مفاهيم، أو على الأقل رغبة في إبداع المفاهيم، فستكون هناك فلسفة. لكن من يضمن استمرار إبداع المفاهيم؟ ومن يستطيع تمييز المفاهيم الصحيحة من الزائفة ساعة طرحها؟

**لا يمكن للفلسفة أن تبدع مفاهيمها إلا داخل مقام محايثة صالح للتعمير الفلسفي،**

ووحدهم الأصدقاء يستطيعون ابتكار مقام للمحايثة كأرضية تنفلت من [رقابة الأصنام](20). وحدهم باستطاعتهم منح المفهوم شروط التوطن و الترحل المستمرين. لكن مفهوم الصداقة تغير كثيرا، بحيث من الصعب تخيل مفهوم معاصر للصداقة يطابق ذاك الذي كانت تنتجه الأغورا. لهذا السبب يطرح دلوز و غتاري مفهوما جديدا هو مفهوم العشيرة، وحدها العشيرة تمنحنا شروط تنظيم جديد وتحمينا من لعنة الفوضى. علينا أن ننفلت من سلطة الأنظمة الفاشية: الدولة، الأسرة،... لكي نلتحق بالعشيرة، تلك التي تمنحنا شروطا جديدة للفكر والإبداع، علاقة جديدة بالرغبة، حيث تنمحي الذات كي تحقق كمالها ضمن تنوع الأغيار.

إن وجود الرغبة هو الضامن الأكيد لاستمرار الفلسفة. فالرغبة هي ما يمنحنا شروط معاكسة النظام،وهي الدافع الذي يحركنا كي ننتج المفاهيم ونشهرها سلاحا في وجه "الدوكسا"، ثم إن الرغبة هي ما يخط أفق ترحيلاتنا ما بين الفلسفة وغيرها من مجالات الإبداع، تماما كما كان يحدث مع دلوز.

## 3 – مدخل إلى فلسفة اليومي
## *la pop philosophie*

من المفاهيم الغامضة التي وضعها دلوز و غتاري مفهوم: " فلسفة اليومي"، وهو مفهوم لا يتكرر بشكل كبير في أعمالهما، ولكنه مع ذلك يحتل مكانة بارزة لديهما. فقد كان دلوز و غتاري يطمحان إلى إنشاء "فلسفة لليومي "(21)، ليس معنى ذلك أنهما كانا يطمحان إلى جعل كل الناس فلاسفة، وإنما كانا يريدان فقط من الفلسفة أن تنزل من تعاليها الميتافيزيقي، كي تصنع مقام محايثتها، ذاك الذي يؤهلها لأن تكون بحق علما للإنسان بما هو إنسان. ومن المعلوم أن الفلسفة ما هي إلا حركة الفلاسفة داخل مقام محايثة معين، الفلاسفة إذن هم المطالبون بالكف عن القيام بحركات تنقل عمودية وعن التمركز المتعالي حول الذات، واستبدال ذلك بحركة أفقية على صعيد المحايثة والانفتاح.

إن فلسفة اليومي لا تعني أكثر من هذا: المحايثة + الانفتاح. وهذا يناسب بشكل كبير وظيفتها التي كان دلوز و غتاري قد حدداها في إبداع المفاهيم، فالمفاهيم ليست أشياء بالغة التجريد كما يعتقد عادة، ذلك أن المفاهيم تحيل بالضرورة على أشياء واقعية وجد بسيطة، مما يجعلها قابلة للتعميم، ويجعل لها سوق تداول واسعة، دون أن تحتاج الفلسفة مع ذلك إلى السقوط في دواليب التواصل التي خطها هابرماس بعناية(22).

والتي تهدف خلق إجماع بدل خلق مفهوم.

لا تحتاج الفلسفة إلى إجماع. ذلك أن فكرة الحوار الديمقراطي الغربي بين الأصدقاء، وإن كانت تشهد بالأصل اليوناني للفلسفة، فإنها مع ذلك لم تنتج أدنى مفهوم. لم يتخذ المفهوم موطنا على أرض الصراع الفلسفي. لقد كان بالأحرى مثل الطائر المتهكم الذي يناجي نفسه عابرا فوق ساحة صراع الآراء المتنافسة أكثر منه منخرطا فيها(23).

أن يكون المفهوم قابلا للتعميم، ليس معناه أن يصير كل الناس فلاسفة، ليس معناه أن كل الناس قادرون على وضع المفاهيم، وإنما يعني فقط أن كل الناس قادرون على استقبال المفاهيم التي ينتجها الفلاسفة. وذلك ما يجعلهم منخرطين في حركة الفكر الفلسفي دون أن يحتاجوا إلى إجماع حول القضايا أو المفاهيم التي ينتجها هذا الفكر.

**علينا أن نتوقف عن جعل التنظير مسألة مختصين(24)، علينا أن نمنح للناس شروط الإبداع، أن نمنحهم أفقا ومسارب للانفلات،**

من هنا فكرة " التحليل اليومي" La pop- analyse 25 التي جاء بها دلوز و غتاري ، والتي تهدف منح شروط الإبداع وصنع ترتيبات خاصة لكل شخص، بخلاف التحليل النفسي الذي يرى التنظير مسألة مقتصرة على "فرويد" و ما على الآخرين سوى أن يسلموا به و أن يخضعوا له.

تعيد فلسفة اليومي طرح إشكالية الآخر ضمن أفق أكثر انفتاحا، يَعتبر الآخر عالما ممكنا وأرضا قابلة للتعمير، وأفقا قابلا لممارسة الترحل. إن الفلسفة كأي شكل من أشكال الكتابة الجيدة لا يمكنها إلا أن تقحم الآخر ضمن صيرورات الكاتب نفسه، فأن نكتب معناه أن نصير أشياء أخرى، أن نصير امرأة، حيوانا، نباتا... فالكتابة هي كتابة من أجل الآخر: نكتب للأميين ، للمهمشين، للحيوانات، للطبيعة... ليس معنى هذا أننا نكتب كي تقرأنا الطبيعة أو تقرأنا الحيوانات... ولكن ذلك معناه أن نكتب بدل هؤلاء، أن نجعلهم يعبرون عن أنفسهم داخل سياق لا يملكون شروط الكتابة داخله. لم يكتب فوكو عن العاهرات والحمقى و المساجين كي يقرأه هؤلاء، وإنما فقط كتب عنهم لكي يصيروا هم أنفسهم مقروءين داخل سياق آخر...

إن فلسفة اليومي تفاعل مع الآخر، تكامل معه، فهي تأخذ منه صيرورات لا تمتلكها ( صيرورة المتشرد، العاهرة، المسجون بالنسبة لفوكو)، وتعطيه بالمقابل أفقا للتعبير ومسربا للانفلات ( يصير المسجون مع فوكو ، قضية، تاريخا، واجهة، صوتا...)

وليست فلسفة اليومي مجرد افتراض لا وجود له على أرض الواقع، فلقد مارس كل فيلسوف شعبيته على صعيد محايثته الخاص وبدرجات متفاوتة، ما دام جل الفلاسفة تقريبا يمتلكون مفاهيم خاصة بهم وموقعة من طرفهم، دون أن تشهد مع ذلك على ذاتية خالصة.

تهدف فلسفة اليومي أساسا تخليص المفهوم من ذاتيته الخالصة التي ألصقها به لاحقوا كانط من خلال سعيهم إلى إنشاء أنسكلوبديا شاملة للمفهوم. وبدل ذلك تحديد مهمة أكثر تواضعا للمفهوم، أي بداغوجيا للمفهوم تدرس شروط الإبداع كعوامل للحظات فريدة. فإذا كانت الحقب الثلاثة للمفهوم هي الأنسكلوبديا ( الموسوعية) والبداغوجيا ( التربية والتعليم) ثم التكوين المهني التجاري ( التسويق)، فإن الحقبة الثانية فقط من شأنها أن تحمينا من السقوط من قمم الحقبة الأولى إلى الكارثة المطلقة للحقبة الثالثة(26)

## المراجع


(1) Gilles Deleuze / Félix Guattari, qu'est-ce que la philosophie ? Les Editions de Minuit, 1991.p 7

(2) نفس المرجع ، ص 8

(3) Platon, le banquet et Phèdre, traduction et notes par E. chambry, garnier-flammarion, paris 1964.p32

(4) Qu'est ce que la philosophie ? P 9

(5) نفس المرجع ، ص 68

* يدفع بروست بهذه العلاقة إلى أبعد الحدود ، حتى تتحول إلى علاقة من نوع آخر ، تجمع بين الحب والفن.

أنظر.Gilles Deleuze , Proust et les signes puf 1974. P 41

(6) Qu'est ce que la philosophie ? P 9

(7) نفسه ، نفس الصفحة

(8) نفس المرجع ص84

(9) نفس المرجع ، نفس الصفحة.

(10) نفس المرجع ، نفس الصفحة.

(11) نفس المرجع ، ص 92.

(12) نفس المرجع ، ص 14 .

(13) نفس المرجع ، نفس الصفحة.

(14) نفسه ، نفس الصفحة.

(15) نفسه ، ص 16.

(16) نفسه ، نفس الصفحة.

(17) المرجع السابق ، ص 15

(18) المرجع السابق ص 16.

**- إشارة إلى نظرية التواصل عند هابرماس التي يخصصها دلوز بنقد ضمني ولكنه لاذع.

(19) المرجع السابق ، ص 16

(20) المرجع السابق ص 47 .

(21) G. Ollendorff, Deleuze et Guattari, la machine à gazouiller.

HYPERLINK"http://www.lipshein.org/deleuze.html" http://www.lipshein.org/deleuze.html, P 1.

(22) qu'est ce que la philosophie ? P 11.

(23) نفس المرجع ، نفس الصفحة.

(24) Deleuze, L'île déserte et autres textes, Minuit, 2002, P303

(25) Mille plateaux, p 35.

(26) qu'est ce que la philosophie ?, P17

# الحداثة في الأدب: بين الأحادية والتعددية

د. عيسى الدودي

لا يخفى على أحد ما لمصطلح الحداثة من الجاذبية والاستقطاب باعتباره منهجا يخترق كل مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهذه الأضواء البراقة المسلطة عليه آتية من قناعات أهمها أنه توجه إنساني كوني يخدم البشرية جمعاء، ويسعى لنقلها من التخلف إلى التحديث بمعناه الواسع. والفكرة نفسها وسمت المجال الأدبي إذ عُدَّ هذا التيار إنسانيا تكون فيه الاستفادة متبادلة، والأخذ والعطاء فيه يكون بمشاركة مختلف الشعوب والثقافات. لكن محاولة الخوض في مكنونات هذا التوجه الأدبي يقودنا إلى نتائج أقل ما يقال عنها أن الحداثة الأدبية أحادية المنشأ، تبحث عن مواطن أقدام لها في بيئات أخرى، وتسعى لسيادة لون واحد من الثقافة الأدبية يغطي النصوص والمناهج والمذاهب والتيارات الأدبية، ويقترحها على الآخرين الذين يجب عليهم الأخذ بها رغبا أو رهبا.

## عولمة اللغة والأدب.

سقطت المدارس الأدبية المحسوبة على الحداثة في التجريد والرمزية والإيحاء والإغراق في الغموض والتعقيد، حتى غدا النص الأدبي لدى المتلقي شبحا مخيفا يصعب تلمس معانيه والنفوذ إلى مقصديته، مبررين ذلك بالانزياح وتعدد القراءة وإفساح المجال لكل من القارئ والناقد للتأويل والتخيل وقراءة القراءة. وكان وراء هذا التوجه التجريدي صعود الرأسمالية في الغرب التي ألهت المادة وأصبح المعيار المادي هو الأساس في المجتمع، وأحس المثقفون من كتاب وشعراء وفنانين بالتهميش والإقصاء، وما كان منهم إلا أن يردوا على هذا التوجه المادي بفن يطفح بالتمرد والعبث واللامعقول والغربة والغثيان، كالأرض الخراب لإليوت، والغريب لكولن ويلسون، ورؤية غربة العالم لألبير كامي، والجحيم لسارتر..وانتقلت هذه الموجة إلى العالم العربي فتحول الأدب إلى مجرد طلاسم وأساطير يعسر فك ألغازها وتبيان معانيها ومراميها، يقول منير شفيق بهذا الصدد: «فكانت المغامرة الفنية هنا هي في الانتقال من تجريد إلى تجريد دون أن يحمل ذلك صفة إبداعية أو حتى ارتقائية، وإنما امتداد أفقي تسطيحي وإن أعطاه الغموض التجريدي، وأحيانا التجديد العابث، مظهر العمق والإبداع الفني».

ولما كان الإنتاج الأدبي على هذه الشاكلة كان لابد من إقصاء كل ما يحيط أو يرتبط به من تاريخ وبيئة وتربية وسياسة واقتصاد واجتماع..بمعنى تعريته من البداوة والحضارة اللتان نشأ فيهما عبر التاريخ الإنساني، وتجريده من كل ما يعلق به من إنسانية الإنسان، وتعمقت هذا المفاهيم مع صعود المناهج الشكلانية كالبنيوية (الإله الجديد على حد تعبير عبد العزيز حمودة) والسيميائية والتفكيكية.. وحسب الدكتور خالد حاجي فإن الشعر منذ ما قبل التاريخ هو أسلوب في الحياة وطريقة في العيش، قبل أن يكون مجرد صناعة موسيقية وتجانسا بين الأوزان والقوافي. والظاهر من هذا الاعتقاد الذي يضع الحدود والحواجز بين الأدب والإنسان (موت المؤلف عند رولان بارت) أنه يرسخ مبدأ الكونية والإنسانية والعالمية أي الديمقراطية الفنية التي لا تستثني أحدا، لأنه حسب اعتقادهم كلما غاب الخصوصي/المحلي، حضر العمومي/الكوني. بيد أن الحقيقة التي لا غبار عليها أن الغرب ـ كان وما زال ـ هو مركز إنتاج هذه المدارس والمناهج الأدبية والمصدر لها في الوقت نفسه، في حين يكتفي الآخرون من الشعوب والثقافات والحضارات الأخرى بالتقليد والتبعية والاجترار عبر نوافذ الترجمة والاقتباس وربما النقل، وهذا يعني سيادة النموذج الغربي الواحد والوحيد الذي لا يستطيع أن يزاحمه الآخرون ما داموا في مؤخرة القافلة ولا يملكون زمام المبادرة أو الإبداع أو التميز الذي يفضي إلى الاستقلالية. وهنا ينتفي التعدد الذي يعني الثراء والتنوع والإغناء، ويغيب التنافس والندية وكل ما يكسر أحادية التفكير الأدبي، وفي ذلك خسارة للبشرية التي تنشد التلاقح والتواصل ومسألة التأثير والتأثر، وتبادل الأفكار والمساهمات الفنية والإبداعية، لأن البوصلة تسير في اتجاه واحد، وتخدم كيانا واحدا. وإذا كانت العولمة غزت كل مجالات وميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وفرضت على العالم نموذجا واحدا أعطى لنفسه صفة العلوية ووسم الآخرين بالدونية، وخيرهم بين الانتقال من البداوة إلى الحضارة عن طريق تبني الحداثة المستوردة، أو البقاء خارج الفعل التاريخي. فإن الأدب نفسه لم يسلم من هذا الابتزاز الحضاري عندما يطالب الغرب من أصحاب الكلمة أن يتخلوا عن الخصوصيات القومية والدينية والجغرافية لشعوبهم، وينخرطوا في مشاريعه الحداثية بدعوى الإنسانية. وحسب هذه المواصفات المفروضة على هذه الشعوب والثقافات فإن الآداب العالمية (عربي، فارسي، هندي، صيني، ياباني، إفريقي،...) ستكون مهددة بالانكماش على نفسها والسير في طريق الموت البطيئ خاصة مع العولمة الإلكترونية التي تكتسح الورقي والرقمي، ولا تترك للآخر إلا حيزا ضيقا يزداد طيًّا وهم يزدادون نشرا وانتشارا.

ودائما فيما يتعلق بتعامل الغرب مع الآخر على المستوى الثقافي والأدبي فالملاحظ هو تشجيع الغرب للكيانات الثقافية الصغرى وإحيائها لإضعاف الكيانات الثقافية الكبرى التي لها امتداد تاريخي عريق وإرث تراثي ثري وغني، ومرشحة للريادة والصدارة وقادرة على ممارسة الندية معه، كما هو الشأن بالنسبة للثقافة العربية المراد تجاوزها وإضعافها وإدخالها في صراعات مع كيانات كانت إلى عهد قريب محسوبة عليها ومتعايشة معها كالأمازيغية في شمال إفريقيا والكردية في المشرق والفرعونية في مصر ويغدو هنا التطاحن الثقافي والأدبي المحلي معول هدم وإضعاف لهذه الكيانات جميعا، في حين يبقى الغرب هو المستفيد والحافظ على أمنه الثقافي، وبذلك يضمن النموذج الواحد بقاءه وسيطرته وسطوته، أما الكيانات الأخرى فستظل على الهامش، والحداثة الحقيقية التي يرتضيها الجميع هي التي تؤمن بالإمكانات والألوان المتعددة بما يحقق للعالم التعايش الثقافي والفكري الذي يضمن في حد ذاته التعايش السياسي والحضاري، وينهي هذه الصراعات غير المتناهية التي أهلكت الحرث والنسل. ولا يكون ذلك مجديا إلا بالتخلي ـ كما يقول طه عبد الرحمن ـ عن الوصاية التي يمارسها علينا الآخر الذي يقيد حريتنا في التفكير، ويضيق علينا أفق الإبداع.

## الترجمة منفذ للحداثة الأدبية.

تعد الترجمة المنفذ الرئيس لعبور الحداثة إلى الثقافات والشعوب، فهي من المستلزمات التي لا يمكن الاستغناء عنها في هذا الباب. وما السيل الجارف من الكتابات والمؤلفات المترجمة إلى العربية إلا دليل على الرغبة في التواصل مع الآخر والاستفادة منه. ولم تكن الثقافة العربية في يوم من الأيام جزيرة نائية مغلقة، بل كانت على الدوام حاضنة لكل ما يكتب ويؤلف من طرف أبناء الحضارات الأخرى، وكانت هناك رغبة جامحة للتواصل مع الآخر، وقد بلغت الترجمة أوجهها في عهد المأمون الذي أسس بيت الحكمة وفتح الأبواب مشرعة لكل ما هو فارسي ويوناني. وفي مطلع القرن التاسع عشر بدأت التجربة الثانية من الترجمة مع رفاعة الطهطاوي وغيره. ويرى طه عبد الرحمن أن بيت التجربتين ـ تجربة العصر العباسي وتجربة العصر الحديث ـ بون شاسع، فالأولى كانت فعلا اختياريا، وصادرة عن أمة كانت في موقع قوة، واعتمدت في هذه الترجمة على نصوص غابرة، فحضارتا الفرس والروم آنئذ نزلتا إلى الحضيض ولم يبق لهما إلا الإرث التاريخي، وفي الوقت نفسه كان حظهما في المنافسة مع الثقافة العربية ضعيفا. أما التجربة الثانية فهي موسومة بالإجبارية لأنها جاءت في ظل المرحلة الكولونيالية الاستعمارية، ومنطلقة من موقع ضعف، مع نقل من حضارة قائمة ترغب في مزيد من التوسع والتمدد. وهكذا فالتجربة الأولى تحظى باستقلال يفوق التجربة الثانية، لأن الحركة الثانية أصحابها سقطوا ـ بقصد أو بغير قصد ـ في التبعية والذوبان في الحضارة الغربية إلى درجة تقديسها، والهجوم على الذات واحتقارها إلى درجة تدنيسها، وبذلك كانت نتيجة الترجمة هاته التي مر عليها أزيد من قرنين أنها لم تقدم لنا لا تقدما ولا تحديثا وإنما مزيدا من اتساع الهوة بين الحضارة الغربية التي تزداد قوة والحضارة العربية الإسلامية التي تزداد انتكاسة وارتدادا إلى الوراء.

والمعظلة هنا أن الحداثة توهم المتبنين لها أن العالم قائم على كل ما هو مشترك، وأن المجال مفتوح أمام الجميع للمشاركة والمساهمة، وأن الثقافة لا حدود لها تأتي من جميع الاتجاهات "شمال /جنوب، جنوب/شمال، شرق/غرب، غرب/شرق..."، إلا أن المتتبع لحركة الترجمة يجد أنها تنطلق من اتجاهين ـ على حد تعبير ج.تيمونز روبرتس ـ هما "الأوربة" و"الأمركة" نسبة إلى أوربا وأمريكا، يقول عن هذه الفكرة: «فلقد تحدث أحدهم قديما "بالأوربة" ليدل على العناصر المشتركة التي دعمت التأثير الفرنسي في سوريا ولبنان، والتأثير البريطاني في مصر والأردن. وفي عهد قريب جدا عقب قرن من النشاط الثقافي والتبشيري، صارت الأمركة قوة مميزة، وأصبحت الحوافز العامة لحضارة الأطلسي تدعى التغريب». ومن ثم قام المترجمون العرب طوال هذه الفترة الطويلة من الزمن بترجمة كل جديد يظهر في الغرب بدءا بالإنتاج الأدبي المرتبط بكل الأجناس والأنواع الأدبية، مرورا بالمذاهب الأدبية المتعددة المشارب، وانتهاء بالمناهج التي لا نكاد نظفر بفهم واستيعاب أحدها حتى يظهر آخر يَجُبُّ ما قبله، فنظل كمن يجري وراء السراب ولا يجد ماء. أما الترجمة المعاكسة أو نقل التراث الحضاري والفني والأدبي العربي إلى الغرب فإنها تتميز بالضحالة والضعف نتيجة لممارستنا جلد الذات لقرون من الزمن، والدعوات المستمرة لتجاوز كل ما أنتجه العرب خلال تاريخهم الطويل، لأن الحداثة ـ حسب اعتقادهم ـ تتناقض مع الماضوية، وهو اتجاه يدعو إلى: «استعمال اللفظ بقوة وتوظيفه في الدراسة والتحليل والنقد باعتباره اختيارا لا لغويا فحسب، بل فلسفيا وفنيا أيضا..وهو اتجاه إطرائي تبجيلي على العموم لقيم ومنجزات الحضارة الغربية». كما ساهم في هذا الاتجاه المستشرقون والمستعربون وإن كانوا من الضفة الأخرى، الذين ترجموا ودرسوا وحققوا واعتنوا بالتراث العربي ونقلوه إلى الغرب، وانقسموا في هذا المجال إلى قسمين: حركة معتدلة تبنت النظرة الموضوعية لهذا التراث، وأنصفت التاريخ الحضاري لهذه الأمة، وحركة متطرفة أصولية انطلقت من نزعات تبشيرية وعرقية، تعاملت مع هذا التراث بالانتقائية، ومهدت الطريق للاستعمار الحديث الذي مازال يمارس وصايته علينا إلى حدود الساعة، وذلك باعتراف كبار المهتمين بالاستشراق وعلاقة الشرق بالغرب كإدوارد سعيد الذي يقول: «فذلك ببساطة أومن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجا لقوى ونشاطات سياسية معينة».

## الحداثة وثلاثية الماضي والحاضر والمستقبل.

التعريف البسيط الذي درج النقاد والمهتمون على إعطائه للحداثة هو القطيعة مع الماضي والتمرد على الحاضر، واستشراف المستقبل بعيدا عن كل القيود الدينية والاجتماعية والسياسية..وصاحب ذلك موجة عارمة من التأييد والمعارضة لهذا التصور للأدب وطريقة تدبير الحياة عموما في مختلف بلدان العالم ثالثية أو ما سماه فريد لمريني ب"صراع الحداثة والتقليد"، والسبب الأساسي هذا الصراع بين تياري القبول والرفض هو أن: «تجربة الحداثة في الكثير من البلدان الإفريقية أو الأسيوية تجربة مريرة وعنيفة جدا، إذ أن الحداثة دخلت إلى هذه البلدان غالبا عبر التوسع الاستعماري العالمي، في مرحلة تاريخية أصبحت فيها الحداثة بالذات مخططا استراتيجيا لإدارة العالم وتكييفه في ضوء المصالح الكبرى للدول الرأسمالية الأوربية». وقد أحسن صنعا الدكتور عبد العزيز حمودة عندما شخص هذا الإشكال التاريخي للحداثة في المجال الأدبي في ثلاثيته الصادرة عن عالم المعرفة (المرايا المحدبة ـ المرايا المقعرة ـ الخروج من التيه)، ففي الكتاب الأول ناقش مسألة التبعية في المناهج للغرب خاصة الشكلانية وبالضبط البنيوية منها التي تجرد النص الأدبي من مكانه وزمانه، وتحوله إلى مجرد رموز وعلامات وخطوط أقرب إلى الرياضيات والعلوم التطبيقية منه إلى الأدب، وعاب على النقاد العرب الانجرار وراء هذا المنهج الذي يمجد الغربي الآني، وينفر من المقاييس المعتمدة في تاريخ الأدب العربي، ويعتبرها مقاييس بالية يجب تجاوزها، فالحداثة في الحقيقة جاءت: «رفضا قاطعا للتقاليد الفنية السابقة، بل رفضا أيضا لفكرة التقاليد نفسه، وتأكيدا للحركة المستمرة في الفن كالثورة المستمرة في السياسة»، والعنوان هنا تم اختياره بعناية فائقة إذ يوضح الأمر بشكل جلي، فالمرآة عندما تكون محدبة فإنها تعطي لمن تلتقطه حجما أكبر من حجمه الحقيقي، وهو تعبير مجازي لمبالغة النقاد العرب في تمجيد هذه المناهج الشكلانية. أما الكتاب الثاني والذي سماه المرايا المقعرة فهو من جنس سابقه، لكن المرآة في هذه الحالة تصغر وتقزم الذات الفنية والأدبية، ووصل الأمر بنقادنا إلى حد احتقار العقل العربي وما أنتجه من علوم وآداب ومعارف خلال تاريخه الطويل، واعتبر حمودة هؤلاء هم أساس المسؤولية في هذا الشرخ الثقافي الذي تعرفه الذات العربية في العصر الحاضر، ويضع النقاط على الحروف بهذه القولة الطويلة بعض الشيئ التي نوردها كاملة لأهميتها: «أخطأنا حينما حولنا "التحديث" التي تعني الحفاظ على منجزات العقل العربي مع الاستفادة من منجزات العقل الأوربي في العلوم والتكنولوجيا، كما فعلت اليابان على سبيل المثال حتى عهد قريب، إلى صفقة حضارية وثقافية شاملة، وتحولنا من الانتقال الذكي من ثمرات الحضارة الغربية، منذ ذروة عصر النهضة، إلى الارتماء الكامل في أحضان ذلك الآخر. أخطأنا حينما ربطنا بين التحديث وإدارة ظهورنا بالكامل لمنجزات العقل العربي، وهو ما يسمونه بلغة الحداثيين البراقة: القطيعة المعرفية مع الماضي، على أساس أن الحداثة لا تتم إلا بتحقيق القطيعة المعرفية مع التراث. باختصار مؤلم، أخطأنا حينما جمعنا بين الانبهار بالعقل الغربي ومنجزاته، وبين احتقار العقل العربي والتنكر لمنجزاته والتقليل الكامل من شأنها». وفي الكتاب الثالث الذي سماه "الخروج من التيه" يقر بأن النص الأدبي تعرض للسرقة من طرف النقد الشكلاني، والحداثة وما بعدها، ويقترح حلولا للخروج من المأزق الذي يعيشه النقد العربي، يبدأ بالبحث: «عن نظرية عربية بديلة تلقي عندها سفينة الثقافة العربية مراسيها حماية لها من أنواء المشهد الدولي ثقافيا وسياسيا»، وهذا لا يعني بحال من الأحوال الانعزالية والانطواء على الذات والقطيعة مع الآخر ورفضه، بمعنى إنتاج نظرية عربية خالصة، بل نحن في عالم يموج بالحركة والدينامية الثقافية الأدبية، يجب أن نفرض ذاتنا وأن نجعلها طرفا في المعادلة الأدبية والنقدية في العالم، ونستفيد من كل التجارب وفق اختياراتنا وقناعاتنا وما يحقق ذاتنا، لا أن كون مجرد مستهلكين لا يتعدى دورهم الاجترار والتقليد والتبعية.

### هوامش

ـ دراسات في النقد الأدبي المعاصر، د.محمد زكى العشماوي، دار الشروق، الطبعة الأولى 1994، ص: 47.

ـ الحداثة وما فوق التجريد ـ د. منير شفيق ـ المشكاة: العدد19، ص:6.

ـ من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي، خالد حاجي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى: 2005، ص:136.

ـ روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2006، ص: 147.

ـ نفسه، ابتداء من ص: 149.

ـ من الحداثة إلى العولمة، تأليف: ج.تيمونز روبيرتس، ترجمة: سمر الشيشكلي، مراجعة: أ. محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة: العدد/309، نوفمبر 2004، ص: 182.

ـ الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي، سعيد شبار ـ منشورات الزمن: العدد/ 36، ص: 50.

ـ الاستشراق، إدوارد سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ص: 214.

ـ صراع الحداثة والتقليد، فريد لمريني، دفاتر وجهات نظر (10)، ص: 10.

ـ المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة: 232، سنة: 1998، ص:28/29.

ـ المرايا المقعرة، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة: 272، سنة: 2001، ص:50/51.

ـ الخروج من التيه، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة: 298، سنة: 2003، ص:276.

# معزوفة الأحزان

شعر أمينة زين

## تناثر يأس قديم

لّما يسابقك ظل الانتظار
يّمحي من جوارحك ظل الأمل ،
لما تشجينْ من تعب الشوق
من ملل الغربة
تعاني العين من العطش
تشتاق لخيال الحبيب .
تبًّا للشوق يشقُّ القلوب ،
تبًّا لرائحة الحنين
تخنقني
تشل نفسي
لَم يحيّيني القمر في ليلٍ
الشوق فيه أكبر من عتمته
أحدّث الظلمة
صديقتي
أتدلل وأتغنى بلا مبالاتي

أجدها هي الأخرى لا تبالي
لا تكترث للامبالاتي
أتغنى بليلي للقمر
دون أن أسدل الستار عن شوقي
حتى لا يهزأ مني القمر
حتى لا يهزأ القلب من دقاته
الصارخة بكاءً . .
نعم لن تغمض عيني غمضة اليأس
سأبصق الوجع من عيني
سأنثر اليأس من وريقاتي
سأنثر كلمات التيه من ذهني
وأكتب من دم الأمل المجروح
على وريقات الأيام المليئة يأسا
سأرمي الدم في بئر الماضي
سأرمي ما مضى ورائي

# شاء الليل أن يتوه

وقفت على بساط الفجر
على سرب الحمام الهارب
من متاهة الليل
فرأيت الوجه الشاحب من برودة
الحب ،
حين لمست اليد المشبعة بهمس
الضفائر
بغمرات عيون الليل
أسرتني آهات المتعبين مثلي . .
لكنني . .
وقفت على بساط الفجر ،
فسالت . . سيلي يا دموع
النجوم
وانطفئي يا مصابيح الظلام
لن تحيى يا شبحا في غرفتي بعد
الآن .
فقط توهي يا أحزان ،
اذهبي حيث الأحزان
فأنا
سأرمي ورائي آخر حكاياتك
ستنتهي أنشودة الغربان .

توهي ا وتعلمي صلوات التيه ،
في سماء الغمام وسواد الألوان
انتشي بوداعي الأخير
سأحفظ ذكراك ،
فقط توهي
يا روحا بداخلي
آه عليك يا سارقة شعري
حتى مدادي؟
حرام عليك . . فقط لا تحرميني
قلمي
آه منك . .
آه منك يا أسطورة تمشي فوق
بساط حقيقتي
فيك كل مكر القاتلات
أليس . .ألستُ . . بل ألسْتِ جنية
الغرام
مسببة الهيام . .
ضياعي في الأحلام والأوهام
قسما . . لآخذ بثأر قلبي
فقط أحبيني
فأنا أحبك ملء عروقي

# الزوايا في المغرب

أسامة الزكاري

**عاد الاهتمام مجددا للبحث في أنساق التعبير الفردية والجماعية المرتبطة بمؤسسات الزوايا، وبأدوارها التعبوية وبقيمها الرمزية المختلفة. لقد قيل الشيء الكثير عن هذا الموضوع، وكتبت حوله دراسات عديدة، واستقطب باهتمام قطاعات عريضة من الباحثين المغاربة والأجانب، ونظرا لأهمية ما أنجز بهذا الخصوص، فقد أصبح من الصعب حصر كل مكونات الرصيد العلمي المرتبط بنظيمة الزوايا، في علاقة ذلك بسيرورة تطور الدولة والمجتمع المغربيين منذ القرون الماضية وإلى يومنا هذا.**

إذا كانت الأسطوغرافيا الكولونيالية قد نجحت في إثارة عدة قضايا مثيرة في الرصيد المادي والروحي والرمزي لمؤسسة الزوايا بالمغرب، فإن الأعمال الوطنية التي تبلورت داخل الجامعة المغربية خلال مرحلة ما بعد حصول بلادنا على استقلالها السياسي، قد استطاعت إعادة تقييم الظاهرة المدروسة من منطلقات مجددة ارتبطت بتطور مجالات البحث التاريخي المعاصر وبرحابة آلياته الإجرائية في البحث وفي التنقيب، وكذا بآفاقه المشرعة على تشخيص تمظهرات استمرار التراث الرمزي في حياتنا المعاصرة، وفي أنماط تفكيرنا الجماعي، وفي ركائز عملنا السياسي التأطيري سواء داخل مؤسسات الدولة أو داخل تنظيمات الأحزاب السياسية، ونظرا لهذه الميزة الفريدة، فقد اكتسب الموضوع راهنيته، وأصبح يفرز أشكالا متعددة من التعاطي، تداخلت فيها الاهتمامات العلمية، مع الأبعاد الوظيفية المرتبطة بإكراهات المرحلة وبالعودة الجماعية لفهم أسس الفعل السياسي المبادر الذي يطغى على الشأن الوطني العام، ونتيجة لذلك، أصبح الموضوع يستقطب قطاعات عريضة من الباحثين المتخصصين، وكذا من المهتمين لا ينتمون بالضرورة إلى حقل الكتابة التاريخية المتخصصة، في محاولات لتجديد المقاربات التي يمكن أن تفتح أبوابا جديدة للبحث في الموضوع، من رؤى متكاملة قادرة على استشراف آفاق الدراسة، وكذا على رسم ظلالها الجغرافية والسوسيولوجية والأنثربولوجية والإبداعية على امتداد خريطة الوطن.

في سياق هذا الاهتمام المتجدد، يندرج صدور الجزء الأول من ملف " الزوايا في المغرب" الذي احتواه العدد المزدوج رقم: 80 - 81 من دورية " المناهل" التي تصدرها وزارة الثقافة، وذلك خلال شهر فبراير من السنة الجارية، والعمل، إضافة متميزة لتراكم مجال الدراسة في قضايا الزوايا وتجاربها التاريخية، وفي تجليات التعبير عن موروثاتها الرمزية والروحية التي أثرت بعمق في سلوكيات الفرد والجماعة وكذا في نظمه الفكرية وإبدالات التعبير عن هذه النظم، ولتحديد محركات تخصيص كل مضامين العدد المذكور من مجلة " المناهل" والموزعة بين ما مجموعه 485 صفحة من الحجم الكبير، نقرأ في التقديم العام للمجلة ما يلي: "... من المعروف أن الزاوية كانت عبر العصور موضوعا لكثير من الأطاريح والبحوث والكتب، تناولتها من زوايا مختلفة وبمناهج عدة، وما دفعنا إلى اقتراحها من جديد، هو إتاحة الفرصة لجيل من الباحثين المهتمين، بتقديم نتائج بحوثهم حول هذه الظاهرة في المغرب منذ عهد المرابطين، إلى العصر الراهن... من دوافع اقتراحنا لهذا الموضوع الإشكالي، عدة أسئلة، من قبيل: هل أسست الزاوية داعمة للمسجد، أم بديلة له في بعض الوظائف الجديدة؟

**وبما أن المسجد هو فضاء العبادة بامتياز في الإسلام، فهل أدخلت الزوايا تقديس ما هو إنساني، في تناقض صارخ مع روح الإسلام؟**

كيف تحولت بعض الزوايا من الدعوة إلى الإصلاح والتكافل إلى تنافس سافر على السلطة؟ ومن رباطات الجهاد إلى مراكز لجبايات الأموال، في تنافس مع المخزن؟ كيف كان يتم اقتسام الخيرات المادية والمعنوية بين المخزن والزاوية؟ وما أذكى اهتمامنا أكثر بالموضوع، ذلك الانتعاش الذي عرفته بعض الزوايا في المغرب راهنا، في تنافس واضح مع مؤسسة حديثة هي " الحزب السياسي" الذي خرج من بين ترائبها، وفي تبخيس لدوره ووظائفه، مما يجعل القارئ لتطورات الأحداث يتساءل: هل ستصبح الزاوية بديلا للحزب، كما كانت منافسا بصفة غير مباشرة، للمسجد؟ ...." (ص 5 - 6).

**ولمقاربة الأبعاد الرئيسية لمثل هذه التساؤلات، حرص المشرفون على المجلة على توزيع مضامين الملف بين ثمانية فصول متكاملة في رؤاها وفي مناهجها وفي مجالات اهتماماتها.**

في هذا السياق، احتوى الفصل الأول المعنون ب " الزاوية: إشكالية الهوية"، على دراسة لعبد الجليل حليم تحت عنوان: " الزاوية والتصوف: عودة الروحي أم النزوع إلى النفوذ السياسي". وفي الفصل الثاني المعنون ب "مرحلة التأسيس" نجد دراسة لمحمد الشريف عنوانها "ما قبل هيكلة الزوايا بالمغرب: الطوائف الصوفية خلال مرحلة الانحلال الموحدي"، وأخرى لإبراهيم القادري بوتشيش حول محن المتصوفة المغاربة في العصر المرابطي، وثالثة لحليمة فرحات حول أدب الحدثان والمجال المقدس في المغرب من خلال نموذج منطقة ماسة، واهتم خالد الشكراوي - في دراسته - بالبحث في الأصول التاريخية للطرقية في حوض السنغال، كما اهتم الجيلاني العدناني بالتنقيب في أصول الزاوية التيجانية من خلال نصوص مريديها الأوائل. وفي الفصل الثالث المعنون ب "الزاوية والمخزن"، نجد دراسة لمحمد العمراني حول علاقة الزاوية الوزاني بالمخزن العلوي من مرحلة التأسيس إلى أواخر القرن 18 وفي نفس السياق رصدت لطيفة شراس علاقات زاوية أحنصال بالمخزن الإسماعيلي، وتوقف عبد الرزاق لكريط للبحث في خصوصيات الزاوية الكتانية باعتبارها أنموذجا للإسلام السياسي بالمغرب، واهتم محمد أقضاض بالبحث في أدوار الزوايا في منطقة الريف، وكشف علي بنطالب عن حدود العلاقة الجبائية بين الزاوية والمخزن، ورصد عز المغرب معنينو وظائف الأضرحة والزوايا من خلال تتبع أوجه الصراع على الماء داخل مدينة سلا. أما في الفصل الرابع والمعنون ب "الزاوية: علاقات خارجية"، فقد نشر خالد بن الصغير دراسة حول موقف الزوايا من الحمايات الأجنبية من خلال نموذجي الزاوية الوزانية والمصلوحية، واهتم محمد الخداري بإبراز الدور السياسي للطريقة الدرقاوية في العلاقات بين المغرب والجزائر في بداية القرن 19، وتناول الحسين عماري أدوار الزوايا باعتبارها قناة للتواصل التجاري والثقافي والروحي بين المغرب وبلاد السودان خلال العصر الحديث وبداية المعاصر. وفي الفصل الخامس المعنون ب "الخطاب الصوفي"، نجد دراسة لعبد الله عتو تحت عنوان "التصوف المغربي: من عمق السياق إلى قوة الرمز"، وأخرى لأحمد الطريبق عنوانها "الزوايا الصوفية، مصدر لإشعاع الخطاب "، وثالثة لعبد الرحيم مؤذن تحت عنوان "الزياري والصوفي في أزهار البساتين في الرحلة إلى السوادين" " ورابعة لمصطفى الشليح تحت عنوان "القصيدة المغربية: الهوية - التصوف - المعرفة". أما في الفصل السادس المعنون ب "إضاءات" فقد أعاد المجلة نشر نص لعلال الفاسي عنوانه "الحركة السلفية في المغرب"، كان قد نشره سنة 1956. وفي الفصل السابع المعنون ب "الزاوية: رؤية الآخر"، نجد ترجمة أنجزها إبراهيم الخطيب لدراسة تأملية لخوان غويتيصولو حول الأضرحة والزوايا والطوائف بالمغرب، من خلال طقوس زيارة الأولياء في الإسلام المغربي. وفي الفصل الثامن والأخير من الملف والمعنون ب "دراسات" ، نجد دراسة لعبد المجيد بنجلون حول الطرق الدينية والحركة الوطنية خصوصا في المنطقة الخليفية، وثانية لحنان السقاط رصدت فيها قضايا التصوف والزهد اليهودي ( القبالاة) في المغرب، وثالثة لمحمد الغرايب تتبع فيها أسس التصوف اليهودي بين العقيدة والتاريخ.

**وبهذه المواد الغنية والمتنوعة، استطاعت دورية "المناهل" أن تقدم نتائج آخر الاجتهادات التنقيبية الخاصة بتمظهرات الخطاب الصوفي وأدوار الزوايا في تاريخنا الطويل وفي امتداداته الراهنة وفي تعبيراته المعاشة.**

إنها حصيلة ثرية تساهم في تسليط المزيد من الضوء على إحدى أبرز مرجعياتنا الثقافية والروحية التي لازالت تلقي بسلطاتها الرمزية على مجموع أنساقنا الفكرية وأنماطنا المعيشية المعاصرة.