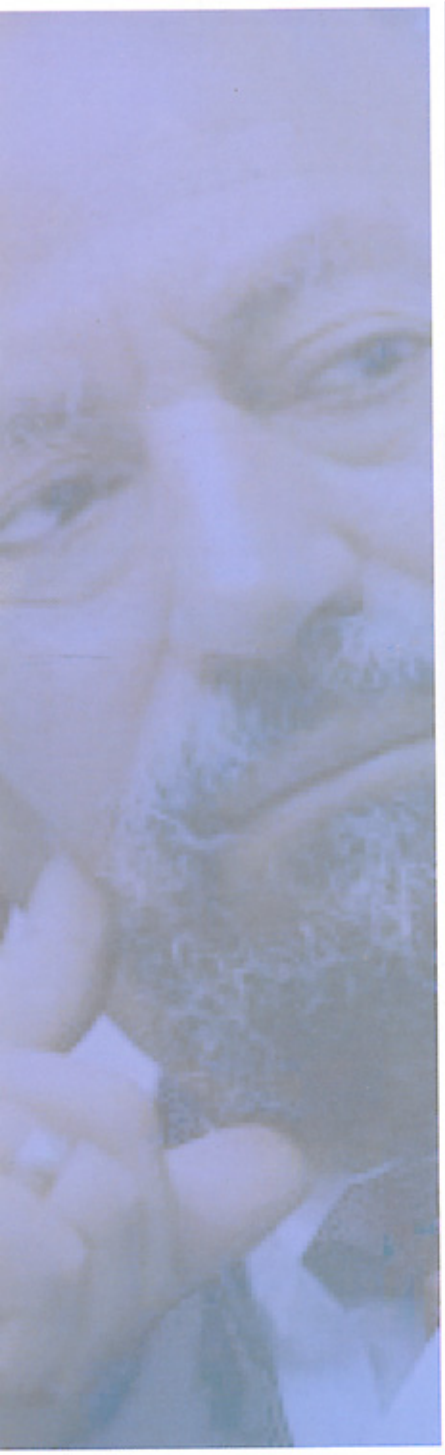
مجلة
رهانات
Rihanat
مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة
العدد 18 ربيع 2011



ملف العدد

قضايا الهوية وسؤال الحداثة

حوار

مع مدير مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بمصر:

سعد الدين إبراهيم

مستقبل الديمقراطية في العالم العربي ومعوقاته

حاوره: د. أحمد نضيف

قضايا الهوية وسؤال الحداثة

مجلة
رهانات
Rihanat
مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة
العدد 18 ربيع 2011

مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر
عن مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية
ملف الصحافة : 45 ص05
رقم الإيداع القانوني
142-2006

عنوان المراسلة : مركز الدراسات
والأبحاث الإنسانية
29 زنقة عمر السلاوي. الدار البيضاء
الهاتف : 27 42 22 22 05
rihanatmada@gmail. com
العدد 18 ربيع 2011

المدير
المختار بنعبدلاوي

رئيس التحرير
أسامة الزكاري
نائب رئيس التحرير
أحمد نضيف

أعضاء هيئة التحرير
المختار بنبعدلاوي
أسامة الزكاري
أحمد نضيف
عبد اللطيف الخمسي
عبد الكريم جدي
سعيد جفري
نبيل فازيو

تصميم الغلاف
كرم ثابت
التصميم والطبع
مطبعة سوماكرام
دار النشر سوماكرام

121، زنقة ميشال دولوسيبطال الصخور السوداء – الدار البيضاء
الهاتف : 82-86-24-12-36/022-24-13-70/022 الفاكس : 022-24-55-36
Site web : www. somagram. com E-mail :somagram1@menara. ma
- ouisloumene@somagram. com
توزيع
سابريس- الدار البيضاء

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

محتويات العدد

كلمة العدد :الموجة الرابعة ص 2

ملف العدد : قضايا الهوية وسؤال الحداثة.

- مفهوم الإنسان في سياقات الحداثة (من أجل فلسفة أنوارية متجددة) — عبد اللطيف الخمسي — ص 6
- التسامح الصوفي والطرقي بالمغرب — د. جميل حمداوي — ص 19
- الفصحى أم العامية لماذا لا يتكلم طلبتنا لغة عربية فصيحة؟ — ذة. فاطمة سحام — ص 29
- المؤسسات الدينية التقليدية بمغرب ما قبل الحماية — أسامة الزكاري — ص 35

حوار مع الأستاذ سعد الدين ابراهيم

مستقبل الديمقراطية في العالم العربي ومعوقاته — حاوره : د. أحمد نضيف — ص 38

نصوص إبداعية

قصة : حكايتها — حنان كوثري — ص 43
شعر : الوطن والحلم والاغتيال — محمد علي حيدر — ص 45

دراسات وترجمة

حرية الإعلام : ما تبقى من حقوق في ظل العولمة؟ — د. أحمد بن المختار — ص 48
تأبين صداقة : الطاهر بن جلون — ترجمة سعيد بوخليط — ص 55

قراءات

قراءة في كتاب : «الكتاب الخطاب الحجاب» لأدونيس — د. عبد الكريم جدي — ص 57

متابعات مجتمعية

تقرير حول ندوة : المدونون المغاربة الشباب — يوسف الكلاخي — ص 62

الموجة الرابعة

في مقالته الشهيرة حول صراع الحضارات، يتحدث هنتنغتن عن موجات الديمقراطية التي تناوبت العالم، على إثر التحولات التي عرفتها شبه الجزيرة الأيبيرية، وتلك التي عرفتها أمريكا اللاتينية وأوربا الشرقية، وهو ما جعل العالم العربي يبدو وكأنه حالة استثناء في أعين الكثيرين.

تعددت التأويلات حول هذا البيات الشتوي العربي الطويل، وتعددت التكهنات: من تحليلات اقتصادوية ترد قصور التحولات الديمقراطية إلى ما تختزنه المنطقة من نفط وغاز، وما تطف به من فوائض نقدية، تجعل هذه المنطقة أشبه ما تكون تحت وصاية القوى الدولية الكبرى المستفيدة، إلى تحليلات سياسوية، تضع اللائمة على إسرائيل ورهانها على الفوضى الخلاقة، أو على درك محلي، يبقي الديناميات المحلية في وضعية شلل كلي، أو أخيرا إلى نزعة ثقافوية، دأبت على النهل من وثوقانية راسخة، تحت عنوان: «الاستبداد الشرقي»، بصفتها حالة اجتفاف فردي وجماعي، يتحمل جريرتها الحاكمون والمحكومون على حد سواء، في: «صحراء الثقافة العربية الإسلامية» التي لا مكان فيها للديمقراطية، وحيث تملأ قراءة معينة للدين الفراغات التي تتركها السياسة.

إن السمة العامة والمشتركة للتململ العام الذي يعرفه الشارع العربي، هي سقوط هذه الاستثناءات بكل تلويناتها، وأن هذا العالم ليس محصنا ضد هذه العدوى الجميلة التي يسمونها: «الديمقراطية»، كما أن الأكليشيهات الرديئة التي جرى تلبيسها للثقافة العربية، و«حالة الاستثناء المفترضة»، التي يراد لها أن تلوي أعناق مواطني العالم العربي، وتجهض مستقبلاتهم الممكنة، ليست إلا كابوسا يريد أن يكتسب قوة الحقيقة. إن العربي المسلم أو غير المسلم، لديه نفس الإحساس بقيمة الحرية والكرامة، كغيره من البشر. وإنه: وإن تحول عبور صحراء الاستبداد بالنسبة إليه إلى متاهة يستعصي الخروج منها، لظروف يطول ذكرها . فإنه ليس أمامه إلا أن يسلك درب الآلام الذي سارت عليه بقية الشعوب، حتى يأكل من فاكهة الحرية المحرمة.

طيلة السنوات الأخيرة، كان يجري تقديم تونس على أنها نموذج للنجاح في المنطقة العربية، بالاستناد إلى لغة الأرقام الاقتصادية، ومستوى جودة الخدمات. كانت تونس تحوز على أحد أعلى مؤشرات النمو الاقتصادي والتنافسية في المنطقة، كما أنها تتوفر على طبقة وسطى عريضة، وعلى

كلمة العدد

شبكة واسعة من الخدمات الاجتماعية تتفوق على جيرانها في المنطقة، إلى درجة يمكننا أن نقول أن النظام التونسي كان ضحية نجاحاته الاقتصادية والاجتماعية. في مقابل ذلك: ليست هذه المعطيات الجزئية الصغيرة إلا أحد أوجه الحقيقة الكاملة. فليس بالخبز وحده يحيى الإنسان. إن هرم ماسلو الذي درج على تعلمه مبتدئو نظرية التواصل، يستقيم على حقيقة أولية وبسيطة، وهي أنه كلما زاد إحساس الإنسان بالاستقرار والأمن، زادت حاجته إلى الشعور بإنسانيته، واشتدت حاجته إلى الحرية والكرامة. وقد قرأ أجدادنا هذه الحقيقة، معكوسة، من النتيجة إلى السبب، عندما قالوا: «جوع كلبك يتبعك...»

الحالة المصرية حالة مقابلة تماما للحالة التونسية، ومع ذلك فنحن أمام المخرجات نفسها... إن تشابه الحالتين: التونسية والمصرية في النتائج يخفي اختلافا هائلا في المدخلات: إن الفقر، وطفح الفساد، وانسداد الآفاق بلغ في مصر درجة الالتهاب المزمن، وهي الوضعية التي لم تعد تؤثر فيها مسكنات التجويع والتجهيل، واجتثاث الإحساس بالكرامة من الإنسان. ولعل ما قسم ظهر هذا النمط من الاستبداد الفرعوني: الثقة الزائدة بالنفس، وعدم الالتفات إلى الدور الحاسم الذي تلعبه مؤشرات بسيطة مثل ارتفاع التمدين (نسبة ساكنة المدن بالعلاقة مع سكان الأرياف) وارتفاع نسبة التربية والتعليم، واتساع الفوارق الاجتماعية، واصطدام القيم داخل المجتمع الواحد (هشاشة التنشئة الاجتماعية) وأن تلازم هذه المؤشرات سوف يؤدي بصورة حاسمة إلى الوضعية التي نحن بصددها. يضاف إلى ذلك عامل أخر حاسم، وهو أن الثورة التقانية جعلت حتى أشد المصريين فقرا، وأكثرهم أمية، يعيش حالة الرفاه الكوني «افتراضيا»، ويتلقى المعلومات، أولا بأول، بالصوت والصورة، من الفضائيات والشبكات الاجتماعية، عبر العالم.

هكذا درست أطروحة «الاستبداد الشرقي» الذي روجت لدعوى تواؤم سادية الحاكم مع مازوخية المحكوم، وسقطت في التقادم الأطروحة المضللة التي سادت، بعد توقيع اتفاقية كامب ديفد، والتي قدمت الشعب المصري على أنه يعيش حالة عبودية فطرية، عصية ومستمرة، منذ العصور الفرعونية.

إن سقوط أطروحة الاستثناء العربي، تعني أنه لا يمكننا أن نعيش ضد قيم العالم أو حتى بموازاتها، وأن الحرية والكرامة فطرة إنسانية، لا تختلف إلا سبل الوصول إليها. أكثر من هذا، يمكننا القول أن لكل مجتمع من مجتمعات المنطقة سبله الخاصة للوصول إلى نفس الهدف. إن المغرب

كلمة العدد

والجزائر مثلا. وهما الشقيقان اللدودان اللذان تشترك مجتمعاتهما في التوق إلى الحرية والكرامة. وإن كانا ينتميان إلى نفس التاريخ والثقافة، فإنهما يمكن أن يختلفا في مساريهما نحو الحرية. تماما كما تباينت السبل بين بريطانيا وفرنسا لكي ينتهيا إلى نفس النتائج.

لقد بدأت الإصلاحات في المغرب مبكرا، منذ أواسط السبعينيات، وهو ما بين أن الملكية المغربية واعية بمحيطها، حذقة في دور التحكيم الذي دأبت على لعبه، مستشرقة لمستقبلاتها الموضوعية. كل هذا في الوقت الذي تأخرت فيه الإصلاحات في الجزائر. وفي الوقت الذي لم تع فيه النخب السياسية في هذا البلد الشقيق أدوارها، بما يجعل مطالب الإصلاح فيها تأخذ صورة غيظ مكتوم، وتهدد في كل مرة بالانزلاق إلى دوامة عنف، طوحت، إلى حدود اليوم، بمئات الآلاف من الضحايا.

إن كلمة سر استقرار المغرب هي الإصلاحات المتوازنة، التي أطفأت حتى اضطرابات المدن، التي كان المغرب يعرفها، وفق دورة عشرية، منذ الاستقلال. إن المغرب لا يتوفر على ثروات اقتصادية مثل الجزائر ولا على مستوى تنمية بشرية بمستوى تونس، ومع ذلك فهو أكثر استقرارا. إن الورقة الناجحة، هي الإصلاحات السياسية التصاعدية، والتنمية المتوازنة، التي عرفتها السنوات الأخيرة، بين الأرياف والمدن، إلى جانب الاهتمام الكبير بالتنمية البشرية، لا سيما فيما يتعلق بالقروض الصغرى، وتنمية الأنشطة المدرة للدخل، وتوسيع دائرة الحريات المؤسساتية، والثقافة المدنية.

إن هذه الملاحظة تجعلنا نخلص، بكل ثقة في النفس، إلى أن أي تراجع عن سياسة الانفتاح والإصلاح المؤسساتي، يسير ضد مصالح المغرب، ويجعله يفقد ورقته الرابحة. كما أن انخراطا أوسع وأكبر في الإصلاحات يجعله أمنع وأقوى. إن الإصلاح عندما يتم خارج أي ضغط اجتماعي، يوفر الوضوح الضروري في الرؤية، ويعطي الأولوية للأهداف الإستراتيجية، لأنه يجري خارج أية ضغوط، ويبقي جميع الاختيارات مفتوحة أمام الفاعلين. ولعل المؤسسات السياسية المغربية لم تكن قوية في مشروعيتها كما هي اليوم، كما إنها في أحسن حالات قدرتها على الفعل، واصطناع مصائر أفضل، وهو ما يجعل الاستمرار في الإصلاحات وتوسيعها تذكرة المغرب الحقيقية نحو المستقبل.

المختار بنعبدلاوي

قضايا الهوية وسؤال الحداثة

- مفهوم الإنسان في سياقات الحداثة
- التسامح الصوفي والطرقي بالمغرب
- الفصحى أو العامية
- المؤسسات الدينية التقليدية بمغرب ما قبل الحماية

إذا استحضرنا تعريف جون بودريار لمفهوم الحداثة، نجده يعتبرها «أسلوبا مميزا للحضارة يقابل التقليد»، ويُضمّن تعريفه الإشارة إلى كونها «تطورا تاريخيا كاملا، وتبدلا في العقلية». وانطلاقا من قراءتنا لهذا التعريف، اكتشفنا أننا أمام عدة أسئلة، نقتصر على البعض منها: ما علاقة التقليد الذي تواجهه الحداثة بالهوية؟ هل التقليد هو الضامن لوجود الهوية والمحافظة عليها؟ بحيث إذا ما تم تقويض التقليد ستنهار الهوية. لندقق أكثر في القضايا التي تتشكل منها الهوية في ثقافتنا العربية: اللغة والدين والتاريخ... هل تجديد وتطوير اللغة العربية لتؤدي وظائفها يعتبر حربا عليها؟ وفي المقابل؛ هل أتت الحداثة فقط لتقويض اللغة العربية ومحاصرتها؟ وهل يعتبر ذلك حداثة؟ وإلى جانب اللغة، وبنفس المنطق؛ هل يعتبر تجديد الدين حربا صليبية تستهدف المسلمين في دينهم؟ وهل الحداثة هي حرب على الإسلام أو أنها أسلوب منهجي جديد يهدف إلى تغيير طرق التفكير في الله والكون والإنسان؟ وكذا طرق قراءتنا لأصول هذا الدين التشريعية: القرآن والسنة؟ الأكيد أن بين الحداثة وقضايا الهوية مسافة تزيد أو تنقص أو تختفي، حسب فهمنا الطرفي الإشكالية ونيتنا.

مفهوم الإنسان في سياقات الحداثة
(من أجل فلسفة أنوارية متجددة)

عبد اللطيف الخمسي

مقدمة :

تقتضي الممارسة الفلسفية كعمل أكاديمي، أو إنجاز تربوي، التركيز على البناء الابستمولوجي والمفاهيمي لكل مادة معرفية لا تنفصل عن تاريخ الفلسفة الكونية، ورهان التحولات الاجتماعية والتاريخية الآنية، وكذا ضبط العلاقة بين معرفة عالمة (مثل الفلسفة) والسياق المؤسساتي القائم. في هذا الإطار يمكن تحديد التعامل مع قضية فلسفية كبرى هي: مسألة الإنسان كمفهوم ونظرية وتصورات والأمر لا يتعلق بسرد توجهات بل أشكلة للمفهوم، والإنصات لبعض متونه الكبرى وفق استراتيجية محددة، وهي : تشكيل ماهية لهذا المفهوم من خلال إعادة ترتيب حقل مفاهيمي معقد ومركب وملتهب يهم الإنسان، وفلسفاته في الصميم. من هنا ليس الأمر درسا حول للإنسان، فتاريخ الفلسفة هو تاريخ تناول الإنسان وقصته عبر إرادة الإنسان/الفيلسوف في فهم ذاته وواقعه. كما أن الأمر لا يتعلق بعرض مذاهب حول الإنسان فذاك لا يستقيم لا تربويا ولا حتى من داخل التصور الجديد والتقني لماهية تاريخ الفلسفة وليس الإنسان الحديث إلا الشكل الأنطولوجي للكوسمولوجيا الجديدة التي خضعت لأنسنة فعلية أساسها فلسفة إنسانية أعادت الاعتبار لماهية الإنسان في الوجود، بدل مركزية العالم أو الكوسموس (cosmos) أو الله (Dieu). إن العالم الجديد في حاجة لإنسان جديد. وهذا هو مدخل فهم الانقلاب التاريخي في علاقة للإنسان بذاته. إن المشرع الديكارتي (Cartésien) كله يصب في هذا الاتجاه وأساس ذلك بلورة نظرة معرفية موحدة للعالم المنفتح، وإعلان سلطة اللاتناهي الرياضي كتمثل للاتناهي المادة، ولا تناهي الله، وهو نزوع فلسفي وعلمي لتأسيس ميتافيزيقا الوجود والإنسان الجديدين. وكما يرى المفكر والابستمولوجي ألكسندر كوييري (Alexandre Koyère) في كتابه «من العالم المنغلق إلى الكون المفتوح». «الكون اللامتناهي للكوسمولوجيا الجديدة، لا متناهي داخل الزمان كما داخل الممتد (L étendue)، الذي داخله تتحرك المادة الأزلية حسب قوانين أزلية وضرورية (nécessaires) دون أن تنتهي وبدون تصميم في المكان الأزلي»[1]. قد يشكل هذا النص المركب بإحكام والحامل لمضامين علمية وفلسفية جديدة أساس الوضع الجديد للكائن الإنساني، الذي يمتلك صفة فهم هذه القوانين وبناء نسق العالم الجديد وإعطاء الذات سلطة تشكيل رياضي للزمان والمكان وفق مبدأ اللامتناهي. وهذا هو الإنجاز الكبير الذي بدأه وحققه ديكارت من خلال دفاعه وبحجة العلم الرياضي عن اللامتناهي في المعرفة والوجود.

إن الإنسان الحديث هو نتاج معرفة اعترفت بمركزيته في المعرفة. ومسارات مفهوم الإنسان ستتخذ أبعاداً متعددة انكشفت في شتى المجالات العلمية والتاريخية والجمالية وهو ما أسس لوضع حداثي جديد تبلور ضمن تقاطعات أبعاد الحداثة والتي هي : العقل، الحرية، والفرد. وستتخذ النزعة الإنسانية أوضاع متطورة احترقت كل المجالات وذلك باسم الفلسفة والعلم لقد أصبح الإنسان كائنا عقلانيا وأخلاقيا مسؤولا، وفردا سياسيا صانعا للقرار. كما أنه أصبح

يمتلك صفة الكائن الاجتماعي الواعي برغباته وقدراته الجمالية. ولو في ظل تصدعات ستحصل داخل المجتمع ونظام العلاقات الاجتماعية وهو ما أدى إلى تبدل القيم وتطور النظرة للعالم مواكبة لتطورات الإنسان. في هذا السياق تكون المقاربة المفاهيمية للإنسان محاولة لتشكيل علاقته العضوية بمفاهيم محايثة وأساسية تتخذ طابعا جدليا ومركبا يهم صيرورة مفهوم الإنسان في الزمان والمكان. من هنا إرادة تلمس الأصول الفلسفية العميقة لهذا البناء المفاهيمي الذي يشكل مقولة الإنسان، وبالتالي رسم معالم الإنجازات الفكرية للمفاهيم المؤسسة له، مثل الوعي والجسد والفرد والمجتمع واللغة وكذا مسألة الحرية. وهي مغامرة مركبة تحاول قدر الإمكان إثارة تساؤلات حول الإنسان من داخل متون وأقوال وتصورات بهدف أشكلة التعامل مع هذا الإنسان كمفهوم وممارسة وأفق ممكن.

I- الوعي : التأسيس الفعلي للإنسان

يمثل الوعي مفهوما مكثفا، ودلاليا على المستوى الابستمولوجي داخل تاريخ الفلسفة عامة والحديثة والمعاصرة خاصة. ويمكن اعتباره الإنجاز المفاهيمي الخاص بتحديد ماهية دقيقة وفعلية للإنسان. من هنا حضوره ثابتا في فلسفة الوعي من جهة، ونظريات فلسفية معاصرة خاصة بمراجعة المفهوم (أي الوعي) من جهة أخرى. ومن الصعب رصد هذا المفهوم المؤسس لمسارات الفكر الفلسفي الحديث دون المرور بالإنجاز الذي خدمه ديكارت ولوك، ثم ايمانويل كانط، ورصد معالم التحول في مسألة الوعي لدى هوسرل وهايدغر، دون تلمس التحول الجذري الذي أحدثه فرويد ونيتشه بخصوص نقد مفهوم الوعي واستحداث مفاهيم جديدة منها اللاوعي. ولا تنفصل المسألة في انطلاقتها الديكارتية عن مسألة

التأسيس العلمي للمعرفة وبالتالي التحديد الفعلي للإنسان بخصوص أساس معرفة العالم والوجود. وهذا لا يبدأ في المنطلق إلا من خلال مبدإ فعلي يسميه ديكارت "الكوجيطو" (Lecojito) : والكوجيطو هو ظهور خالص للذاتية، لذاتها، يتحدد داخل سياق مشروع إعادة تأسيس الميتافيزيقا، بل ميتافيزيقا المعرفة[2]. وهذه المسألة هي الموجه الفعلي لماهية الكلام عن الوعي في البداية كمحدد جوهري لأي تصور ممكن حول الإنسان. وإذا كان الوعي هو القدرات التي يمتلكها الإنسان لمعرفة حقيقتيه الخاصة والحكم عليها (la juger)، وبالتالي إدراك الذات داخليا [3]، فإن جوهر حضور الإنسان الديكارتي ككوجيطو، في مجال أساسي هو المعرفة والتأسيس العلمي لها، هو تقعيد مسألة الطابع الجوهري للروح (sa substantialité)، وهي التي تؤسس لا ماديتها (Immatérialité) مقابل الجسد. إنها عمق حجة التأملات (Méditations) ويعني هذا إن المفهوم الماهوي للذات أو الكوجيطو[4] يتخذ طابعا روحيا/معرفيا، من الصعب اختزاله في تصوراه تجريبية مباشرة، وهنا إحالة فلسفة الوعي لدى ديكارت، باعتبارها افتتاحا جديدا لعصر المعرفة العلمية. في هذا السياق يتخذ الكوجيطو صبغة خالصة، مطلقة، جوهرية في علاقة بذاته كجوهر [5]، وهذا الجوهر ليس إلا عمليات فكرية-رياضية تؤسس الاستقلال في منطلق التفكير. فإن تشك هو أن تفكر، ومن أجل أن تفكر، يجب أن توجد. إنني أوجد إذن كوعي وكفكر. هكذا ينقلب نظام البداهات المشركة والروح، أي الوعي، الذي يظهر أكثر يقينية من الجسد. وبشكل حتمي يتموضع كمبدأ لكل معرفة، إن فكر الإنسان أرجع إلى ذاته [6] «à soi» . فأصبح معنى الإنسان لا يتحدد إلا كإرادة في المعرفة تحددها أدوات المعرفة

العلمية المؤسسة في العمق على مقولة الكوجيطو كجوهر. وهو ما سيطرح إشكالات فيما بعد وتناول الكوجيطو (Le Cojito) لدى ديكارت هو بمثابة فتح مجال لفلسفة همت بالأساس التأسيس الجذري والنوعي للإنسان من خلال معرفة عقلانية بالطبيعة والعالم (كموضوع تابع لسلطة ذات عارفة. وتمثلا لفكر علمي أساسه النظام وقوانين الحركة والعلاقات الرياضية التي تحكم الوجود اللامتناهي بعيدا عن الفيزياء ا لا حيا نية الأرسطية (نسبة الى أرسطو طاليس). من هنا سيضع ديكارت منطلقات فكره وهي : وضع إشكالية (قاعدة) الذات الواعية (le sujet Conscient) في علاقة بذاتها من خلال مبادئ محددة. وجعل الوعي (Conscience) أساس هاته الذات وهو مسار يؤكد باراديغم تأسيس العلوم ونظرية الحقيقة واليقين الحدسي الذي لا شك فيه. ومسألة الوعي لدى ديكارت تختزل في كونها التصور النظري المؤسس للذات الواعية بذاتها ولذاتها والمتماهية مع ذاتها (Sujet conscient de lui même. et s identifiant lui même) من خلال الصياغة الدقيقة للكوجيطو ((Ego cojito ergo sum[7]. إن مفهوم الوعي هو حقيقة الذات كوعي بالعالم وبذاتها أولا من أجل إنتاج الحقائق. وبالتالي يتحدد هذا الوعي الذاتي كقدرة ذاتية على الوصول للحقائق الرياضية والمادية للعالم من منطلق كون الإنسان هو ذات واعية تتركز في نقطة جوهرية وهي الأنا (Moi) وجوهرها الوعي المتضمن داخل الذات كآلية مفكرة. وهو إنجاز حداثي. يوجه المعرفة نحو مسار جديد، ويشكل تأسيسا ميتافيزيقيا جديدا للفكر والوعي والروح. إن القاعدة الأساسية لهذا الإنجاز هي : ذات واعية لا تحدد إلا كجوهر مذكر، يعرف ويعطي للفرد استقلالية من خلال وعي بالذات كصياغة انطولوجية وسيكولوجية لأنا أفكر. وسلطتها في ممارسة الشك وإنتاج المعرفة.

إن الوعي الديكارتي بالعالم هو سيرورة ذاتية تمتلك صفة الكائن المفكر (أو الذات المفكرة). الذي لا ينفصل عن موضوعه. وفي هذا الإطار يكون الإنسان الديكارتي مفكرا، يتأسس من خلال العودة إلى الذات. وهي القوة الوحيدة المتمثلة في تملك ذاتي للذات. وبالتالي رسم معالم إنسان مثالي (Idéal) يحقق استمرارية الإنساني كشكل للوعي بالذات (Conscience de soi)[8] والأساسي في هذا التصور إيجاد ديكارت المنطلق الجوهري في كل معرفة ابستمولوجية (ضرورية وليس فقط ممكنة) بالعالم.

II-الجسد/الرغبة : (إتيقا الإنسان الحديث)

إن طبيعة تحديد الإنسان في علاقة بذاته وبنظامه الداخلي. وليكن غرانزيا أو طبيعانيا (Naturaliste) بشكل عام. جعلت المقاربة الفلسفية الحديثة تتخذ مجرى جديدا ونوعيا وهو إدراك مفهوم الجسد كمحدد انطولوجي للإنسان وعلاقته بالوعي والعالم. وفي هذا السياق يستحيل طرح إشكالية مفهوم الإنسان

كحقل نظري متعدد الأبعاد من دون تناول مسألة الجسد (corps) باعتباره بعدا يتخذ أوضاعا قيمية ومعرفية ووجودية، منذ تبلور فلسفة باروخ سبينوزا (B. Spinoza) كمجدد عميق للفكر الديكارتي وموجه لفكر. نحو

مسارات نوعية ومنها مفهوم الجسد. في هذا السياق أصبح الجسد جزءا من ماهية الإنسان ومنطق علاقته بالطبيعة والوجود والوجود والقيم. وبالفعل سيرى سبينوزا في الجسد جوهرا ملازما لكينونة الإنسان وعالما من التمثلات والنزعات لا تنفصل عن مسألة أساسية تشكل مفهوما محايثا للإنسان وفاعلية الجسد وهي الرغبة.

لقد أصبح التفكير في الجسد هنا مقاربة لشروط وجود طبيعة صارمة يعيشها الإنسان المحكوم بالرغبات والخاضع للعلل الطبيعية. إنه انتقال ابستمولوجي نحو فهم جديد للإنسان ككائن يمتلك جسدا وليس فقط وعيا. وبدون فهم هاته المعادلة لا يمكن إدراك تداعيات علاقة للإنسان بالعالم والأخلاق والسياسة. ولقد كان سبينوزا (Baruch spinoza) واضحا، ومفتتحا عصرا فلسفيا جديدا عندما اعتبر أن : الإنسان واع بأفعاله، جاهلا لعللها، وذاك هو أصل عبوديته (Servitude)[9]. وقد تكون فلسفة سبينوزا كلها مخصصة للغبطة (Beatitude) وحرية للإنسان[10]. لكن الأساس هو حضور فلسفة جمالية وأخلاقية حول الجسد وكينونته. وهذا هو مبرر التركيز على المنظور السبينوزي للإنسان كجسد. وسيركز هذا الفيلسوف الاستثنائي، في تاريخ الفلسفة على سلطة الجسد من خلال مقاربة داخلية للجسد، متجاوزا المنظور العقلاني لديكارت لجوهر الإنسان، وكذا التصور المسيحي للرغبة.

وفي هذا الإطار ينتقد سبينوزا كوجيطو (Cogito) ديكارت، نازعا عنه صفة الماهوية، ومعبرا عن قصور الوجه الذي يقدمه ديكارت عن مشروعية الأنا أفكر كجوهر، والوجود الإنساني كماهية مفكرة. من هنا نقده لثنائية ديكارت : الروح والجسد. ويرى صاحب الأخلاق (Ethique) بأن الكوجيطو الديكارتي يقود أصلا إلى اللامعرفة. أي لا معرفة الوعي للذات، مادام لا يمتثل لموضوع الجسد كمحدد إنساني وال يكون تصورا واضحا دقيقا عن مفهوم الجسد. وبالتالي الفردية الجسدية L'individualité corporelle)[11] إن الجسد لا يتحدد ضمن الكوجيطو العاجز عن إدراك الجسد، لأنه كنظرية لم يغرس إمكانية معرفته، وبالتالي فثنائية فكر/ جسد تتأسس خارج هذا التوجه الطبيعاني العقلاني الذي يرسمه المفكر سبينوزا، داخل مسار تحديد ماهية للإنسان خارج كل ماهية ثابتة. إن الكوجيطو لا يدرك ماهية الجسد، رغم محاولته البرهنة على قوته في إدراك كل الحقائق، من هنا قول ديكارت بأن الجسد هو أساس الأوهام (Illusions) والانفعالات (Passions) وهي منبع الخيالات والأخطاء (تأملات ميتافيزيقية) ولن يستقيم الأمر عند سبينوزا إلا بالعودة إلى تحليل ماهية الجسد كعالم من الرغبات والأهواء. وبالتالي ربط فاعلية الجسد بلا وعي الرغبة، مما يخلق تركيبا داخل الإنسان كمنظومة عضوية (Organique) وسيكولوجية (Psychique)، من الصعب اختزالها الوعي أو الفكر، أو جوهر الذات الديكارتية. هكذا ستعتبر سبينوزا : الإنسان هو رغبة (L'homme est désir) وأساس ذاك الحفاظ على الذات أولا (مبدأ الكوناتوس (Conatus) المتعلق أساسا بمعنى الحياة (La vie)، النزوع المتواصل نحو الرغبة، باعتبارها جوهر الإنسان (Essence de l'homme) الذي يحاول تحقيق استمرارية وجوده في علاقة بقوته، وشهواته واندفاعاته. إن الإنسان هو ما يرغب وهو إشكال فلسفي/علمي سيشكل أشكلة جيدة [12] ونوعية لماهية الإنسان. وبشكل حداثي سيربط سبينوزا بين ما هو جسدي وفكري داخل الإنسان من خلال ماهية الرغبة (Desir) التي تتحدد بعيدا عن جوهر الفكر، أو التأمل، أو الصورة المتالية للإنسان، في أفق تأسيس للإنسان الواقعي (Réaliste) من جهة، والمحايث (Immanent) لفعله المباشر، من جهة أخرى. وهو المدخل لطرح متميز لماهية الحرية، ثم للإرادة، في إطار ماهية الإنسان المركب.

فالجسد إذن مكون إنساني أساسي لإنتاج الرغبة، باعتبارها بعدا سيكولوجيا ديناميا، قد يتحدد من خلال الصور، التمثلات، استيهامات، مشاريع للإشباع وتحقيق اللذة، من هنا التلازم بين الحقيقة المادية للجسد والحقيقة السيكولوجية للرغبة. ويتخذ الجسد طابعا راهنيا ومتجددا، من خلال اندفاعات أساسية مما يجعل الرغبة غاية، وهذا ما راهنت عليه الفلسفة المعاصرة من خلال توجهات نرى بأن

اللذة هي الغاية القصوى. كما يقول الاتجاه اللذي [13] (Hédoniste). من هنا أهمية الرغبة لبناء مفهوم الإنسان لصالح عقلنة ممارسات الجسد. وقد اعتبر شوبنهار صاحب كتاب "العالم كإرادة وتمثل" كيف الكائن الإنساني ارتبط بقوة بجسده كغرائز. ورغبات من خلال طغيان إرادة الحياة (Vouloir vivre). كإرادة كونية تمثل طاقة الإنسان في الوجود. طاقة عمياء ومكلفة تنفلت من كل بعد جمالي. (Esthétique). وفي هذا السياق تأتي مقاربة نتشه لما يسميه ب : نقل القيم (Transmutation des valeurs) كإطار لقتل الجسد باسم فلسفة زهدية محددة. أو تطهيرية زهدية (Puritanisme morale) قد نجدها مبثوثة في فكر كانط [14] (Kant). ومقاربة ماهية الإنسان من خلال مفهومي الجسد والرغبة. هي مجال أساسي لفهم حضور الفاعل الإنساني داخل أنماط مؤسساتي وثقافية وحتى سياسية وجمالية من الصعب إدراكها خارج حمولة الجسد وآليات اشتغال الرغبة وعلاقتها بالقوة والمنع والتوجيه ورهانات السلطة.

III- الوعي وأنطولوجيا الكائن عند مارتن هايدغر (M. Heidegger)

سيعمل الفيلسوف مارتن هايدغر على صياغة فهم جديد للإنسان ووجوده من خلال توجيه نقد جذري لإشكالية الوعي وفق طرحه الجديد والمثير للجدل لمفهوم : إلى الدزاين (Dasein). هكذا سيربط بين التفكير في الإنسان ونقد الوعي ونزعاته الذاتية وبين تحديد معنى العالم (Monde). باعتباره المجال الأرحب للكائن (Être). من هنا الانتقال من الأنا (Ego) أو الذات (Sujet) إلى الدزاين Dasein. كانكشاف أعمق وأساسي لماهية الإنسان داخل وجوده العام. وكما يقول :

Ce vers quoi le Dasein tel comme tel transcende. nous l'appelons le monde. et la transcendance. nous la définissions maintenant comme être-au- monde (كتاب: الوجود والزمان) [15]. ولعل هايدغر يراهن على إعطاء بديل للوعي والكائن الديكارتي باعتباره كينونة إنسانية حرة محددة بذاتها. إضافة إلى كون الوعي الذاتوي الأناني (Egologique) لأستاذه إيدموند هوسرل (Edmund Husserl) لم يعط الاستقلالية والتميز لماهية وكينونة الكائن الإنساني الفعلي. لقد بقيت ذاتية ديكارت وانعكاسيته هو سر مغيبة لشرط وجود الإنسان ككائن وهو : حضوره ككينونة ملازمة لذاتها. "من هنا ينتقد هايدغر كل ذاتوية جوهرانية (Subjectivisme substantiel) المؤسسة لنزوع ضد الماهية الحقيقية للكائن أو إلى الدزاين. من هنا لا مناص من التفكير في الإنسان بل التفكير من الكائن (Penser l'être) خارج مضامين الأطر التقليدية للمعرفة الخاصة بالإنسان (أولوية العالم. الذات/النزوع الانتربولوجي لدى كانط (Kant) الذي اعتبر الإنسان جوهرا أنثروبولوجيا. من هنا إلحاح هايدغر على ضرورة تجاوز المنظور الانثروبولوجي حول الإنسان لدى الكانطية (Kantisme).

هكذا يضع هايدغر مفهوما محددا للإنسان أساسه : التفكير في جوهر هذا الكائن خارج كل محدد أنثروبولوجي قبلي. يختزل الإنسان فيما دونه من كائنات مفارقة (L'onto-Théologie). والأساس في هذا التوجه هو ربط الإنسان بالزمانية (Temporalité). فوحدة الكائن الإنساني كدازاين (Dasein) يرتبط بالزمانية. من هنا يعمل على إرجاع الوعي للزمانية وليس العكس. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز بالزمانية ويتحدد بها وهو يمارس وعيه، وبالتالي يجسد وعيه بذاته. وفي هذا السياق ينتقد هايدغر النزوع الديكارتي في اختزاله الوجود والزمان في ماهية الوعي الذاتي. فالوعي ليس هو المحدد للكائن. بل هو نتاج هذا الوعي بالزمان خارج الماهية الانعكاسية للوعي. والزمانية كتاريخية تهم الإنسان في الصميم هي انكشاف للكائن بما هو فعل وتميز داخل الوجود. وما الإنسان في نهاية المطاف إلا ذالك الكائن الوحيد- داخل- العالم. يتخذ وضعا أنطولوجيا بذاته، وليس هو العالم ولا الله ولا الكائنات الأخرى، واختلافه هو كينونته التي لا

تخضع لهوية محددة مع الآخرين، أو الموجودات الأخرى (Exant). ومن الصيغ الفلسفية الجميلة لأنطولوجيا هايدغر هي اعتباره الإنسان كائنا زمانيا له زمانية خاصة. ويعلن هايدغر في رسالته الشهيرة "رسالة حول الإنسانية" ان النزعة الإنسانية (Humanisme) تعني تأسيس جوهر الإنسان من خلال حقيقة الكائن وبلغته. إن جوهر الإنسان هو أساسي من أجل حقيقة الكائن (Vérité de l'Etre).[16]

وإذا كان هايدغر انتقد الوعي وفلسفته من أحق صياغة منظور اختلافي لمعنى الهوية والحقيقة. فإنه بالأساس ركز على معنى الوجود باعتباره متعينا لا يحتاج لأي تحديد متعالي كان معرفيا، منطقيا أو انتربولوجيا/ أخلاقيا- فالوجود هنا كبديل مفاهيمي عن الوعي يتحدد بالزمان أو الزمانية، خارج أي تقابل بين الذات والموضوع، بين الروح والجسد متلما حاول ذلك خطاب الكوجيطو، أو النومين : والفينومين" لكانط. لكن شكلت مقاربة هايدغر للذات وللإنسان عامة انفلاتا من صرامة الكوجيطو (Le cogito) لكن اختزالا للماهية الإنسانية في انغلاق كينوني رغم محاولة ربطه بالزمان والتاريخية. وربما ربط هايدغر الفلسفة الخاصة بالكائن الجديد (الدزاين) باللغة، ونقده لمسار العقلي الديكارتي في شخص ماهية التقنية، هما أساس تجديده وانفتاحه على الرهانات المعاصرة. إن الإنسان بدأ يحمل بذور تمزقاته الأولى. في خطاب هايدغر حول الحداثة، وكمحاولة ليس لتجاوز الميتافيزيقا (كما يقول) ولكن لتجاوز الإنسان الحديث. وسيعلمنا هايدغر طريقة قراءة تاريخ الفلسفة من خلال مفهوم (الكائن-هنا) (Dasein)، ووفق منطق تفكيكي لأغلب المفاهيم التي واكبت التفكير في الإنسان خارج ذاته. وهذا في حد ذاته يمثل ممارسة فلسفية جذرية ستهدف تطوير النظر للإنسان حسب المتغير العلمي والتاريخي.

هكذا يرى هايدغر أن مشكلة الكائن (Etre) هي مسألة علاقة الإنسان بكينونة الإنسان ذاته. من هنا تنبع ماهية المسألة الإنسانية (La condition humaine) وبالتالي تجاوز التفكير في حقيقة الكائن من خلال الكوجيطو (Cogito) ولصالح التداخل العلائقي بين الإنسان وحضور ككائن[17]. وبالتحديد يرى هايدغر بأن وجود الكائن هو هم (Souci) لا ينفصل عن إرادة فهم هذا الكائن. وبالتحديد مع فهم الدزاين (Dasein) كحضور دائما- هنا (Etre-toujours-là)[18]. وهذا الوجود الكينوني للإنسان (كدازاين)، يترجم قدرة على الانفتاح على الآخر (Le daseinest transcendentalement ouverture à)[19]. ويركز هايدغر بأن هذا الكائن يتميز بذاتية خاصة، حيث لا يتمركز على ذاته ولا يتماهى مع الآخر[20]. وهذا التصور سيعمق إشكالية فهم المسألة للإنسانية عندما يربطها الفيلسوف بالتقنية والفهم. وعلاقة الكائن الإنساني بالتاريخ (رسالة حول الإنسانية) تشكل مدخلا لرسم معالم الإنسان الجديد وأفاقه.

IV- اللاوعي : (الإبداع النظري للمفهوم) :

إن المعادلة الخاصة بالعلاقة بين الإنسان والوعي والذات العارفة كما تحددت في النسق الديكارتي (أعني تحديدا ديكارت وكانط) ستتحول إلى مجال إعادة بناء الكينونة للإنسانية من خلال حقل ابستمولوجي جديد راهن على النزعة العلمية التجريبية من جهة والبناء النظري لتطور خاص بالذات الإنسانية من جهة أخرى. وهو إنجاز نقلنا إلى مجال نظري مطبوع بمفهمة جديدة للإنسان والوعي والجسد والعالم من خلال مفهوم مركزي أساسي وهو: اللاوعي (L'Inconsient) واللاوعي هنا ليس تعويضا عن الوعي، ولا تجاوزا له، ولا قطعا معه، كما قد يرى البعض (وذلك مبثوث في بعض الكتب) بل مفهمة وعقلنة علمية جديدة لماهية الوعي. هنا يجب الوعي كيف يتأسس مفهوم جذري داخل ومن خلال وعلى هامش مفهوم أخر هو الوعي. والتجاوز بين المفهوم المركزي هنا وهو اللاوعي والوعي والجسد والرغبة، هو الذي يؤسس لماهية الإنسان داخل فلسفة التحليل النفسي، التي وجهت بالفعل انتقادات مباشرة للفلسفة الديكارتية. لكن يبقى التحليل النفسي فلسفة تستحضر الديكارتية بشكل من الأشكال وهذا هو عمق تصور فرويد للإنسان ككائن يعي وضعه من خلال علاقته بالواقع وآلية اللاوعي. لم يبلغ فريد الوعي، بل حدد

شكلا نظريا جديدا للتساؤل حول ماهية الانسان وهو العلاقة الطوبولوجية (Topologique) بين الوعي واللاوعي. فالأساس هو كيف يشتغل الوعي عبر آليات لا واعية يغدو وعيا محددا بالعالم والمحيط. انه الإنسان المركب الذي أصبح بنية مفاهيمية وأفعال مركبة لا تتحدد في المركز. لقد أزاح فرويد مركزية مفهوم الوعي لصالح العلاقة بينه وبين مفاهيم أخرى محايثة ومتجاورة وليست نقيضة وإذا كان القرن العشرين هو قرن المراجعات على الصعيد الفكري. فالأساس هو مفهمة جديدة للإنسان من خلال اللاوعي كتكثيف لفاعلية إنسانية مركبة لا تحضر كجوهر وإنما كعلاقات سيكولوجية ولبيدية (Libidinales) ولا ننسى إنها رمزانية دلالية. (اللغة، الحلم، السلوك الديني وحتى العصاب السياسي) من هنا كان فرويد قارئا دقيقا وجذريا لديكارت وعارفا بخبايا الفلسفة الإنسانية. ففرويد هنا هو فيلسوف سيحدد ماهية الانسان كفرد (Individu) من خلال ماهية اللاوعي (L'inconscient) كحمولة مليئة بالرغبات والنزوعات البانولوجية. وبالتالي لا مجال للكلام عن الوعى (Cogito) باعتباره الحقيقة الماهوية للإنسان ككائن واع. وسيحاول فرويد بناء المعرفة العلمية بالإنسان كعلاقات يحضر فيها اللاوعي كجزء أساسي من الوعي المباشر. وما الوعي الا الوجه البسيط للاوعي. إن فرويد يكشف ما حاول ديكارت أن يخفيه أو يزيحه من سلطة الوعي كإرادة في البحث عن اليقين وتثبيته ذاك كذاتية مستقلة. لقد عوض فرويد الوعي الديكارتي والكانطي ببنية سيكولوجية مركبة. وبالتالي وسع تعريف ماهية الإنسان. وفتحه على قارة غامضة من ذاته كانت لا مفكرا فيها (Impensée). من هنا كان مفهوم اللاوهي إنجازا نظريا (Théorique) للإنسان كموضوع من خلال اكتشاف نظري لمعنى اللاوعي. كأنه يقول : لكي أعرف ذاتي ككوجيطو (Cogito) لا بد من معرفة اللاوعي. ولكن طبعا عبر سلطة العلم والمعرفة الاختيارية والتحليلية الدقيقة، القادرة على كشف معنى المبادئ التي تحكم هذا اللاوعي ومنها مبدأ اللذة . ومبدأ للإنسان كلا وعي يتحرك عبر آليات واقعية/ واعبة جوهرها الأنا (Moi). مقابل عالم واقعي أخلاقي ومؤسساتي (Le surmoi) يتشكل في حضور محايث مع اللاوعي. من الصعب إذن الفصل بين الوعي واللاوعي في خطاب فرويد رغم إلحاحه على قوة الرغبات. وهو لم يلغ الذات بل استحضرها كواسطة بين الوعي واللاوعي داخل الطوبولوجيا الفرويدية الثلاثية الأبعاد (الأنا، الهو، والأنا الأعلى). في هذا السياق يتحدد معنى الفرد، وعلاقته بذاته كرغبات وبالسلط الاجتماعية. والأمر ليس ذاتوية، بل علاقة أساسية بين الذاتي/ والواقعي والمتخيل. كما سيكشف عند ذاك جاك لاكان (Jacques Lacan) فيما بعد. إن الإنسان أصبح رهين عالمه السيكولوجي وكذا عضويته الأساسية المسكونة بمبدإ الحياة. وتتأسس الذات الإنسانية باعتبارها ذاتا اندفاعية (Sujet pulsionnel)، مما يربط بقوة بين الذاتي والتمثلي والعضوي داخل مسار للإنسان كرغبات وانفعالات ونزوعات حيوية (Vitales). وإرادة الحفاظ على الذات هي جوهر ماهية الإنسان كعالم من الطاقة الرغبات، ويحضر الجسد كحمولة اندفاعية وفزيائية معاشة كتجربة من أجل الحياة ومن أجل الحفظ الراتب في الوجود. في هذا الإطار يربط فرويد بين أسس وأصل الرغبة في الإنسان وحضوره في العالم. من خلال إرجاع الوعي لأصله اللاشعوري، ومن دون التقليل من شان الارتباط بين العضوية الإنسانية والعضوية الحيوانية[21]. وليست الفرويدته إلا فلسفة نظرية/عملية أعادت اللحمة للعلاقة بين الإنسان وعضويته في الوجود والثقافة.

إن الأساس الفلسفي والابستمولوجي لنظرية اللاوعي عند فرويد، هو رفضه الإذعان لفلسفة الذات بمعناها الديكارتي/ الكانطي. وتحديدا اعتبار الوعي (Conscience) كمكون لجوهر الحياة النفسية (Psychique)، ولكن يرى في هذا الوعي كمية بسيطة من اللاوعي. وهذا يترجم توجها نوعيا في رسم منظور "نظري" جديد للإنسان وفق منطق العلاقة بين الوعي واللاوعي والواقع. وهذا ما اصطلح عليه في فكر الحداثة ونقادها بتحطيم الأنا "Destruction du Moi"[22]. وسيعلن فوكو (M. Foucault) وهو يتابع بقوة إبداعية أعمال فرويد، ونتشه وكذا تاريخ

فكر الحداثة منذ ديكارت وكانط، بأن الغائب الأساسي في كل هاته الأدبيات الفلسفية والعلمية هو الإنسان. كان يتوهم أن يكون موضوعا، لكن أصبح خارج المعرفة الخاصة به، رغم محاولات الفلسفة الإنصات للإنسان. لقد أصبح موضوعه الرغبة، واللغة والإنتاج وليس الإنسان ذاته (الكلمات والأشياء les mots et de choses). إن الإنسان L'homme n'existe لم يوجد قط (plus) وفي كل الحالات الإنسان مات كذات مستقلة [23] (Sujet antonome) وأصبح حقل فعل لقوى أو بنيات تنفلت من وعيه[24]. إن صرخة فوكو تصب بقوة في أفق فهم فرويد للإنسان، من منطلق سيادة البنية/الرغبة على الوعي.

V- الفرد / المجتمع (التشكل المتعين للإنسان)

-إن تشكلات الإنسان الحديث وفق منطق الوعي والإدراك الذاتي لرغباته وكينونته المعرفية، ستعرف انكشافا نوعيا ملازما لماهية الوعي وسلطة الرغبات ومنطق الفعل داخل النسق الاجتماعي، وهو ما سيتحدد من خلال مفهوم حداثي جوهري وهو : الفرد. ويمكن القول بأنه التعين النوعي لماهية الإنسان الحديث وفي مختلف المجالات : وأساس ذلك لا انفصال بين إراده الوعي ومركزيته وحضور الفرد، ولا إمكانية للكلام عن المجتمع الحديث دون طرح لمسألة كالفرد، باعتباره فاعلا اجتماعيا مستقلا، واعيا ومؤسسا لفاعليته داخل نمط علاقات محددة. كما أن ماهية الإنسان السياسي تنكشف كفرد له حقوق وواجبات، ويمارس أنماط قول وينتج ويستهلك إنه مفهوم التقاطعات بين الفلسفة والعلوم الإنسانية وكذا التبلور الفعلي والعملي لماهية الإنسان ككائن واع وراغب ومنتج. فالفرد إذن مكون أساسي للمجتمع، من جهة، وتعيين نوعي للإنسان كماهية داخل سياقات الوجود الخاص بالمجتمع الحديث. وإذا كان "الفرد ليس إلا الوحدة الجزئية حيث تجتمع الحياة مع الفكر، التجربة مع الوعي"[25].

فإن هذا التركيب يعتبر حدثا نوعيا في صيرورة الإنسان، في علاقته بنظام اجتماعي يمتلك قواعد ومؤسسات دينامية منفتحة تؤسس لوجود فردي يخضع للحق والفاعلية والتعايش بين الأفراد.

إن وجود الفرد هنا يتشكل كحضور مستقل داخل مجتمع يعترف بوجود الأفراد كفاعلين في بنياته.

فتتبع ماهية الفرد، كوجود إنساني نوعي وليس هلامي، لا نفصل عن الحرية الفردية والحتمية الاجتماعية. وهذا يعني تحديدا تجاوز ماهية الإنسان كوعي في ذاته (En soi)

وفكر مفصول عن العالم، وتحديدا كوجيطو ديكارت وقد قال سبينوزا : "ليس هناك روح بدون إرادة مطلقة"[26] ولكن الروح محددة بقبول هذا أو ذاك بواسطة علة (Cause) هي ذاتها محددة بواسطة علة أخرى، وهي نفسها محددة بأخرى، وذاك إلى ما لا نهاية. (الأخلاق)[27] فالحتمية هنا تزيح كل حكم أخلاقي، وتنعكس، عن مستويات تشكلها البنية السياسية (تعاقدات) أو الدولة (السلطة) وهذا في حد ذاته يجعل الكلام عن علاقة الفرد بالحتمية الاجتماعية مسألة أساسية. وجوهر المسألة هو أن الفرد أصبح مكونا اجتماعيا لا يستغني عن الحقل الاجتماعي الذي هو بدوره أطرا كلية تشكل مسارات ورهانات وأدوار الأفراد وفق مبادئ قانونية وحقوقية ولا تنفصل عن المشاركة السياسية وعمليات الإنتاج والإبداع. فحق الفرد يتحدد كبعد ذاتي ضمن النسق الكلي للمجتمع، وهو ما يعطي للفرد في البداية طابع الاستقلالية وإمكانات الفعل من خلال تمثل الوعي الذاتي وتعين الشخص Personne كذاتية واعية بذاتها كفرد داخل المجتمع، وهو ما سيصطدم فيما بعد بسلطة حتميات اجتماعية واقتصادية. وسنحاول تلمس ماهية الفرد وتصدعاته الاجتماعية من خلال نموذج : دانيلو مارتوشيلي (P. Martuccelli).

فالفرد إذن حسب نموذج فلسفة دانيلو مارتوشيلي (Martuccelli) يمتل حلقة أساسية في بناء معنى الحداثة وبالتالي للإنسان ومفصلاته مع ذاته ومحيطه.

من هنا يركز كما رأينا على مبدإ الاستقلالية (autonomie)، باعتبارها قدرة، وحكم نقدي (Jugement critique)، يفترض داخل الحداثة استقلالية الفرد (L'indépendance de l'individu) داخل الحياة الخاصة (Privée)، مضمونة سياسيا من خلال فعله الحر، إضافة إلى اكتفائه الذاتي من خلال الأنا Moi، وأن يكون مستقلا يعني أن يكون قادرا على ممارسة أي فعل من خلال قانون خاص، وفي ارتباط بعناصر خارجية، لكن لا تنفصل عن الوعي، وعن القواعد الشخصية [28]. لقد أصبح الفرد حمولة ذاتية مطبوعة بالفعل الحر، والإرادة الخاصة، والاستقلالية الشخصية وفي حضور متوازن داخل السياق الاجتماعي. إنه إنسان الحداثة العملية. ولكن يحدد دانيلو مسار الفرد من خلال تحليل نقدي رائع، أزمات تحول الفرد في التاريخ السياسي والاجتماعي، مركزا على ثنائية الحرية والحتمية، ليقول : «الحرية أو الحتمية، فاعل (acteur) أو وكيل (agent)، أخلاق أو قدرية، فالفرد يصبح دائما شخصية اجتماعية» [29]. وإذا كان في المنطلق يتحدد من الداخل وفق ذات مستقلة، تؤسس نفسها من الداخل، فالانتقال إلى الجماعة ، ثم إلى المجتمع تحدد كفرد مستقل، ثم أصبح تابعا لتحولات خارجية عقلانية، فرضت عليه أن يعبر خارج ما هو بذاته بواسطة أفعال محددة، وهذا التحول ليس سهلا، بل هو انقلاب في ماهية الفرد وللإنسان ومنطق الوعي وكذا الحق.

وكما يرى دانيلو مارتوشيلي (Danile Martuccelli) بأن مشروع الفرد يتحدد من الداخل، لكن ليس ذاك إلا نتيجة لمرحلة تاريخية خاصة، والمجتمع الحديث يتأسس من خلال مبدإ أساسي وهو : أن توجد كفرد (Etre un individu)، وذاك يعني أن تكون قادرا على أن تتحدد من الداخل[30]. من الواضح أن هذه القضية، التي تتمثل في علاقة بالفرد بالداخل (بداخله) تشكل امتدادا لمسألة الوعي الذاتي، والذات الواعية بذاتها، لكن ما يثيره بقوة دانيلو هو أن هذا الفرد ينتهي عندما يكون محددا من الخارج ، مادام أن منطق الاستهلاك يوجه حياته الخاصة، وبالتالي يتشكل وجود أخر للفرد داخل البنية الاجتماعية القائمة، وبالتحديد حسب العالم، فالقوة الأخلاقية الداخلية تترك مكانها للإغواء ورغبة الاستهلاك[31]. ويحيل دانيلو لآلان (Alain Renault) : بخصوصه علاقة الفرد بالاستقلالية، حيث يتحدد وجود للذات داخل عالم الإنسانية، هناك تخضع الذات لقانون وضعته هي نفسها، وبالتالي فأن تكون فردا يعني أن تمتلك خاصية تملك ذاتك ويكون الفرد سيد ذاته وبذاته، وفي المستوى الديمقراطي فتحرر الفرد داخل النظام السياسي والاجتماعي لم يكن ممكنا إلا بالتمثيل القوي للفرد كسيد ذاته [32]. وهذا هو مدخل علاقة الفرد بالحق، فالفرد إذن هو في آن واحد فاعل تجريبي مرتبطا بجماعة، إنسانية، وهو كذاك ذات تعكس تمثيلا تاريخيا معياريا خاصا، وهو ما لا ينفصل عن الحرية المؤسسة للقانون، إن

نقد الفردانية سيشكل أساس الحداثية النقدية المعاصرة.

VI- من الوعي إلى الحرية كوعي وممارسة (جون بول سارتر J.P. sartre)

سيعمل الفيلسوف جون بول سارتر وبحس أنطولوجي إعادة تركيب ماهية الذات وتجذير حضورها داخل العالم، أي وجود الإنسان كوعي وذات داخل العالم، وتعالي الأنا عنده هو التمكن من تحقيق الذات بالفعل والإنجاز وسط العالم خارج الكوابح والإكراهات. وفي هذا الإطار يتجاوز سلطة مقولة اللاوعي، أو الرغبة اللاشعورية كما يتجاوز مركزية الوعي الديكارتي، محددا علاقة نوعية بين الوعي والعالم والفرد، إن علاقة الوعي الذاتي بالفرد الإنساني هي حقل لممارسة الفعل داخل العالم، فلا نصل بين كينونة الوعي وعلاقته مع الآخرين، من الطبيعي أن سارتر لا يرى في حضور الوعي تمركزا مطبوعا بالأنانية بل إن تعالي الأنا هو حضورها وتموقعها داخل العالم، سيقول سارتر : "إن أناي هو ذاته وجود العالم [ويتقاطع المسار السيكولوجي مع التحليل الأنطولوجي

للوعي باعتباره أنا الغير [33] . وفي هذا الاطار يتموضع مشروع للإنسان الجديد (الانسانوية كوجودية) لدى سارتر. من منطلق الإنسان ماهويا هو : الوجود لذاته وبالتالي : فالإنسان الفعلي يمثل حسب سارتر فاعلية واعية ومسؤولة من دون إكراه.

ويحدد سارتر مساره الفلسفي، من خلال التأكيد على أن الوعي لا يظهر إلا كحرية . وهاته الحرية هي نفي للحتمية العلية، وتجربة اللامعقول. من هنا يريد سارتر أن يعطي للإنسان الحرية التي أعطاها ديكارت لله. فالوعي أساسي وهو حرية وقصدية [34]. من هنا التقابل المطلق بين الوجود لذاته والوجود في ذاته ككينونة عاطلة، لا تتميز بالسلب والفاعلية وسيرورة الانعدام [35]. فالوعي مرتبط إذن بالوجود لذاته وهذا يؤكد أن تاريخ الإنسان هو العلاقة الجدلية بين الداخلي والخارجي في الإنسان وفق جدل بين الوجود لذاته، والوجود من أجل الغير [36]. وكل هذا يجعل من الحرية تحولا جذريا تتحدد كمشروع أساسي للإنسان [37] فالحرية إذن هي معنى أو اسم حركة التعالي التي تحرك الوجود في لذاته، أو الوعي. وأن حركة هذا المسار لا تنفصل عن الممارسة الفردية كفعل إنساني أساسي [38]. في هذا الإطار يمكن الكلام عن معنى جديد للإنسان عند سارتر باعتباره جدلا متواصلا بين الفرد كحرية، والوعي كإرادة والممارسة كمبادرة حرة في المجتمع والتاريخ.

واختيار الكينونة (حسب سارتر) هو اختيار أصيل، وبصفة فردية، تتحدد من داخل الكائن نفسه، وبصفة الإرادة. من هنا أهمية التفكير دائما في الوعي [39]. وإقرار سارتر ماهية الإنسان ككائن حر، لا تنفصل عن محاولة رفعه الوجود لذاته إلى مستوى التشكل الأخلاقي كحرية "إن الحرية هي حرية الاختيار، ولكن ليست حرية عدم الاختيار، أن لا تختار هو أن تختار عدم الاختيار" [40]. وفي هذا السياق تكون حرية سارتر شكلت الترابط بين الفكر والممارسة، بين الإنسان والفرد/ الفاعل، والحرية كبراكيس (Praxis) هي النزوع نحول الانخراط الانطولوجي في العالم عبر كوجيطو متعالي أساسه : الوعي بالحرية داخل الوجود كمجال لبلورة الحرية الإنسانية خارج كل محدد أو عائق. إن إنسانوية سارتر، على مستوى الأخلاق أو المعرفة، هي فلسفة حرية، حت يقول سارتر : "إن الحرية التي هي دائما كاملة ولا نهائية: ليس لأن الموت لا يحدها، ولكن لأن الحرية لا تصادف أبدا هذا الحد، إن الموت ليس أبدا عائقا أمام مشاريعي، إنه فقط قدرا خارج هذه المشاريع. ليس حرا من أجل الموت، ولكن أنا حر ميت. إن الموت ينفلت من مشاريعي، لأنه غير قابل للتحقق، إنني أنفلت أنا بذاتي من الموت داخل مشروعي أنا" [41].

هذا النص الدقيق والرائع والمثير لسارتر، يشكل معالم خطاب فلسفي إنساني، يهم حرية الفعل الذاتي كإرادة ذاتية، خارج كل قدرية محتومة. وإذا كان هذا التطور سيشكل مجالا مع سارتر، ومن داخل حقول معرفية محددة ومتنوعة، فإن الإنجاز الخاص بهذا الفيلسوف يكمن في إرجاعه الحرية للذات ومن داخل قدراتها)، وهي الصفة التي أراد أن يعطيها لمذهبه الفلسفي، وسيمتل الفكر المعاصر وبمختلف توجهاته الفلسفية والإيديولوجية والتقافية باسم الحداثة أو ما بعد الحداثة، سجالا مع فكر سارتر أو فلسفة الحرية التي أسسها، من منطلق الانخراط في مساءلة الإنسان وعلاقته ليس بذاته ولكن بفعل الحرية كنزوع إنساني داخل التاريخ.

VIII- ماهية اللغة كتشكيل رمزي للإنسان

سيعمل الفيلسوف ولتربنجامين (Walter Benjamin) على صياغة منظور فلسفي/ روحاني للغة، وبالتالي ليس التواصل الكلامي أو اللفظي، إلا حالة جزئية، من الكلام الإنساني وما يؤسسه [42] والتواصل عبر اللغة هو التواصل مع الجوهر الروحي الذي يلائمه. ومن هنا، يكون من الأساسي معرفة كيف أن هذا الجوهر الروحي يتواصل داخل اللغة وليس بواسطتها ولعل هذا التوجه الانطولوجي العميق في فهم اللغة [43] كبعد إنساني يهدف لتجاوز الفهم الأدواتي، والآلي، والتركيبي (النحوي/ البلاغي للغة) إلى مستوى إدراكها كجوهر إنساني، بل إن جوهر الإنسان يكمن في اللغة كحضور إنساني بالأساس، وهذا التطابق بين اللغة والإنسان كفعل لغوي/ تواصلي هو أساس الكلام عن روحانية اللغة، وليس فقط

بعدها الوظائفي في علاقة بنظام الأشياء، بل لغة الأشياء (كما يقول بنجامين). فالكلام هو بكل بساطة الجوهر الروحي للإنسان. وفقط من أجل هذا، أن الإنسان وهب، من بين الكائنات الأخرى بالفكر، الذي هو وحده في جوهره الروح، يمتلك بشكل كامل صفة القابلية للتواصل.[44] وفي هذا الإطار تطرح مسألة اللغة كماهية إنسانية، حيث يحصل تطابق ماهوي بين ماهية اللغة والفكر، وفق وظيفة تواصلية هي خاصية فعل التفكير الإنساني الذي يتم داخل اللغة ومن خلال روحها وليس خارجها أو بواسطتها. لقد كان ريكور (P. Ricoeur) وهو ينتقد تمركز الكوجيطو الديكارتي على ذاته، يؤكد بأن ليس هناك معرفة للذات ، لا تخضع لوسائط من خلال علامات رموز ونصوص[45]. وبالفعل فالوصل بين اللغة والذات والفكر سيتخذ وجها جديدا في الفلسفة المعاصرة من خلال : كون الكائن الإنساني لا يفهم إلا كلغة وعبر اللغة. وكما يقول بنجامين : «وحده الإنسان يمتلك الكلام الكامل، من خلال وجهة نظر الكونيةووجهة نظر الكثافة.[46]. ليس الفاعل للإنساني ككائن لغوي إلا داخل الجوهر المتملك للغة كونية ولكنها معبرة. ولن نجد أحسن تصور للغة الإنسانية، أحسن من تصور مارتن هايدغر الذي يقول : «اللغة هي مسكن الكائن، (Etre) وفي dans يسكن الإنسان»[47]. ويمكن أن نعكس القولة : إن اللغة تسكن الإنسان وتحدد ماهيته. وفاعلية الإنسان على المستوى اللغوي تتحدد وفق مستوى الترابط بين إبداع اللغة وتشكيلها من خلال توجهات إبداعية جمالية، وكذا أخلاقية. من هنا تركيز الفكر الفلسفي على معنى الكلام كإرادة وفعل قبل التطرق لماهية اللغة كتركيب دلالي ومعرفي. فالتعامل الإنساني مع لغته كان دائما مطبوعا بذلك التناغم بين اللوغوس والعمق الداخلي للشخصية. واعتبرت الفلسفة منذ البداية اللغة كتمثلات داخلية للفكر الإنساني، وهو ما حدده أرسطو بعواطف الروح، ومنذ ديكارت أصبحت اللغة أو الكلام يعنيان ما هو مندرج تحت اسم الأفكار [48]. فالمقاربة الفلسفية للغة تعني فهم الذات الإنسانية باعتبارها لغة وليس مجرد صياغة ميكانيكية لنظام رمزي اسمه اللغة أو الكلام. ويبقى الوجود الإنساني منذ الأصل مترابطا مع ماهية اللغة ومفعول الكلام. وكما يقول كوسدورف (Georges Gusdorf) : «إن الكلام هو بالنسبة للإنسان بداية الوجود وتحديد للذات داخل النظام الاجتماعي والنظام الأخلاقي. فقبل الكلام، لم يكن هناك إلا صمت الحياة العضوية...»[49] من هنا يصعب الفصل بين ماهية الوجود الإنساني وضرورة اللغة / الكلام في ارتباط بتشكل المنظومة الاجتماعية والأخلاقية.

واللغة كحضور انطولوجي تبقى عند ريكور (Paul Ricoeur) لا تنفصل عن ماهية الذات الإنسانية الواعية والحاضرة كفعل إنساني في التاريخ. إن الكائن الذي يمكن أن يفهم هو لغة. وهذا التوجه الفلسفي التأويلي المعاصر يعيد الربط والوصل بين ماهية الإنسان وكينونته اللغوية. وانطولوجيا للإنسان القادر لا ينفصل عن كونية اللغة. وفي اللغة يتحدد الكائن وتنكشف كينونته ومعقوليته. ويعلن ريكور : إن الكائن الحي يمكن أن يفهم هو لغة وذاك هو عمق الإنسان المعاصر المطلوب تجاوز أزمنة، وبالتالي تخطي عتبة الكوجيطو الجريح (Cogito Brisé)، أو اللامتمركز. وإذا كان ديكارت حدد أمسار جديدا لماهية للإنسان ككائن يمتلك صفة ذات مفكرة وأعطي طابعا إنسانيا جوهريا للغة كبعد إنساني تتصل بكائن عاقل يسكنه جوهر الروح وليس مجرد إنسان –آلة وبالتالي يمتلك إمكانية إبداع الرموز والإشارات (مقابل الحيوان) [50]. فإن هذا الإنسان الآلة الديكارتي [51] سرعان ما سينكشف من عالم تقنية صارمة أزاحت للإنسان كمركز، وجعلت اللغة التقنية رهانا يحاول تجاوز إنسانية اللغة للإنسانية، من هنا تداعيات الكوجيطو (Cogito) وإرادة إلحاقه من جديد باللغة والرمز، والتواصل.

خاتمة :

سيتحول إشكال الإنسان في الفكر المعاصر إلى مجال مراجعات نقدية لمسارات الفكر الفلسفي والعلمي وكذا السيرورات الاجتماعية الخاصة بالتقنية والإنتاج والاستهلاك والإعلام، وبالتالي جعل الإنسان كقيمة للتفكير تراهن على فكر إنساني مركب نسبي يستوعب تحولات وإنجازات وحدود ومآزق النزعة الإنسانية في هذا بحضر فكر إدغار موران، باعتباره

إنجازا نقديا يراهن على الربط بين المعرفة النقدية وتفكيك أزمة الخطاب حول الإنسان. وربما بحوثه المنهجية الرائدة يتمركز بقوة حول هاته المسألة (معرفة بارادیغم الإنسان بشكل مواكب لمستجدات المعارف والوقائع. وفي هذا الإطار يركز موران على : أزمة أسس المعرفة العلمية، المرتبطة بأزمة أسس المعرفة الفلسفية، وكلاهما يتقاطعان ضمن أزمة أنطولوجية للواقعي، لتجعلنا نواجه إشكال الإشكالات (وهو الإنسان)[52]. وهذا يشكل أزمة للعقل. والقضية التي يثيرها موران تتاش على انقلاب في المعرف الخاصة بالإنسان، بعد مراجعات ومحاولات نقدا الحداثة وإعلان بيانات إنسانوية جديدة، تراهن على تجديد الممارسة المعرفية، أصولا ومناهج. ويحدد موران (E.Morin) هذا المسار الإشكالي بقوله «إن الإنسانوية (Humanisme) تؤسس الإنسان، بعزله داخل الطبيعة وبإعلان استقلالية في الحق، وبالتالي فهو مكتف بذاته، ويؤسس مشروعيته وأساسه داخلا عقله». الإنسان هو الكائن الأسمى، المتفوق [53]. ملحمة الإنسان مليئة بالانتظارات والانتصارات، والتحولات الجذرية في مسار الحداثة خصوصا، لكنها تثير عوائق وانعطافات، تتطلب العودة للإنسان ذاته. لقد أشار فوكوا ومن زاوية نظرية خاصة) إلى أن سيادة مفهوم الإنسان في الفكر الفلسفي الحديث، لم يكن يهم الإنسان في ذاته، بل ظواهر فرضت على الإنسان من الخارج من الرغبة، العمل، واللغة، وبالتالي كان من الضروري عدم انتظار القرن التاسع عشر حتى تكون نكرة النهاية واضحة المعالم [54]. وهذا يشكل تحولا في مجرى المقاربة الابستمولوجية / التفكيكية لتاريخ فلسفة الإنسان. «إن إنسانية» النهضة، عقلانية الكلاسيكيين، اعطوا بشكل جيد مكانا محظوظا للكائنات الإنسانية في نظام العالم، ولكن لم يستطيعوا التفكير في الإنسان" (الكلمات والأشياء Les mots et les choses) وصرخة كهاته تزيح الغموض عن معنى للإنسان، وتدفع في اتجاه الصياغة لنظرية لماهية النزعة الإنسانية، خارج وهم المصطلح وجاذبيته.

هوامش

1- Alexandre Koyré : Du monde clos à l'Umiers infini Edition Gallimard, Traduction du l'Anglais pas Raissa Tom 1973- p337-336.

2- Jocelyn Benoist : Notions du philosophie T II- Article subjectivité- Gallimard Paris 1995 (sous la direction de Kambouchnes Denis)- P509

3- Conscience : in dictionnaire Robert P : 258.

4- Jocelyn Benoist - la Subjectivité- In Notions du philosophie T II Ibid- P : 516.

5- Jocelyn Benoist - (Ibid) P : 518

6- Réne Descartes : in les philosophes du l'antiquité au XX siècles (sous) direction du Merleau Ponty) Edition la pochethéque P : 495

7- Natalie Repraz : la conscience- Ed- Armand colin 2001 Paris- P18-19.

8- France Farago : la volonté- Edition Armand Colin- Paris- 2002 P : 68.

9- Spinoza : In les philosophes de l'antiquité au xx siécle ibid - p524-525

10- Robert Misrahi" : l'esprit et le corps, in le corps et l'esprit- dirige par Raland Quibliot Ed- ellipses 2003- P" : 66

11- Natalie Depraz" : la conscience - Ed- Armand colin- 2001- Paris P" : 26.

12- France Farago" : la volonté- Ed- Armand colin-2002 Paris P" : (85)

13- Roger Dadoun" : désirs et corps in philosopher T I (1) diréction de Christian de la compagne Ed Fayard Paris 1980 P 99.

14- Ibid p 99.

15- Natalie - Depraz"; la conscience Edi Armand Colin 2001- Paris P" : 82/83

16- Martin Heidegger" : Question III et IV- Editions Gallimard- Paris 1976- p80.

17- Les philosophie de l'antiquité au XX siècles -Ibid p 1240-1241

18- Ibid p 1246.

19- Ibid p 1246.

20- Ibid P" : 1250

21- Natalie Depraz" : la conscience- Edi- Armand Collin- 2001- Paris P" : 49-50.

22- Alain Tourine" : critique de la modernité- Biblio Essai- Livre du Poche Paris P" : 155.

23- Alain Finkielkrant : la défaite de la pensée- Bibilio Essai- Paris P" : 90

24-) تنظر العلاقة التي يقيمها فوكو بين اللاوعي واللامفكر فيه- l'impensé Michel Foucault" : hilosophie (anthologie) Ed Galimard Paris 2004 p 269.

25- -Alain tourine" : critique de la modernite, livre du poche- Bibilio Essai- P" : 268.

26- ويمثل هذا الكتاب محاولة فلسفية وعلمية جادة لتلمس وقراءة وفهم ونقد أبعاد الحداثة والمفاهيم المؤسسة لها

27- Michel Terestchenko" : Philosophie politique T1- individu et société-

28- Spinoza (Ethique) in Michel Teresthenko (Ibid).

29-8 .- Danilo Martucelli : grammaire de l'individu- Edi Galimard Paris 2002P : (46)

30- Danilo Martuccelli - (Ibid) Introduction P : (19).

31- Danilo Martuccelli : la grammaire de l'individu- P : 57.

31- Danilo Martuccelli - la grammaire de l'individu- P : 57.

32- Danilo Martuccelli- (Ibid)- P : 61.

33- Danilo Martuccelli (Ibid)- P : 52.

34- Natalie Depraz : la conscience- (Approches croisés, des classiques aux sciences cognitives- Edi- Armand colin P : 84-86.

35- Les philosophie de l'antiquité au XX siècle (Sous la direction de Maurice Merlean Pounty- Edi la Pochothèque- Paris 1956- P : 1269.

36- (Ibid) P : 1270

37- (Ibid) P : 1280.

38- (Ibid) P : 1285.

39- (Ibid) P : 1288.

40- (Ibid) P : 1282.

41- J- Sartre : in Stamtio Tzitzis : qu'est-ce que la personne? Edi- Armand Colin- Paris 1999 P : 128.

42- J- P- Sartre : in stamtio Tzitzis : (Ibid) P : 130.

43- Walter Benjamin : Oeuvres I- Folio Essai- Gallimard- Paris 2000- P : 143.

44- Walter Benjamin (Ibid) P : 146.

45- Walter Benjamin (Ibid) P : 148.

46- Paul Ricoeur : De texte à l'action in Revue : le point- Hors serie) dossier : penser l'homme n° 17/ Avril- Mai 2002- P : 87.

47- Walter Bejanin : Oeuvre I- p 149

48- Martin Heidegger : Questions III et IV - Edi Gallimard 1976 Paris P : 67.

49- Sylvain Awoux : langage et signification- In philosophie T 2 P : 191.

50- Georges Gusdorf : la parole- Collection- P-U-F 12 è edition : 1988 P : 91.

51- Paul Ricoeur : Revue le point (Hors Série) - 'Dossier : penser l'homme- N° 17 Avril-Mai 2008 P - 91.

52- - Réné Descantes : (la parole ne convient qu'a l'homme seul) - letter à Marcquis de Newcastle 1946- in www

53- H h p // Serge car- Club- Fr/ notions/langage- Bitm-

54- H h p // Sergecar- Club- Fr / texte-1 / des cartes 3/ htm

55- Edgar Morin : connaissance de la connaissance- In Jean Bernard Patuet de la responsabilité- Edition Erés- 1995 P : 80.

56- Edgar Morin : l'individualité de l'homme- In philosophie T 1 P : 44

57- Michel Foucault : philosophie et (anthologie)- Folie - Essais- Gallimard 2004-

التسامح الصوفي والطرقي بالمغرب

د. جميل حمداوي
عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية- المغرب

توطئة :

إذا كان الشرق يعرف بكثرة الرسل والأنبياء، فإن المغرب يعرف بكثرة الأولياء والعباد والزهاد والصلحاء والمتصوفة، فضلا عن انتشار الزوايا والرباطات والمدارس الطرقية في ربوع البلاد وتخومها الشاسعة منذ القرن الخامس الهجري، والتي ساهمت فعلا في تثبيت الأمن الداخلي والخارجي، ونشر الإسلام، وتوفير الاستقرار المجتمعي، والحفاظ على التصوف السني كما ورد عن الإمام القاسم الجنيد، وتحقيق التضامن والتعاون والتكافل الاجتماعي، والجهاد بالنفس والنفيس في سبيل وحدة الوطن وسيادته وحريته، ومواجهة الغزاة الطامعين والأعداء الألدة، والحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى البذل والعطاء والكرم والجود، وخاصة في مواسم القحط والجفاف والكوارث الطبيعية. كما ساهم التصوف السني والزوايا الطرقية بالمغرب في انتشار فكرة التسامح بين العقائد والأديان، والتعايش بين الأنا والآخر.

إذا، ماهو المقصود من التسامح الصوفي ؟ وكيف تبلور هذا التسامح تاريخيا وواقعيا وميدانيا مشرقا ومغربا؟ وماهي أهم تجليات هذا التسامح بالمغرب تصوفا وطريقة وعرفانا ؟ هذا ما سنتطرق إليه في موضوعنا المتواضع هذا.

مفهوم التسامح الصوفي :

تشتق كلمة التسامح باعتبارها مصدرا من الفعل الخماسي الزائد تسامح، والذي بدوره مشتق من الفعل الثلاثي المجرد سمح. وسمح سماحة وسموحا في معجم : "لسان العرب" لابن منظور بمعنى الجود والكرم والعطاء والسخاء. " وأما أسمح فإنما يقال في المتابعة والانقياد: ويقال : أسمحت نفسه إذا انقادت، والصحيح الأول: وسمح لي فلان أي أعطاني: وسمح لي بذلك يسمح سماحة. وأسمح وسامح : وافقني على المطلوب... والمسامحة : المساهلة. وتسامحوا : تساهلوا. وفي الحديث المشهور : السماح رباح، أي المساهلة في الاشياء تريح صاحبها. وسمح وتسمح بالتضعيف : فعل شيئا فسهل فيه... وقال ابن الأعرابي : سمح له بحاجته وأسمح أي سهل له. وفي الحديث : أن ابن عباس سئل عن رجل شرب لبنا محضا أيتوضأ؟ قال : اسمح يسمح لك: قال شمر : قال الأصمعي معناه سهل لك وعليك: قال : أسمحت : أسهلت وانقادت... وقولهم : الحنفية السمحة: ليس فيها ضيق ولا شدة.... وأسمحت الدابة بعد استصعاب : لانت وانقادت. ويقال : سمح البعير بعد صعوبة إذا ذل. وأسمحت قرونته لذلك الأمر إذا أطاعت وانقادت... والمسامحة : المساهلة في الطعان والضراب والعدو..."

هذا، وإذا كان التسامح في اللغة بمعنى الجود والكرم والعطاء والموافقة والتساهل واليسر والتخفيف، فإن التسامح في الاصطلاح هو نبذ التطرف والكراهية والإرهاب والصراع والعدوان، والميل إلى تقبل الآخر محبة وحوارا ومعايشة وصداقة وأخوة سواء أكان ذلك الآخر مماثلا لنا أم أجنبيا غريبا، وذلك باستخدام الحكمة والموعظة والجدال الحسن في مناظرة أهل الكتاب وغيرهم حجاجا وإقناعا وتأثيرا، إذا استوجب الأمر ذلك ردا ودفاعا ومناظرة وتعقيبا واستلزاما.

أما التسامح الصوفي في المنظور العرفاني والطرقي، فيتجاوز الدلالات الظاهرة إلى ما هو باطني جواني وأعمق إنسانية، ليقصد به الأخوة البشرية، والمحبة الكونية، والعشق الرباني، والعفو الأخلاقي، والصفح الحضاري، والإحالة على وحدة الأديان والعقائد والأوثان والأصنام، وذلك على الرغم من اختلافها من حيث الأصول

والقواعد والأركان، وتباين مقاصدها الظاهرية، وتميزها على مستوى الأعراض الشكلية، إلا أن هدفها الواحد والأوحد هو عبادة الله جل شأنه، وطاعته انقيادا واستسلاما واستجابة. ويعني هذا أن التسامح الصوفي مبني على قبول الآخر مهما كانت جنسيته أو ملته أو إثنيته أو عقيدته أو لغته أو لونه أو فئته الاجتماعية أو طبقته السياسية أو طائفته المذهبية، فكل الديانات والعبادات والطقوس الشعائرية واحدة في منظور الإنسان الصوفي مادام المقصد هو عشق الذات الربانية وتحقيق المحبة الإلهية.

بدايـــات التسامـــح الصـــوفي :

انطلق التصوف العربي والإسلامي بالمشرق منذ الدعوة المحمدية في القرن الأول الهجري، وكانت هذه الدعوة أخلاقية المنزع وربانية المقصد. فبدأت هذه الدعوة المباركة بالزهد مع الرسول (صلعم) وصحابته رضوان الله عليهم، ليتحول الزهد في القرن الثالث الهجري إلى تصوف سني عملي مع كبار المتصوفة المسلمين كالحسن البصري، والقشيري، وأبي القاسم الجنيد، وأبي حامد الغزالي، والحارث المحاسبي، وأبي زيد البسطامي، وذي النون المصري، وأبي طالب المكي، وعبد القادر الجيلاني، والعز بن عبد السلام...

بيد أنه في القرن الرابع الهجري، سيظهر التصوف الفلسفي مع مجموعة من المتصوفة الذين انفتحوا على ثقافات أجنبية كالحلاج، والسهروردي، وابن عربي، وعمر الفارض، وجلال الدين الرومي، وعبد الكريم الجيلي، وابن سبعين، وابن العريف...

ومن أهم النظريات الصوفية المشهورة في الحقل العرفاني المشرقي، نذكر : الحلول، والاتحاد، ووحدة الشهود، ووحدة الوجود، والفناء، وقدم الحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان، وفكرة الإنسان الكامل، وفكرة الإشراق، وفكرة المقامات والأحوال، وفكرة المناقب والكرامات الصوفية...

ولم ينتقل التصوف بالمشرق من الحالة الفردية (الزهد- تصوف العلماء والفقهاء) إلى الحالة الجماعية في إطار رباطات وزوايا وخوانق وتكايا إلا في أواخر القرن الثالث الهجري، فكان للقطب أو الولي أو الشيخ مريدون وأتباع ومبتدئون وأوراد وسلالة ومكان للتعبد والاعتكاف وممارسة الحضرة والجذبة الصوفية، بل كان لهم أيضا سالكون مجردون ومجذوبون يخدمون الله أولا، ويخدمون القوم ثانيا، ويراقبون أنفسهم ثالثا. ولابد أن يجتاز المريد ضمن سفره العرفاني الوجداني والحدسي مجموعة من الطرق والمقامات، وقد حددها الشيخ أبو نصر الطوسي في سبعة مقامات : التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضى. والغرض من عبور هذه المراحل والمقامات والمجاهدات الوصول إلى الذات الربانية وصلا وإشراقا وفناء وبقاء وتقربا وكشفا وجلاء. وعندما يخوض المريد غمار المجاهدة والمراقبة تنتابه أحوال نفسية، وقد حددها الطوسي أيضا في عشر أحوال، وهي : المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين.

ومن أشهر الطرق والخوانق الصوفية في العالم الإسلامي : القادرية (عبد القادر الجيلاني)، والرفاعية (أحمد الرفاعي)، والبدوية (أحمد البدوي)، والمولوية (مولانا جلال الدين الرومي)، والشاذلية (أبو الحسن الشاذلي)، والميمونية (علي بن ميمون الحسني)، والزروقية (أحمد زروق)، وغيرها كثير.

أما إذا انتقلنا للحديث عن التسامح العرفاني في إطار التصوف الفلسفي، فلن نجده بشكل واضح إلا عند ابن عربي صاحب نظرية وحدة الوجود ووحدة الأديان والعقائد. حيث يرى ابن العربي أن الأديان والعقائد واحدة مهما اختلفت معبوداتها وصورها وأشكالها، مادام الهدف من تلك العبادات هو التقرب من الله جل جلاله. فالذي يعبد الشمس يرى الله في الشمس، والذي يعبد القمر يرى الله في القمر، ومن يعبد الأصنام والأحجار والأوثان يرى الله في كل ذلك، ومن يعبد الأحياء يرى الله في الأحياء، ومن يعبد الله فقط، فإنه يرى الله جل جلاله هو المعبود الأوحد الذي يستحق العبادة والتقديس والسجود. وبالتالي، فليس كمثله شيء. وفي هذا النطاق يقول ابن عربي :

عقد الخلائق في الإله عقائد

وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

علاوة على ذلك، فجميع الديانات والعقائد ولو كانت وثنية أو ملحدة، فهي واحدة عند ابن عربي من حيث الهدف، وذلك على الرغم من تنافرها، وتعدد أشكالها، واختلاف صورها على مستوى الظاهر، مادام المعبود في تلك الأديان والعقائد والشعائر على مستوى الباطن هو الله المحبوب. ومن ثم، فجميع الأديان رمز للمحبة الإلهية السرمدية. وهكذا، يكون ابن عربي من المتصوفة السباقين إلى القول بفكرة التسامح الصوفي فيما يتعلق بالأديان والعقائد، مستندا في ذلك إلى فلسفة المحبة الربانية والعشق الإلهي :

لقد صار قلبي قابلا لكل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني

وربما يكون ابن عربي قد تأثر بالمسيحية بلا شك في قوله بالمحبة الإلهية الكونية، كما تأثر بها الحلاج في قوله بفكرة الحلول (حلول اللاهوت في الناسوت). وهذا التسامح الصوفي في الحقيقة ليس مقتصرا على ابن عربي فقط، بل نجده بشكل من الأشكال عند معظم المتصوفة الفلاسفة الذين كانوا يتغنون بالوحدة الإنسانية، ووحدة المعبود، مع تعدد الأديان والعقائد والأوثان. ومن هؤلاء الحسين بن منصور الحلاج الذي تحدث عن تحقيق الإله الإنساني في الصوفي، وتجلي الذات الربانية في أجساد البشر، وحلولها في كافة ذوات الخلق :

سبحان من أظهر ناسوته

سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهرا

في صورة الآكل الشارب

وهنا، يؤكد الحلاج وحدة التجلي الرباني في خلقه مهما اختلفت العقائد، وتعددت الملل والنحل، مادام الخالق هو واحد، والمعبود مشترك بين بني البشر.

التسامح الصوفي السني بالمغرب:

إذا كان الشرق بلد الرسل والأنبياء كما أوردنا ذلك سالفا، فإن المغرب أرض الصلحاء والأولياء. فقد ذكر ابن الزيات في كتابه : "التشوف إلى رجال التصوف" مائتين وسبعة وسبعين (277) زاهد أو صوفي مغربي إبان العصر الوسيط. ويعني هذا أن : "أرض المغرب تنبت الأولياء كما تنبت الأرض الكلأ" . بل هناك مصادر وفهارس ترجمت لأكثر من أربعمائة (400) متصوف مغربي في العصر الوسيط كما في كتاب : "التشوف" لابن الزيات، وكتاب : "المستفاد" للتميمي، وكتاب : "المقصد الشريف" للبادسي، بله عن العديد من كتب الطبقات والتراجم التي قدمت تعاريف مقتضبة لمجموعة من الزهاد والعباد والمتصوفة المغاربة.

وإذا كان التصوف السني قد بدأ بالمشرق العربي والإسلامي منذ القرن الثالث الهجري، فإن التصوف بالمغرب قد بدأ متأخرا، وذلك في القرن الخامس الهجري مع الدولة المرابطية التي أسست مجموعة من الرباطات والزوايا والمدارس العتيقة التي كان يمارس فيها الزهد والتصوف والتعليم، وعبادة الله، ومحاسبة النفس، والاستعداد للجهاد الأصغر والأكبر.

ومن المعروف أن المغرب إلى يومنا هذا مالكي المذهب، وأشعري العقيدة، وجنيدي التصوف، وفي هذا يقول الإمام عبد الواحد بن عاشر الأندلسي الفاسي (توفي في سنة 765هـ) في منظومته المشهورة :

في عقد الأشعري وفقه مالك

وفي طريقة الجنيد السالك

والمقصود من هذا أن المغرب قد اختار دينيا طريق الاعتدال والوسطية والتصوف السني، بعيدا عن المغالاة والتطرف والتجريد الفلسفي. ويعني هذا أيضا أن التصوف المغربي لم يتجاوز سقف : "حد العبادة والزهد، وظل بمنأى عن التفلسف والصناعة اللفظية الكلامية، والشطحات والنطحات التي تعج بها بعض كتب التصوف، خاصة بعض الأشكال من التصوف المشرقي الذي كان غارقا في التجريدات الفلسفية، وإن كان من الإنصاف القول : إن هذا التصوف في مرحلته الباكرة شكل رافدا من الروافد المهمة التي ضخت في التصوف المغربي كمية كبيرة من روح الاعتدال، وزاد نموه في حضن المذهب المالكي من ترسيخ جذور هذا الاعتدال، وهو ماجعل رجاله ينأون بجلدهم عن الغلو في الفكر والسلوكات المتطرفة. وظلت هذه المزاوجة بين التصوف والفقه، في ظل بيئة سنية تحصن الفكر الصوفي المغربي ضد أي اختراق للتطرف الفكري. كما أن التصوف المغربي تجاوز قهر شهوات النفس باستثناء ما هو مفيد للرياضة الروحية أو للتعبير عن قيم التواضع، لذلك سلك وسطية واقعية ذات بعد اجتماعي مزج بها بين إطعام الروح والبدن، وسطية نعتبر أن إشباع حاجات الجسد مما هو حلال إرضاء للخالق، ولا تخضع لمقولة أن حب الخالق يغني عن حب المخلوق".

كما عرف المغرب تاريخيا عدة مراحل عرفانية ومسلكية كمرحلة الزهد، ومرحلة التصوف السني، ومرحلة الزوايا والرباطات (الربط) والمدارس الطرقية، وابتعد أيما ابتعاد عن تمثل التصوف الفلسفي المغالي في التجريد والأهواء والشطحات والنطحات.

علاوة على ذلك، كان التصوف المغربي منذ بداية انطلاقه تصوفا سنيا معتدلا مبنيا على الوسطية، والتسامح، والتساهل، والابتعاد عن التطرف الفكري، وتمثل التوازن في مسائل العقيدة، واستهداف العدالة الحقة، وتثبيت السلم الاجتماعي، ونهج طريق الاستقامة والحق، والجمع بين الخيرية والمنفعة، والمؤالفة بين

المتقابلات والمتناقضات والمتضادات، والميل إلى الواقعية، والمزاوجة بين ماهو مادي وماهو روحي . وفي هذا الصدد يقول إبراهيم القادري بوتشيش : " ولعل من أهم مظاهر وسطية التصوف المغربي ماتميز به من قمة التسامح في المعاملات والتفكير، دون تمييز بين الأجناس والأعراق والطبقات الاجتماعية، مستمدين ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية التي تدعو للتعارف والعفو والتسامح، وكذلك من مقولات الجنيد الذي عرف الصوفية بأنها : "كالأرض يطأها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء، وكالمطر يسقي كل شيء" .

فالتسامح الصوفي هو نتيجة وسطية فكرهم، وثمرة لتعامل يهذب سلوك الإنسان، ويغرس فيه قيم الحرص على التعايش مع الأفكار والرؤى لإنتاج فضاء مشترك يقبل رأي الاخر على الرغم من الاختلاف معه من أجل بناء مجتمع متعدد الرؤى، يؤمن بمسألة اختلاف الشعوب والأمم. ومن ثم، لاعجب أن تكون المدرسة الصوفية المغربية قد قدمت درسا في هذا الاتجاه نتيجة المجاهدات والمقامات التي يندرج فيها السالك للقرب من الله ومحبته. ولاشك أن محبة الله علمت هذا السالك حب الأخرين والتسامح معهم واحترام المخالفين؛ لأن حق الاختلاف في حد ذاته مبدأ وسطي يقع بين موقف شمولي يرى أنه وحده المرجع والمحق، وحرية مطلقة العنان تفضي إلى فوضى عارمة وانتفاء للمسؤولية."

ويعني هذا أن التسامح في التصوف السني بالمغرب له مرجعيات محددة، تتمثل في : القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وتمثل منهاج الصحابة رضوان الله عليهم، واتباع طريقة الجنيد المنفتحة التي تؤمن بالانفتاح والتعايش مع الآخرين، حتى ولو كانوا كفارا وأشرارا ومذنبين وملحدين. لأن التصوف يهذب النفوس المذنبة، ويلقحها بلقاح السعادة الأبدية، ويطعمها بالعشق الرباني. ويقول الإمام أبو القاسم الجنيد : " كل الطرق مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم، واتبع سنته، ولزم طريقته" .

ومن هنا، لم يبن التصوف السني بالمغرب على أساس التمييز اللوني أو العرقي أو الطبقي أو العقدي. بل كان يهدف إلى صهر الجميع في بوتقة روحية واحدة . وهكذا، استطاع هذا التصوف أن يوحد بين المسلمين والمسيحيين واليهود بالمغرب داخل منظومة مجتمعية روحية واحدة : "وقد طبق متصوفة المغرب مبدأ التسامح والانفتاح على غيرهم، فاحترموا الأقليات الدينية من يهود ومسيحيين، وأشركوهم معهم

أحيانا في صلوات الاستسقاء، بل إن بعض أهل الذمة أسلم على أيديهم لما لمسوه فيهم من حميد السجايا ومكارم السلوك الحضاري، أو نتيجة انبهارهم بكراماتهم الصوفية."

هذا، ولم يرفع التصوف السني بالمغرب راية التسامح الديني والمذهبي والطائفي إلا كرد فعل على الفرق الكلامية والفلسفية والمذهبية المتطرفة التي سادت المغرب خلال القرون الأربعة الأولى من تاريخ الإسلام بهذا البلد كالرافضية من الخوارج المتطرفة، والحشوية والموسوية من الشيعة الغلاة، والبورغواطيين وحركة حاميم المتنبىء وما صاحبها من سحر وشعوذة.

ويعني كل هذا أن التصوف السني بالمغرب جاء بخاصية التسامح وفكرة العفو والصفح لصهر جميع المغاربة في بوتقة مجتمعية واحدة خاضعة لخالق واحد وسلطة سياسية واحدة، وذلك مهما تعددت توجهات هؤلاء، واختلفت أشكالهم وصورهم، وتباينت عقائدهم ونحلهم.

التسامح الصوفي الطرقي بالمغرب:

عرف المغرب عدة رباطات وزوايا طرقية، وذلك بعد القرن الخامس الهجري، فامتدت هذه الزوايا، واستمرت إلى يومنا هذا في أداء رسالتها التربوية والتثقيفية والروحية والوطنية . وقد قامت بأدوار هامة على مستوى التعليم والإرشاد والتهذيب الديني والاخلاقي، بالإضافة إلى الأدوار الجهادية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأمنية. ولعل أهمها : " نشر الإسلام بين الشعوب والقبائل التي لم يصلها الفتح العربي، وترسيخ دعائم التصوف السني، وتنظيم المواسم الدينية المرسية للعقيدة، والدعوة إلى الجهاد وتأطيره، وتشجيع الرحلة الحجازية

إلى الحج، وتأمين المسالك التجارية والأسواق، وتحقيق التوازن الاجتماعي بين القبائل، وتثبيت الاستقرار، وضمان الولاء للدولة، والتشبث بالإمامة".

هذا، وتعرف مرحلة تأسيس الزوايا كذلك بمرحلة المأسسة والهيكلة والتنظيم والعطاء. فقد كان لكل زاوية أو طريقة أو رباط شيخ قطب، ومريدون متعلمون وسالكون مجذوبون، وأوراد وسلالة وكتب للذكر والمدارسة.

ومن المعلوم أن هناك فرقا جليا بين الزاوية والطريقة، وإن كان هناك من يرادف بينهما. فالزاوية عند الدكتور محمد حجي : " عبارة عن مكان معد للعبادة وإيواء الواردين المحتاجين وإطعامهم. وتسمى في الشرق خانقاه، وهو لفظ أعجمي يجمع على خانقهات أو خانقوات أو خوانق. وقيل في تعريف الزاوية المغربية : إنها مدرسة دينية ودار مجانية للضيافة. وهي بهذين الوصفين تشبه كثيرا الدير في العصور الوسطى. ولم تعرف الزاوية في المغرب إلا بعد القرن الخامس الهجري، وسميت في بادئ الأمر (دار الكرام) كالتي بناها يعقوب المنصور الموحدي في مراكش، ثم أطلق اسم (دار الضيوف) على ما بناه المرينيون من الزوايا كالزاوية العظمى التي أسسها أبو عنان المريني في خارج فاس، وهي التي ذكرها ابن بطوطة في رحلته. وقد جدد الدلائيون بناءها أيام انتشار نفوذهم في العاصمة الإدريسية، فظن بعض المؤرخين لأنهم مؤسسوها. ومن أقدم الزوايا التي حملت هذا الاسم في المغرب زوايا الشيخ أبي محمد صالح الماجري(توفي سنة 1234م) في أسفي. وقد تعددت زواياه حتى بلغت ستا وأربعين، وانتشرت فيما بين المغرب ومصر، إذ كان هذا الشيخ يشجع أصحابه على حج بيت الله الحرام، واستكثر من اتخاذ الزوايا في الطريق التي يسلكها ركب الحجاج ليأووا إليها في مراحل سفرهم الطويل".

أما الطريقة فتعني المسلك العرفاني، أو المنهاج الصوفي، أو التصوف بصفة عامة. وفي هذا الإطار يقول سيدي محمد بن الصديق الغماري رحمه الله : " فلتعلم أن الطريقة أسسها الوحي السماوي في جملة ما أسس الدين المحمدي، إذ هي بلا شك مقام الإحسان الذي هو أحد أركان الدين الثلاثة التي جعلها النبي (صلعم) بعدما بينها واحدا واحدا دينا، فقال : هذا جبريل جاء يعلمكم دينكم. فغاية ما تدعو إليه الطريقة، وتشير إليه هو مقام الإحسان، بعد تصحيح الإسلام والإيمان، ليحرز الداخل فيها والمدعو إليها مقامات الدين الثلاثة، الضامنة لمحرزها والقائم بها السعادة الأبدية في الدنيا والآخرة. والضامنة أيضا لمحرزها كمال الدين، فإنه كما في الحديث عبارة عن الأركان الثلاثة. فمن أخل بمقام الإحسان الذي هو الطريقة، فدينه ناقص بلا شك لتركه ركنا من أركانه. ولذا، نص المحققون على وجوب الدخول في الطريقة وسلوك طريق التصوف وجوبا عينيا".

ومن أهم الطرق الصوفية المعروفة بالمغرب، نذكر : الزاوية التيجانية، والزاوية الدلائية، والزاوية الناصرية، والزاوية الكتانية، والزاوية العلوية، والزاوية العليوية، والزاوية الدرقاوية، والزاوية القادرية، والزاوية البودشيشية، والزاوية الشاذلية، والزاوية العيساوية، والزاوية الوزانية، والزاوية الريسونية، والزاوية الجزولية، والزاوية الشرادية، والزاوية الفاضلية، والزاوية الكنتية، والزاوية القندوسية، والزاوية الكرزازية، والزاوية الشرقاوية، والزاوية الحمدوشية، والزاوية الفاسية، والزاوية الصادقية...

ومن أهم مظاهر التسامح الصوفي المتجلية لدى الطرقية والزوايا والرباطات بالمغرب، نستحضر الأنواع التالية :

1- التسامح الديـــني :

تنبني مجموعة من الزوايا على فكرة التسامح الديني، وتعايش الملل والنحل والعقائد والشعائر والأديان. فقد كان يجتمع في الزاوية المغربية المسلم إلى جانب المسيحي واليهودي والبوذي كما هو الحال في الزاوية القادرية البودشيشية ببركان. فقد استقطبت هذه الزاوية كثيرا من المريدين من مختلف الدول والديانات. ومن أهم هؤلاء : الفيتنامي نغويان هيي دونغ، وزعيم أقلية مسلمة بالفيتنام تونغ تاهن خان، والبوذي ميشيل طاو شان، والمستشرق الفرنسي إيريك جوفروي Eric Geoffroy، بالإضافة إلى لائحة من الأكاديميين والباحثين والموظفين أو المواطنين العاديين ممن قدموا من إسبانيا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وبريطانيا...

وكان من أثر التصوف السني والطرقي داخل المغرب وخارجه : "أن بعض المسيحيين لم يكتفوا بالدخول في الإسلام، بل تحولوا إلى أولياء، مثل : رضوان أبي نعيم بن عبد الله الجنوي(ت991هـ/1583م)، وأصله من جنوة الإيطالية، الذي أسلم والده على يده أحد صلحاء تطوان وحج، أما ابنه المذكور فتحول إلى (محيي الطريقة الشاذلية بعد اندراس آثارها) في القرن 10هـ/16م."

وهكذا، يتبين لنا بأن التصوف الطرقي بالمغرب قد ساهم بشكل من الأشكال في بلورة التسامح الديني، وإثرائه قولا وفعلا وسلوكا، وإغنائه تطبيقا وتعايشا وتفاعلا.

2- التسامـــح اللـــوني :

من أهم الزوايا المغربية التي اعتمدت على التسامح اللوني الزاوية التيجانية، والتي انفتحت في قاعدتها الصوفية على كثير من المريدين والأتباع من أفريقيا السوداء، فانتشرت طريقتها الروحانية في جنوب الصحراء الكبرى مابين موريتانيا ومالي والنيجر والسنغال. ومازال التيجانيون المغاربة والأفارقة يتجمعون كل سنة بمدينة فاس للتذاكر والمدارسة وتلاوة الأوراد التيجانية. زد على ذلك أن حوالي 51% من سكان السنغال ينتمون إلى الطريقة التيجانية المغربية.

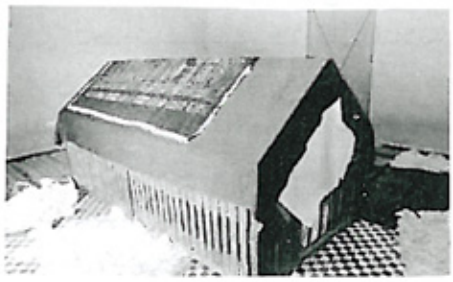
وينطبق هذا الحكم كذلك على الزاوية القادرية التي انتشرت في ربوع أفريقيا السوداء، حيث عد وردها من أجل الأوراد الصوفية. ومن أهم المريدين الذين تأثروا بالطريقة القادرية نذكر أحد ملوك الدولة الفلانية، ألا وهو محمد بلو الذي ألف مجموعة من الكتب في الطريقة القادرية، ومنها : " الدرر الظاهرية في السلاسل القادرية "، و" فتح الباب في ذكر بعض خصائص الشيخ عبد القادر فرد الأحباب "، و" شرح حزب البحر "، و" الرباط والحراسة ".

ومن أهم الزوايا الأخرى التي ألفت بين الإنسان الأبيض والإنسان الأسود في بوتقة عرفانية واحدة قائمة على قاعدة التسامح اللوني نذكر : الزاوية الناصرية التي انتشرت بمنطقة درعة وتخوم الصحراء الكبرى. بالإضافة إلى الزاوية الوزانية التي كان يشرف عليها مولاي علي الوزاني، فقد " كانت تأتيه الوفود برسم الزيارة... من بلاد الصحراء إلى السودان...لا تكاد تفتر عليه الركبان في الفصول الأربعة، سيما في فصلي الربيع والخريف،... وكل من يأتيه زائر يقدم بيده ما قدر عليه من الهدايا والتحف، مما هو مخصوص بهم في بلادهم... كالعبيد والإماء لأهل الصحراء ".

ويعني هذا أن سبب انتشار التصوف بمعظم دول أفريقيا السوداء، كان ذلك بفضل الزوايا والمدارس الطرقية المغربية. ولولا التسامح اللوني لما أمكن لهذا التصوف أن ينتشر بسرعة ما وراء الصحراء الكبرى.

3- التسامـــح العـــرقي :

استطاع التصوف الطرقي بالمغرب أن يصهر جميع المغاربة ضمن بوتقة مجتمعية وروحية واحدة، حيث ذوب هذا التصوف السني المعتدل والوسطي جميع الفوارق الموجودة بين العربي والبربري، أو بين الحضري والبدوي، أو بين المغربي والأجنبي. حتى قيل : "لولا التصوف لما انصهرت مكونات المجتمع المغربي، انصهارا ليس ثقافيا أو لغويا فحسب، بل حتى عرقيا، أفرز



إنسانا مغربيا معلوم الصفات معلن السلوك إلى اليوم."

وللتمثيل والتوضيح، فلقد انخرط الكثير من البرابرة الأمازيغ في مجال التصوف، فأصبحوا مريدين وسالكين ومجاذيب، بل منهم من أصبح شيخ الطريقة كالجزولي مثلا. وفي هذا النطاق يقول صاحب كتاب : " مفاخر البربر " : " وأما الأولياء والصلحاء والعباد والأتقياء والزهاد والنساك والأصفياء فقد كان في البربر منهم ما يوفي على عدد الحصى والإحصاء ".

ومن هنا، يتضح لنا بأن التصوف الطرقي بالمغرب كان مبنيا في جوهره على التسامح العرقي والإثني، فلا فرق بين عربي وعجمي إلا بالتقوى والمجاهدة في سبيل الله.

4- التسامـــح الجـــنسي :

لم يقتصر التصوف على جنس الذكور فقط، بل مارسته النساء عن صدق ومحبة وإخلاص. ويذكر تاريخ التصوف بالمغرب الكثير من المتصوفات اللواتي ارتبطن بالزوايا والرباطات. ومن بين هذه المتصوفات نذكر : السيدة عائشة بنت أحمد الإدريسية صاحبة المناقب والكرامات الخارقة. فقد قال عنها ابن عسكر : " أنها كانت ليلة المولد النبوي تعتني به، وتطعم فيه الطعام، وتذبح فيه البقر والغنم حبا في النبي(صلعم) على عادة فضلاء أهل المغرب في ذلك ".

هذا، ويشيد ابن عسكر أيضا بأهليتها الصوفية، ومكانتها الاجتماعية قائلا : " كان الناس يتحامون حماها، ولا يقدر أحد على رد شفاعتها لما يعلمون من بركتها، وصدق أحوالها مع الله تعالى؛ فبفضل دعائها أطلق سراح أبي الحسن زوج الثانية وصاحب له بعد أن أسرهما البرتغاليون على إثر احتلال طنجة عام 869هـ/1464م."

ومن الأمهات الفاضلات في مجال التصوف كذلك نستحضر كلا من الفاطمة الفهرية التي أسست جامع القرويين بفاس، وأم محمد السلاء بدكالة التي تنبأت بانتصار المسلمين على الإسبان في معركة الأرك أثناء اشتعالها بالأندلس، والمتصوفة الولية الصالحة ريسون التي كان لها دور كبير في فك الأسرى المغاربة . وهناك متصوفات أمازيغيات مشهورات في مجال الولاية والعرفان والبركة المنقبية والمحبة الإلهية، وقد ذكرهن محمد المختار السوسي في بعض كتبه

القيمة، مثل : كتاب "المعسول". وكتاب "رجالات العلم العربي في سوس"، وكتاب "من أفواه الرجال"...

ونستحضر من بين هذه الصوفيات البربريات : تعزى بنت محمد تسملالت، وتكدا بنت سعيد، وتعزى بنت سليمان تكرامت،وتعزى بنت عبد العزيز تغرابوت، وحبيبة بنت محمد بن العربي، وحواء بنت يحيى الرسموكية، وخديجة بنت إبراهيم، ورحمة بنت يوسف، ورقية بنت محمد بن العربي الأدوزية، ورقية بنت سعيد بن محمد، وصفية بنت سعيد، وعائشة بنت صالح البعقيلية، وفاطمة موهدوز، وفاطمة بنت سليمان تكرامت، وعائشة التونينية، وعائشة الجشيتمية، ومماس بنت علي، وماماس تبويسكت، ونفيسة بنت محمد بن العربي، وموازيت، ومريم السملالية، ومريم بنت محمد بن سالم الصحراوية، ومريم بنت علي...

وهذه النساء المتصوفات الأمازيغيات اللواتي عشن ما بين القرنين العاشر والرابع عشر الهجريين كن ينتمين جميعهن إلى الطرق الصوفية المشهورة بالمغرب كالناصرية والدرقاوية والتيجانية...

5- التسامـــح الطبـــقي :

ساهم التصوف بصفة عامة والتصوف الطرقي بصفة خاصة في إزالة الفوارق الطبقية، والحد من التفاوت الاجتماعي، فجمع بين الفقراء والأغنياء، والأقوياء والضعفاء، والساسة والرعية، فشكلوا صفا واحدا داخل المنظومة الصوفية العرفانية، وخاصة أثناء السفر لأداء فريضة الحج المباركة، وزيارة الأماكن المقدسة. فاستلزم كل ذلك أن يكون هناك نوع من التسامح الطبقي والاجتماعي بين جميع فئات المجتمع وطبقاته المتصارعة حول التملك الفردي، والإثراء المالي، والاستمتاع بالجاه والنساء. ويعني هذا أن التسامح الطبقي يتجلى واضحا في التضامن والتكافل والتعاون والتآزر الاجتماعي، ولاسيما في فترات الجفاف والنكبات والكوارث الطبيعية. ومن هنا، فقد كانت الزوايا المغربية تطعم الفقير، وتكرم الضيف وابن السبيل، وتحسن إلى المسكين والضعيف. فقد كانت من جهة أخرى، تحارب الشح والبخل، وتحث الأغنياء ورجال السلطة على البذل والعطاء والإحسان للفوز بنعيم الآخرة وأجر الدارين.

وهكذا، فقد : " انخرطت شرائح واسعة من فئات المجتمع بالمغرب والأندلس في دعم مرتكزات التكافل، ومساعدة ضحايا الكوارث الطبيعية على تجاوز وضعياتهم الصعبة، انطلاقا من البعد الديني الذي يعطي للبذل والإنفاق قوة إيمانية نفسية تمثل شحنة إيجابية في تفعيل سلوكات التضامن الأفقي. وبما أن الكوارث أدت إلى مضاعفات سلبية على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسيكولوجية، فقد حث العلماء والأولياء الأغنياء ومتوسطي الحال على الصدقة والإيثار والبر والإحسان لإغاثة منكوبي الكوارث."

هذا، وقد ساهم كثير من الأولياء والشيوخ المتصوفة في تحقيق التكافل الاجتماعي، وإزالة الضرائب أو التخفيف منها لحماية الفقراء والتجار على حد سواء، والمشاركة في بذل الخير وكف الأذى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمساهمة في تحقيق العدالة، واستتباب الأمن الداخلي والخارجي، وإصلاح المجتمع سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وأخلاقيا، وتحرير الأسرى المغاربة من سجون النصارى إبان العصر الوسيط.

وكان الأولياء والصلحاء المغاربة: "يشفقون على يتامى المسلمين،

ويطعمون المسكين، ويفرجون كروب المعسرين". ومن الأمثلة الدالة على ذلك، أنه لما أصابت مدينة أزمور مجاعة شديدة سنة 535هـ، انبرى الشيخ أبو حفص عمر بن معاذ الصنهاجي إلى إطعام المتضررين منهم، فجمع : "خلقا كثيرا من المساكين، فكان يقوم بمؤونتهم، وينفق عليهم ما يصطاده من الحوت وغيره إلى أن أخصب الناس".

وقد أشاد التميمي بما يقوم به الأولياء الصالحون من خير وبذل وعطاء أثناء مواسم القحط والجفاف لإعانة المتضررين، وإعالة الفقراء والضعفاء والمساكين، فقال : " كان بفاس مسغبة، وارتفع السعر، وكان عند عبد الحق عشر صحاف من قمح، فقال والدي لوالدتي : إذا جاء من يسأل لا ترده، وادفع له من ذلك الطعام، وتصدق منه كل يوم بما تيسر حتى خرجت الشتوة.

ويضيف عبد الحق : " وأقامت والدتي على الأكل من ذلك الطعام والصدقة منه أشهرا، ثم قال والدي لوالدتي : " كل ذلك الطعام حتى تعرف ما بقي منه، فأكلناه، فإذا هو على مكيله الأول، ولم ينقص منه شيئا بإذن الله".

وهناك من الأولياء من كان يستسقى به بركة ووساطة ورجاء وتوسلا. فالمفتي أحمد بن زرع خطيب جامع القرويين بفاس، طلب منه الناس : " سنة القحط الاستسقاء، فصلى بهم خارج باب الفتوح، وقدم بين يديه آله صلى الله عليه وسلم ليتشفع بهم- كما فعل عمر بن الخطاب بالعباس- فسقى الناس وحمد الله على إجابة دعائهم ".

وطلب أهل تادلا من الشيخ أبي زكريا أن يستسقي بهم، فأظهر هذا الولي الضعف والفقر والحاجة إلى الله، فرمى بقلنسوته جانبا، فقال مستعطفا : " يا رب هذا الأقرع يسألك الغيث، قال الراوي : فوالله ما نزل الناس عن ذلك المكان حتى مطروا مطرا غزيرا ".

وكثيرا ما كان يلتجئ المغاربة إلى أوليائهم وشيوخهم للاستغاثة بهم استجداء واستسقاء واستمطارا إبان مواسم القحط والجفاف والكوارث الطبيعية كالتجائهم إلى أبي العباس السبتي، وأبي يعزى، وابن حرزهم، وابن العريف...

6- التسامح السياسي :

من المعلوم لدى الكثير من الدارسين والباحثين والمحللين السياسيين المغاربة أن التصوف الطرقي بالمغرب في الفترة الحديثة والمعاصرة كان يجمع العديد من المريدين الوطنيين والسالكين السياسيين من مختلف المشارب الفكرية، ويستقطب الكثير منهم من شتى المناحي الايديولوجية والمنابع الفلسفية. ويضم أيضا الكثير من الفعاليات المنتمية إلى مجموعة من الأحزاب السياسية والمؤسسات النقابية المتنوعة. فقد ألفينا مثلا في الزاوية القادرية البوتشيشية أعضاء من حزب الاتحاد الاشتراكي إلى جانب أعضاء من حزب الأحرار، وأعضاء من حزب الاستقلال إلى جانب أعضاء حزب الأصالة والمعاصرة. وربما ستتحول هذه الزاوية في المستقبل - حسب اعتقادنا - إلى حزب سياسي ناجح، وذلك من خلال عملية استقطاب لأكبر عدد من المنتخبين والأصوات المرشحة، أو قد تصبح الزاوية ورقة رابحة أو وسيلة لجمع أكبر المريدين والأتباع لنجاح حزب سياسي ما لخوض اللعبة الانتخابية. بل أصبحت الزاوية اليوم أداة في يد الدولة، ووسيلة سياسية وقناة إيديولوجية فعالة لاستتباب الأمن الداخلي والخارجي، والوقوف في وجه الحركات الإسلامية سواء أكانت معتدلة أم متطرفة، وجبهة دفاعية لدرء مخاطر التطرف والإرهاب والتمرد الثوري. ومن هنا، فقد صرح وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية الدكتور أحمد التوفيق أمام العموم بأن المغرب دولة مالكية المذهب، وأشعرية العقيدة، وتتخذ من التصوف السني لدى الجنيد مسلكا ومنهجا وطريقة.

ويعني كل هذا أن الزوايا والمدارس الطرقية قد ساهمت بشك زبية والنقابية. ومن ثم، أصبحت الزاوية القادرية البودشيشية بالنسبة لبعض الأحزاب السياسية المغربية مرجعا فكريا ودينيا وايديولوجيا، وأصبحت كذلك مركزا للإشعاع والنصح والاستشارة والتوجيه والتدبير والتخطيط.

7- التسامح اللغوي :

يلاحظ أن كثيرا من المتصوفة الأمازيغ قد انصهروا في الزوايا والرباطات والتكايا المغربية إلى جانب إخوانهم العرب، فشكلوا وحدة دينية ولغوية وروحية واحدة، فلم يمنعهم الاختلاف اللغوي أو العرقي من الاندماج في بوتقة عرفانية وتجربة حدسية واحدة أساسها المحبة الإلهية والعشق الرباني. بل نجد التصوف الطرقي قد جمع بين إثنيات بشرية متعددة بلغات مختلفة داخل منظومة عرفانية تضمحل فيها الأعراض الشكلية الثانوية، فيبقى الخلود للجوهر الرباني الخالد، ثم يثبت البقاء للذات السرمدية الأزلية الواحدة.

وهكذا، نجد مثلا في الزاوية القادرية البودشيشية بمداغ إبان عيد المولد النبوي أو أثناء ليلة القدر المتصوف الفرنسي إلى جانب المتصوف الألماني، والمتصوف الإنجليزي إلى جانب المتصوف الإسباني، والمتصوف الأمازيغي إلى جانب المتصوف العربي، فتندمج اللغات كلها في لغة التصوف الرمزية . ثم، تنصهر تراكيبها في الحضرة الوجدانية الحدسية. ثم، تذوب مفرداتها في الجذبة الربانية الواحدة،

حيث لا فرق فيها بين لغة وأخرى، ولا أفضلية فيها للغة الإنجليزية على اللغة العربية، ولا فضل للغة العربية على اللغة الإنجليزية. فكل اللغات تذوب أمام الخشوع الرباني، وتنمحي أمام تجلي المعشوق، وانكشاف الوصل الإلهي.

8- التسامح الطائفي :

حاولت مجموعة من الزوايا والمدارس والرباطات الطرقية أن تؤالف بين الطوائف المختلفة والمتناحرة والمتصارعة فكرا وسلوكا وعملا، وأن توحد بين الفرق الصوفية المتباينة مشربا وتوجها ومصدرا ومعينا داخل نسيج صوفي واحد كما فعلت الزاوية الفاضلية التي أسسها الشيخ ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل بن مامين بالصحراء المغربية. فقد آخت

بين جميع الطرق الصوفية المعروفة بالصحراء، ولم يفرق بينها : "لأنها أخذة لطريق الرسول(صلعم)، وهي طريقة واحدة كما يعلمه أغبى الأغبياء وأحرى أعلم العلماء، وحتى إن تعددت واختلفت فمرجعها كلها لأمر واحد وهو الفناء في مشاهدة الله، والنظر إليه عن كل ما سواه. لاسيما أن الظروف التي تعيشها الجماعة الإسلامية في هذه الفترة تقتضي الوحدة والاتحاد واليقظة والتمسك بالجماعة وتجنب كل ما يؤدي إلى الضعف والاستكانة..."

ولقد نظمت في هذا التسامح الطائفي الصوفي منظومة شهيرة تعبر عن هدف الزاوية الفاضلية بالصحراء في توحيد جميع الطوائف الصوفية حول طريقة واحدة تخدم الله والقوم :

إني مخاو لجميع الطرق أخوة الايمان عند المتقي

ولا أفرق للأولياء كمن يفرق للأنبياء

قال تعالى المؤمنون إخوة وعدم التفريق فيه إسوة

وانظر لمبدإ طرق والمنتهى

تعلم لما قلت بما قد يشتهي

وذاك كلهم لك يقول عليك باتباع فعل ذا الرسول

عليه أفضل الصلاة والسلام وهكذا تتبع منه للكلام

ومستحيل أن يقول اتبعا طريقة النبي وحده ثقا

وغيرها ليست طريقا وثق إني مخاو لجميع الطرق

وهكذا، فقد حاولت الطريقة الفاضلية للشيخ ماء العينين بالصحراء المغربية أن توحد بين جميع الطوائف والفرق الصوفية داخل طريقة عرفانية واحدة، وذلك لتحقيق التسامح الطائفي، وتفعيله قولا وفعلا وسلوكا، تفاديا لكل فرقة ممكنة، وخوفا من إثارة فتنة شائنة.

استنتاجات :

وهكذا، يظهر لنا أن التصوف بالمغرب سواء أكان تصوفا سنيا أم تصوفا طرقيا كان مبنيا في جوهره على فكرة العفو والتسامح والتعايش ومحبة الآخر، ونبذ العنف والكراهية والتطرف والإرهاب. ومن ثم، يمكن الحديث عن أنواع كثيرة من التسامح الصوفي والطرقي بالمغرب كالتسامح الديني والعقدي، والتسامح الطائفي، والتسامح اللغوي، والتسامح العرقي والإثني، والتسامح اللوني، والتسامح الجنسي، والتسامح الطبقي والاجتماعي، والتسامح السياسي والحزبي والنقابي.

وعليه، فلا يمكن للتسامح أن يتحقق في المجتمع العربي والإسلامي، ويتم تعميمه بين الناس إلا عن طريق التوعية الدينية الصحيحة، وممارسة التصوف العرفاني الوسطي، والانخراط في الزوايا والرباطات والمدارس الطرقية السنية المعتدلة لتهذيب النفوس البشرية المذنبة، وتزكيتها تحلية وتخلية وجلاء، وتخليق الضمائر قيميا ودينيا ووجدانيا.

وهكذا تتبع منه للكلام

ومستحيل أن يقول

اتبعا طريقة النبي وحده ثقا

وغيرها ليست طريقا وثق إني مخاو لجميع الطرق

هوامش

1 – ابن منظور : لسان العرب، الجزء السادس، دار صبح بيروت، لبنان، وأديسوفت بالدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2006م، ص :-333 334؛

2 – ابن الزيات : التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب بالرباط، جامعة محمد الخامس، رقم :22، الطبعة الثانية 1977م، ص :34؛

3– ابن قنفذ : أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط،الطبعة الأولى 1965م، ص:63؛

4– التميمي : المستفاد في مناقب العباد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المنك السعدي، بتطوان، مطبعة طوب بريس، الرباط، الطبعة الأولى سنة 2002م؛

5 – البادسي : المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق أحمد سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، الطبعة الأولى سنة 1982م؛

6 – انظر ابن عاشر : متن ابن عاشر المسمى المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، تصحيح ومراجعة محمد خليل، دار المعرفة، الدار البيضاء، د. ت؛

7 – د. إبراهيم القادري بوتشيش :(ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب)، التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن، سلسلة شرفات رقم :27، الطبعة الأولى سنة 2010م، ص :34-33 :

8 – د. إبراهيم القادري بوتشيش :(ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب)، ص :50-33 :

9 – د. إبراهيم القادري بوتشيش :(ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب)، ص :44-43:

-10 نقلا عن – د. إبراهيم القادري بوتشيش :(ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب)، ص :28:

-11 د. إبراهيم القادري بوتشيش :(ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب)، ص :44:

-12 د. إبراهيم القادري بوتشيش : نفس المقال السابق، ص :33-32:

-13 د. سعيد بنحمادة : (المجال الحيوي للأولياء بالمغرب : الأدوار الدينية والعسكرية والاجتماعية)، التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن، سلسلة شرفات رقم :27، الطبعة الأولى سنة 2010م، ص :145:

-14 انظر محمد حجي : الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، المطبعة الوطنية، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1964م:

-15 نقلا عن لحسن السباعي الإدريسي : حول التصوف والمجتمع، منشورات الإشارة، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى سنة 2007م، ص :58-57:

-16 منتصر حمادة : نحن والتصوف، الطريقة القادرية البودشيشية نموذجا، سلسلة شروق، العدد :3، نونبر 2009م، ص :74-60:

-17 د. سعيد بنحمادة :(المجال الحيوي للأولياء بالمغرب : الأدوار الدينية والعسكرية والاجتماعية)، التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن، سلسلة شرفات رقم :27، الطبعة الأولى سنة 2010م، ص :152:

-18 الوزاني : الروض المنيف في التعريف بأولاد مولاي عبد الله الشريف، مؤلف مخطوط، الخزانة العامة بالرباط رقم 2304ك، ورقة 76ب:

-19 د. محمد البركة :(التصوف السني بالمغرب : مقدمات في الفهم والتأصيل)، التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن، سلسلة شرفات رقم :27، الطبعة الأولى سنة 2010م، ص :91-90:

-20 مؤلف مجهول : مفاخر البربر، تحقيق : عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق، الرباط، الطبعة الأولى سنة 2005م، ص :175:

-21 ابن عسكر : دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، دار المغرب، الرباط، الطبعة الأولى سنة 1977م، ص :24:

-22 ابن عسكر : دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، ص :24-32:

-23 انظر : لمين مبارك : (المرأة العالمة في سوس من خلال بعض مؤلفات العلامة محمد المختار السوسي)، مجلة المناهل، الرباط، المغرب، عدد : 7/74، أكتوبر 2005م، ص :397-385:

-24 انظر : العبادي الحسن : الصالحات المتبرك بهن في سوس، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2004م

-25 انظر : مبارك أيت عدي : (جهود المرأة الأمازيغية بسوس في الحفاظ على التراث الصوفي من خلال بعض كتابات العلامة محمد المختار السوسي)، مجلة المناهل، المغرب، الجزء الثاني، العددان :83-82، شتنبر2007م، ص :366-362:

-26 د. عبد الهادي البياض :(تجليات المقاربة الوسطية في منهج التكافل الاجتماعي لمتصوفة مغرب العصر الوسيط)، التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن، سلسلة شرفات رقم :27، الطبعة الأولى سنة 2010م،ص :235:

-27 البادسي : المقصد الشريف، ص :21:

-28 ابن الزيات : التشوف، ص :183:

-29 التميمي : المستفاد في مناقب العباد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد، الجزء الثاني، ص :121:

-30 ابن الأحمر : بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، الطبعة الأولى سنة 1972م، ص :64-63:

-31 ابن الزيات : التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، ص :139-138:

-32 منتصر حمادة : نحن والتصوف، الطريقة القادرية البودشيشية نموذجا، سلسلة شروق، العدد :3، نونبر 2009م، ص :31:

-33 ماء العينين النعمة علي : (مدرسة الشيخ ماء العينين الصوفية : خصائصها ومميزاتها)، مجلة المناهل، المغرب، الجزء الثاني، العددان :83-82، شتنبر2007م، ص :229:

-34 ماء العينين النعمة علي : (مدرسة الشيخ ماء العينين الصوفية : خصائصها ومميزاتها)، ص :230.

الفصحى أم العامية لماذا لا يتكلم طلبتنا لغة عربية فصيحة؟

د.د. فاطمة سحام

تقديم

اللغة هي الهواء الذي نستنشق من خلاله نسمات هويتنا وانتماءنا. هي العطر الذي يميزنا بين الشعوب. هي الجمالية التي نضفيها على مظهرنا الخارجي معبرة عما هو بداخلنا.

إن الدارس لأي لغة ليجد غالبا صعوبة في تعلمها وفي فهم وإتقان الخصائص التي تتميز بها ويحتاج وقتا لإدراكها واستيعابها. تماما مثل الطفل الذي يبدأ نطقه بالأصوات ثم الحروف فالكلمات: فتتراكم الكلمات في ذهنه إلى أن يكون قاموسا لغويا يمكن من خلاله التعبير عما يريد. لكن المدهش في الأمر هو أن قاموسه الفكري لا يخزن الكلمات فقط بل وكذلك قواعد اللغة من حيث التصريف والتحويل والإفراد والتثنية والجمع. فالطفل يتعلم اللغة بشكل تلقائي فتنمو اللغة لديه مثلما ينمو ويكبر. وهذا ما أكده تشومسكي في نظريته عام 1960 حين قال بأن الحس اللغوي والنحوي يولد معنا. هذا الحس موجود في النصف الأيسر من المخ حيث نجد الطفل يستعمل معاني التأنيث حين يخاطب أمه والتذكير حين يخاطب أباه وكأنه يدرك الفرق الفسيولوجي بين هذا وذاك. إلا أن صعوبة إدراك القواعد اللغوية والنحوية تبدأ أثناء المرحلة الدراسية حين يطالب التلميذ بتفكيك الجملة وجعل كل كلمة في إطارها وقالبها اللغوي وإعطائها الإسم المناسب لها من حيث محلها من الإعراب.

أصالة اللغة العربية

إن لغتنا العربية هي لغة الفصاحة والبيان، كرمها الله عز وجل وفضلها على سائر اللغات وتحدى بها الإنس والجن على أن يأتوا بمثلها "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا "(الإسراء:88). فهي لغة القرآن الكريم المعجز في بلاغته ومعانيه وهي اللغة الوحيدة التي لم تعرف شيخوخة أو زوالا بل بقيت فتية حية تضاهي كل مظاهر الابتكار على مدى العصور لا تقبل التقهقر والاندثار: لغة تضفي على متكلميها صبغة من الفخر والاعتزاز.

لقد ارتبطت اللغة العربية بالقرآن الكريم المنزل بلغة عربية سامية. كما أن الإنسان المسلم ارتبط بالقرآن لغة وفكرا ارتباطا عقديا "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون" (يوسف :2).

ومن هذا المنطلق نجد الثعالبي يعبر عن هذه اللغة أبلغ تعبير فيقول : «من أحب الله تعالى، أحب رسوله محمداً، ومن أحب الرسول العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب العربية، ومن أحب العربية عني بها، وثابر عليها، وصرف همته إليها، ومن هداه الله للإسلام وشرح صدره للإيمان، وآتاه حسن سريرة فيه، واعتقد أن محمداً خير الرسل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم، ومفتاح التفقه في الدين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد، ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها، والوقوف على مجاريها ومصارفها، والتبحر في جلائلها ودقائقها إلا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن، وزيادة البصيرة في إثبات النبوة التي هي عمدة الإيمان، لكفى بها فضلاً يحسن أثره، ويطيب

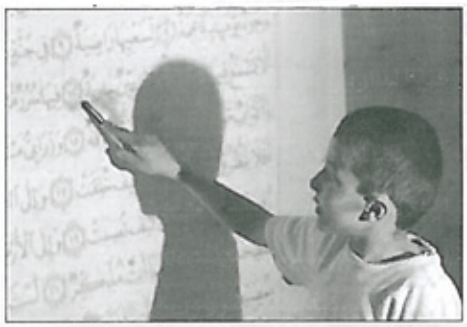
في الدارين ثمره..

بما أن قراءة القرآن لا تتأتى إلا باللغة العربية وهذا يتطلب تعلمها فهذا يعني أن جميع مسلمي العالم مطالبون بتعلم اللغة العربية ولا يقرؤون القرآن إلا بها، الشيء الذي يجعل اللغة العربية تكتسب قداستها وخلودها، صمودها وبقاءها إلى يوم الدين. ولولا دفاع المسلمين عن دينهم ولغتهم لاندثرا كليهما، لأن أي عدوان على القرآن هو في حد ذاته عدوان على اللغة وأي هجوم استهدف اللغة هو هجوم على القرآن والدين. لدى بات من الواجب الدفاع عن لغة القرآن لأنها السبيل الوحيد لفهمه والتعبد به ولا تجوز الصلاة إلا بها، فللقرآن وانتشار الإسلام فضل كبير في توسيع دائرة الشعوب المتكلمة باللغة العربية.

لكن هذه اللغة تعيش مؤخرا أزمة خانقة، فهي تعاني من الاحتقار تارة ومن عدم التمكن من التكلم بها تارة أخرى. يرجع هذا للأسف إلى مجموعة من العوامل والأسباب سأحاول جرد بعضها.

أسباب ضعف متكلمي اللغة العربية

تعددت الأسباب والدوافع التي جعلتنا نهين لغتنا العربية ولا نتكلم بها أو لا نستطيع التكلم بها على الإطلاق. ويرجع ذلك أولا إلى انتشار العامية؛ فنحن كمغاربة نتكلم العامية في كل



مجالات حياتنا اليومية. شخصيا لا أسمي هذا عيبا لأنها لهجتنا، لكن ما أسميه عيبا وخللا هو تجاوزها (العامية) البيت والشارع إلى المدارس والجامعات والندوات وشتى وسائل الإعلام خاصة الصحافة المسموعة والمقروءة. هذا التوسع الشنيع والاكتساح الغريب للعامية يشكل خطرا على العربية الفصحى. كما أن ثنائية اللغة في المجتمع المغربي بين البيت والشارع من جهة وكثرة المتحدثين باللغة الفرنسية من جهة أخرى لا يساعد على دعم اللغة العربية والحفاظ على أصولها.

هناك من الباحثين من يعزي ضعف التلاميذ والطلبة في اللغة العربية إلى المناهج والكتب المدرسية والتي ينقصها عنصر الإثارة والتشويق والإرتباط المباشر بالواقع المعيشي للأفراد داخل المجتمع، زد على ذلك تأهيل المعلم وطريقة تدريسه وعدم جدية المتعلم ورغبته في تحصيل المهارات الأساسية للغة العربية. كما أن قلة المكتبات وفضاءات القراءة وطول المنهج وضخامته بالإضافة إلى قلة الوقت، كل ذلك يساعد على عدم تحفيز الطلبة والمتعلمين على القراءة الحرة وبذلك يصبح لدينا عزوف تام عن القراءة.

هذا الإحباط أو الهبوط الثقافي يولد داخل مجتمعنا فئات فارغة فكريا تتدبدب سنة عن سنة بين المواد المدرسة وتمر من مستوى إلى آخر بأقل نسبة محتملة إلى أن تصل آخر المطاف خالية الذهن والوفاض من كل فكر أو ثقافة عامة. والأدهى من ذلك أنها تنسى كل ما درسته خلال السنة لأنها تدرس فقط من أجل الإمتحان. فقد قال الدكتور شكري فيصل متحدثا عن تدريس اللغة العربية في الوطن العربي : "من المؤسف أن يكون واقع شبابنا الذي يتخرج من الثانويات- وهل علي من حرج أن أقول : والذي يتخرج من الجامعات. أنه لا يتقن لغة ما . حتى العربية أحيانا- لقراءتها قراءة تدبر.. ولذلك فهو لا يقرأ... وإذا قرأ فهو لا يفهم، وإذا فهم فهو لا يعقل، وإذا عقل فهو لا يتفاعل.. لأن الشرط الأول في تحقيق التفاعل هو امتلاك اللغة".

تفشت هذه الظاهرة ليس فقط في بلدنا المغرب بل في العديد من الدول العربية التي تغلب فيها عاميتها على عربيتها الفصحى. لقد أفادت الدراسات والأبحاث العلمية التي أجريت في العديد من مدارس الدول العربية ولاحظت بأنه من أسباب تغلب العامية على الفصحى يرجع بالأساس إلى عدم حرص المعلمين أولا على استعمال الفصحى أثناء الدرس وقلة حصص اللغة العربية بالإضافة إلى كثرة المواد المدرسة كما أن ضيق الوقت وكثرة الواجبات المنزلية التي يتعذر على التلاميذ حلها بمفردهم فتصير عبء عليهم وعلى آبائهم كل هذا يتسبب في انعدام القراءة والمطالعة.

نجد كذلك من بين أسباب ضعف المهارات اللغوية الضعف في مادة الإملاء وعدم تطبيق القواعد النحوية على مادتي القراءة والتعبير وقلة أو استحالة التداريب على الكلام كتنظيم ورشات تثقيفية وندوات تتماشى ومستويات التلاميذ بالإضافة إلى افتقار المؤسسة التعليمية إلى مجلة خاصة بها، من إنشاء

التلاميذ أنفسهم باعتبارها المرآة التي يعبرون من خلالها عن تطلعاتهم. كما أن انعدام الوسائل السمعية البصرية والتقنيات الحديثة في تعليم اللغة داخل المؤسسات التعليمية وإهمال الجانب الكتابي في التعليم يعد حاجزا أخر أمام المتعلمين من أجل تنمية قدراتهم وتحبيبهم في الدراسة وبالتالي في القراءة: إضافة إلى الهدر المدرسي والاكتظاظ داخل الفصل الذي يعد عائقا أكبر أمام المدرس من أجل استفاء مادته والوثوق كليا من فهم التلاميذ لهاو استيعابها.

نلمس إذن هبوطا ثقافيا مهما في مجتمعنا لا يساعد على وجود ترابط وثيق بمصادر التثقيف خاصة المواد المقروءة نتيجة الضعف المادي من ناحية وغلاء الكتب من ناحية أخرى إضافة إلى انعدام موهبة القراءة عند الأغلبية.

على أي فإن أسباب هذا الضعف مقيدة بالإتجاه الثقافي والبعد الفكري ونسبة الوعي والمستوى التعليمي للأشخاص تبعا للظروف الاجتماعية والاقتصادية وكل التغيرات الحضارية التي يعرفها المجتمع. كل هذه الأسباب ساعدت على نشوء مجموعة من المتثاقلين الغير المثقفين وأورثتهم لغة مليئة "بالأخطاء النحوية واللغوية والإملائية ورداءة في الخط والكتابة وركاكة وضعفا في الصيغ والروابط الأسلوبية ومشكلات في القراءة الجهرية وقصورا في الفهم والاستيعاب".

فتعلم اللغة العربية تعوقه أخطاء تتجاوز بكثير المعدل المقبول، وهو ما كشفت عنه نتائج ,,تقويم مستوى التحصيل" الذي أجرته وزارة التربية الوطنية سنة 1994 وتحققت منه سنة 1997 عبر دراسة أكاديمية لسانية تطبيقية". أخطاء تكشف ضعف مستوى المتعلمين وعظم الصعوبات التي يواجهونها في التعلم اللغوي وفق الطرائق والمناهج المعتمدة بالمدارس المغربية. فالطفل المغربي في سنوات تمدرسه الأولى سواء في الحضانة أو التعليم الأولي يحمل معه نسقا لغويا دارجا جهويا ويحتاج إلى بناء نسق لغوي جديد فصيح إلا أن الأسرة والمحيط يشكلان عائقا ولا يساعدان على التلقي السليم للغة العربية الفصحى. لهذا علينا مراعاة بناء تعلماتنا اللغوية بطريقة سليمة تتساوى مع حركة النمو والسن وكذا الذكاء اللغوي حسب تسلسل منطقي طبيعي وتحت ضابط لساني ديداكتيكي.

يقول الدكتور عبد اللطيف أحمد الشويرف عضو مجمع اللغة العربية الليبي متحدثا عن الضعف الذي أصاب اللغة العربية في المدارس : "و الإصلاح أساسا يكمن في إصلاح تعليم اللغة العربية في مدارسنا ومعاهدنا على مختلف مستوياتها من الروضة والمرحلة الإبتدائية إلى نهاية المرحلة الجامعية، فلو أصلح تعليم اللغة العربية، وُصفي مما يعتريه من عوامل النقص والتخلف والجمود، ووضعت له المناهج الجيدة والكتب القيمة والأساليب المتطورة المفيدة، لاجتزنا أصعب العلاج، وقطعنا من طريق الإصلاح معظمه؛ ذلك أن التعليم هو المصدر الأساس الذي يزود كل مرافق الدولة والمجتمع بالعناصر اللازمة، ويعد كل الكوادر لإدارة الأعمال ومزاولة الإختصاصات. فإذا كان واقع اللغة العربية في التعليم ضعيفا ومهزوزا وسيئا، لم يخرج إلا ضعفاء في لغتهم بطبيعة الحال. فينقل المتخرج الموظف أو الطبيب أو المهندس أو الصحافي أو المذيع أو السياسي أو المحاسب أو الإقتصادي وغيرهم، ضعفهم الذي ورثوه من التعليم إلى مواقعهم ومناصبهم.

لأنهم خرجوا من وعاء التعليم: وإذا كان تعليم اللغة العربية صالحا وجيدا، خرج تبعا لذلك عناصر تتمتع بالكفاية اللغوية، وتحسن التعامل مع اللغة، وتنقل ذلك إلى وظائفها ومراكزها".

و الجدير بالذكر أن المتخرجين الجدد يلاحظون هم أنفسهم ضعفا وتقهقرا في كفاياتهم اللغوية لأنهم يعتبرون ضحية سوء تطبيق الإستراتيجية اللغوية. إذ كيف يمكنهم تدريس وتلقين التعلمات اللغوية التي يفتقدونها، فاقد الشيء لا يعطيه.

إن "من تعلم لغة قوم أمن مكرهم" و التعدد اللغوي شيء محمود ومرغوب فيه بل ضروري تبعا للتطورات الحضارية

والثقافية السائدة داخل المجتمعات. لكن يجب أن يتبنى هذا التعدد سياسة ممنهجة ووعيا لسانيا ديداكتيكيا ينبني على امتلاك اللغة العربية الأم أولا وإتقانها إتقانا جيدا يمكن من تحصيل لغة أو لغات أجنبية أخرى.

انتشار العامية عن طريق القنوات الفضائية

إن أكبر تحد وأشد خطر تواجهه اللغة العربية في عصر الفضائيات هو نشر العامية عبر قنواتها المتعددة زد على ذلك الأفلام المدبلجة في قنواتها المحلية. الشيء الذي لا يترك مجالا لمستهلكيه لتعلم الفصحى وترسيخها بل تعدى الأمر إلى تعلم بعضهم، إن لم نقل جلهم، لهجات دول أخرى عوض تعلم اللغة العربية الفصحى، بل يجدون حلاوة في تعلمها وتدللا أثناء النطق بها.

لا شك أن الصعوبة المزعومة التي تتميز بها اللغة العربية ما هي إلا وشاح حاكه أعداؤها من أجل ترسيخ مبادئ اللهجات العامية واستعمالها في كل المجالات معللين ذلك بأنها (أي اللهجات) أسهل في التعبير وأقرب للفكر واللسان.

إن أي لغة تتطلب من متعلميها جدا ودأبا متواصلا وسندا جيدا من مدرسيها ناهيك عن طبيعة نوعية المنهاج وجودته. وهذا لن يتحقق إلا بالجهود المبذولة من طرف محبي هذه اللغة وعملهم معا على دراستها وممارستها والحفاظ عليها. ,,إنّ القضية الرئيسة، التي يواجهها معلمو اللغة العربية ومتعلموها أيضاً، تكمن في تدريس قواعد هذه اللغة، والطريقة التي يسير عليها طرفا عملية التعليم. فهذه الطريقة، التي تُقدَّمُ من خلالها تلك القواعدُ لأبنائنا الطلبة في الجامعات، والمدارس أيضا، لا تخلو، في الأعمّ الأغلب، من الصنعة، والتكلف، والتلقين الأصم، من جانب المدرس، ومن الحفظ الخالص، من جانب المتعلم، دونما محاكمة للنصوص، أو محاورة معها بهدف تذوقها، واستجلاء عناصر الجمال المستكنة فيها. وإضافة إلى ذلك، فهناك اعتماد مطلق، في معظم الحالات، على اجترار التراث اللغوي، كما جاءنا في

مصادره القديمة، دون أن يتعرض، على أيدي مقرريه ومدرسيه، إلى عملية خلق وابداع، وتفجير طاقات وملكات تجعله في حالة تكيف، وتأقلم، وتعايش مع الواقع المعاصر الذي تحياه العربية وأبناؤها. فالأمثلة ما زالت، في دروس النحو، تدور حول علاقة زيد بعمرو، كما أنّ اجتماع فاعلين لفعل واحد ما زال يتخذ من ,,أكلوني البراغيث" فلكاً يدور حوله في هذا الزمان الذي خلا أو كاد يخلو من البراغيث".

إن أي تعثر أو خطأ يرجعه البعض إلى صعوبة في تعلم اللغة العربية والتعقيد الذي تتسم به أنظمتها الصرفية والنحوية والبلاغية: لكن هذه الضوابط نجدها في أي لغة ويستحيل أن تكتمل اللغة إلا بها. إن هذا في رأيي ادعاء باطل وسبب واه.

وقد قال في ذلك أحد المجمعيين العرب : ,,من النقائص التي تُنسب للغة العربية ما يسمى بالازدواجية، وهي أن الشخص العربي يتكلم لغة ويكتب لغة أخرى ... هذا صحيح، ولكن في هذا الادعاء مبالغة ومغالطة. وذلك لأن الفرق بين العامية والفصحى ليس بهذه الدرجة حتى يسمى كل ما نتخاطب به وما نكتبه لغة، بل باستثناء الإعراب وبعض المفردات فهما لغة واحدة. وكل لغات الدنيا تتسم بهذه الفوارق. فهل العامية في فرنسا مثلاً ولغة الكتابة ليس بينهما بون لا يقل عما بين لهجاتنا من جهة وبين لغتنا الفصحى من جهة أخرى، بل أرى الفرق بين ما يتكلمه عمال ضاحية باريس، ولغة الشاعر (بول فاليري) يفوق بمراحل الفرق بين ما يتكلمه العامل الجزائري وما ينظمه من شعر الشاعر (مفدي زكريا)... على أن هناك لغة علمية راقية وهي الألمانية تحتوي على إعراب معقد يتسلط حتى على أداة التعريف ... تُستعمل الفصحى للكتابة. وهي التي توحد بين مختلف أجزاء البلاد الجرمانية، وهي في هذا تماما مثل العربية... ولم يمنع ذلك من أن اللغة الألمانية من أهم لغات العلم والأدب والفلسفة".

ويرى الأستاذ محمد الفاسي أن الحل لهذه المشكلة ممكن بالنسبة للغة العربية

إذا سارت في طريق اللغة الألمانية، وتوفرت لها الوسائل التي وُفرت للغة الألمانية، لكي تكون لغة الكتابة، واللغة الرسمية المشتركة بين جميع الألمان في كل البلاد الاوروبية، وبصفة أخص النمسا وسويسرا، فيقول : «فالمسألة في هذه المشكلة هي مسألة تعليم فقط، فلو لم يكن التعليم عاما بالبلاد الألمانية لكان لهم مشكل من هذا النوع، ولكن حيث إن كل فرد من مجموع الأقطار التي لغتها جرمانية يحسن الألمانية الفصحى، فإنه يقرأ كل ما يكتب أو يُلقى في الإذاعة والتلفزة ولا يحس بنقص، ولا ينسب للغتهم عجز عندما يبرز هذا الفرق بسبب الأمية المتفشية في بلادنا، فالذي لا يُحسن القراءة بالعربية الفصحى لا يمكنه أن يفهم ما يقرأ إن هو استطاع القراءة ولا ما يسمع، وعندما يعمّ التعليم تسقط هذه المشكلة من نفسها ... إلى أن يقول : وهذا يجرنا إلى الكلام عن لغة المسرح. إن من أكبر العوامل الضارة باللغة العربية وبمستقبلها، وحتى بمستقبل الوحدة العربية، استعمال اللهجات المحلية في السنيما والمسرح وفي الإذاعة والتلفزة، إذ لا يجمع بين البلاد العربية إلا لغة القرآن، والعدول عنها إلى اللهجات المحلية هو فصم لهذه الوحدة، وقد قال الدكتور طه حسين : (الذين ينادون بإحلال العامية لسهولتها محل الفصحى لصعوبتها، هم أشبه بمن ينادون بتعميم الجهل لأنه سهل، وإلغاء العلم لأنه صعب المنال».

الكتاب المدرسي

هذا الإهتمام الكبير بالكتاب المدرسي وتعدده باعتباره أداة من أدوات التعليم الأولى وباعتباره أيضا أداة للتواصل بين الأستاذ والتلميذ، بات كمنهج من مناهج التعليم في قفص الإتهام باعتباره سببا مباشرا في ضعف الطلبة والمتعلمين ونظرا أيضا لقصوره عن تحقيق الأهداف اللغوية والتربوية التي وضع من أجلها.

إن أشد ما يؤخذ على المناهج التعليمية هو عدم قدرتها على مواكبة التطورات العلمية والتقنية الحديثة والتطورات الثقافية والحضارية وضعف محتواها من حيث تنمية القدرات والمهارات اللغوية لدى الطلبة والمتعلمين وتعويدهم على ممارسة اللغة وصيغها المكتسبة واستعمالها الإستعمال الصحيح بشكل مباشر وقويم من حيث الكتابة والخطابة بإثارة وبراعة.

إن محاولة الإعتماد على منهجية تعدد الكتاب المدرسي مع الحفاظ على توحيد المقرر أدى إلى اختلاف طرق التأليف وبالتالي إلى الاختلاف في المراجع المعتمدة. هذا الاختلاف وهذا التعدد كان من شأنهما أن يحققا الأهداف المتوخات والتي رسمتها الوزارة المختصة وبالتالي إعطاء فرصة للأستاذ في اختيار الكتاب المدرسي الملائم لتلاميذه من حيث المنهج والبيداغوجيا. لكن حصل العكس : فعوض أن يختار الأستاذ فرض عليه المقرر الدراسي بعد عملية توزيع للكتب والمقررات المتعددة حسب كل نيابة وإقليم. هذا يطرح مشكلا تعليميا للتلاميذ وماديا بالنسبة لأبائهم حين ينقل أحدهم من مدرسة إلى أخرى تابعة لنيابة تعليمية غير الأولى (مثلا في مدينة الدار البيضاء نظرا لتعدد نياباتها) يضطر لشراء كتب أخرى.

غير أن هذا التعدد في الكتاب المدرسي والذي من المفروض أن يكون معينا تربويا من خلال تحقيق المعارف واكتساب الأهداف والكفايات إلا أنه لا يخلو من زلات بحيث تتعدد طرق استعمال هذه الكتب نظرا لغياب طريقة ومنهجية موحدة يشتغل في ظلها رجال التعليم. حيث نجد كل واحد منهم يجتهد حسب رأيه ويحدد لنفسه طريقة معينة يتبعها، تختلف من شخص لآخر مما يولد ارتباكا فهميا وتعلميا لدى التلاميذ.

تفاديا لهذا التغيير والارتباك ومن أجل إصلاح منظومة التعليم لابد من إخبار الأساتذة بكل تغيير يطرأ على الكتاب المدرسي وكذلك تأهيلهم في مجال تخصصاتهم معرفيا ومنهجيا من

خلال دورات تكوينية مؤطرة ولقاءات علمية وتوفير كل الوسائل السمعية البصرية وإعداد مكتبات خاصة تحيي في التلاميذ حب القراءة والمطالعة.

لدى يجب أن تراعى عدة عوامل من أجل نجاح المناهج التربوية خاصة مناهج اللغة العربية. من بينها : حضور عنصر التشويق. الترابط بين المواد المدرسة وملائمتها للمستوى العقلي واللغوي للتلميذ. التركيز على علوم اللغة العربية الأساسية من نحو وصرف وإملاء من أجل ضبط الكلمات وسلامة الكتابة وصيانة اللسان.

خاتمة

إن عزوف الطلبة عن اللغة العربية وتشبتهم الكبير باللغات الأجنبية والمواد العلمية ساعين بذلك إلى تحقيق لغة المناصب العليا، هاملين الآداب والعلوم الإجتماعية لأنها لا تفي بالمطلوب في هذا العصر، ليعد بحق أكبر مفارقة محزنة ومخزية في آن واحد: حتى أن التواصل في الإنترنيت لا يتم إلا باللغات الأجنبية. لقد غرست عقدة النقص في نفوس هؤلاء وتكونت لديهم صورة سيئة عن لغتهم العربية معتبرين إياها لغة شعر وخيال وليست لغة علم وتقدم وحضارة.

من جهة أخرى تبذل مجهودات لتحسين مستوى الطلبة في اللغة العربية من خلال نصوص تتداخل فيها المهارات اللغوية، حيث اعتبرت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (مقرها تونس): «أن تقوية اللغة العربية وتنميتها واجب قومي يكون أول ما يكون بتعميم استعمالها في سائر وجوه الحياة الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية والمالية، ثم بالنظر في مناهج تعليمها في مختلف المراحل، وصولا إلى صيغة متكاملة للإصلاح والبناء بما يضع اللغة العربية والأجيال العربية في مستوى المسؤلية الحضارية التي يفرضها وضع الأمة. وتحقيقا لهذه الغاية، تنفذ المنظمة برنامجا دائما باسم "النهوض باللغة العربية والتربية الإسلامية في الوطن العربي"، يتناول عددا من القضايا ذات العلاقة بموضوع اللغة العربية، ومنها تحديد مشكلات تعليم اللغة العربية والتربية الإسلامية، وترتيب أسبقياتها واقتراح الحلول لها».

علينا أن نعتمد لغة عربية فصحى مبسطة وميسرة لأن تكون لغة تدريس في كل مراحل التعليم، تستعمل فيها مفردات واضحة وجمل قصيرة وتركيبات سهلة غير معقدة: لغة فصيحة تستعمل في شتى وسائل الإعلام من إذاعة وتلفاز لا يستعصى فهمها على عامة الناس حتى نرقى بهم من عالم العامية الجاهل إلى عالم لغة رفيعة تؤهلهم إلى قراءة وفهم ما يكتب ويقال.

المراجع

- د. رياض محمود قاسم/أ. عبد الحميد الفراني : التحديات التي تواجه اللغة العربية ودور القرآن الكريم في التصدي لها. بحث مقدم إلى مؤتمر «الإسلام والتحديات المعاصرة» المنعقد بكلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية في الفترة 3-2 أبريل 2007.
- بنان، مصطفى : تحليل الأخطاء : مقاربة لسانية تطبيقية لتعلم اللغة العربية. سوماكرام 2008.
- فكر وفن، معهد جوته. العدد 91 - 2009.
- جحفة، عبد المجيد : القهر اللغوي أو محنة اللغة العربية بالمغرب. جريدة التحرير العدد1231 (2005-09-02).
- الضعف العام في اللغة العربية (مظاهره-أثره-علاجه) : 183 ضمن أعمال „ندوة اللغة العربية إلى أين؟». منشورات إيسيسكو 1426ه/2005م.
- مجلة علوم التربية : التدريس بالكفايات رهان على جودة التعليم. الطبعة الأولى، الدار البيضاء 2007.
- د. محمد أمراني علوي : الكتاب المدرسي الجديد بين المنشود والموجود. في : الفرقان عدد2008-61/1429.
- شكري فيصل : تحسين وسائل خدمة اللغة العربية في الوطن العربي، في : اللغة العربية والوعي القومي، ط 2، بيروت 1986، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 402.
- د. محمد سعيد صمدي : التعدد اللغوي بالمدرسة المغربية في : الفرقان عدد 2008-61/1429.

المؤسسات الدينية التقليدية بمغرب ما قبل الحماية

أسامة الزكاري

تكشف المصنفات التاريخية الاستعمارية التي تناولت ماضي بلادنا بالدراسة والتحقيق عن نزوع دائم نحو تكريس تخريجات جاهزة لتفسير تطورات تاريخ المغرب ولتعميمها بشكل تعسفي واعتباطي في أحيان كثيرة. ومن داخل هذه التخريجات برز المبدأ الشهير «للثنائيات» التي اجتهدت أقلام استعمارية عديدة من أجل ترسيخها وجعلها إطارا مرجعيا لكل القراءات التي حاولت تفسير تطور أوضاع الدولة والمجتمع المغربيين خلال القرون الماضية. وقد كان من نتائج ذلك أن انقسم الكيان المغربي (l'organisme) إلى متواليات من التنائيات اللامتناهية والمتداخلة، بلاد المخزن / بلاد السيبة، السهل / الجبل، العرف / الشرع، ... إلى غير ذلك من التنميطات المستنسخة عن بعضها البعض. وكان طبيعيا وفق هذا المنطق الاستعماري الوظيفي والذي لا نحتاج إلى كثير عناء من أجل الكشف عن خلفياته، أن تمتد هذه التفسيرات لتشمل كل مكونات المجتمع المغربي وعلى مستوياتها المختلفة.

في هذا الإطار، حظيت دراسة الزوايا والطرق الدينية والصوفية التي تبلورت أدوارها السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ بداية القرن السادس عشر حتى فترة ما قبل الحماية، بأهمية خاصة داخل رصيد الإسطوغرافيا الاستعمارية، إذ انكب باحثون فرنسيون على تشريحها بالبحث وبالتنقيب. وأنجزوا مونوغرافيات عديدة وعمموها بين الباحثين والمهتمين، بعد أن حولوها إلى سقف مرجعي وارتكازي ساهم توجيه أعمال "فيالق" البحث التاريخي الاستعماري الوظيفي. في هذا الإطار، يمكن أن نستشهد . على سبيل المثال لا الحصر . بدراسات كل من ميشو بلير (Michaux – Bellaire) حول زاوية أحنصال[1] وحول الطريقة الدرقاوية[2] وغيرها من الدراسات العديدة التي نشرها بدورية "Les Archives Marocaines". وكذا دراسات دراك (Drague) ومن أبرزها مؤلفه "Esquisse d'histoire religieuse au Maroc". وكذا دراسة أودينو المعنونة ب "Role politique des confréries religieuses au Maroc". إلى جانب العديد من النماذج والأسماء التي لا يسع المجال لذكرها جميعا.

والمتصفح لهذه المؤلفات يكاد يخرج بانطباعات عامة محورها طبيعة العلاقة بين المخزن والزوايا والطرق الدينية وتنازعهما للسلطتين والدنيوية ومحاولة كل طرف الإيقاع بالطرف الآخر وسحب بساط "الشرعية" و"الرمزية" المقدسة من تحت قدمي الطرف الآخر.

1 - المخزن والزوايا : سلطتان

دنيويتان وشرعية دينية واحدة :

من المعلوم أن ظهور «مؤسسة» الزوايا بالمغرب قد خضع لظروف تاريخية معروفة كان أساسها – من جهة – تراث رموز الصوفية الأوائل (التاذلية أساسا)، وكذا ظروف مرحلة حكم الدولة المرينية من جهة أخرى. وهي الظروف التي كانت مؤشرا على وقوع شرخ كبير وانقلاب هائل في العلاقات بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط الشمالية والجنوبية. ذلك أنه مقابل انطلاقة أوربا نحو القطع مع الإرث القرسطوي وانفجار الثورة الميركينتيلة، عرف المغرب تقوقعا وتراجعا مس مؤسساته وبنياته الداخلية. وقد كان من نتائج ذلك أن تم القضاء النهائي على النفوذ الإسلامي بالأندلس منذ سنة 1492 أولا، ثم الانتقال إلى تهديد العديد من الثغور المغربية نفسها بل واحتلالها من طرف الإسبان والبرتغاليين ثانيا.

في هذه الظروف العصيبة، ظهرت قوى مغربية داخلية رفعت شعار الجهاد ضد «الكفار»، ووظفت التراث الديني الصوفي، وساندت / أو نازعت شرعية سلطة المخزن حسب تطور العلاقات بين الطرفين مدا وجزرا. ومنذ ذلك التاريخ ترسخ ارتباط وثيق بين حكم المخزن من جهة، ونفوذ زعماء الطرق الدينية والصوفية من جهة ثانية. فكيف – إذن – تبلورت علاقة الطرفين ؟ وما هي طبيعة الأسس التي قامت عليها والتي اعتبر المس بها إخلالا بمقومات هذه العلاقة منذ فترة التأسيس حتى نهاية القرن التاسع عشر ؟

لا شك أن البحث في طبيعة هذه العلاقة يحيل – في مستوى أول – إلى حمولات دينية حملتها السلطة الزمنية القائمة، ومضمونها القيام بأمر المسلمين وعدم التهاون في الدفاع عن « دار الإسلام » من غزوات « الكفار ». وإذا كان ولاء شيوخ الصوفية والزوايا للمخزن قد ارتبط بهذا المبدأ منذ البداية، فإنه سرعان ما أخذت العديد من المؤسسات الدينية (طرق – زوايا) في هيكلة مؤسسات خاصة بها توازي في أدوارها ومهامها مؤسسات المخزن المحلية. وقد كان حافزها في ذلك عدة عوامل لعل أهمها تدهور الأوضاع الداخلية للمغاربة وعجز المخزن عن إصلاح هذه الأوضاع وعن مدافعة الأجنبي الغازي «الكافر». ومما كان يزيد الوضعية استفحالا حدة الكوارث والفتن والاضطرابات التي عرفها المغرب خلال الفترة المذكورة أعلاه، في إطار ما عرف بالأزمات الهيكلية للدولة والمجتمع المغربيين، والمتمثلة في مشكلة ولاية العهد ومشكلة الضرائب ومشكلة الأمن الروحي ومشكلة الكوارث الطبيعية والمجاعات. لكن، وإذا كانت هذه الوضعية قد ساهمت في تبلور أدوار الزوايا والطرق الدينية من خلال قيامها بمهام مختلفة تكامل فيها ما هو سياسي (الجهاد ضد الكفار) مع ما هو اجتماعي (وظيفة التحكيم بين القبائل) مع ما هو اقتصادي (جباية الضرائب وتنظيم الإنتاج)، فقد سعى المخزن – في أحيان كثيرة – إلى درء « خطرها » على سلطته بنهج سياستين متباينتين من حيث الشكل لكنهما متكاملتين من حيث الأهداف : فمن جهة، هناك سياسة الاحتواء عبر منح الزوايا عدة امتيازات مقابل ضمان ولائها، ومن جهة ثانية، هناك سياسة المجابهة العسكرية للقضاء على نفوذها كلما استفحل أمر خروجها عن سلطته.

تسوقنا هذه الملاحظة إلى استخلاص عام مفاده أن ظروف مرحلة ما بعد القرن السادس عشر، قد جعلت المؤسسات الدينية «غير الرسمية» تنحو نحو تحصين ذاتها وتكوين هياكل «مخزن مصغر» من أجل تنظيم القبائل المستقرة داخل المجال الترابي لنفوذها، أداؤها في ذلك خطاب ديني إصلاحي في مفهومه النموذجي أو المثالي، ودعامتها أنصار ومريدين كان ولاؤهم لهذه المؤسسات سابقا عن الولاء للسلطة المخزنية المركزية. ومع التأكيد على الأبعاد المجتمعية لهذه النزوعات، يجب التنبيه إلى مزالق تعميم هذه الأحكام الخاصة بظروف تاريخية «استثنائية» (فترات الاضطرابات والثورات والتمردات والصراعات على الحكم ...) على مختلف مراحل تاريخ المغرب، ذلك أن سلطة المخزن كانت تظل حاضرة – بشكل أو بآخر – عن طريق تفويض عدد من المهام والصلاحيات لزعماء محليين سواء أكانوا شيوخا دينيين أو قواد قبائل.

وعن هذه العلاقة المزدوجة الأبعاد (مخزن / زعماء محليين) تتفرع عدة قضايا كبرى في تاريخ المغرب، غير أن دراستها تستلزم استحضار المكونات التي طبعت تاريخ بلادنا سواء منها الداخلية (القبائل – القواد) أو الخارجية (الغزو الإيبيري أساسا خلال القرن الخامس عشر).

2 – الخصوصيات العامة للتطورات التاريخية التي عرفها المغرب خلال الفترة الممتدة ما بين القرنين 16 و19 الميلاديين

: من منطق الثنائيات الاستعماري إلى ضرورة إعادة تركيب وقائع الماضي

سيكون من الحيف اختزال كل التطورات التي عرفها المغرب خلال القرون المذكورة في صراع مبالغ فيه بين مخزن ظل يسعى إلى فرض سلطته على كل السكان، وبين زعماء دينيين ظلوا يجنحون – باستمرار – إلى فرض نوع من الاستقلال الذاتي بمناطق استقرارهم. وإذا كانت مثل هذه الأحكام « الجاهزة » التي كثيرا ما روجت لها الكتابات الاستعمارية تحمل في طياتها أسس تناقضاتها، فإن تتبع المعطيات التاريخية وتدقيق النظر فيها يبرز بوضوح كيف أن هذا « الصراع » لم يكن في الحقيقة إلا تجليا لظروف مرحلية معينة كان يمر منها المغرب، شأنه في ذلك شأن باقي دول العالم. فالثورات الجهوية هي مسألة قديمة قدم التاريخ البشري، ولا يمكن التفريق فيها بين شعب وآخر، إلا أن ربطها – بالنسبة للمغرب – بعامل محدد لن يؤدي إلا إلى الوقوع في شرك التفسيرات الأحادية التي تحاول أن تقول كل شيء، ولكنها لا تقول – في الحقيقة – أي شيء ..

ولعل ما يفسر هذا الاستنتاج، كون بنية المجتمع المغربي تظل شديدة التعقيد وتتداخل فيها أنماط من السلط المتباينة، فيها ما هو رمزي وفيها ما هو ديني وفيها ما هو زمني / وقتي وفيها ما هو مركزي وفيها ما هو محلي .. وكل هذه السلط كانت تسعى – كل حالة حسب ظروفها المرحلية الخاصة – إلى الانبعاث وإلى التطلع نحو فرض نفسها كواقع، لكن فوق كل هذه السلط ظلت هناك سلطة واحدة ضمنت لنفسها استمرارية تاريخية هي سلطة المخزن، وبها ارتبطت جل السلط المذكورة والمشار إليها أعلاه.

لذلك، نعتقد أن دراسة هذه الظاهرة، بما أفرزته من مبدأ قار في تحقيق التوازن بين المكونات الداخلية، تستلزم أخذ كل ما ذكرناه بعين الاعتبار وتوسيع الرؤيا عوض حصرها في خانة ضيقة أحادية الأبعاد هي «مخزن /زعماء دينيين»، كما روجت لذلك الإسطوغرافيا الكولونيالية. فكيف يمكن – إذن – تفسير تحركات القبائل «غير المؤطرة» من قبل أي زاوية أو طريقة دينية ؟ وكيف يمكن – كذلك – تفسير نزوع بعض كبار القواد إلى الاستقلال بمناطق نفوذهم وفرض سلطتهم على «الرعية» ؟

لا شك أن الإجابة عن هذه التساؤلات تحيل مباشرة إلى أسباب متداخلة لا مجال للفصل فيها بين العوامل الدينية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. فثورة الدباغين – مثلا – التي هزت مدينة فاس سنتي 1873 – 1874 عقب تولي السلطان الحسن الأول للحكم، لا يمكن تفسيرها إلا بأبعاد اقتصادية واجتماعية محضة كانت ضريبة المكوس المستحدثة مؤشرها المباشر. كما أن تمرد الروكي الجيلالي الزرهوني، المعروف ببوحمارة، بشرق المغرب هو تعبير عن شيء آخر غير التحرك السياسي المؤطر من قبل الزوايا أو الطرق الدينية ...

لن نستطيع – إذن – حصر كل الأمثلة والاستشهادات، لكن المؤكد أن منطق الكتابات الاستعمارية يظل – في جل الأحوال – عاجزا عن استيعاب خصوصيات القضايا التاريخية الكبرى التي عرفها المغرب وطبعت علاقة المخزن بمختلف القوى الداخلية. كما أن تباعد أو تقارب أو تحالف هذه القوى فيما بينها دليل على أن التفسير الأحادي لتطورات أوضاع بلادنا في الماضي، تظل ذات أفق محدود ولا يمكن إلا أن توقع الباحث في الخلط والاضطراب في الأحكام والاعتباطية في التصنيفات «السهلة».

لا شك أن الأمر يستلزم إعادة تركيب منطق الأشياء كما تمت في الواقع بالقدر الذي توفره المادة المصدرية والمظان الوثائقية ذات الصلة. وهو العمل الذي برزت نتائجه على يد باحثين مغاربة معاصرين، حاولوا إعادة دراسة ظاهرة الطرق والزوايا الدينية بمنطق جديد يحاول إبراز دورها التاريخي وطبيعة أدوارها وعلاقاتها الحقيقية مع الأطراف الداخلية الأخرى من جهة، وتخليصها من الشوائب التي علقت بها من جراء معاول البحث الكولونيالي من جهة ثانية. وفي هذا الصدد، يمكن الاستشهاد بأطروحة المرحوم محمد حجي حول الزاوية الدلائية، وكذا أطروحة الأستاذ أحمد بوكاري حول الزاوية الشرقاوية، إلى جانب اجتهادات عديدة تعتبر دليلا على تطور الكتابة التاريخية المعاصرة وعلى تجديد آليات بحثها وعلى منح نفسها القدرات والطاقات الكفيلة بتصحيح الرؤيا التي شوهها المستعمرون عن ماضينا.

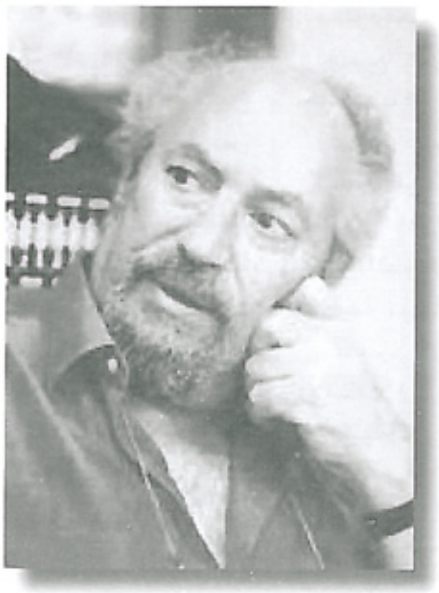
إنها مدخل تأسيسي لمقاربة إشكالات « الإسلام المغربي » – حسب تعبير الباحث الفرنسي ميشو بلير – في أفق إعادة التأصيل لمنطلقات استيعاب خصوصيات التاريخ الديني الذي جسده مغاربة الأمس في مسلكياتهم اليومية ولازلنا نجد امتداداه في الكثير من أنساق معتقداتنا ومن نظمنا المعيشية المعاصرة.

الهوامش :

1 - Michaux - Bellaire (Ed.), La Zaouia d'Ahancal, les archives marocaines, vol. 27, 1927, pp. 87 - 113.

2 - d, Les Derquaoua de Tanger, Revue du Monde Musulman, vol. 39, 1920, pp. 98 - 118".

مستقبل الديموقراطية في العالم العربي و معوقاته



سعد الدين إبراهيم

أجرى الحوار : أحمد نضيف

حبذا لو اتفقت المعارضة على إستراتيجية سياسية موحدة لمواجهة الأنظمة، ولكن من طبيعة السياسة الاختلاف، والمهم هو القواعد واحترام هذه القواعد، هي ذي الديمقراطية. فالسياسة هي فن الديمقراطية، فهناك في مصر قوتان سياسيتان في المعارضة لهما تاريخ؛ الإخوان المسلمون 80 سنة وحزب الوفد ما يزيد على 90 سنة. فوجودهما أقدم من وجود النظام الحاكم في مصر، أقدم من الرئيس مبارك. من حقهما أن يشاركا حينما يريان أن مصلحتهما في المشاركة، ويمتنعا حينما يريان أنهما يحتاجان إلى هبّة شعبية لمواجهة إقصائهما. فالقرارات تتخذ بشكل ديمقراطي داخلي

حوار مع الأستاذ سعد الدين إبراهيم

مدير مركز إبن خلدون للدراسات الإنمائية بمصر

أجرى الحوار : أحمد نضيف

الأستاذ سعد الدين ابراهيم، أستاذ سابق في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ومدير مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية. يعتبر من أقوى الدعاة إلى الديموقراطية في العالم العربي - ويعتقد أن «الدكتاتورية هي سبب ضعف الأمة العربية وسبب خسارتها للحروب التي تخوضها". وهو عضو مجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية، وبسبب دفاعه القوي عن قيم الديمقراطية في مصر، تعرض للاعتقال سنة 2000 وبعد ثلاث سنوات يخرج، لكنه سيبقى ملاحقا من قبل محامين محسوبين على الحزب الحاكم، فسافر خارج مصر متنقلا بين أميركا وقطر وأوروبا، قبل أن يعود مرة أخرى إلى مصر.

نص الحوار

سؤال : أبدأ معك أستاذ سعد من سياق موضوع هذه الندوة : «مستقبل الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي»، فقد أثارت المداخلات، سواء أكانت تشخيصا لواقع الديمقراطية في عالمنا العربي، أم كانت تصورا لأفقها فيه؟ ما تشخيصك لوضعية الديمقراطية في العالم العربي؟

- الديمقراطية في العالم العربي متعثرة وما زالت متعثرة، ولكن الخط البياني للمشاركة الشعبية هو في ارتفاع، وفي بعض البلدان العربية أكثر من البلدان الأخرى، ويسعدني أن أقول طبقا لتقرير بيت الحرية، وهو هيئة متخصصة في تصنيف دول العالم، بحسب هامش الحرية والديمقراطية في هذه الدول، أن هناك ست بلدان عربية، صنفت أنها ديمقراطية أو شبه ديمقراطية : ومنها المغرب وموريتانيا ولبنان والكويت، وهذا يعني أن هناك بعض البلدان العربية اجتهدت في تهييئ شروط الديمقراطية، حتى سميت بالديمقراطية أو شبه الديمقراطية. لكن على الجانب الآخر بعض البلدان العربية صنفت كأسوأ ديمقراطية في العالم العربي، منها الصومال والسودان وأيضا سوريا وليبيا. أما بقية البلدان فبين هؤلاء العشرة فيهم الأفضل وفيهم الأسوأ، 11 منها تهيأت .فيها شروط الديمقراطية بنسبة خمسين في المائة. ومع ذلك نقول إن هناك حركات احتجاجية متصاعدة. وهذه الحركات الاحتجاجية هي من طبيعة شبابية، ولم تتقيد بالقوالب الأيديولوجية السابقة التي تقيد بها الجيلان السابقان، جيل الستينيات والسبعينيات والثمانينيات والتسعينيات. أما في القرن الواحد والعشرين، فالحركات الاحتجاجية أكثر انطلاقا وتحررا، وليست أسيرة للقوالب الأيديولوجية والممارسات المنبوذة، والتي كانت تتهم كل من لا يتفق معها، أنه خائن وعميل أو انتهازي.. تلك التي كان يلقب بها السياسيون العرب بعضهم بعضا، لمجرد الاختلاف في الرأي أو الاختلاف السياسي. هذه الأشياء بدأت تختفي ولم يبق منها إلا بعض المساجلات الشفاهية.

- انطلاقا من تصنيفك أو تصنيف بيت الحرية الدول العربية إلى ثلاث فرق : فريق ديمقراطي أو شبه ديمقراطي، وفريق فاشل ديمقراطيا. وفريق ثالث بينهما يتردد بين الأخذ بالديمقراطية ووسائلها. يعنيني الفريق الثاني بالدرجة الأولى: لمن تحمل فشل الديمقراطية فيه؟ أتحمله للأنظمة العربية، أم لشعوبها؟

- إني أحملها للأنظمة بامتياز، لأن الشارع العربي حينما تتاح له الفرصة للمشاركة، يشارك، والدليل على ذلك هو انتخابات الجمعيات والأندية. أعطيك مثالا، في مصر، وفي الانتخابات النيابية، فقد الناس الثقة في هذه الانتخابات، فلا يذهب للانتخاب سوى 20%، أما 80% فلا يشاركون. هذا على عكس الأندية الرياضية، إذا ذهبت إلى نادي الزمالك ونادي الأهلي ونادي الجزيرة، تصل نسبة المشاركة في انتخاباتها إلى 90%. والسبب يعود إلى كون هذه النوادي التزمت بوظيفة النادي، فكانت الندية والتنافسية، وهذا يعني أن الرياضة أصبحت نشاطا لممارسة فعل الحرية والتنافسية، لأن الرياضة تحتاج إلى مشاهدين،

والمشاهدون هم الذين يعطون التفوق لهذا الفريق أو ذاك..

- ما دمت تحمل مسؤولية فشل الديمقراطية للأنظمة العربية، هل يمكن أن نفهم أن هذه الأنظمة هي قوية، إلى درجة أن المعارضة لا تستطيع فعل أي شيء أمامها؟

- إن الأنظمة العربية هي أنظمة أمنية، تعتمد على القوة، هي أنظمة بوليسية تكتم الأنفاس وتضيق على الأحرار. إذا كنت تسمي ذلك قوة، فأنا أسميه ضعفا داخليا في الأنظمة نفسها، وقوة عضلات، وليست قوة عقل أو وجدان. لأنه لو كانت القوة عقلانية ووجدانية لما لجأوا لهذه الممارسات البوليسية الأمنية البطشية على المواطنين. وأظن أننا لا نحتاج إلى أمثلة في هذا السياق في كل بلد عربي. يكفي أن نشير إلى ما ورد في إحدى مداخلات هذه الندوة أن هناك 60 معتقلا سياسيا في تونس... كم متوسط المعتقلين السياسيين في العالم العربي..

- هذا يقودني أيضا إلى مسألة أخرى، ما دام الاعتقال يطول المعارضة، ألا ترى بأن خلاف المعارضة واختلافها الأيديولوجي وما يستدعيه من اختلاف أجندتها السياسية، هو سبب من أسباب تقوية تحكم الأنظمة في مصير شعوبها، وبالتالي اندحار وفشل الديمقراطية في كثير من البلدان العربية، إن لم نقل في كلها ؟

- إن المعارضة من طبيعتها الاختلاف، لذلك لا يمكن أن نحمل المعارضة هذا الفشل، ونجعل من الجزار الضحية. فضعف المعارضة يعود إلى غياب الأوكسجين الذي تتزود به من أجل تقوية عضلاتها. وهذا الأوكسجين تتحكم فيه مؤسسات الدولة. فإذا سحبت الأوكسجين من الشعب أو من شريكك السياسي، وتتركه فقط للحاكم وأسرته، فكيف تلومه على ضعفه. هذا شيء لا يجب أن يمر علينا. أريد أن أصل هنا إلى أنه يجب علينا أن نكف عن لوم الضحية، ونلوم المعارضة على ما آلت إليه حالتنا العربية التعيسة، فالحكام هم السبب وليست الشعوب أو المعارضة.

- لكن، ألا تتحمل المعارضة مسؤولية حينما تنقسم على نفسها؟ أعطيك مثالا، في مصر المعارضة منقسمة بين من يرغب في المشاركة في الانتخابات المقبلة، وبين من يرغب في مقاطعتها؟ ألا يعتبر هذا الانقسام إقصاء مجانيا من الساحة السياسية؟ وبالتالي نترك الساحة السياسية فارغة.

- حبذا لو اتفقت المعارضة على إستراتيجية سياسية موحدة لمواجهة الأنظمة، ولكن من طبيعة السياسة الاختلاف، والمهم هو القواعد واحترام هذه القواعد، هي ذي الديمقراطية. فالسياسة هي فن الديمقراطية. فهناك في مصر قوتان سياسيتان في المعارضة لهما تاريخ: الإخوان المسلمون 80 سنة وحزب الوفد ما يزيد على 90 سنة. فوجودهما أقدم من وجود النظام الحاكم في مصر، أقدم من الرئيس مبارك. من حقهما أن يشاركا حينما يريان أن مصلحتهما في المشاركة، ويمتنعا حينما يريان أنهما يحتاجان إلى هبّة شعبية لمواجهة إقصائهما. فالقرارات تتخذ بشكل ديمقراطي داخلي.. أما بقية الأحزاب: وهي أحزاب ليست لها قاعدة بنفس حجم قاعدة الإخوان المسلمين، فإن تأثيرها سيكون ضعيفا.. بمعنى آخر أن هناك ثلاث قوى سياسية كبرى في مصر، تكون قراراتها مؤثرة في المشهد السياسي هي : النظام وما يتوفر عليه من أجهزة ومخابرات، والإخوان المسلمون وما يتوفرون عليه من جذور تاريخية وشعبية، إضافة إلى انضباطهم وجديتهم. (أقاطعه)

- هل أضافوا شيئا إلى المشهد السياسي المصري؟

- يجيب «أجل هناك إضافة» يتابع.. والقوة الثالثة هي حزب الوفد وهو حزب وطني ليبرالي عريق نشأ بعد سنة 1919، يعني أن عمره أكبر من عمر الإخوان المسلمين ب 11 سنة. هاتان القوتان، إلى جانب النظام الذي يستمد شرعيته من ثورة يوليوز، ثورة جمال عبد الناصر، هي المتنافسة على السلطة، وفي رأيي أن القوى السياسية الحالية تقتسم النشاط السياسي تقريبا بالتساوي.

- لكن رغم هذا التنافس الذي ذكرت، فإن الواقع يؤكد حقيقة أخرى، وهي أن السلطة في البلدان العربية تحافظ على قوتها، رغم فقدانها للشرعية التاريخية والشعبية والسياسية، وهناك من يفسر قوتها ليس فقط بأجهزتها الأمنية ومخابراتها كما ذكرت، وإنما بضعف المعارضة، خاصة أنها في أغلب البلدان لا تملك مشروعا سياسيا واجتماعيا واقتصاديا. ومن ثم ترى السلطة الحاكمة أن وصول المعارضة الضعيفة بشكل ديمقراطي إلى السلطة، بدعوى تداول السلطة، سيؤدي حتما إلى لا استقرار البلاد...

- هناك عدة ذرائع، من الأكيد، أن الأنظمة السلطوية تتذرع بها : الذريعة الأولى متعلقة بتحرير فلسطين، وأنت تعلم أن الانقلابات العسكرية التي أطاحت بالسلطة في بعض البلدان العربية كانت تتخذ تحرير فلسطين ذريعة. وكما تعلم، لم يحرروا شبرا واحدا من فلسطين. أما الأعذار الأخرى فلا حصر لها، فكل نظام يتفنن في طريقة تسويق بضاعته، أو لنقل كل نظام يتفنن في إخراج مسرحيته، من أجل إقناع جمهور يُفترض أن يكون متفرجا، مرة يكون جمهورا داخليا، فتتكلف وسائل الإعلام الرسمية بتسويقه: كالعدالة الاجتماعية أو التنمية الإقليمية، أو ترديد فكرة الاستقلال أو الأصالة... أي أنهم يبحثون عن الشعارات ذات الجاذبية، وغالبا ما يكون الترويج لها موسميا، هذا بالنسبة للسوق الداخلي. أما ما يتم تسويقه للعالم الخارجي فهو الترويج لفكرة : البرابرة المسلمون والإرهابيون وأعداء الديمقراطية والرجعيون والمتعصبون والدهماء والوحوش. هؤلاء سيكونون خطرا على أمريكا والعالم... وقد استغلوا مجموعة من الأحداث كحدث 11 سبتمبر في أمريكا، ليستفيدوا من الدعم الدولي والأمريكي على الخصوص، بل إنهم استطاعوا أن يقنعوا حتى الطبقات الوسطى بصدق أطروحاتهم، ومع ذلك فإن هذه الأطروحات أصبحت ضعيفة.

- من نتائج هذا الوضع السياسي، ستصبح مسألة توريث السلطة، من البديهيات السياسية في بلداننا العربية؟ ألا توجد بدائل أخرى عن توريث السلطة؟

- ما دام الحاكم لا يمكن أن يبقى حيا إلى الأبد، فإن أحد البدائل التي تستند إليها الأنظمة الدكتاتورية، والتي يرون أنها هي صمّام الأمان بالنسبة إليهم ولأعقابهم، أنهم يهيئون خلفاءهم من أبنائهم. وورثة الحُكم في بلداننا العربية أصبحت موضة سياسية عربية بامتياز، في سوريا، وليبيا، ومصر واليمن، وكان في العراق إلى وقت قريب أحد ولديْ صدام عُدي أو قُصي. أما في تونس، فلم يكن لدى زين العابدين بن علي ولد ذكر في سنّه يُمكّنه من توريث الحكم. أما الآن فيقال أنه رزق بطفل ذكر. والبقية تعرفها، حيث يكثر اللغط السياسي بين المعارضة دون أن تغير من الواقع شيئا، لأن السلطة تمضي في تهييء كل ما يلزم من تغيير لبعض فقرات الدستور وحملة إعلامية.. وتصحب ذلك كله بتهديدات أمنية.. وهكذا يتم تنفيذ برنامجها التوريثي، أراد من أراد، وكره من كره.

- دعني أنتقل معك إلى شريك سياسي آخر بدأ يفرض نفسه في الساحة السياسية خاصة في مصر والمغرب ولبنان، وهو منظمات المجتمع المدني. ألا يمكن أن نعول على هذه المنظمات لتوجيه مسار الديمقراطية نحو هدفها الصحيح؟

- هذا أحد الآمال الكبيرة، لأن تنظيمات المجتمع المدني نشأ وتربى أعضاؤها في العمل السياسي، لذلك فإن التجربة ستساعدهم على فك هذا اللغز رغم صعوبته. فقد تدربوا على العمل السياسي التشاركي. ففي مصر مثلا، تضغط هذه التنظيمات على مبارك من أجل تعديل الدستور، وهي وراء ترشيح أحد الشخصيات العامة المصرية وهو الدكتور محمد البردعي، بعد أن شجعته على العودة إلى مصر مستغلة تجربته التي راكمها من خلال عمله في منظمات دولية، وأن يستعد لتحدي نظام مبارك، وأن يفعل ذلك بشكل هادئ وسلمي، وهذا كله من عمل منظمات المجتمع المدني. لذلك أنا أرى أن الأمل الكبير معقود عليها في أن تستمر في هذا الأسلوب، وأن تحدوها تنظيمات المجتمع المدني في بلدان المجتمع المدني الأخرى.

- لكن مع ذلك هناك بعض الآراء غير المتفائلة، تنظر إلى منظمات المجتمع المدني نظرة سوداوية، بحيث تقيس مصيرها وعملها بمصير وعمل الأحزاب السياسية، فمادامت أحزاب المعارضة السياسية ظلت تقاوم لمدة خمسة عقود أو ستة عقود أو أكثر من ذلك، ولم تستطع أن تحقق من الديمقراطية إلا بعض الممارسات المحدودة، فإن منظمات المجتمع المدني، لا يختلف مصيرها عن مصير وصورة ما وصلت إليه الأحزاب الآنفة الذكر. ومن ثم لا مستقبل للديمقراطية في العالم العربي. ألا تشاطرني هذا الرأي؟

- لا..لا.. لا أشاطر هذا الرأي، هذه نظرة عنصرية في أن الديمقراطية ليس لها مستقبل في العالم العربي. وهذا كلام مرفوض، مرفوض علميا وعمليا وميدانيا. لقد قلت أن هناك ست دول عربية قطعت أشواطا كبيرة في الديمقراطية، بدليل أن دولا عربية أخرى كانت فيها ديمقراطية من القرن 19، مثل مصر التي كانت تتوفر على برلمان منذ سنة 1866 : يعني قبل أن

تظهر ألمانيا للوجود. وقبل أن تظهر إيطاليا للوجود والمملكة المتحدة كدولة قومية. فالذي يقول هذا الكلام، لا يفهم التاريخ والسوسيولوجيا ولا يفهم الواقع العالمي. إن بلدانا مثل إسبانيا والبرتغال ظلت أربعين سنة في ظل النظام الكاثوليكي، ومع ذلك أخذت بأسباب الديمقراطية وتحولت إلى الديمقراطية. وتعلم أنه كان رأي يقول : إن الكاثوليك لا يمكن أن يكونوا ديمقراطيين لأنهم يأخذون الأوامر من البابا، ونحن نشاهد أن البلدان الكاثوليكية هي دول ديمقراطية.

- مادُمت متفائلا إلى هذا الحد، أريد أن أعرف منك، هل يمكن أن تتعاون منظمات المجتمع المدني مع الأنظمة العربية من أجل الديمقراطية؟

- طبعا ممكن!! ففي بعض البلدان كان هناك تعاقد اجتماعي بين حكام يحكمون بشكل غير ديمقراطي، وأذكر على سبيل المثال في إسبانيا قبل أن تتحول إلى نظام ديمقراطي، تم الاتفاق بين المعارضة والقوى الحاكمة، وكان مضمون الاتفاق يدور حول حقن الدماء، فقام التفاوض مقام حمل السلاح، ونتيجة لذلك تمكنت المعارضة من فرض أجندتها، كما أنها وجدت مخرجا سياسيا للحاكم بأن منحوه مقعدا في مجلس الشيوخ، لئلاّ يُلاحق قضائيا في إسبانيا عدة سنوات. وهذا المسار هو الذي نتمناه، أي أن يصبح الإصلاح والتعاون بالتفاوض والتواصل.

- عندما نتحدث عن فشل الديمقراطية أو على بطئها، هل نحمل المسؤولية للأنظمة غير الديمقراطية أو أن هناك أجندة خارجية تتدخل في هذا الوضع؟

- حتى لو كان هناك تدخل، فكل دولة لها أجندة، ومن المنطقي أن تبحث الدول عن مصالحها، وهذه المصالح يجب أن تتفاعل مع ما يدور في الخارج؛ يعني يجب أن نتجاوز عُقدة التعامل مع الأنظمة الاشتراكية أو الأنظمة الاستعمارية. فمثلا ليبيا تحمل المسؤولية لأجندة الاستعمار، ومصر كذلك، لكن ذلك ليس سوى ذريعة، وهذا الكلام مرفوض، لأن أجندة الحكام تبقى هي المحدد والأساس.

حكايتها

ذة . حنان كوثري

كانت يدها ترسم بهفتها المعهودة فوق قطع جلدية خطوطا متباينة المقاييس ... وكان فكرها شاردا في اللاشيء ... ولم تكن زميلاتها المجاورات لها في المقعد في أماكنهن ... فقد تحلقن غير بعيد عنها حول «حياة» ... يواسينها ويكفكفن دموعها

* * *

إنها حكاية نهاية كل شهر، ما أن تحصل «حياة» على أجرتها الشهرية حتى تجد والدها في انتظارها ... يستحوذ الأب على الأجرة ولا يزر لصاحبتها سوى دراهم معدودة ترفعها بضعة أيام ثمنا لتذاكر الحافلة، ثم تقضي باقي أيام الشهر مشيا على الأقدام ... وليت والدها ينفق المال على الأسرة الصغيرة ... لبات المصاب ... إن عرق جبينها عصير يعتصره الأب ليبلغ به كؤوسا حمراء تروي ظمأه إلى الخمر .....

و لعلك تتساءل عنها ... لماذا ظلت مكانها ولم تلتحق بزميلاتها ...

إنها هكذا دائما ... منعزلة عمن حولها ... منطوية على نفسها ... لا تهتم لشأن من شؤون غيرها، تعر أحاديث زميلاتها ثرثرة تافهة وأحلاما حمقاء حتى رمينها بالقسوة والأنانية ...

* * *

عادت الفتيات إلى مقاعدهن .... استرقت النظر إليهن واحدة تلو الأخرى ثم همست إلى نفسها في استهانة : إنك أولى بكلمات المواساة من غيرك... لكل واحدة منهن أسرة تخفف عنها قسوة الحياة أما أنت ....

و ندت عنها ضحكة حزينة حاولت كتمها ... لكن صوت «حياة» خرق شرودها حينما صرخت من خلال دموعها قائلة : متى أتزوج لأرتاح مما أنا فيه ؟ .....

فأطلقت العنان لضحكتها... التفتت الفتيات إليها وحدجنها بنظرات تطفح بالغيظ والاستغراب

همهمت : الحل رجل ... مسكينة حياة إنها حقا تستحق الرثاء... مادامت تظن أن الحل رجل...

و هاجمتها الذكريات تفوح بالأسى ... لكنها دفعتها عنها بقوة حتى لا تنهار بين يديها فتجر عليها شفقة الأخريات أو سخريتهن ... وشغلت نفسها بما ينتظرها بعد الانصراف من العمل.... لقد ضاعت الأجرة بين البقال والصيدلية وديون أخرى صغيرة ومازال صاحب الغرفة ينتظر... فكيف تفر من يده المعدودة

لتقبض الكراء؟ ... البارحة .... استترت بظلام الليل وتسللت خفية إلى غرفتها ثم تظاهرت بغيابها عنها فلم تشعل ضوء ولم تحدث صوتا ولم تجب طرقاته التي أرعدت بابها ... حتى صوت سعالها كتمته بوسادتها... فهل يدوم فلاحها في خداعه ؟ .... وشعرت بالحنق على مرضها ... أنهك ميزانيتها واستص صحتها وأعيى طبيبها حتى سألها ذات مرة مازحا : أكنت تتغذين سما؟

و لم يكن يدري أنه أصاب في وصفه، فمريضته الشابة لم تترك وصفة من تلك الوصفات السحرية* *التي أهدتها النساء إليها نصائح غالية إلا وجربتها .... حتى درن أذن الحمار توبلت به طعامها ... على الحياة تدب في أحشائها ... تتحفظ مكوثها في كنف زوج يقيها ذل السؤال... لكن الوصفات خذلتها ... والأرض البوار لم تنبث زرعا .... حال جفاء القلوب من حولها دون خصبها ... نزفت إلى الدار زوج حسناء ولود ... وأخرجت الزوج العقيم

توقفت يدها عن الرسم وخنقتها العبرات فأجهشت بالبكاء ... ثم سرعان ما انتابتها نوبة سعال حاد ....

اجتمعت حولها زميلاتها ... أخذت إحداهن تربت على كتفها ... وقدمت لها أخرى منديلا ... وناولت «حياة» : كوب ماء ... أحضرن كوب ماء ...

نجاة *خيم*الصمت وتركزت الأنظار

على المنديل ... ثم شرعت الفتيات في الابتعاد...

والأصوات تختلط ببعضها البعض : دم ... بصقت دما ... نعم وما لقد رأيته

تنهدت في حسرة وهي تقول : انتظم أمري وانتهى كل شيء، لن يقبلني رب العمل بعد اليوم ....

و غابت عن المعمل ... ولم يعلم أحد عنها شيئا ... سمعن أنها رحلت عن المدينة ...

وسمعن أنها استهنت الدعارة ... وسمعن أنها نزيلة إحدى المستشفيات الحكومية ....

وسمعن أنها .....

و ا ستأ نفت ا لحيا ة سيرها ... أفواج من الفتيات تلجن المعمل في الصباح الباكر ثم تغادرنه عند المساء ... باب يفتح ثم يغلق ... وبين البداية والنهاية ... أمنيات وآهات ... وحكايات لا تنتهي عن النقود والحب والزواج ...

وأيدي ترسم فوق قطع جلدية خطوطا متباينة المقاييس

الوطن والحلم والاغتيال

شعر محمد علي حيدر

أسأل قبل الليل ألفَ امرأة
عن زمن الخصب، فتبكي
كبدا قد رُزئت،
تلطم خديها، وتحكي؛
قصة عن طفلها الموؤود في بكرة سبت أحمر.
تقول:
وارباه هل يشهد لي الإصباح، والصبح وليدٌ
أنني أبصرت كفّي ولدي
تخرج من تحت تراب القبر
في عزة ترسم رمز النصر
رباه هل يشهد لي الليل إذا عسعس والخلق نيامُ
أنني أبصرت من أذّن في الموتى فقاموا
في صفوف من ورد وربيع أخضرْ
رباه: قد أخرسني
أدهشني
أذهلني
ما قالت الأمواتُ في هدأة ليل أسمرْ
قالت بصوت واحد:
يا وطني متْنا أعزاءَ، ولكنّا
تركناك يتيما أبترْ

(2)

تسأل قبل الفجر ألف امرأة
عن طفلها الموؤود في بكرة سبت أحمر
تقول:
وارباه، كيف الحال؟ قد هاج الحنينْ
كيف سأقضي ما سيأتي من عمر وسنينْ
من غير طفل أو بنينْ؟
والصدر، هل يجف من حب دفينْ؟
رباه، هل يشهد لي الإشراق والصبح المبينْ
أن فؤادي أبدا، لن، لن يلينْ
حتى أرى من ولدي نورَ الجبينْ
يُشرق نورا أملاً
يخرق كل الحُجب،
يكسر كل النُّصُب،
في ثورة، في غضب
....
يا ولدي
يا فلذة من كبدي
تا الله لا، لن أستكينْ
لن يهدأ الثأر السجينْ
لن يهدأ القلب الحزينْ
حتى أرى رؤيا اليقينْ
ثورة كل الجائعينْ
تغسل عار الظالمينْ
عن وطني...

(3)

يا وطني

يا قصعة يأكل منها كل قرصان لقيطْ

ها أنت ذا مقبرةٌ

حفّاروها قد أجادوا

فن الدفن، وفن التحنيطْ

ها أنت ذا مزرعة

"زُرّاعُوهَا" باعوها

في نشوة

في نخوة

بالتقسيطْ!

وأعلنوا في صيحة فاجرة إفلاسهم!

(4)

يا وطني

يا وطنا يملك بحرا ومحيطا

وأراضٍ خصبةْ

أبناؤك الفلاحون تحت أقدامهمُ الفسفاط والماء عيونا يجري...

لكنهم طاوون من جوع

ومن مخمصة..!؟

(5)

يا وطني

يا جنة من تحتها تجري أنهار الدّم

ها أنت ذا مجزرةٌ

جزاروها وحدهم في النّعَم!؟

يا وطني

يا جوقةً تجيد فن الرقص بالخصر، وفنّ النغم..

يا وطني

يا وطنا يوقظني من حلمي

يا وطنا يمنعني من حلمي!؟

ها أنذا يا وطني

يغتالني حلمي

وما الحلم سوى بعض سرابْ..!

يغتالني حلمي

وما أدري متى ينجلي هذا السحاب..!

الأفق رعد وضبابْ...

والصدر قفر ويبابْ...

والخوف سد من نار وترابْ...

والصمت سوطٌ وعذابْ...

يا وطني

من ذا الذي علمنا

أن الصمت حكمة

منها تفرقت جميع الحِكَم..!

من ذا الذي علمنا يا وطني

أن الكلام سرُّ كل النّقَم؟

من قال لا للحرف، لا للقلم؟

يا وطني

منذ متى كان البُكَا مكرمةً

منذ متى كان الرّثَا مأثُرَةً

منذ متى كان الغَبَا مفخرةً؟؟؟

منذ متى يا وطني

تعملق الأقزام فيكْ

منذ متى؟

منذ متى؟

منذ متى؟

بوبنو 1983 بتنع

دراسات

حرية الإعلام : ما تبقى من حقوق في ظل العولمة؟

ترجمة

تأبين صداقة
الطاهر بن جلون

ان سؤال الحرية، أني، دائم ويتجدد باستمرار.وتبقى حرية الإعلام، هي، القياس الحقيقي لمدى حرية المجتمع برمته. والأكيد، أن غيابها أو تفريغها من محتواها، يجعل الكلام عن كل القيم التي ترتبط بالديمقراطية من عدالة ومساواة وتناوب سياسي الخ، مجرد كلام.من جانب أخر، إن إطلاقية حرية الإعلام فكرة أمن ويؤمن بها رومنسيون، أمواتا وأحياء. وإذا كانت قوانين الإعلام تمثل أول قيد للإعلام والإعلاميين، فإنها تجسد مدى الإرادة السياسية في أن يصبح الإعلام قيمة حقيقية من القيم المرتبطة بالديمقراطية وقاطرة للتنمية، لا بوقا للدعاية الرسمية.كما أن ميثاق شرف بين الممارسين، والمجالس أو الهيئات الإعلامية كل في اختصاصه، وسيلة أخرى لضبط العمل الإعلامي.

حرية الإعلام : ما تبقى من حقوق في ظل العولمة؟

د. أحمد بن المختار
إعلامي وباحث في مجال الاتصال

أولا : حرية الإعلام، الإطلاقية أم الاشتراطية؟

1 : حرية الإعلام من خلال بعض الفلسفات والنظريات :

ترى الفلسفة الليبرالية أن من واجب الإعلام تزويد الناس بحقائق مجردة بهدف بناء عقولهم بناء سليما بصورة طبيعية. وأن تتسم المعلومات التي تتناولها أجهزة الإعلام بالموضوعية. كما أن الفرد في ظل هذه الفلسفة يتمتع بحرية مطلقة ويستطيع أن يفعل ما يحلو له، وليس لأحد حق التدخل في شؤونه وحياته، وفي هذا يقول "جون ستيوارت ميل" (J.S.MEAL):

- « إن البشر جميعا لو اجتمعوا على رأي، وخالفهم في هذا الرأي فرد واحد، لما كان لهم أن يسكتوه، بنفس القدر الذي لا يجوز لهذا الفرد إسكاتهم حتى لو كانت له القوة والسلطة[2] ».

ويبرر "ميل" ذلك بقوله : "إننا إذا أسكتنا صوتا فربما نكون قد أسكتنا الحقيقة، وإن الرأي الخاطئ ربما يحمل في جوانحه بذور الحقيقة الكامنة، وإن الرأي المجمع عليه لا يمكن قبوله على أسس عقلية إلا إذا دخل واقع التجربة والتمحيص، وإن هذا الرأي ما لم يواجه تحديات من وقت لآخر فإنه سيفقد أهميته وتأثيره[3] ».

أما النظرية الاشتراكية، فهي تنطلق من رفضها للمنطلقات المبدئية للنظرية الليبرالية، ويبقى الاختلاف الكبير بين النظريتين حول الموقف من الحرية، فالحرية التي يتكلم عنها الرأسماليون هي حرية الأثرياء بالنسبة للنظرية الاشتراكية. وبالنسبة لهذه الأخيرة، الصحافة والإعلام جزء من مؤسسات الشعب، والحرية لا تعني التصرف الفردي، وإنما العمل من أجل بناء المجتمع الاشتراكي.

النظرية الاستبدادية من جانبها، تقوم على أن السلطة تنبع من مصدر آخر فوق الشعب، فلا تسمح بتشكيل المؤسسات والتنظيمات التي تسهم في صناعة الرأي، كالمؤسسات الإعلامية بدعوى أنها أقدر على معرفة ما يصلح وما لا يصلح، انطلاقا من أن الدولة في النظرية الاستبدادية تعلو على الفرد في ميزان القيم. وترى هذه النظرية أن الإنسان شخصية غير مستقلة وغير قادرة على بلوغ المستويات الرفيعة إلا تحت رعاية الدولة.

وتركز نظرية المسؤولية الاجتماعية، على أنه من حق الناشرين أن يقولوا ويفعلوا ما يطيب لهم، كما أنه من حق الرأي العام أن يتزود بالحقائق. وأن من مسؤوليات وسائل الاتصال والإعلام تقديم المعلومات الدقيقة والعادلة للمتلقي.

أما عن الفلسفة الإسلامية في الإعلام، فيذهب أ.د. محي الدين ع الحليم حسين- وقد خبر التدريس في التعليم العالي في هذا المجال، وله عدة

مؤلفات لها علاقة بالإعلام الإسلامي- إلى ما يلي :

- تلتقي الفلسفة الإعلامية الإسلامية في بعض النقاط مع النظريات السالفة الذكر. إلا أن لها سماتها التي تحكم نشاطها وتحدد أهدافها. وهي تختلف عن فلسفة الإعلام الليبرالي أو الإعلام الاشتراكي أو الاستبدادي. لأن منطلقاتها وتوجهاتها تتميز بسمات خاصة تحكم منهاج عملها.

- إذا كانت الفلسفة الإسلامية في الإعلام تلتزم بما شرعه الله، وتنطلق في نشاطها من الثوابت الإسلامية، فليس معنى ذلك أن منهجها يتفق مع منهج النظم التيوقراطية المقدسة. لأن القواعد التي تقوم عليها هذه النظم تستند إلى مبادئ غير إسلامية.

- النظام الإسلامي، يفتح المجال للبحث في المستجدات والأمور الحياتية، ولا يقف في سبيل ذلك إلا الحفاظ على حقوق الغير، وعدم الاعتداء على حرية الآخرين، وتجريم القذف بالسب إلى غير ذلك مما تحرمه الشريعة وتصوغه القواعد المنظمة لذلك.

- لا تقيد الفلسفة الإسلامية في الإعلام حركة الجماهير، ولا تطلق سراحها بشكل جامح بلا ضوابط أو روابط. فليس في وظيفة وسائل الإعلام أن تطرح للنقاش إمكان إلغاء صوم رمضان حرصا على العمل والإنتاج، أو تدعو إلى تعديل مناسك الحج حفاظا على راحة الحجاج، والمقصود، عدم تجاوز الثوابت التي تفرض على المسلمين الالتزام بما أنزل الله.

ومن تم فالإسلام يرفض الفلسفة الإعلامية التي لا ضوابط لها، والتي تؤدي إلى الفوضى واللامبالاة وقلة الاكتراث، لأن العمل وفق هذا المفهوم هو عين الهمجية ويسوق المجتمع إلى الدمار.

وإذا كان النظام الإسلامي قد أتاح للأفراد والمؤسسات والحكومات حق ملكية وإدارة وسائل الإعلام، فذلك في الحدود التي كفلتها الشريعة، ومنها ما يلي[4] :

عدم إساءة استخدام هذا الحق ضد الآخرين، أفرادا أو جماعات، حكومات أو منظمات:

منع الاستغلال والاحتكار، حتى لا تكون ملكية هذه الوسائل دولة بين الأغنياء:

دفع قدر الواجب من زكاة العقار وزكاة المال عن هذه الممتلكات والأموال:

العمل وفق النظام الاقتصادي في الإسلام الذي يرفض كل أشكال الممارسات الربوية:

إتاحة حق الاتصال وحرية النشر والتعبير للجميع، مؤيدين ومعارضين بصورة متوازنة:

الأخذ بكل أسباب التقدم لتطوير العمل في المؤسسات الإعلامية في العالم الإسلامي:

لالتزام بقواعد الشريعة الإسلامية في التخطيط والإدارة والتنفيذ، وتحقيق الأهداف واختيار الوسائل الموصلة لهذه الأهداف.

2 : حرية الإعلام، الإطلاقية أو الاشتراطية في ظل القانون :

قبض أحد المحاربين على" نشال" بعد أن جرى وراءه مسافة طويلة في أحد الشوارع، وعندما كتبت القصة، اختلط الأمر على المندوب فأطلق على المحارب لفظ اللص، واحتج المحارب بدعوى إهانته.و بدلا من أن تذهب الصحيفة إلى المحكمة، أنهت الموضوع بدفعها للمحارب 10 آلاف دولار.

وأطلقت إحدى الصحف على رجل أعمال، لفظ" البارون اللص" فرفع قضية ضدها. وأخيرا، وافق على أن تسوي الصحيفة الأمر بينهما بدفعها إلى الجمعية الخيرية التي حددها مبلغ 25 ألف دولار (مقابل تنازله عن متابعة الصحيفة).كما تعرض كاتب إلى سلسلة من المقالات المرة التي هاجمت حياته الشخصية، كتبها أحد محرري الأعمدة في صحيفة، فرفع قضية ضدها،و منح 75 ألف دولار بحكم محكمة.

هذه نماذج من بين أخرى، للطريقة

التي طبق بها قانون التشهير بالناس في الولايات المتحدة الأمريكية، ما يزيد عن ثلاثة عقود خلت. ولم يكن باستطاعة أي مؤسسة إعلامية تحاشي الأضرار الناجمة عن هذه القضايا التي يرفعها أصحابها بتهمة التشهير بهم والمس بمصالحهم.

إن رجال القانون والقاضي "وليم دوكلاس"5 واحد منهم، يذهب إلى : أن حرية التعبير والرأي، من مميزات النظام الديمقراطي الصحيح. فلا شيء يخيف الحقيقة في التنازع مع الباطل إلا إذا كان عن طريق تدخل الإنسان المتعسف الذي قد يجرد الحقيقة من أسلحتها الطبيعية. وهي النقاش والجدال الحر. كما أن الصحافة الحرة خير معبر عن آراء الحكومة والشعب، وهي لها أهميتها البالغة في الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. لكن، لا حرية ولا سلام دون سيادة القانون. فالمفروض، الجدل والنقاش. والمفروض أيضا في كل شخص ألا يقذف الآخرين أو يفتري عليهم الكذب، وإن فعل، وقع تحت طائلة القانون. ومن جهة أخرى، يحق له ولأي شخص أن يحقق وينتقد ويناقش ذلك القانون ومدى تأثيره. وحرية الصحافة هي في الحقيقة كحرية الرأي إن لم تكن هي بعينها، لها اعتبارات عديدة سواء كان ذلك بالنسبة للمحرر أو المتكلم أو القارئ أو المستمع أو لجميع أفراد المجتمع.

إن من أهم متطلبات الديمقراطية، أن يكون كل مواطن على بينة مما يحدث في بلده. وإن الإعلام الحر من العوامل المهمة التي تجعل كل المواطنين مطلعين. وبنشره لوجهات النظر المختلفة لفكرة من الأفكار أو حادثة من الحوادث أو مسألة من المسائل الرئيسية، يساعد على تغذية الرأي العام وحفظه في حالة صحية جيدة بعيدة عن التفكير المضطرب.

إن المطلوب برأي الإعلاميين والحقوقيين في كل بلد يطمح إلى الديمقراطية، هو أن تكون ممارسة حق الإعلام والاتصال أو ما يصطلح عليه بحرية الرأي والتعبير، معرفة، محددة ومفصلة بقوانين وتشريعات واضحة، بعيدا عن العبارات والمصطلحات الفضفاضة والقابلة للتأويل. ولا شك أن قانون الصحافة كمثال، يشكل أول قيد لحرية الصحفي والصحافة. لذا فمدى اتساع صدره أو ضيقه لحرية التعبير عامة، يعتبر مؤشرا ملموسا لاختيارات البلد السياسية، وينعكس بصفة مباشرة على علاقات المواطنين، بعضهم بعضا، وعلى علاقاتهم بالدولة.

وإذا كان الكثير من الدول حتى في العالم الثالث - يتغنى اليوم بحرية الإعلام والصحافة، فما مدى هذه الحرية في سياق العولمة؟

ثانيا : حرية الإعلام في سياق العولمة أو أي مدى لحرية الإعلام في سياق العولمة؟

1- حرية الإعلام وسياق العولمة.

لقد أصبحت حرية الإعلام مطلبا كونيا بل شرط بقاء لمن كان يرفضها، ولئن كان من نقاش فينبغي أن ينصب حول : مدى هذه الحرية في سياق العولمة. لكن قبل ذلك نقترح الوقوف مجددا على بعض معالم هذا السياق. لقد هب علينا في السنوات الأخيرة - بعد انهيار المعسكر الشرقي- اصطلاح جديد هو" العولمة". ولئن رجعنا إلى التاريخ نجد أن العولمة متجدرة في تاريخ الرأسمالية. وقد نجحت تجربتها اليوم في مجالات الاقتصاد والسياسة والدبلوماسية ولا سيما عولمة نظم الحكم. كما قطعت أشواقا هامة على صعيد عولمة مجالات الفكر. والمقصود بهذه المجالات حسب المرحوم عبد الهادي بوطالب كل ما يتصل بالإعلام والثقافة، والملكية الفكرية والعلم والبحث العلمي، والإبداع، وغيرها من مشمولات التفكير التي تفضي عولمتها في النهاية إلى قبول القيم والأخلاق والسلوكات المجتمعية في قالبها الخاص[6].

تتم عولمة الإعلام عن طريق عولمة وسائل الاتصال، أي تكنولوجية الإعلام والمعلوماتية المتقدمة، المتمثلة في البث التلفزيوني الذي حقق طفرة نوعية بفضل شبكات الاتصال وقنوات البث الفضائي التي تنقل معلومات بنوك

المعطيات إلى الكرة الأرضية، مما جعل من العالم "قرية صغيرة" حسب تعبير " مارشال مكلوهان" .

و كما هو الشأن في مجال عولمة الاقتصاد، فإن الفاعل الرئيسي في مسلسل عولمة الإعلام هو الشركات العملاقة، والتي يحلو للبعض تسميتها بالشركات المتعددة الجنسيات والبعض الآخر يسميها الشركات عبر وطنية. المهم هو أن هذه الشركات هي التي تمسك بزمام توجيه الإعلام عن طريق ما تفرض بثه من معلومات تعكس تفكير الغرب. وهي التي تعبئ وسائل الدعاية لمناهج تفكيره، وذلك بتوفير إشهار ضخم واسع لنتاجه، يعمل بوسيلتي الإغراء والإثارة- على عولمة الفكر وتوحيد نمط العيش، والحث بالأسلوب السيكولوجي على الاستهلاك الضخم لنتاج الغرب- ولاسيما الأمريكي- مادة وفكرا ونهجا.

واللغة السائدة في بث هذه القنوات هي اللغة الإنجليزية، - 88 بالمئة من معطيات الانترنت تبث بالإنجليزية، مقابل 9 بالمائة بالألمانية، 2 بالمئة بالفرنسية، و1بالمئة موزع على باقي اللغات [7].كما أننا بصدد ثقافة تتوسل لغة جديدة وأبجدية جديدة هما : لغة الصورة وأبجدية الحواس، مما يكاد يشكل قطيعة فعلية مع الثقافة المكتوبة وعقلانيتها. لقد أصبح التلفزيون مالئ الدنيا وشاغل الناس، ومنظم حياتهم وتفاعلاتهم، خالقا بذلك حالة اجتماعية جديدة. فلنتصور للحظة واحدة ماذا تكون عليه حياتنا الراهنة إذا بقينا لمدة أسبوع بدون تلفزيون؟.

إن الأمر تجاوز مسألة ملء الدنيا، وصولا إلى صناعتها،الإعلام المرئي هو الذي يصنع راهنا عالمنا. وهو مرشح إلى احتلال دور متعاظم في صناعة هذا العالم: أولم يسيطر راهنا على صناعة الرؤساء؟ الرؤساء منتجات الصور[8].

وعلى ذكر التلفزيون، انتقد الدكتور جان جبران كرم في كتابه" الإعلام العربي إلى القرن الواحد والعشرين" من يقع في إغفاءة النجاح المرحلي في العالم العربي، موضحا أن القرن الواحد والعشرين لن يكون مجالا لنجاحات وفتوحات جديدة للتلفزيون العربي، بل سيكون مسرحا لعملية وضع اليد الغربية المباشرة عليه باستثماراته، وبرامجه، وجمهوره، وإيراداته. بل أكثر من ذلك ثمة أنشطة تقام على الأرض العربية أصبحت حقوقها اليوم في يد شركات أجنبية عملاقة.

إذا كان الأمر كذلك، فما مدى صدقية الحديث عن حرية الإعلام في سياق العولمة؟.

2- مدى حرية الإعلام في سياق العولمة :

1.2 : مواقف واتجاهات :

لقد تطور مفهوم الإعلام والاتصال بصفة سريعة في أوروبا والغرب عامة بعد اكتشاف الطباعة،ازدهرت صناعة الإعلام في القرنين19 و20. وقد لعبت عوامل أخرى معنوية مثل انتشار التعليم،ومادية مثل ارتفاع مستوى المعيشة دورا كبيرا في تطوير وسائل الاتصال والإعلام وإعطائها مكانة مرموقة في المجتمع الغربي.ولكن اكبر عامل دفع الإعلام إلى تبوئ هذه المكانة هو الحرية. وقد تحققت هذه الأخيرة بفضل الكفاح الطويل والمرير الذي خاضه الفلاسفة والسياسيون والإعلاميون. ورغم بعض الانحرافات التي طرأت،فإن حرية الإعلام من القواعد الأساسية التي ينبني عليها المجتمع الغربي، وهي لامحالة والى يومنا هذا،محل تقديس من طرف البعض،وانتقادات شديدة من طرف البعض الآخر.

فهذه السيدة لين هم"Mme ELLEN HUM) مديرة مركز الإعلام والمجتمع بجامعة ما ستويستن ببوستن [9] تتساءل،إذا كانت الصحافة تستطيع إحراج الناس الأكثر غنى والأكثر قوة في العالم،فلماذا السماح بوجود صحافة حرة؟. ولماذا لا يمكن التفكير من جديد في صحافة تراقبها الحكومة، وتحدد ما يجب أن يقوله الناس، وما يجب أن ينشروه،وحدود حرية التجمع؟.

إن السيدة "إلين" نفسها تعتقد أنه يستحيل تهييء المناخ الملائم للاستقرار السياسي وللنمو الاقتصادي،

ويستحيل أن تصبح الديمقراطية واقعا ملموسا، من دون تدفق حر للمعلومة، وتعتبر أن حرية الصحافة تضمن حرية تدفق المعلومات. ولكي يحصل التقدم التكنولوجي والعلمي لابد من اقتسام الأفكار، ولا ينبغي احتكار المعلومات من طرف القلة المستفيدة منها.

إن وجود صحافة حرة ومستقلة، لم يعد خيارا، ولتأكيد ذلك تستشهد "إلين" بمقولة بالغة الدلالات كتبها" توماس جفرسون" (THOMAS JEFFERSON)، في1787، مما جاء فيها :

- «إذا طلب منه أن يقرر هل تكون لهم في الولايات المتحدة حكومة بدون صحف أو صحف بدون حكومة، فلن يتردد لحظة واحدة في اختيار الحل الثاني».

فالسيد" توماس جفرسون" يعتقد أنه :

- من دون تقديم تقارير حكومية شفافة للمواطنين:

- من دون تدفق حر للأفكار،فإن تنمية الابتكار والخلق والإبداع ستتعطل، ولا يمكن الحديث عن الحرية.

و تؤكد "إلين" على استقلالية وحرية الصحافة، وتعتقد أن الصحافة الحرة والمستقلة تقوم بأربعة أدوار أساسية في بلد ديمقراطي :

. تراقب الأقوياء وتدفعهم إلى تقديم تقارير للمواطنين عما يقومون به :

. تمكن الجمهور من اتخاذ القرارات الملائمة عند الحاجة إليها :

. تنبه إلى القضايا التي تهم المواطن:

. تجعل الناس على اتصال وتقرب بينهم، وهي بذلك تساعدهم على نسج علاقات اجتماعية توحد المجتمع المدني. وتذهب" إلين" إلى أنه غالبا ما يصعب أداء الصحافة لوظيفة المراقبة، حيث لاتبدي بعض الوكالات الحكومية والموظفين الاستعداد الكافي للتعاون مع طالبي المعلومات. ويزداد الأمر صعوبة إذا لم تتوفر " النباهة" لدى الناس، ولم يكن طلب المعلومة تقليدا عندهم.

وإذا كانت أدوار الصحافة الحرة المستقلة كذلك، أو هكذا ينبغي أن تكون، فإن مدى حرية الإعلام في أوروبا والغرب عامة محل انتقادات شديدة من طرف جهات أخرى. فمنذ بداية التسعينيات من القرن الماضي، ارتفعت أصوات تنتقد الممارسة الإعلامية وتعتبرها تخدع الرأي حتى في دول عظمى كأمريكا. دليلهم، أن المؤسسات الإعلامية التي تتبجح بالحرية هي في ملك الشركات العملاقة، أصحاب المال. بل أن ثلة من أشهر الإعلاميين تنفذ أوامر مالكي هذه المؤسسات، وتتلقى رواتب مغرية، مقابل نسج رسائل تخدم مصالح هذه الشركات.

وقد عرفت النور، في"بورطو أليغري" بالبرازيل، في 2003، جمعية باسم (MEDIA WATCH GLOBAL MWG) وهي تحاول أن تكون تعبيرا عن حركة اجتماعية عالمية تترجم انشغال كل المواطنين، بما تقدم القوى والشركات العملاقة، المتعجرفة، للاتصال والإعلام. وتعتبر أن التدفق الغزير للمعلومات في عصر الثورة الرقمية وتعدد وسائل الإعلام والأنترنيت، يترجم بالارتفاع الكبير لمستوى التضليل الإعلامي والحملات الإعلامية المسمومة. فهناك كثير من السموم في مضامين الرسائل الإعلامية. وتنادي هذه الحركة بضرورة إحداث سلطة خامسة لمراقبة السلطة الرابعة[10].

إن تباين المواقف والاتجاهات المدرجة يدفع إلى التساؤل : أين المشكلة؟

2.2 – المشكلة،أهي في الإعلام أم في السياسة ؟

في دراسة علمية رصينة [11]، يذهب الدكتور سليمان صالح - عن كلية الإعلام، جامعة القاهرة - إلى أن المشكلة تتجلى في أن أوضاع الصحافة في أوربا وأمريكا خلال النصف الثاني من القرن العشرين قد ابتعدت بشكل

كبير عن تلك الأفكار الليبرالية، حيث أن السوق الحرة لم تعد قادرة على توفير التعددية والتنوع في مجال الصحافة ووسائل الإعلام الأخرى، نتيجة للتزايد المضطرد في الاحتكار والتركيز في ملكية الصحافة ووسائل الإعلام. ففي الولايات المتحدة، لم يعد سوى 20 بالمائة فقط من الصحف الأمريكية يمتلكها أفراد، أما 80 بالمائة فتخضع لملكية الاحتكارات الكبرى[12].

و ترتيبا على ذلك، يرى "شيلر" - حسب الدكتور سليمان صالح - أن أعظم انتصار أحرزه التضليل الإعلامي – ويتجلى في الولايات المتحدة - وهو ما يمكن المفهوم من أداء وظيفة مزدوجة، فهو يحمي حيازة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج من ناحية، ويطرح في الوقت نفسه، ذاته بوصفه حارسا لرفاهية الفرد، موجبا بأن هذه الأخيرة لايمكن بلوغها إلا في وجود الأولى، وفوق هذا المعنى أو التفسير المركزي يتم تشييد هيكل كامل من التضليل الإعلامي.

ولعلنا نعمق فهم المشكلة المتعلقة بمدى حرية الإعلام في سياق العولمة من خلال دراسة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى، وهي للدكتورة عواطف عبد الرحمان[13] – أستاذة ورئيسة قسم الصحافة بكلية الإعلام، جامعة القاهرة - فهي ترى أن الإعلام أصبح من ضمن الآليات التي تسهم في ترسيخ ثقافة العولمة، الأمريكية التصور. فحتى الرئيس الأمريكي، أصبحت برامج قناة "الس.إن.إن" تؤثر بصورة أكثر فاعلية على قراراته من مذكرات مستشاريه ووزير خارجيته. وهي هنا، تتفق إلى حد بعيد مع ا.د.مصطفى حجازي الذي يرى أن الرؤساء أصبحوا منتجات الصورة، كما رأينا في فقرة سابقة.

وإذا كانت العولمة تسعى إلى صياغة ثقافة كونية شاملة تغطي مختلف

جوانب النشاط الإنساني، وتتطلع إلى خلق الإنسان العالمي، المبرمج، ذو البعد الواحد، والمؤمن بإيديولوجية السوق العالمية، والمتوحد مع مصالحها ورموزها وشعاراتها، فإن ذلك ما كان ممكنا إلا بفضل الثلاثي التكنولوجي الصاعد الذي يعمل في تناغم وتكامل غير مسبوق، ويضم حسب ترتيب الأهمية كل من : وسائل الإعلام السمعي البصري، وشبكة المعلومات، والطريق السريع للمعلومات والاتصال. و لذلك أصبحت السيطرة الكاملة على صناعة الاتصال والمعلومات والاتصالات اللاسلكية، شرطا رئيسيا لضمان التحكم من جانب الشركات العملاقة في السوق العالمية.

فالإمبراطورية الفضائية، أصبحت المصدر الجديد لإنتاج وصناعة القيم، والرموز، وأدوات تشكيك الوعي والذاكرة الإنسانية والوجدان والذوق. وتقوم بتقديم معلبات، محكمة الصنع تتضمن منظومة جديدة من القيم تدور حول تشجيع النزعة الاستهلاكية، وغرس قيم الأنانية والفردانية والروح النفعية. باختصار، برأي مجموعة من المختصين في الإعلام - د.عواطف عبد الرحمان واحدة منهم - أن من بين الأدوار والوظائف الجديدة للإعلام :

- أصبح الإعلام السمعي-البصري، هو المؤسسة التربوية والتعليمية الجديدة التي حلت مكان الأسرة والمدرسة. وهي وظيفة جد خطيرة، تستهدف إعادة تأهيل البشر للتكيف مع متطلبات العولمة وشروطها.

- اختراق القيم الثقافية لدول العالم الثالث، من خلال المسلسلات والأفلام وبرامج المنوعات الأمريكية خاصة.

- تقوم وسائل الإعلام العالمية باستقطاب النخب المثقفة للترويج لفكر العولمة.

ان سؤال الحرية، آني، دائم ويتجدد

باستمرار. وتبقى حرية الإعلام، هي، الفياس الحقيقي لمدى حرية المجتمع برمته. والأكيد، أن غيابها أو تفريغها من محتواها، يجعل الكلام عن كل القيم التي ترتبط بالديمقراطية من عدالة ومساواة وتناوب سياسي الخ، مجرد كلام. من جانب آخر، إن إطلاقية حرية الإعلام فكرة آمن ويؤمن بها رومنسيون، أمواتا وأحياء.

وإذا كانت قوانين الإعلام تمثل أول قيد للإعلام والإعلاميين، فإنها تجسد مدى الإرادة السياسية في أن يصبح الإعلام قيمة حقيقية من القيم المرتبطة بالديمقراطية وقاطرة للتنمية، لابوقا للدعاية الرسمية. كما أن ميثاق شرف بين الممارسين، والمجالس أو الهيئات الإعلامية كل في اختصاصه، وسيلة أخرى لضبط العمل الإعلامي. وإذا كان مدى حرية الإعلام في سياق العولمة، محل نقاش وجدل بين من يرى أن الإعلام أصبح أكثر تحررا واستقلالية من ذي قبل، ومن يرى أنه أصبح، مضللا، وراعيا لمصالح الشركات العملاقة، فإن هناك طرفا ثالثا يرى أنه بقدر ما حرية الإعلام، ضرورة، لرفع مجموعة من التحديات يفرضها سياق العولمة، بقدر ما يجب تحصين العمل الإعلامي .ولن يتأتى هذا التحصين إلا بشروط منها على سبيل المثال لا الحصر :

- التكوين العلمي في مجال الاتصال والإعلام:

-توفر الإعلامي على ثقافة شمولية:

- القضاء النزيه:

- اتساع صدر القوانين المنظمة للعمل الإعلامي لحرية التعبير والتفكير، ولن يتحقق ذلك إلا بإشراك الإعلاميين والباحثين والحقوقيين في إعداد وبلورة هذه القوانين، فكم مرة - وفي دول متعددة - تم تقليص حرية الإعلام بدعوى تحصينه .

وأخيرا، ألا يتجه الإعلام إلى حيث تقوده الإرادة السياسية؟

الهوامش :

1) أيام دراسية حول المقاربة التشاركية، الدكتور محمد الغالي، أستاذ السياسات العمومية، كلية الحقوق، مراكش نونبر2010.

2) ص 78 من كتاب " إشكاليات العمل الإعلامي بين الثوابت والمعطيات العصرية". ا.د.محي الدين ع.الحليم- كتاب الأمة- العدد64/1998.

3) المرجع السابق، ص 78.

4)المرجع السابق نفسه 86 و87.

5) وليم دوكلاس" : أحد علماء الفكر الحديث، كان عضوا بالمحكمة العليا في الولايات المتحدة، ألقى مجموعة من المحاضرات بكلية الحقوق ببغداد في بداية الستينيات من القرن الماضي. له عدة مؤلفات، وقد ازداد سنة 1898.

6) انظر الصفحة 37 من الكتاب القيم للدكتور عبد الهادي بوطالب" نحو عولمة أخرى أكثر عدلا وإنسانية .

7) المرجع السابق ص 39.

8) ص 24 من كتاب "حصار الثقافة" للدكتور مصطفي حجاري، المركز الثقافي العربي الطبعة 2000-2 .

9) مقال السيدة إلين هم "بالانترنيت بعنوان" حرية الصحافة" مترجم إلى الفرنسية.

10) انظر الانترنت www.acrimed.org حيث توجد الورقة التي تعرف ب (MWG) ووظائفها وأهدافها.

11) مجلة الدراسات الإعلامية- القاهرة عدد 93/1998، عنوان الدراسة" الاتجاهات العلمية الحديثة لمفهوم حرية الصحافة" للدكتور سليمان صالح، كلية الإعلام جامعة القاهرة.

12)الصفحة 87 من المرجع السابق.

13)«حرية الإعلام المعاصر»، بقلم الدكتور عواطف عبد الرحمان المرجع السابق.

تأبين صداقة

بقلم : الطاهر بن جلون
ترجمة : سعيد بوخليط
مراكش/ المغرب.

بكل تأكيد، هاجس الفقد ما يدفعني غالبا إلى رثاء صداقة. يكتسح الغياب الزمان، يختلط بالموضوعات، يزعج الأشياء ثم ينساب مثل غبار رمادي بين الظفر والجلد. صديق يرحل، واقعه لا تستساغ، بقيت إشارات لسنوات تنبهنا لهذا الأمر رحمة بنا. هكذا، تهيأنا للحظة، تخيلنا أنفسنا دون هذا الكائن، لكن انتابنا الضعف، نعزي أنفسنا بمبررات، وها نحن أمام فراغ، غثيان يحيلنا على السماء.

من وراء أبواب ضخمة، تفتح بصعوبة، تندفع الذكريات بلا رقيب. تنتشلنا من الصمت الكبير، ثم تتركنا إلى وساوسنا. سيظهر، الحداد مثل زائر، غير متوقع. لم، نتعود على هذا. يغير، الحزن لونه. إنه يختلف، كل مرة.

اسمه، إدمون عمران المليح، توفي يوم 15 نوفمبر 2010. يهودي، ولد بمدينة أسفي. انتظر، طويلا قبل ولوجه عالم الكتابة. كان يجد صعوبة، في الإمساك بقلم بين أصابعه. يشير، هازئا. إذن، ترقب حتى تعثر كلماته على مسلكها، وأن الوقائع التي عاشها في المغرب، مناضلا شيوعيا، سريا، اختمرت ولامست نضجا جليا. شهر مارس 1965. كان قد ترك الحزب، ويدرس الفلسفة بمدرسة ثانوية بالدار البيضاء. لكن، نتيجة تظاهرات التلاميذ والطلبة، التي تعرضت لقمع شرس من قبل الجنرال أوفقير، اعتقل البوليس إدمون عمران المليح، وعنّفه بقسوة. فاضطر إلى اختيار منفى عاشه بمرارة، بحيث أتى صحبة زوجته إلى باريس، وتحملا أياما صعبة.

المغرب، الأرض المغربية، الهواء، الشمس، الريح، التراب، لقد، افتقد عطور المغرب. إنه، يمقت الحنين. وبقي يعتبر نفسه فقط، مواطنا مغربيا، رافضا بشدة الحصول على الجنسية الفرنسية، هكذا في يوم من كل سنة، يتوجه باكرا إلى مقاطعة منطقة «L'île de la cité» (الباريسية).

ويصطف في طابور، كي يجدد أوراق إقامته. هي فرصة أيضا، تتيح له، التقاء أهل بلده، ينسج صداقات مع البعض منهم، يتحدث إليهم باللغة العربية ويدعوهم لزيارته. كان معتزا بمغربيته، وينزعج لأقل انتقاد لوطنه. فلا يحق لنا القول، بأن الحوامض المغربية، كانت تلك السنة أقل جودة من نظيرتها الإسبانية، أو زيت أرغان مذاقها قوي جدا.

ولأن تجربة المنفى، ينبغي أن تروى، فقد جلس إدمون أمام آلة كاتبة قديمة، وشرع يكتب ويكتب دفعة واحدة، نصا مذهلا، جاء تحت عنوان : Parcours Immobile. أصدره، فرانسوا ماسبيرو سنة 1980، ضمن سلسلة «Voix» (طبعة ثانية، سنة 2001 عند "أندريه ديمانش" إلى جانب روايته الثانية «Aïlen oulenuitdurécit» ..استندت لغته الأساسية، على اللهجة المحلية. سيقول، فيما بعد: (الكتابة بالفرنسية، أعرف بأني لا أكتب بالفرنسية. كان هذا التطعيم الفردي للغة بلغة أخرى، لغتي الأم العربية، هذه النار الباطنية). كاتب شاب في الستين من عمره، يجد ترحيبا لدى أهل النقد.بيد، أنه اشتاق كي يعود

للوطن ثانية، يحياه مرة أخرى جسديا مع مجرياته اليومية.

التاريخ، حقبة سنوات الرصاص وهيمنة دولة الاستثناء على المغرب، سافر إدمون، لكن الحزن والتأثر يقطعان أحشاءه، شكلت اللقى، بالنسبة إليه أهمية حيوية. أصدقاء، هنا، لكنها، سعادة غير مكتملة وهو يلاحظ كم الوطن مريض ومنهك ومشلول بعد المحاولتين الانقلابيتين ضد الحسن الثاني، فاشتدت القبضة البوليسية وازداد الاستبداد، غير، أن إدمون تشبث بأمل رؤية المغرب خارجا من النفق.

كانت متعه بسيطة : الذهاب إلى السوق، التحدث إلى القروي الذي يبيع الجبن، شراء زيت أرغان من البقال البربري، فإدمون طباخ ماهر. بل في الواقع، صار كذلك بسبب ظروف المنفى كي يظل ملتصقا بالأرض والأجداد.

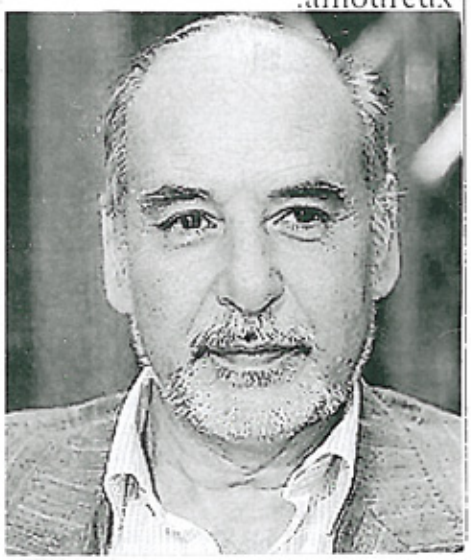
ترجمت مؤلفاته إلى العربية وأضحى وجها أسطوريا، ليس لأنه يهودي، وتمسك مع ذلك كليا بانتمائه العربي والمغربي، ودفاعه المستميت عن قضية الشعب الفلسطيني، ولكن باعتباره مفكرا اتسم بفرادته، ملحّ ومختلف في رأيه، متشبع بفلسفة "ولتر بنيامين"، "كورنيليوس كاستورياديس" وكذا "كلود لوفور" الذي كان قريبا منه، اهتم كثيرا بمدرسة فرانكفورت، وتماهى مع يورغان هابرماس.

حين عاد إلى المغرب بعد وفاة زوجته، لم يحس إدمون أبدا بعزلة الأرمل، أحاط به الأصدقاء، من مختلف الأجيال، لاسيما، التشكيليون المغاربة، فقد كانوا يقدرونه بشكل خاص، نظرا لما ميزه من حس بارع تجاه الإبداع والفنون البلاستيكية، وكان يتابع أعمالهم، ويكتب عن بعضها، بيته المتواجد بالرباط، بقي مفتوحا، يرتاده الأصدقاء، يشربون شايا، يتجادلون معه، ثم يتركون مكانهم لآخرين، يأتون من أجل لذة أن يكونوا برفقته ويستمتعون بجانبه الفكاهي.

لقد تعرف على "جان جنيه". ولكن الأخير لم ينتبه لما يتوفر عليه. فيما بعد، كتب إدمون نصا جميلا عن عمل "جنيه" المعنون ب : Un captif amoureux.

سيعبر إدمون المالح عصره، وهو ينمي الشك ويحذر من الأوهام الايديولوجية. لكن، من أجل استقلال المغرب، التحق بصفوف الحزب الشيوعي المغربي، وناضل في السرية، ثم حين استعاد الوطن سيادته، سيغادر خليته التي استسلمت لخدع الطقوس الستالينية. استحضر، إدمون حيثيات هذه الحقبة، من حياته في نصه : Parcours immobile.

إن الأهم، في رحلته هاته توطيد هويته اليهودية . العربية، ورسوخه داخل الأوساط الشعبية بالمغرب، وارتباطه العميق بمسقط الرأس وكذا تاريخ التعايش الثقافي بين اليهود والمسلمين، مثلما وصفته أعمال عديدة ليهودي مغربي آخر هو "حاييم زعفراني".



1- le monde 5 /12/2010. Page27.

قراءة في كتاب :
«الكتاب الخطاب الحجاب»
لأدونيس

د. عبد الكريم جدي

1. النص الديني والحقيقة :

صدر للشاعر والمفكر أدونيس – علي أحمد سعيد – عن دار الآداب كتاب بعنوان : الكتاب الخطاب الحجاب، ويمتد هذا العمل عبر 198 صفحة من الحجم المتوسط، وينقسم إلى محورين أساسيين :

I. النص والحقيقة،

I I. ا لسيا سة والحقيقة.

I. النص والحقيقة

يناقش الكاتب في محور النص والحقيقة الإشكالية التي تعاني منها الثقافة العربية الإسلامية : إشكالية النص الديني الذي يعتبر نصا محوريا يجيب عن كل القضايا السياسية، الاجتماعية، الثقافية والمعرفية، فالحقيقة تكمن في هذا النص ولا حقيقة أخرى غيره، والخارج عن هذا الإطار خارج عن ا لحقيقة و عن دا ئر ة التفكير، من ثمة يصف النصيون المفكرين بأنهم يكفرون بحقيقة النص الديني.

لقد أدت ثقافة التكفير إلى الامتناع عن التفكير. وهذا ما سماه أدونيس بثقافة الاجتناب، اجتناب الخوض في كل القضايا المعرفية، السياسية، الاجتماعية، التقافية والفكرية. من ثمة يعتبر النص الديني في كل الأديان الوحدانية الثلاث حاضن للحقيقة ومالكها، وهذا ما ولد ثقافة العنف، الواحدية في دفاعها عن الوحدانية وانتصارها ضد التعددية، المطلق في مواجهة النسبي، وبهذا تم الإعلان عن موت الإنسان الذي تحول مع نظام التأويل الوحداني وسياسيته إلى مجرد آلة تنقل الكلام دون تفكير مسبق أو نظر أو تساؤل أو بحث أو نقد.

لقد أصبح الإنسان آلة تنقل المعرفة عوض أن تكتشفها أو تبدعها، فالمعرفة في الدين مثلا تتم عن طريق النقل وتأتي من نص الإجماع، وبهذا فإنها تصبح اعتقادا لا انتقادا، وهي جماعية لا ذاتية، وبناء عليه فإن الآلة نظام مغلق بينما المعرفة انفجار دائم.

1- الحوار / التسامح : قراءة جديدة

أ. الحوار :

يتردد أدونيس كثيرا في الحديث عن الحوار بين الأديان والثقافات والحضارات، ذلك أن الممارسة الدينية تخلق بين الدين والإنسان هوة، وتشكل هذه الممارسة عائقا بين الإنسان ونفسه وبين الإنسان والحقيقة وبين الإنسان والإنسان. إن وعي الذات لا يأخذ بعده الإنساني والفكري إلا بقدر ما يختبر في وعي الآخر.فالأنا سفر متواصل نحو نفسها عبر الآخر، وضمن هذا الحد يمكن القول وفق العبارة الصوفية أنا لا أنا.

إن الحوار في نظر أدونيس ليس إلا ابتكارا لأقنعة التمويه أي نوعا من النفاق، وهو من الناحية الإيجابية تمزيق للأقنعة حيث أنه الميدان الحي الذي يكتمل فيه الفكر والعمل معا. وإن الحوار لا يجد قوته إلا في اعترافه بعجزه. فالنقص هو الأفق الذي يتيح له أن يتقدم.

يعتبر الحوار عطاء لا مجرد إصغاء وأخذ، فيفترض في المتحاورين أن يكون لديهم ما يعطونه للآخر. في الماضي كان لدى العرب ما يعطونه للآخرين. لكن اليوم ليس لدى الآخر ما يأخذه من العرب، لا شيء جديد في مجال المعرفة والفلسفة والفكر والديمقراطية والفنون والآداب وحقوق الإنسان.

من هو العربي اليوم؟ وهل يمتلك ما يمكن أن يمد به الآخر على طاولة الحوار. إن الحال يشهد على الغياب الكامل لهذه الذات العربية التي هي في الحقيقة عبارة عن أطياف وأشباح، ونتيجة لذلك فإن حوارهم مع الآخر لن يكون سوى ابتكار أقنعة جديدة للتمويه، وإن الحوار الحقيق هو نوع من القضاء على هذه الأقنعة.

يعتبر أدونيس أن الحوار الحقيقي بين الأ ديان الوحدانية الثلاثة يجب أن ينطلق من نقاش سؤالين كبيرين :

السؤال الأول : لو افترضنا أن البشرية واصلت مسيرتها الوثنية القائمة على تعددية الآلهة ولم تعرف الرسالات الوحدانية فما سيكون مصير العالم اليوم؟

السؤال الثاني : ألا تمثل الوحدانيات كما يبين تاريخها الخوف من الإنسان ومن الفكر والعقل؟

ب. التسامح :

يعتبر التسامح المفتاح الأول لأي حوار. لكن مفهوم التسامح اليوم ينطوي على خلل في بنيته الاجتماعية الميدانية حيث لا تنبني العلاقة بين المتسامحين على أساس المساواة بل تنقسم إلى مخطئ ومصيب، بين أكثرية وأقلية، بين من يمتلكون وقادرون على العطاء، وبين من لا يمتلكون. فالتسامح ينبني على التمييز بين البشر، وبين الإنسان وأخيه الإنسان. إذ أن الحقيقة ليست واحدة وليست بحثا مشتركا بل نوعا من الملكية الخاصة.

إن التسامح ينبني على أساس هذا التمييز بين المركز الخالق لكل شيء وهذا الهامش الفاقد لكل شيء، ومن ثمة فالتسامح – في ظروف معينة- لا يكون إنسانيا بل إحسانيا، وهو لا يحرر الإنسان بل يزيد من عبوديته واضطهاده. إن التسامح –اليوم- ينبني على أساس الخطأ والصواب، الإثم والعقاب، ومبدئيا فإن التسامح ينطوي على خطأ أصلي لا يستقيم إلا بإزالة أو محو هذا الخطأ، ولا يمكن محوه إلا عبر إرساء الديمقراطية التي يتساوى فيها الجميع.

إن المساواة – لا التسامح- هي نواة الديمقراطية الممثلة في الحرية والحق وفي القانون الذي يحمي الحقوق والحريات. إن التسامح في نظر أدونيس نوع من التمويه إذ يكرس هذا التفاوت بين الحضارات والدول وبين البشر، كما يكرس التراتبية والطبقية بين فئات المجتمع الخاص والعام. من ثمة لا بد من تخطي مفهوم التسامح وتعويضه بمفهوم المساواة : الحياة المدنية الديمقراطية، وهذا مشروط بالفصل بين الديني والسياسي، وقد تحقق ذلك إلى حد ما في الغرب المسيحي. لكن لا زال بعيدا في الديانة اليهودية –الكيان

الإسرائيلي الذي انبنى على أساس ديني والديانة الإسلامية التي يستمدها زعماؤها وملوكها ورؤساؤها شرعيتهم منها. فهل يمكن الفصل بين الإسلام والقرآن والحياة السياسية في العالم الإسلامي؟ وهل يمكن الفصل بين التوراة والحياة السياسية في إسرائيل. إن هذا الخلط هو المسؤول اليوم عن كل هذا العنف الذي تمارسه إسرائيل أو الجماعات المتطرفة هنا وهناك.

3- الإيمان قبل الفكر : مفهوم الله في الديانات التوحيدية الثلاث

إن الإيمان يسبق التفكير والإيمان قبل الفكر ويأتي التفكير لتثبيت الإيمان دلك ما يأمر به النص القرآني من خلال سورة الإخلاص. يبني النص القرآني رؤيته الوحدانية على النص التوراتي ويتخذ مفهوم الله في النصين معنى واحدا، لكن هناك فرقان : فاليهودية توحد بين الله والأرض، بينما لا مكان للأرض في الإسلام إلا بوصفها جسرا للعالم الآخر. الفرق الثاني يتجسد في أن الله في الديانة اليهودية خاص بالشعب اليهودي بينما الله عام في الإسلام.

أدى نشوء إسرائيل على أساس ديني وتأكيدها على أنها دولة يهودية، إلى ظهور الحركات الإسلامية في أشكالها السياسية العنفية، ويعتبر العنف – اليوم- المؤطر للرؤية الدينية الوحدانية سواء في الديانة الإسلامية أو اليهودية وتتحالف – اليوم- كل من آلة العنف المادي الممثلة في التقنية الحديثة وآلة العنف الروحي الممتلة في الرؤية الدينية الوحدانية لمواجهة الإنسان والفكر والفن.

إن ما يسمى بالحوار – اليوم- بين الحضارات أو بين الأديان يتحرك في أفق مغلق. فكل ديانة تلغي ديانة الآخر. اليهودية تلغي المسيحية، والمسيحية تلغي اليهودية، وكل منهما يلغي الإسلام الذي يلغيهما بدوره، ودلك انطلاقا من الاختلافات الجذرية المؤسسة لكل ديانة. إذ أن كل واحدة منهما تعتبر نفسها أنها الأخيرة والأفضل والمالكة للحقيقة، من هنا فإنه لا يكمن الحوار الأساسي الخلاق إلا بالخلاص من الأفكار اللاهوتية المسبقة السياسية والاجتماعية، وبالمساواة.

4 - التجديد في الإسلام

يتخذ مفهوم التجديد معناه في الشعر من أساس الإتيان بالجديد وخلق علاقات بين الكلمات والأشياء كما فعل كبار الشعراء العرب : أبو تمام، المتنبي، المعري. وجوهر التجديد في الشعر هو رفض المعيارية التي ترسم سلفا قواعد لا يجوز تخطيها،أما التجديد وفق الرؤية الدينية فيخضع للحقيقة النصية فهناك أولا نص مؤسس، معيار يجب التقيد به بوصفه حقيقة إلهية من جهة وبوصفه إيمانا من جهة ثانية لا يمكن تغييره. وترفض الحقيقة النصية كل ما هو جديد أو محدث، فكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة. فهما نقيض الدين. أما في الشعر فإما أن يكون تجديدا وإحداثا أو لا يكون.

إن الشعر والحقيقة الشعرية متناقضان كليا مع الدين والحقيقة الدينية. فالإبداع الشعري قطيعة متواصلة وزمن الشعر هو زمن التغير والصيرورة بخلاف زمن الدين الذي هو زمن الأبدية والاستمرارية

الدين جواب والشعر سؤال والحقيقة الدينية موضوع إيمان وتسليم وتقنين وتعليم وتقرير، أما الحقيقة الشعرية فموضوع شك وتساؤل واستشراف وتفكيك.

5 – مفهوم الدين – الله-عند مولانا جلال الدين الرومي

تغير مفهوم الله مرارا وتكرارا في الديانتين اليهودية والمسيحية، في حين رفضت الديانة الإسلامية هذا التغير متهمة المتصوفة والشعراء والفلاسفة الدين عملوا على تجديد وتغيير هذا المفهوم بالضلال والغواية والكفر. يتهم المسلمون التقليديون التصوف بالوثنية والعودة إلى الآلهة القديمة. لكن المتصوفة وفي مقدمتهم «مولانا»جلال الدين الرومي يعتبر أن مفهومه للدين والله ينطلق من الوحي الإسلامي لكن بفهم يختلف عن النظرة السلفية الأصولية.

ينبني مفهوم الله في الإسلام

الأرثوذكسي، أو السلفي الأصولي على مقولات التوحيد واللاشبه. فالله واحد ليس كمثله شيء في حين يستند مفهوم الله عند جلال الدين الرومي إلى العقل لاإلى النقل، إلى التجريد النظري لا إلى التجربة الحية. وهكذا يكون الله العقل المحرك المبدع، ويكون الحق والحقيقة، ويكون أزليا أبديا باطن الكون وظاهره، البعيد القريب، الصامت الناطق الأول والأخير.

لقد أصبح مفهوم الله مع المتصوفة وخصوصا عند «مولانا» جلال الدين الرومي محايثا متصلا بالكون، حاضرا فيه ومتجليا في كل شيء بعد أن كان متعاليا منفصلا عن العالم غير متجل. لقد خلق هذا المفهوم الجديد ثورة جديدة في النظر إلى الوجود داخل الإسلام، ثورة معرفية بالدرجة الأولى رفضها الإسلام الأرثوذكسي.

تحل فكرة التجلي عند «مولانا» جلال الدين الرومي محل فكرة الخلق في الإسلام الأرثوذكسي، والتجلي ليس وجوديا فقط بل معرفيا أيضا. المعرفة تجل وليست نقلا والتجليات مبدأ المعارف والمعرفة تفيض عن طريق الحس والقلب والدوق، وهي انكشاف لحقيقة الأشياء، من ثمة فإن مفهوم الدين عند جلال الدين الرومي حرية أولا وقبل كل شيء.

6 - الإسلام ولغة المستقبل

كيف يمكن للعرب أن يخلقوا مستقبلهم ولغة الغد؟ لا خلاص للعربي إلا بأن يخلق نهضته من الداخل ومجابهة الخارج. لن يفيدنا الانغلاق والتحجر، إنهما وسيلة للهيمنة علينا وتهميشنا وقتل ما تبقى لدينا من رغبة في التقدم. لا خلاص لنا إلا بخلق مجتمعنا وديمقراطيتنا، فلم يصلنا من هذا الخارج . مشروع التحضر الغربي . إلا المصائب والإهانات والفقر والاحتلال. ولنأخذ على سبيل المثال لا الحصر ما يقع اليوم في العراق من انتهاك للأعراض وأشكال اغتصاب واعتداء باسم حقوق الإنسان والديمقراطية لا خلاص للعربي إلا بالتخلص من هيمنة هذا الأجنبي وتغيير طرق تعامل بعضنا مع البعض الأخر.لابد من تكريس المساواة والديمقراطية داخل مجتمعاتنا العربية، ومحاربة كل أشكال الإهانة والاحتقار المتداولة في نسيجنا المجتمعي.وتجديد فهمنا وممارستنا الاجتماعية .

كيف يمكن الجمع بين الإسلام والتقدم ؟ سؤال طرحه علي الصراف على أدونيس فأجاب قائلا :لابد من التمييز في الكلام بين نصه المؤسس من ناحية، والتأويل المهيمن على هذا النص من ناحية أخرى .لابد من تخليص النص الأول من النص الثاني وتحريره وقراءة الأول قراءة جديدة.

يصعب اليوم – في ظل هذا التأويل المهيمن على النص القرآني- أن يخلق العرب نهضتهم وتقدمهم، فلا مستقبل للعرب إذا لم يتم تحرير النص الأول من نصوص الفقهاء وتأويلاتهم وقراءتهم الأصولية المتطرفة، وانطلاقا من هذا التحرروالتحريريمكن للنص الأول أن ينفتح على العقل وعلى الواقع، ونتحرر نحن المسلمين وندخل إليه برفقة الرازي وابن رشد والمتصوفة والشعراء الكبار وبدلك يمكن عقد تصالح بين الإسلام والتقدم .لا مستقبل للإسلام إذا لم يخلق لغة المستقبل، وجوهر هده اللغة هوان كل شيء يجب أن يكون لخدمة الإنسان، لا عكس ما يفعله المسلمون اليوم التضحية بالإنسان لخدمة كل شيء، قتل هنا وانتحار هناك باسم خدمة الدين والقضية، خراب يعم كل شيء ثقافيا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا. وقد بدأ هذا الخراب مند بيعة السقيفة التي تأسست على العنف إذ أقصي طرف كبيرمن المشاركة السياسية .وحصر السلطة في الطرف الذي تمثله قريش .فالسلطة السياسية الأولى سلطة عنف لا سلطة «شورى» أو «ديمقراطية»، وهذا الأسلوب العنفي هو الذي وسم الحياة السياسية العربية.فلا عجب أن يموت ثلاثة خلفاء راشدين قتلا.فالسلطة في التاريخ العربي الإسلامي تمت عن طريق العنف والاغتصاب.والدين كان في أساس هذا الاغتصاب يساند هذا أو داك حسب المرحلة وبحسب المصلحة. وهكذا ستظل السلطة في ديار العرب قائمة على العنف والقمع والظلم والقهر.

ولا يمكن القضاء عليها إلا بالفصل الكامل بين الدين والدولة، حيث يصبح الدين تجربة روحية خاصة ومتميزة بين التجارب الروحية في العالم تجربة لا تلزم أحدا إلا صاحبها.

إن ثقافتنا العربية منذ بدايتها كانت ثقافة نص واحد مؤسس ومقدس .لذا لابد من تطليق هذه الثقافة طلاق التلات، ونجعلها ثقافة نصوص متعددة، وننزع عنها طابع القدسية. فلا قدسية إلا قدسية البحث والسؤال والمعرفة.

7- طريق الخلاص :

كيف يمكن النجاة من هذا الخراب والضياع والإنعتاق من هذا الأسر ؟

-لا خلاص إلا بترسيخ قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان .وتأسيس ثقافة تداول السلطة :

- الثقافة التي تعلم أن الحاكم مسؤول أمام الشعب.

- الثقافة التي تجعل الشعب قادرا على خلق دولته وحكومته وحاكميه .

- الثقافة التي تعلم أن الإنسان هو القيمة، وهو المركز لا العكس.

- الثقافة التي يمكن أن تجعل الإنسان حيا فكل شيء عندنا ميت إلا اثنان :الله والحاكم .

- نحن شعب حي، لكننا مجتمع ميت لا نجمع على شيء .

- الله حرية ولا يرضى أن تكون مخلوقاته عبيد، والمسؤولية حرية : والعبيد إذا وصلوا إلى السلطة حولوا كل شيء إلى عبودية واستعباد، وحولوا الناس إلى عبيد .

-رجل السلطة الحقيقي هو الرجل الحر، والحر لايستعبد الحر، الحر يحرر.

وضمن هذا الوضع لابد من خوض الحرب : حرب حقيقية داخلية، حرب الخلاص من تخلفنا وضياعنا قصد إرساء قيم العدالة والكرامة البشرية، وحقوق الإنسان وحرياته، قيم القضاء على الأمية والفقر والبطالة، قيم الحب والمحبة، قيم «الروح»الحرة و«الجسد» الحر

II. السياسة والحقيقة.

1. المعارضة في العالم العربي :

ماذا يمتلك العرب من حياتهم اليوم؟ لا شيء، فحياة العرب ليست للعرب، إنما هي ملك للغير، لقد حول بعض المسلمين أرض الإسلام إلى مجرد خرائط جغرافية، وإلى مجرد «ملك خاص». لا معارضة في العالم العربي، فلا معنى للمعارضة في العالم العربي ولا قيمة إلا إذا انطلقت من رؤية إنسانية حضارية ومشروع تمديني ثقافي ينقل المجتمع العربي من أوضاعه القبلية الثيوقراطية إلى أوضاع جديدة علمانية ديمقراطية يتساوى فيه الجميع.ولا يمكن تحقيق هذا الوضع إلا بالفصل الكامل بين الدين والسياسة : سياسة وتشريعا، تربية وتعليما، ثقافة وقيما.

إن المعارضات اليسارية العربية ليست إلا فنا من فنون الوصول إلى السلطة تقارع «الموالاة» وتواصل المعارضات كذلك «تمسكها» بذلك الالتباس بين ضفتي «اليمين» و «اليسار» وهو التباس يؤدي إلى تداخلهما العملي.

2. المدن العربية والحضارة :

لماذا لم تعد المدن العربية العريقة مثل القاهرة، وبيروت، وبغداد، ودمشق، وحلب، وفاس... على سبيل المثال لا الحصر، مدنا غير موجودة على صعيد الإبداع الحضاري إلا «بأسمائها». لم تعد تقدم ما كانت ما كانت تقدمه في الماضي، مدن حاضرة بالاسم لا بالفعل، لماذا هذه المدن لم تعد قادرة على الحركة والعطاء؟ هل الأمر راجع إلى ارتباطها بأنظمة سياسية مرتبطة بالقبيلة والطائفة وأهوائهما؟ وهل الأمر راجع إلى ثقافة الواحدية التي تأسر حركة هذه المجتمعات، بخلاف مانراه اليوم من تقدم في الغرب المؤسس على ثقافة التعدد الذي أرسي في مؤسسات تنظر بعين المساواة إلى جميع الأفراد في معزل عن أرائهم وأفكارهم ومعتقداتهم، فلا تعدد في العالم العربي، بل إتباع وإخضاع، و لا حرية بل استعباد،ولا وطن بل محمية،او بستان، اودكان.

تقرير حول ندوة :

المدونون المغاربة الشباب

يوسف الكلاخي

نظم مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية "مدى" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الحسن الثاني المحمدية صبيحة يوم الخميس 23 دجنبر 2010 ندوة حول موضوع "المدونون المغاربة الشباب"، بحضور مجموعة من الأساتذة الجامعيين والطلبة، إلى جانب باحثين أكاديميين وفاعلين إعلاميين، والتي تأتي في ظل تنامي ظاهرة التدوين الالكتروني وتزايد عدد المدونين المغاربة.

وقد افتتحت الندوة بتقديم مداخلة في موضوع "التدوين بالمغرب .. مقدمات تأسيسية ورهانات مستقبلية" ألقاها الأستاذ عبد الصمد المساتي : الكاتب العام لجمعية المدونين المغاربة، حيث أشار إلى أن أول مدونة ظهرت بأمريكا وهي مشتقة من كلمة blog، وتعني سجل الشباب الذي يطرح فيه المدون أفكارهم وأطروحاتهم وأحلامهم وآمالهم في قالب تستوعبه هذه المدونات شكلا ومضمونا، لكن يبقى موضوع التدوين بالمغرب رغم حداثة ظهوره يلعب دورا كبيرا في التأثير، خصوصا في فضاء الأنترنيت، حيث أصبح يشكل منافسا للصحافة الالكترونية، ويشكل في بعض الأحيان بديلا لها يلجأ إليه المدونون سواء في الأخبار أو التوصل إلى معلومة معينة. وأشار الأستاذ أن مجال التدوين بالمغرب لم يرق إلى المستوى المطلوب لسببين: الأول أن غالبية المغاربة يتعاملون مع التدوين كمجال لملئ الفراغ، والثاني هو أن ثقافة التدوين لا زالت لم تنتشر بشكل كافي.

أما الصعوبات التي تعترض تطوره فهي ذاتية اجتماعية: منها غياب

التدريب والتكوين، والى جانبه نجد العائق السياسي الذي يطرح تحدي الحوار الرسمي مع فعاليات هذا الحقل.

كما عرج الأستاذ محمد عبد الوهاب أستاذ بالمعهد العالي للإعلام والاتصال. الرباط. على أخلاقيات النشر والتدين الالكتروني، حيث اعتبر أن مسألة النشر والتدوين تقودنا إلى طرح مسألة الأخلاقيات، كتزييف المواضيع والاقتباس وقرصنة المواقع، وفي هذا الإطار يطرح التدوين مجموعة من الإشكالات، هل التدوين والنشر العلمي له ضوابط وأخلاقيات مختلفة؟ تم هل المواد المنشورة بالطرق الحديثة تحافظ على نفس المكانة العلمية للباحث؟ وهل يساهم النشر العلمي الالكتروني بخاصياته المتعددة من تحرر الجامعات من مراكز التبعية؟

وبعد طرح هذه التساؤلات طرح الأستاذ مسألة اللغات، حيث اعتبر أن النشر العلمي الالكتروني والتدوين هو بنسبة عالية باللغة الانجليزية، بمعنى يجب على المجتمعات أن تكون تجاوزت الهوية الرقمية، بمعنى أنها تجاوزت الأبجدية الأولى الرقمية التي هي الأممية.

وفي الختام أشار الأستاذ إلى أنه ليس لنا القدرة كأفراد أو مجموعات صغيرة على الاستيعاب والتفاعل مع ما ينشر، هل تستطيعوا أن تقرؤوا كل ما يدون في العالم العربي أو في المنطقة المغاربية، بشكل مستحيل لأنه ليس لنا القدرة المادية ولا الفيزيقية للتفاعل، ولكن هذا يطرح ضرورة وجود تنظيمات معينة تقوم بانتقاء ما هو أهم في مجال التخصصات.

كما اعتبر قاسم الغزالي "مدون" أن فعل التدوين فعل حداتي، والنقاش فيه أو محاولة احتوائه ضمن أطار أخلاقي أو فلسفة معينة فإنه يظل أمر شاق وصعب نظرا لاختلاف وإيديولوجيات وخلفيات المدونين، الأمر الذي يجعل أنه على مستوى شبكة الإنترنيت يوجد ما يمكن وصفه بخلايا وكل خلايا تسطر مجموعة من الأهداف، هناك من المدونين من يدافع على قضايا فلسطين أكثر من قضايا المغرب وهناك من همه الأول من خلال التدوين إما القيام عن الدفاع على قيم دينية أو وطنية، لكن حينما نحاول الموازنة حول هذا الخطاب، حول فلسفة حقوق الإنسان ومدى حضورها في الفعل التدويني نحد نوعا من الغياب سواء من طرف نوع من الجهات التي تعتقد أو ربما لها مخاوف من هذا الجانب ولعل ما حصل في المغرب، بالخصوص بعض القضايا التي كان من المحرم نقاشها إعلاميا مثل قضايا المثلية الجنسية وقضايا الأقليات لا دينية المغربية، كان من المستحيل خلق نقاش في مثل هذه القضايا وكان هذا أيضا بفضل جهود المدونين وبفضل البوابة الحرة التي يفتحها مجال الانترنيت، فبفضل الشعبية التي يحضى بها الانترنيت استطاع التدوين أن يفرض نفسه كأداة فاعلة من أجل تدعيم الحرية وتدعيم حقوق إنسان أيضا من أجل المرافعة حيث أي شخص على مستوى الشبكة يستطيع أن يتبنى قضية وهذه القضية يستطيع أن يحصل لها على أنصار ومؤيدين وبدورهم يقومون بتبنيها والدفاع عليها. أيضا أصبحت ظاهرة التدوين قياس لمستوى الحريات داخل مجتمع ما وهي ظاهرة ما يمكن إلا أن تقوي من مجال الديمقراطية والحرية هنالك نقاط أخرى هو أن التدوين يساعد على الحجر المفروض على الأفراد والذي يقيد حريتهم في التعبير والمساهمة الحية في الإنتاج الفكر داخل المجتمع، أيضا التدوين يعيد الاعتبار للحرية الفردية ويساهم في تأصيل مبدأ الاختلاف وحرية الرأي ويوفر فرص التفاعل مع الأخر في جو من الحوار المنفتح والبناء، المدون من خلال التدوين يتحدى أحادية الخطاب وسيطرت الإعلام الرسمي واحتكار المعلومة، من خلال التدوين يتم إنشاء الخبر والرأي والموقف، تجاوز

إنتاج الخبر وتصديره بشكل من الأشكال عبر وسائل الإعلام بل تستطيع تنتج موقفك الشخصي وأيضا رأيك انطلاقا من الخبر. التدوين يساهم كذلك في نخبوية الخطاب ويزيد من قدرة الشباب على صنع الموقف الشخصي والترويج له بكل حرية تامة. أيضا بفضل التدوين لم يعد المجتمع بحاجة ماسة للمثقف للتعبير عن جاجياته ووصف ظواهره بل أصبح بمقدوره أي فرد أن يستفيد من وسائل الإعلام الحديثة. التدوين أيضا يساهم للإنتاج الفكري النسوي خصوصا في ظل مقاربة النوع، خصوصا أن التدوين لا تعطي لجنس الكاتب ولكن تعطى أكثر لمضمون النص. مجانية التدوين وسهولة الولوج إليه مميزات تجعل منه أداة مهمة وشخصية للدفاع عن الحريات. من المعلوم أن التدوين هو نتاج فردي قبل كل شيء يعتبر فضاء للتعبير عن الذات والترفيه عن النفس. ورغم ما ذكر إلا أن الإعلام الجديد مازال يفتقر إلى الكثير. لأنه يفتقر إلى أرضية يحدد فيها مجاله. وذلك لافتقاد المغرب لمستوى الهامش المنشود من الديمقراطية. رغم وجود بعض المظاهر التي ينبغي التنويه بها أيضا هناك تغلب بعض اللوبيات الأصولية.

مجلة

رهانات

ملف العدد

قضايا الهوية وسؤال الحداثة

راسلونا على العنوان التالي
rihanatmada@gmail.com

15 درهم