

الصراع المذهبي، وليس الدين، وراء "تهافت الفلاسفة"

الضربة القاضية الكاذبة

محمد عابد الجابري

1- ضرورة التحرر من "الصواب الموروث"

كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد^(*)، اشتهر به مؤلفه واشتهر هو بمؤلفه، ولكن معظم الذين اشتهر عندهم هذا الكتاب وصاحبه لم تتجاوز معرفتهم بهما ما ذاع وشاع عنهما من آراء، جُلُّها من ذلك النوع الذي يتلقاه الناس من مصادر يجهلون أو يجهلون قيمتها ودوافعها وميولها، فتكتسب قوتها ومصداقيتها من كونها "موروثا جماعيا" يتلقاه الناس ويداولونه فيما بينهم بوصفه "الحقيقة"، التي لا تناقش. إنه: "الصواب الموروث".

من هنا كانت مشكلة الكاتب العربي الذي يسكنه هاجس "البيان والتبيين" و"الفهم والإفهام"، سواء تعلق الأمر بالتراث العربي الإسلامي أو بالفكر الحديث المعاصر. إنها، أولا وقبل كل شيء، مشكلة النقل والتبليغ:

كيف ننقل إلى القارئ العربي المعاصر فكرا "أجنبيا" عنه، له مرجعيات وفضاءات لا يرتبط بها ولا ينتمي إلى إشكالياتها، بلغة لا يشعر معها هذا القارئ بما شعر به ذلك الأعرابي الذي مر في البصرة يوما - زمن عصر التدوين - على جماعة من النحاة، يتناقشون في مسائل نحوية فأنصت إليهم؛ ولما لم يفهم من كلامهم شيئا صاح فيهم متعجبا: "تتكمون في كلامنا بكلام ليس من كلامنا!"

ذلك ما عبر عنه بلغة "عامة" - بعد ما لا يقل عن قرنين من عصر ذلك الأعرابي الذي استغرب لغة النحاة - أبو سعيد السيرافي النحوي المشهور،

في مناظرته مع متى بن يونس رئيس منطقة بغداد في عصره، حين صاح في وجهه هذا الأخير معترضاً محتجاً: إن النحو منطلق العربية، أما منطق اليونان فهو نحو لغتهم، وإقحامه في الثقافة العربية هو بمثابة "إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها"!

وأحسب أن معظم -حتى لا أقول جميع- الذين يتصفحون اليوم الكتاب الذي بين أيدينا، كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد، يشعرون بما شعر به ذلك الأعرابي: فالكلام الذي يتكلمه ابن رشد -أو غيره من الفلاسفة العرب القدامى- هو كلام عربي، على الأقل على مستوى الألفاظ والتراكيب؛ ولكن القارئ العربي المعاصر يشعر، ومع كثير من المعاناة، أن المعنى يستعصي عن التحصيل، تماماً مثلما يستعصي عليه، أعني على القارئ العربي "المعاصر"، تحصيل معنى نص من النصوص الغربية المعاصرة، المترجمة إلى العربية. فإذا تعلق الأمر بنص في "اللسانيات"، مثلاً، شعر بما شعر به ذلك الأعرابي! أما إذا كان النص في الفلسفة أو ما يشبهها فهو لا بد أن يحس برد فعل أشبه برد فعل السيرافي النحوي!

نحن لا نريد من هذه الملاحظات طرح المشكل بكافة أبعاده، العملية والنظرية، فهو مشكل عام يطرح مسألة عامة، هي مسألة "الثقافة" عندما ينظر إليها من منظور الخصوصية والكونية، و"المثاقفة" وتداخل الثقافات الخ... كل ما نريد إبرازه هنا هو أن قراءة نص، من نوع نصوص ابن رشد، يتطلب من القارئ استعداداً خاصاً. فإذا كان القارئ من المختصين في الفكر الفلسفي العربي القديم -وكم عددهم في الثقافة العربية المعاصرة!- فاستعداده هو تخصصه. أما إذا كان من غير المختصين، وإلى هؤلاء ابتداء نتوجه بالخطاب، فإن المسؤولية تتحول حينئذ من "الاستعداد" إلى "الإعداد": تقريب القارئ غير المختص إلى ما يشبه بالنسبة إليه "كلاماً في

كلامنا ليس من كلامنا"، وجعله قادرا على اكتشاف نفسه أو بعض همومه بين ثناياه. ليس هذا وحسب بل إننا نطمح إلى أكثر من ذلك: إلى إعداد القارئ "المختص" نوعا خاصا من الإعداد، وذلك بحمله على جعل ما تراكم عنده من "الأحكام المسبقة" و "الآراء الموروثة" موضع سؤال، أو على الأقل وضعها بين قوسين، كما فعل ديكرت عندما عقد العزم على "مسح الطاولة" والبحث عن بداية جديدة.

2- الشهرة العائق... والجهل المركب

كيف السبيل إلى هذا وذاك؟ بعبارة أخرى: كيف السبيل إلى "مدخل" إلى كتاب مشهور لمؤلف مشهور قامت شهرتهما مقام المعرفة بهما! الشهرة في مثل هذه الحال "عائق" معرفي. الناس يتصورون المشهور، بل ويتحدثون عنه، لا كما هو في نفسه، بل كما تنتجه الشهرة، ويعيد إنتاجه ما كان يسميه القدماء بـ "الجهل المركب".

وابن رشد يعاني فعلا -لا في نفسه بل في غيره- من هذا النوع من "الجهل المركب": من "المعرفة" الجاهلة التي تجهل أنها جاهلة. يعاني منها اليوم كموضوع لمعرفة الغير به، بنفس القدر الذي عانى منها كذات عارفة كان عليها أن تواجه جهل "العارفين". وصيحاته في الكتاب الذي بين أيدينا، وفي كتبه الأخرى، ضد جهل "العارفين" بالموضوع الذي يدعون المعرفة به، تعبر فعلا وبألم، كما سيلاحظ القارئ معنا في هذا الكتاب، عن معاناة العالم الذي يواجه "الجهل المركب". لنقل بلغة عصرنا: العالم الذي يواجه الإيديولوجيا، التي تقدم نفسها على أنها هي العلم، لا بل "العلم الحق الخالد".

3- ردود ملأت التاريخ دون أن يكون لها تاريخ!

كان من الممكن أن نسلك في هذا المدخل المسلك نفسه الذي سلكناه في الكتابين السابقين اللذين صدرا في إطار هذا المشروع، كتاب "فصل المقال" الذي جعلنا المدخل إليه بعنوان "تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة في الإسلام"، حتى زمن ابن رشد، قاصدين إعطاء القارئ نظرة عامة عن تطور القضية المركزية التي يعالجها ذلك الكتاب، قضية العلاقة بين الدين والفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية؛ وكتاب: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" الذي جعلنا المدخل إليه بعنوان: "كتاب في نقد علم الكلام دفاعا عن العلم وحرية الإرادة"، وتلك في الحقيقة هي القضية المركزية في ذلك الكتاب، فجاء هذا المدخل عبارة عن عرض "جينيالوجي"، تاريخي تكويني، لتطور علم الكلام وقضاياها إلى زمن ابن رشد.

كان يمكن أن نسلك هنا مع "تهافت التهافت" المسلك نفسه، فنعمد مثلا إلى التأريخ للردود على الفلسفة والفلاسفة في الثقافة العربية الإسلامية إلى زمن الغزالي، ثم إلى ابن رشد. إننا لو فعلنا ذلك لوجدنا أنفسنا نكرر بصورة أو بأخرى بعض ما قلناه في مدخل الكتابين السابقين، سواء بخصوص تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة أو تطور علم الكلام في الثقافة العربية الإسلامية إلى زمن ابن رشد، هذا فضلا عن أن مثل هذا المسلك لن يفيد كثيرا في هذا المقام. ذلك أن الردود على الفلاسفة، التي كتبها بعض المعتزلة وبعض الأشعرية قبل الغزالي، ومعظمها على "أرسطو" - ولم يبق منها سوى الإشارة إليها في كتب الفهارس والتراجم - لم تكن صادرة عن اطلاع كاف على آراء الفلاسفة. يتجلى ذلك واضحا من الفصل الصغير الذي خصه الجويني، أستاذ الغزالي، للرد على الفلاسفة في كتابه "الإرشاد"، وهو فصل فقير ينم عن عدم استيعاب كاف لآراء الفلاسفة. أما رد الغزالي فهو

يختلف، هو شيء جديد تماما: إن رد الغزالي على "الفلاسفة" ورد ابن رشد عليه هما من تلك الظواهر التي تملأ التاريخ دون أن يكون لها تاريخ! وفي مثل هذه الأحوال فـ"الـما بعد" هو الذي يفسر الـ"ما قبل". إن كتاب الغزالي يفسره ما بعده، وليس ما قبله. وبالتالي فاستئلتنا سنتجه إلى "المستقبل" الذي تلا لحظة الغزالي، وليس إلى "الماضي" الذي سبقه. لنبدأ بالسؤال الأول: ما هذا الذي ملأ به الغزالي التاريخ، تاريخ الردود على الفلاسفة؟

4- "الضربة القاضية" الكاذبة!

فعلا، لقد شاع وذاع أن الغزالي وجه بكتابه "تهافت الفلاسفة" ضربة قاضية إلى الفلسفة لم تقم لها بعده قائمة. وهذا من "الحقائق" الموروثة التي ملأت "التاريخ" العربي الذي نسجه "الجهل المركب"؛ وسيكون علينا، إذن، البدء في هذا المدخل بكشف الغطاء عن كذب هذا "الصواب الموروث". ذلك أن "الفلسفة" التي عارضها الغزالي، وبالتحديد فلسفة ابن سينا، التي عمل هو نفسه على نشرها من خلال معارضته لها، قد بقيت حية بعده تُوظَّف التوظيف نفسه الذي مارسه فيها وعليها صاحبها، الشيخ الرئيس. وعلى العكس تماما مما هو شائع، فلم يكن لكتاب "تهافت الفلاسفة" ذلك الأثر الذي يعزى له، فلم تترد له أية أصدااء تستحق الذكر، ما عدا إدراجه في قائمة كتب الغزالي من طرف بعض مؤرخي الطبقات الذين أرخوا للغزالي كواحد من كبار فقهاء الشافعية. أما المفكرون الأشاعرة الذين خلفوا الغزالي على ساحة علم الكلام والفلسفة فقد تجاهلوه تماما: لقد تم تجاهل ردود الغزالي على ابن سينا وكتبت ردود أخرى بديلة، بعيدا عن الجدل والفسطة التي اتسم بها كتاب الغزالي؛ وأكثر من ذلك تجاهلت هذه الردود البديلة تكفير الغزالي للفلاسفة تجاهلا تاما!

ومن المفارقات اللافتة للانتباه أن البديل الذي دافع عنه الغزالي، وباسمه كفر "الفلاسفة"، وهو "علم الكلام" الذي كان في عصره يحيل إلى المذهب الأشعري، قد لبس هو نفسه "الفلسفة" ولبسته، مباشرة بعد الغزالي ببضعة عقود من السنين، لا غير، واستمر ذلك لقرون طويلة. وكما لاحظ ابن خلدون فقد "توغل المتأخرون (= من متكلمي الأشاعرة) في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما". لقد أدلى ابن خلدون بهذه الشهادة بعد وفاة الغزالي بنحو ثلاثة قرون! وهي تصدق على ما بعده، وعلى مدى أزيد من ثلاثة قرون أخرى، كما سنرى.

5- كيف تحولت الفلسفة إلى إيديولوجيا

ولكن ما الذي حدث بالضبط خلال هذه القرون الثلاثة؟ علينا أن ننبه أولا إلى أن ابن خلدون أدلى بهذه الشهادة في خاتمة عرضه لتطور "علم الكلام"، الذي قال عنه إنه: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة". (يعني مذهب الأشعرية، وكان معتقدا له). كان ابن خلدون يفكر، إذن، في المذهب الأشعري وحده. وإذا كان المذهب المعتزلي قد حافظ على "أصالته" وعدائه للفلسفة فلم يندمج فيها ولم تندمج فيه - وقد توقف عند النقطة التي تركه فيها كبار شيوخه الذين عاشوا قبل ابن سينا وآخرهم القاضي عبد الجبار، المتوفي سنة 415 هـ، عندما كان ابن سينا ما يزال في مرحلة الدراسة والتأليف - فإن المذهب الشيعي قد لبس هو الآخر الفلسفة السنيوية ولبسته. وقد تم له ذلك بحرية أكبر وبصورة أعمق. كيف لا والشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا كان شيعيا إماميا متفتحا على المذهب الإسماعيلي الذي اعتنقه أهله وذووه.

لم تمت الفلسفة التي عارضها الغزالي وكفر أهلها، بل عاشت بعده في المذهب الأشعري نفسه، كما في المذهب الشيعي: عاشت كما أرادها صاحبها، ابن سينا، أن تكون: بديلا عن علم الكلام، وبالتحديد علم الكلام الأشعري وبعبارة أخرى تحولت إلى فلسفة كلامية معلنة: إلى إيديولوجيا. لنوضح هذه الدعوى ببضع أمثلة:

6- الغزالي "بلع الفلاسفة وأراد أن يتقياهم فما استطاع!"

1- لنبدأ بالغزالي نفسه. في الكتاب الذي بين أيدينا، "تهافت التهافت"، يرد ابن رشد على الغزالي الذي خصص كتابه "تهافت الفلاسفة" للرد على ابن سينا أساسا. هذا شيء معروف ومتداول. ولكن السؤال الذي نريد أن نشرك القارئ معنا فيه هو التالي: لماذا توجه الغزالي بالخطاب والنقد والتجريح إلى ابن سينا بالذات (والى الفارابي بالعرض، كما يقول القدماء)؟ لماذا سكت سكوتا تاما ومطلقا عن الكندي، مع أنه كان فيلسوفا، وأقرب إلى المعتزلة خصوم الغزالي؟ ولماذا سكت عن فلاسفة آخرين مثل الرازي الطبيب الذي كان أبعد، من ابن سينا والفارابي، عن المنظور التوحيدي، السني والمعتزلي والأشعري والشيعي؟

لن نجيب هنا عن هذا السؤال، فسيأتي الجواب عنه بعد حين. يكفينا الآن أن نسجل أن هذا السؤال الإجرائي يضعنا أمام حقيقة تفرض نفسها، وهي أن رد الغزالي على ابن سينا لم يكن بريئا! وإلا فلماذا تجند لابن سينا وسكت عن الآخرين؟ لقد كان ردا إيديولوجيا، كما نقول اليوم. والرد الإيديولوجي خطاب لا ينطق باسم الشخص المنتج له وحده، بل ينطق باسم الجماعة التي ينتمي إليها ذلك الشخص ويتحدث باسمها ولفائدتها، ضد جماعة أو جماعات أخرى. وهذا الطابع الإيديولوجي في الرد على ابن سينا يتكرر -ويا للصدف!- بصورة لافتة للنظر، كما يتكرر الرد المضاد

المنافح عن ابن سينا، وذلك عبر أجيال ثلاثة متتابعة تلت الغزالي مباشرة، كما سنرى بعد قليل.

ما يهمنا الآن هو الوجه الآخر للرد الإيديولوجي. نقصد بذلك تبنيّه بل امتصاصه لفكر الخصم، جزئياً أو كلياً. كتب الغزالي عرضاً مبسطاً وواضحاً لفلسفة ابن سينا في كتابه "مقاصد الفلاسفة" تمهيداً، كما قال، لنقدها وبيان تناقضها. ومن هذا الكتاب، الذي كتب بروح حيادية وموضوعية لافتة للنظر، يتجلى مدى امتصاص الغزالي وهضمه للفلسفة السينوية، وذلك إلى درجة يصعب معها تصور الغزالي يفكر خارج السنوية. ذلك ما لمسّه ابن العربي المتكلم الأشعري الأندلسي، الذي التقى بالغزالي وسمع منه، والذي قال فيه قولته المشهورة: "شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع". وقد صاغ ابن تيمية الفكرة نفسها بعبارة أخرى فقال: "شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما استطاع".

فعلاً، بقي الغزالي مشدوداً إلى الفلسفة وعلومها ينشرها بصورة أو بأخرى. لقد دعا بالباح إلى تبني المنطق الأرسطي بدلاً من منهج المتكلمين، فألف فيه عدة كتب تحمل أسماء مختلفة وصرح، موجهاً الكلام إلى الأصوليين والفقهاء، بأن من لا يتقن المنطق (الأرسطي) لا يوثق بعلمه. أما ما دعاه ابن سينا بـ "الحكمة المشرقية"، والتي وعد بتأليف كتاب فيها بنفس العنوان ولم يتمه، فقد تبني الغزالي منطلقاتها وعبر عن آفاقها، بدرجات متفاوتة، في كتبه المعروفة بنزعتها الصوفية الهرمسية: ابتداءً من كتابه "إحياء علوم الدين" الذي أراد أن يجعل منه "فقه الروح" في مقابل "فقه الرسوم" و"الشكليات" فقه الفقهاء، إلى كتابه "مشكاة الأنوار" الذي تبني فيه بوضوح الرؤية الفلسفية الهرمسية للكون وهي الرؤية التي تجد صيغتها "العالمية" في

فلسفة أفلاطون وأرسطو. وهكذا فالغزالي الذي اشتهر بـ "الرد" على الفلاسفة، وعلى ابن سينا بالذات، كان سينويا في كل ما كان يعرفه في المنطق والطبيعيات والإلهيات، وفي كل ما ألف في هذه العلوم. لقد بقيت الفلسفة، وفلسفة ابن سينا بالذات، حية في قلب الغزالي نفسه. ومنه انتقلت إلى شيوخ المذهب الأشعري من بعده.

7- الشهرستاني يقدم البديل "الموضوعي" في الرد على ابن سينا

(2) كان ذلك عن الغزالي نفسه. أما الشهرستاني، أكثر المؤلفين الأشاعرة التزاما للحياة والموضوعية في عرض آراء الخصوم، والذي خلف الغزالي في التدريس في نظامية بغداد، قبل وفاة هذا الأخير بسنة واحدة لا أكثر، فقد عرض الفلسفة الكلامية السينوية أربع مرات، على الأقل:

- المرة الأولى في كتابه "الملل والنحل" في الباب الذي خصصه لآراء الفلاسفة حيث عرض "رأي أرسطوطاليس" الذي استخرجه -كما يقول- "من مواضع مختلفة وأكثرها من شرح ثامسطيوس وكلام الشيخ أبي علي ابن سينا الذي يتعصب له وينصر مذهبه ولا يقول من القدمات إلا به!"

- والمرة الثانية في الكتاب نفسه في الباب الذي جعل عنوانه: "المتأخرون من فلاسفة الإسلام"، حيث اكتفى بذكر أسماء الذين سبقوا ابن سينا لينتقل مباشرة إلى من وصفه بأنه: "علامة القوم أبو علي بن عبد الله بن سينا"، الذي "كانت طريقته أدق عند الجماعة ونظره في الحقائق أغوص"، ولذلك اختار نقل طريقته من كتبه، معرضا "عن نقل طرق الباقيين وكل الصيد في جوف الفرا"، كما قال.

- أما المرة الثالثة فعندما تصدى لـ "مصارعة الفلاسفة" في كتاب له يحمل نفس الاسم والذي اقتصر فيه على منازلة ابن سينا لكونه كما قال: "المبرز في علوم الحكمة وعلامة الدهر في الفلسفة". وقد سلك الشهرستاني في هذه

المصارعة مسلكا خاصا: يورد أطروحات لابن سينا بنصها تقريبا ثم يشرح في بيان ما فيها من تناقض، لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة البراهين التي تؤسسها، لدحضها وإبطالها. كل ذلك بأسلوب هادئ لا عنف فيه ولا تشنج. واللافت للنظر أن الشهرستاني لا ينازل ابن سينا من موقعه كمتكلم أشعري، ولا يتعرض لمدى موافقة أو معارضة آرائه للعقيدة الإسلامية، بل يناقشه مناقشة فيلسوف لفيلسوف، متجاهلا تمام التجاهل الغزالي وكتابه "تهافت الفلاسفة". بل يمكن القول إن كتاب الشهرستاني هذا، هو نوع من البديل "الموضوعي" في الرد على ابن سينا، أراد به مؤلفه نقض كتاب الغزالي موضوعا وشكلا. وهذا ما يشير إليه، ولو من طرف خفي، عندما كتب يقول في مقدمة الكتاب: "أردت أن أصارعه مصارعة الأبطال، وأنازله منازل الرجال". "وشرطت على نفسي أن لا أفوضه (=ابن سينا) بغير صنعته، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، فلا أكون متكلما جدليا أو معاندا سوفسطائيا". وهذه إشارة واضحة إلى رفض الطريقة التي سلكها الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، والتي لجأ فيها، بقصد وإصرار، إلى توظيف جميع أساليب الجدل والسفسطة.

- أما في المرة الرابعة فقد عمد إلى الجمع بين آراء ابن سينا وآراء المتكلمين في كتابه "نهاية الإقدام في علم الكلام"، حيث يورد، بأسلوب يتسم بالهدوء والموضوعية، رأي كل فريق في المسألة الكلامية الواحدة مع ترجيح رأي الأشاعرة. وهكذا يكون الشهرستاني، الذي كان يلقب بـ "الإمام الأفضل"، قد فرش بالورود الطريق التي سيسلكها فخر الدين الرازي.

8- مع الفخر الرازي تحول علم الكلام إلى "فلسفة متكررة"!

(3) بالفعل كان الإمام ابن الخطيب، فخر الدين الرازي شيخ الأشعرية في عصره وفيلسوفهم دون منازع، أكثرَ سنيوية من الشهرستاني وكان قد ولد

قبل وفاة هذا الأخير بأربع سنوات لا غير - ليس فقط لكونه لم يكتب ردا على الفلاسفة، إذ اكتفى بكتابة "شرح" نقدي لكتاب ابن سينا "الإشارات والتنبيهات"، وهو الكتاب الذي يعتبر أهم كتب ابن سينا وأكثرها تعبيرا عن اتجاه فكره، بل أيضا لكونه بدأ من حيث انتهى صاحب "نهاية الإقدام"، أعني من عرض آراء الفلاسفة والمتكلمين والمقارنة بينها. والحق أن الرازي -الذي كان معاصرا لابن رشد- يسجل نقطة تحول في تاريخ العلاقة بين علم الكلام والفلسفة، النقطة التي اندمج فيها الاثنان أحدهما في الآخر حتى "التبس على من جاء بعده، وسار على نهجه، شأن الموضوع في العلمين" -كما يقول ابن خلدون- وذلك في كتابه الأشهر: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين"، وهو الكتاب الذي أعاد فيه صياغة المذهب الأشعري موظفا المفاهيم الفلسفية السنيوية، محاولا امتصاصها وإعطائها توجيها آخر.

على أن الاتجاه الفلسفي لدى الرازي إنما يتجلى بوضوح أكبر في كتابه "المباحث المشرقية في الطبيعيات والإلهيات"، الذي قلنا عنه في مكان آخر، إنه يستعيد مشروع ابن سينا لتأسيس فلسفة مشرقية، ولكن داخل المذهب الأشعري لا خارجه!

يتعلق الأمر إذن، مع الإمام ابن الخطيب، بالانتقال بالفلسفة الكلامية السنيوية من فلسفة تطمح إلى احتواء علم الكلام، إلى فلسفة تفتح صدرها لعلم الكلام لي طرح فيها إشكاليته، ليدخلها من أجل أن يحتويها فتحتويه في نهاية المطاف. ذلك ما نلمسه في مؤلفات الذين خلفوا الرازي أمثال البيضاوي (توفي 685هـ) في كتابه "طوالع الأنوار"، والإيجي (680-756هـ) في كتابه "المواقف في علم الكلام"، وشرح الجرجاني (740-816هـ) له، إضافة إلى حواشي السيلوكي والشلبي عليه مما ضخم حجمه إلى أزيد

من ألفي صفحة، فصار موسوعة في علم الكلام والفلسفة، وبقي المرجع الأساس في الدراسات الكلامية الفلسفية في الجامعات الإسلامية كالأزهر والقرويين والزيتونة إلى مستهل هذا القرن.

في جميع هذه المؤلفات، التي تشكل بمضمونها ومنهجها ما أطلق ابن خلدون عليه اسم "طريقة المتأخرين"، تبدو كفة الفلسفة أرجح كثيرا مما كانت عليه عند مؤسس هذه الطريقة: الفخر الرازي. والحق "أن الفلسفة في هذه المؤلفات أخذت تتزى بعلم الكلام، وتحول علم الكلام أحيانا إلى فلسفة متكرة. وما أكثر العلماء الذين التزموا هذا الاتجاه بعد ذلك فقاموا، كلما سنحت سانحة، يتبعون الشيعي نصير الدين الطوسي فيدافعون عن ابن سينا ردا على الغزالي أو الشهرستاني أو التفتازاني"، وذلك إلى درجة أن مؤلفاتهم غدت "أحرى أن تصنف في تاريخ الفلسفة من أن يبحث عنها في تاريخ علم الكلام".

9- الطوسي والدفاع عن ابن سينا.. "على مذهب الإمامية".

4) كان ذلك ما فعله، في مذهب كلامي، "آخر" للمذهب الأشعري، نصير الدين الطوسي (597-672هـ) الذي كان بالنسبة للفكر الشيعي كالرازي في الفكر الأشعري: كل منهما وظف الفلسفة السينية في تأسيس المذهب الذي ينتمي إليه، مع هذا الفارق، وهو أن الطوسي كان شيعيا كابن سينا على مذهب الإمامية، إضافة إلى أن كلا منهما كان على صلة مباشرة بالإسماعيلية. وكما تخرج على يد الرازي كثير من كبار الأشاعرة الذين نشروا المذهب وذادوا عنه، كذلك كان الشأن بالنسبة للطوسي الذي تتلمذ عليه كثير من كبار علماء الشيعة الإمامية وفلاسفتها، مثل قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (633-710) والحسين بن يوسف بن مطهر المحلي (648-727) الذي قال عنه: "كان هذا الشيخ (=الطوسي) أفضل

أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وله مصنفات كثيرة في العلوم الحكمية والشرعية على مذهب الإمامية". ويتميز الطوسي بكونه مارس العلم أيضا فألف في الهندسة والحساب والجبر وعلوم الفلك والطب والطبيعات، وله في كثير من هذه العلوم اجتهادات وآراء متقدمة.

جاء نصير الدين الطوسي، المولود قبل وفاة الرازي بأقل من عشر سنوات، ليدافع عن الشيخ الرئيس ابن سينا، ضدا على ناقيه ومصارعيه من الأشاعرة. إن التمذهب، أو لنقل الإيديولوجيا، لا تقبل الاختلاف حتى ولو في إطار أصل واحد. كتب الطوسي إذن ردا على الشهرستاني بعنوان "مصارع المصارع"، قال في مقدمته: "قرأيت أن أكشف عن تمويهاته وأميز بين تخليطاته". ومع أنه يضيف قائلا: "غير ناصر لابن سينا في مذاهبه"، فإنه نصر ابن سينا وانتصر له في كتبه الأخرى، منها شرحه لكتاب ابن سينا "الإشارات والتنبيهات" الذي عارض به شرح الرازي، متهما هذا الأخير بكونه: "بالغ في الرد على صاحبه (=ابن سينا) أثناء المقال، وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال، فهو بتلك المساعي لم يزد إلا قدحا، ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا".

ليس هذا وحسب، بل إن الطوسي لم يكتف بـ "إنصاف" ابن سينا بكتابة "شرح" مضاد، بل عمد كذلك إلى كتابة "محصل" مضاد لـ "محصل" الرازي! كتب الطوسي تلخيصا نقديا لهذا الأخير صدره بمقدمة قال فيها: "وفي هذا الزمان، لما انصرفتم الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق، وزلت الأقدام عن سواء الطريق (...) ولم تبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيان ولا خبر، ولا من تمهيد القواعد الحقيقة عين ولا أثر، سوى كتاب "المحصل" (=للرازي) الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل

إلى دعواه (...)، رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبحار مخدراته، وأبين الخلل في مكامن شبهاته، وأدل على غثه وسمينه".
هل نواصل الكلام عن مدرسة الطوسي التي امتدت حتى النهضة الصفوية، مع مدرسة اصفهان التي أسسها المير داماد والملا صدرا الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي؟ لنقف عند الطوسي، فعنده تبدأ في الفكر الشيعي مرحلة أخرى، تاريخ آخر. وبما أن التواريخ يستدعي بعضها بعضا فلنشر إلى هذه المصادفة العجيبة! كان ابن رشد معاصرا للرازي وقد أشرنا إلى ذلك قبل، فلنشر الآن إلى أنه توفي قبل مولد الطوسي بسنتين فقط.

10- جمع بينهم المكان...والعيش في كنف أمير الزمان!

ما الذي يجمع، وما الذي يفرق، بين هؤلاء الذي احتلوا حيزا هاما على مسرح الثقافة العربية في القرنين الخامس والسادس للهجرة: ابن سينا (370-428) الغزالي (450-505) الشهرستاني (479-548) الفخر الرازي (544-606) ثم الطوسي في القرن السابع (597-672) ؟
- يجمع بينهم المكان أولا، فهم جميعا من "المشرق"، لا بلغة اليوم بل بلغة عصرهم، أعني: خراسان وما إليها. ابن سينا ولد في قرية أفشنة من أعمال بخارى. الغزالي ولد بمدينة طوس. الشهرستاني من بلدة شهرستان. الرازي من مدينة الري، الطوسي من طوس !

- ويجمع بينهم أنهم جميعا كتبوا ما كتبوا بطلب، أو على الأقل في كنف، أمير من أمراء الزمان في عصرهم. ابن سينا كتب في كنف أمراء البويهيين الذي عمل وزيرا لهم، والغزالي كتب في كنف وزراء السلجوقيين، الخصوم السياسيين والإيديولوجيين للبويهيين. أما الشهرستاني فهو يخبرنا أنه ألف كتابه "مصارعة الفلاسفة" بطلب "السيد الأجل العالم مجد الدين عمدة

الإسلام ملك أمر السادة " الخ...نقيب ترمذ.. أما الرازي فقد "نال إكراما عظيما من الدولة" مثله في ذلك مثل الغزالي الذي يجمعه به شيء آخر هو: اعتراف كل منهما في آخر عمره بكونه وظف العلم في شبابه وكهولته لطلب شيء لآخر غير الحقيقة.

11- ابن سينا: التعالي والهاجس الإيديولوجي والازدواجية

نشأ ابن سينا ودرس في طفولته وشبابه في فضاء ما كان يمثل في ذلك الوقت أكثر أنواع الإيديولوجيات إغراقا في الإيديولوجيا، أعني بذلك الفكر الإسماعيلي، وهذا بشهادته هو نفسه. وإذا كان يؤكد أن نفسه كانت تنفر من الانتماء التنظيمي إلى الإسماعيلية رغم إلحاح أبيه وأهله الذي كانوا من دعائها، فإن الطابع "الإيديولوجي" بقي غالبا على سلوكه العملي والفكري. لقد عمل ابن سينا وزيرا تارة ومستشارا تارة أخرى للأمرء البويهيين في إيران، ونال في بلاطهم منزلة مرموقة، وقد دفع به طموحه السياسي وانخراطه بصورة أو أخرى في صراعات الأمرء إلى التعرض للسجن والنفي ومصادرة المال والمتاع...غير أن ذلك لم يصرفه لحظة عن الدراسة والتأليف.

وما يهمنا إبرازه في هذا المجال هو انعكاس سلوكه السياسي، الذي كان مطبوعا بكثير من الانتهازية، على سلوكه الفكري: فقد مارس السياسة في "العلم" بصورة واعية وعلنية. كان كثير الإدعاء في هذا المجال؛ فهو يقول في سيرته التي أملاها على تلميذه وملازمه أبي عبيد الجوزجاني: " وكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى كان يقضى مني العجب". ويقول عن أستاذه في المنطق أبي عبد الله الناطلي: "وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيرا منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر". ثم يحدثنا بعد ذلك كيف أنه قرأ

بمفرده جميع العلوم، وأنه أتيحت له فرصة دخول مكتبة السامانيين، فوجدها دارا ذات بيوت كثيرة، في كل بيت منها صناديق كتب منضدة في علم من العلوم، وأنه طلب من فهرست كتب الأوائل ما احتاج إليه منها، وأنه رأى من الكتب "ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط" وما رآه قبل ولا بعد، وأنه قرأ تلك الكتب وظفر بفوائدها الخ... كل ذلك وهو في حدود السابعة عشرة من عمره! فلما بلغ الثامنة عشرة شرع في التأليف، تارة بطلب من جار له وتارة بطلب من أمير... ويواصل راوي سيرته الكلام عن الشيخ الرئيس على نفس النغمة فيذكر قصصا تبرز عبقريته في التأليف وامتلاكه لناصرية العلوم الخ...!

وما يهمنا هنا بصدد عمله في التأليف ما يرويه الجوزجاني من أنه طلب منه شرح كتب أرسطوطاليس: "فذكر أنه لا فراغ له في ذلك الوقت، ولكن قال: إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ولا الاشتغال بالرد عليهم فقلت ذلك"، فألف كتابه الشهير "الشفاء" ثم لخصه فيما بعد في كتابه "النجاة".

وفي مقدمة كتاب "الشفاء" يصرح بوضوح أن الفلسفة عنده فلسفتان: فلسفة يعبر فيها عن رأيه "الصريح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما يتقي في غيره"، وقد أودعها كتابه "الفلسفة المشرقية"، وفلسفة يراعي فيها "الشركاء من المشائين" ويسير على دربهم مع تلويحات إلى الفلسفة الأخرى، وهذا ما جمعه في كتابه "الشفاء". أما كتابه الأول فلم يصلنا منه سوى قطعة نشرت باسم "منطق المشرقيين" - ولعله لم يتمه - كشف في مقدمتها عن موقف يتسم بالإدعاء والتعالي الذي طبع سلوكه كما شرحنا. وأيضا، وهذا ما يهمنا هنا، أبان فيها

عن الطابع الإيديولوجي الذي يطغى على مخالفته لمن يدعوهم بـ "المشائين".

إن الاختلاف عنصر مؤسس لكل فكر فلسفي، فلا يكون الفيلسوف فيلسوفاً إذا لم يكن ذا رأي خاص به يختلف قليلاً أو كثيراً عن آراء غيره من الفلاسفة. ولكن عندما ينظر إلى رأي الآخرين أو إلى اتجاههم على أنه الخطأ بعينه، فإننا سنكون حينئذ لا إزاء فلسفة، بل أمام رأي "الفرقة الناجية" التي تعتبر آراء الآخرين ضلالاً، أو بتعبيرنا المعاصر "إيديولوجياً": باعتبار أن "الإيديولوجيا بهذا المعنى هي "الرأي الذي يقول به خصمي".

يؤكد ابن سينا، مرة أخرى، في كتابه "منطق المشركين": أنه بصدد تأليف كتاب في الفلسفة الحق التي يعتقدونها ويخترعها، ويقول: "وما جمعنا هذا الكتاب إلا لأنفسنا، أعني للذين يقومون منا مقام أنفسنا. وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب "الشفاء" ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعتيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه".

هذا الطابع الإيديولوجي وهذه الازدواجية الصريحة نجدها عند الغزالي الذي كفر ابن سينا ومن ذهب مذهبه في ثلاث مسائل، وبدعهم في سبع عشرة مسألة، تشكل في مجموعها مضمون ما أعطاه ابن سينا في كتابه "الشفاء"، قسم الإلهيات، لمن ساهم بـ "العاميين من المتفلسفة". لقد ذهب الغزالي إلى أبعد من ابن سينا في هذا المجال، فصرح في خاتمة كتابه "ميزان العمل"، أن "المذهب" الذي يعتنقه المرء، ويعني نفسه بالدرجة الأولى، "اسم مشترك لثلاث مراتب: إحداها ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات، والأخرى ما يُسارُّ به في التعليمات والإرشادات، والثالثة ما يعتنقه الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات". ويضيف قائلاً: "ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار". ثم يأخذ في تفصيل القول فيها، فيقول: فأما المذهب بالاعتبار

الأول فهو المذهب الذي يتعصب فيه المرء لبلده أو معلمه أو الجماعة التي ينتمي إليها كأن يكون أشعريا أو معتزليا أو حنفيا الخ. ويوضح : إن "مبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرئاسة باستتباع العوام، ولا تتبع دواعي العوام إلا بجامع يحمل على التظاهر" الخ. وأما "المذهب" بالاعتبار الثاني فهو " ما ينطق به في الارشاد والتعليم على من جاء مستقيدا مسترشدا، وهذا لا يتعين على وجه واحد بل يختلف بحسب المسترشد، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه". وأما الذهب بالاعتبار الثالث فهو "ما يعتقد الرجل سرا بينه وبين الله عز وجل، لا يطلع عليه غير الله ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه فهمه".

أورد الغزالي هذا الكلام دفاعا عن نفسه أمام خصم تخيله -على طريقة القدماء- يعترض على عدم التزامه في كتابه، "ميزان العمل"، مذهبا واحدا، قائلا: " لعلك تقول: كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد؟"، فرد عليه "حجة الإسلام" بما ذكرنا.

ليس هذا وحسب، بل إن الغزالي يعترف بأن نيته لم تكن، يوم كان الشخصية "العلمية" الأولى في بغداد، على عهد الوزير السلجوقي نظام الملك الذي استدعاه إليها، وهو العهد الذي ألف خلاله كتبه الإيديولوجية، وفي مقدمتها "فضائح الباطنية" و"تهافت الفلاسفة"، إن الغزالي يعترف بأن نيته فيما كتب في ذلك العهد لم تكن "صالحة لوجه الله بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت". يقول: "وكننت في ذلك الزمان انشر العلم الذي به يكسب الجاه وأدعو إليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي".

13- فخر الدين الرازي : " كنت أكتب في كل شيء، حقا أو باطلا".

مثل هذه الازدواجية وهذا الاعتراف نجدهما كذلك عند المتكلم الفيلسوف فخر الدين الرازي. فمن جهة اقتفى في كتابه "المباحث المشرقية" أثر الشيخ الرئيس ابن سينا في "فلسفته المشرقية"، ليس في المضمون وحسب -وقد أشرنا إلى هذا قبل- بل أيضا، في دعوى "الأصالة" وعدم اعتبار المخالفين في "أصول" اهتدى إليها، كما يقول: "مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين ولم يقدر على الوصول إليه أحد من الساكنين السابقين". هذا بينما ألف كتابه الآخر، "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" لـ "جمع من أفاضل العلماء وأمائل الحكماء"، طلبوا منه -كما يقول- أن يصنف لهم "مختصرا في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريع والزوائد".

وكما اعترف الغزالي في أواخر حياته بأن نيته لم تكن "صالحة لوجه الله" فيما ألف، أيام كان يجري وراء الجاه في بغداد، اعترف الرازي في وصية أملاها على أحد تلاميذه، وهو على فراش الموت، بأنه لم يكن هو الآخر مخلصا للحقيقة فيما كتب وألف. يقول في هذه الوصية: "اعلموا أنني كنت رجلا محبا للعلم فكننت أكتب في كل شيء شيئا لا أقف على كمية ولا كيفية، سواء كان حقا أو باطلا، أو غثا أو سمينا (...). ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم".

14- الطوسي بين الإسماعيلية وهولاكو والشيعة الإمامية

أما الطوسي فقد طبعت الازدواجية حياته بشكل محير حقا. لقد درس في مسقط رأسه طوس وعلم فيها مدة، ليلتحق بعد ذلك بحاكم قهستان، ثم بزعيم الإسماعيلية في ذلك الوقت، علاء الدين بن محمد، في قلعة "ميمون

دز" إحدى قلاع الإسماعيلية، ليستقر به المقام في أشهر وأكبر قلاع الإسماعيلية "آلموت"، ولمدة ثمانية وعشرين عاما.

وعندما سقطت هذه القلعة في أيدي المغول سنة 653هـ صار الطوسي من أعلام حاشية هولاء "مكرما غاية الإكرام". وقد بعثه سفيرا إلى الخليفة العباسي المستعصم بالله (640-656) لمفاوضته للتنازل، فلما امتنع هذا الأخير هجم هولاء على بغداد واستباحها ودمرها تدميرا. وبقي الطوسي في خدمة هولاء، "ولازمه مرشدا وموجها"، وتولى له "الأوقاف والتفتيش في شؤون البلاد عامة".

ولم نقف فيما اطلعنا عليه من أخبار الطوسي على ما يفيد توبة أو تبريرا لهذه الازدواجية ولا للطابع الإيديولوجي الذي طبع مؤلفاته التي تضم، إلى جانب كتب فلسفية وعلمية رفيعة المستوى، كتبا أخرى مختلفة تماما، منها كتاب في "إثبات الفرقة الناجية"، وآخر في "حصر الحق بمقالة الإمامية"، وأخرى في "الجفر" و"الرمل" و"أحكام الكتف" و"استخراج الخبايا" وغير ذلك من "العلوم السرية السحرية". وإلى هذا كله يرى بعض الباحثين أن الطوسي كان إسماعيليا طوال مقامه في قلعتهم الشهيرة "آلموت"، وأنه كتب في تلك الفترة "مؤلفاته التي اتجه فيها اتجاه إسماعيليا خالصا، وأهم مؤلفاته هاتيك من الناحية السياسية كتاب "أخلاق ناصري" الذي كتبه بالفارسية وترجم بعدها إلى العربية". ويذكر بعض المؤرخين أن الطوسي سمى كتابه ذلك باسم الوزير الإسماعيلي، بينما يذكر مؤرخ آخر أن الطوسي "بدا له بعد سنين تغيير ديباجته لاشتمالها على ما لا يرضيه مما يناسب التقية".

وإذا كان المؤلفون الإسماعيليون يتبنون الطوسي ويعتبرونه من علمائهم، فإن المؤلفين من الشيعة الاثنا عشرية، الذين يحتضنون الطوسي بدورهم،

يذهبون إلى أن الإسماعيليين "قد استغلوا الطوسي مرغما، وكتب لهم بما يتفق ومذهبهم تقية منهم ودفاعا عن نفسه"، مستشهدين بما كتبه في آخر شرحه لكتاب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا - وكان قد ألفه سنة 640 هـ وهو عند الإسماعيليين - من أنه ألفه معظمها في "حال صعب لا يمكن أصعب منه ورسمت أغلبها في مدة كدرة بال، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفا لغصة وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيمة، وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم، ما مضى وقت ليس في عيني فيه قطر ولا بالي مكر ولم يجئ حين لم يزد فيه ألمي ولم يضاعف همي وغمي".

ومهما يكن من أمر فإن مواقف الطوسي السياسية وانتماءه المذهبي يكتنفها غموض كثيف، فمقامه عند الإسماعيلية ثمانية وعشرين سنة حيث ألف أهم مؤلفاته، ثم اتصاله بهولاكو والعمل معه ومع ابنه بعده تسعة عشر عاما، وإعلانه حينها عن انتمائه إلى الشيعة الاثنا عشرية، كل ذلك يفسح المجال أمام كثير من التخمينات والتأويلات حول حياته، لعل آخرها تلك التي تتعلق بظروف وفاته. فقد ذكر أحد المؤرخين القريبين من عصره بأنه "انتحر سنة 673 هـ".

وبعد، فلعل القارئ يتساءل: وما علاقة هذا كله بموضوعنا: كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد!؟

والجواب نجمله في الأطروحات التالية، التي نعتقد أن القارئ ما كان سيرحب بها، أو على الأقل يقبل التفكير فيها، لولا ما قدمناه:

15- مواجهة "الأفكار الموروثة" بما يجرها من داخلها

- الأطروحة الأولى هي أن "الفكرة الموروثة" التي شاعت وذاعت منذ الغزالي، ومازالت تحكم تصور الكثيرين في العصر الحاضر، والتي تقرر

بلغة إيديولوجية سافرة أن الغزالي وجه ضربة قاضية للفلسفة "لم تقم لها بعده قائمة"، فكرة خاطئة تماما، وأن الضربة المزعومة ضربة كاذبة لا وجود لها إلا في ذهن من روجها، وهي تعبر عن رغبة أو جهل، وليس عن واقع.

لقد فضلنا بيان كذب هذه الدعوى، ليس باللجوء إلى الاستتجاد بما عرفته الفلسفة من تطور وازدهار في المغرب والأندلس بعد الغزالي مع ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، الشيء الذي يعني ضمنا أنها قضي عليها في المشرق، ولا بالتنويه بالجانب الفلسفي في كل من إشراقية أبي الفتح يحيى بن حبش الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول (545؟-588 هـ)، و تصوف أبي بكر محمد بن علي الطائي الحاتمي الملقب بمحيي الدين بن عربي (560-638 هـ)، الشيء الذي يعني الاعتراف بأن الفلسفة الكلامية السنيوية التي هاجمها الغزالي قد تركت مكانها لنوع من التصوف الفلسفي، ألف فيه الغزالي كتبا اعتبرها المفصحة على حقيقة رأيه، مثل كتابه الذي نوه به "المضنون على غير أهله" (والمشكوك في وجوده)، وكتابه "مشكاة الأنوار"، المشهور والمتداول بين الناس قديما وحديثا الخ... أقول فضلنا إبطال تلك الدعوى لا بسلوك هذا المسلك الذي لا يشكل حجة قوية غير قابلة للرد، بل فضلنا مواجهة تلك "الفكرة الموروثة" بما يخرجها من داخلها، ويفضح زيفها وكذبها. لقد رأينا الفلسفة الكلامية السنيوية نفسها، التي هاجمها الغزالي، تواصل حضورها في الفكر الأشعري الذي باسمه ولفائده هاجمها وكفر أهلها، ورأيناها تحتل موقع المؤسس والمؤطر للفكر الشيعي الاثنا عشري بعد الغزالي وليس قبله. أما الإسماعيلية فلقد كانت لهم فلسفتهم قبل ابن سينا، وقد تعززت بفلسفة هذا الأخير إذ كانت تلتقي معها في كل شيء تقريبا، ما عدا في مسألة "الإمامة".

16- نقد ابن رشد للغزالي ينسحب على ما بعده... إلى اليوم

- الأطروحة الثانية هي أن نقد ابن رشد في "تهافت التهافت" لم يكن موجها للغزالي وحده، كما سنرى، بل ولابن سينا أيضا، وبالتالي فهو ينسحب وينطبق على جميع من ذكرناهم ومن جاء بعدهم من تلامذته: على الفخر الرازي ومن سلك مسلكه إلى الإيجي وشارحيه ومحشيه. وإذا تذكرنا ما أشرنا إليه من أن "مواقف الإيجي" كان هو المرجع الأساس في الدراسات الكلامية والفلسفية في المعاهد العربية الإسلامية في كل من الأزهر بمصر والقرويين في المغرب والزيتونة في تونس، إلى أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، من جهة، وأن ابن سينا قد ظل حيا في إيران من خلال رواج مؤلفاته، وأيضا من خلال نصير الدين الطوسي، الذي رأينا الشيعة الإمامية تتبناه وتعتبره واحدا من أكبر علمائها الذين تنتظمهم سلسلة غير منقطعة تمتد من الطوسي إلى الخميني مشعل "الثورة الإسلامية" الراهنة في إيران، أدركنا كيف أن نقد ابن رشد للغزالي وابن سينا هو في الوقت نفسه نقد للفكر الكلامي الفلسفي العربي الإسلامي في عصرنا ، لا بل هو جزء مهم وأساسي من نقد العقل العربي نفسه.

17- إعراض في المشرق والمغرب عن سفسطائية الغزالي

- الأطروحة الثالثة هي أن الطريقة الجدلية السفسطائية التي سلكها الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، مثلها مثل تكفيره لهم، لم يلقيا أي ترحيب من أية شخصية علمية ممن خاض في موضوعات علم الكلام والفلسفة، سواء كانوا من المتكلمين والفلاسفة أو كانوا ممن وقفوا موقفا سلبيا منهما. وهكذا رأينا الشهرستاني، كبير الأشاعرة بعده، والملقب بـ "الإمام الأفضل"، يكتب في الرد على ابن سينا رد فيلسوف، معلنا إعراضه عن الطريقة الجدلية السفسطائية في الرد، وذلك تعريض واضح للغزالي وأسلوبه في "تهافت

الفلاسفة". والشيء نفسه فعله الفخر الرازي الذي عرض جنبا إلى جنب آراء المتكلمين والفلاسفة بكثير من الموضوعية والحياد لا أثر فيها لذلك النوع من السجال السفسطائي الذي شحن به الغزالي كتابه، والذي لا نجد له أي حضور في المؤلفات الكلامية الفلسفية اللاحقة (البيضاوي، الإيجي، التفتازاني، الجرجاني الخ..).

هذا في المشرق. أما في المغرب والأندلس فقد كان رد الفعل عاما وقويا ضد الغزالي من طرف المشتغلين بالفلسفة، من ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. ليس هذا وحسب، بل إننا نصادف "شيئا عجبا" في هذا المجال! ذلك أنه في الوقت الذي كان ابن رشد مشغولا فيه بالرد على الغزالي وبشرح أرسطو، منتقدا تأويلات ابن سينا لفكر هذا الأخير، كان هناك أصولي مغربي معاصر لابن رشد، هو أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاطي المتوفي سنة 626 هـ، أي بعد ابن رشد بثلاثين سنة فقط، كتب هو الآخر كتابا في الرد على "الفلاسفة"، الفارابي وابن سينا، أسماه: "كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول"، وكأنه لم يكن هو الآخر راضيا بطريقة الغزالي في الرد على ابن سينا، فكتب ردا أقرب من حيث المنهج إلى رد الشهرستاني ومن حيث المضمون إلى "محصل" الرازي.

لم يتعرض المكلاطي إطلاقا لفلاسفة الأندلس، لا لابن باجة ولا لابن طفيل ولا لمعاصره ابن رشد، وإنما خص برده الفارابي وابن سينا وحدهما، متجاهلا الغزالي وكتابه تجاهلا تاما، مفضلا لغة الفلسفة، منتقدا مصطلحات المتكلمين، معرضا عن طريقتهم، مع ولع زائد بصياغة آرائه على شكل أنساق منطقية يصحح مقدماتها ويبرهن على سلامة الاستدلال فيها. وكان المكلاطي قد ألف في المنطق أيضا، إذ يشير إلى كتابين له، أحدهما في "البرهان"، والثاني في "المقولات".

18- رد الغزالي على الفلاسفة كان دفاعا، ولم يكن يمثل الحق عنده الأطروحة الرابعة وتتعلق بحقيقة موقف الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة". هل كان مخلصا فيما كتب ضد الفلاسفة؟ وهل كان يرى حقا أن الموقف الشرعي الصحيح هو تكفيرهم؟

إن هذا السؤال يستمد مشروعيته من التمييز الذي أقامه الغزالي نفسه - أعلاه- بين المواقف الثلاثة التي يقفها المتمذهب في نظره: التعصب في المباهاة والمناظرات لفرقة من الفرق، ما يدلي به العالم والمحاضر في مجالسه التعليمية، وما يعتقد الإنسان في نفسه أنه الحق. إن الغزالي يعترف أنه يقف هذه المواقف الثلاثة حسب الظروف... وإذا نحن تذكرنا أنه ألف كتابه "تهافت الفلاسفة" في الفترة ذاتها التي ألف فيها "فضائح الباطنية" بطلب من الخليفة المستظهري -أيام كان أستاذا في نظامية بغداد التي استقدمه إليها نظام الملك ليكون الناطق الإيديولوجي باسم الدولة- كما يحدثنا بذلك هو نفسه، وكما بينا ذلك في مناسبة سابقة، أمكننا أن نقرر بدون تجنُّ ولا تردد أن الموقف الذي وقفه الغزالي في هذين الكتابين معا هو الموقف الأول في تصنيفه، أعني موقف التعصب لمذهب، والمذهب الأشعري بالذات. والتعصب لمذهب معين هو موقف إيديولوجي في كل وقت، ولكنه ينقلب إلى موقف سياسي عندما يتخذ صبغة الرد الذي يتوخى تكفير الخصم، أي إخراجه من جماعة المسلمين واستباحة دمه. إنه موقف لا يستسيغه الوعي الإيديولوجي صحيحا كان أو مزيفا- إلا في حالة شعوره بالحاجة إلى الدفاع عن النفس إزاء خطر يتهددها.

19- هل كان خطر الإسماعيلية هو وحده وراء "تهافت التهافت"؟

ومن هنا السؤال الذي يشكل مفتاح اللغز كله؟ السؤال الذي تمكن صياغته كما يلي: أي خطر على النفس، أعني على الأشعرية، كان يشكله ابن سينا حين كتب الغزالي "تهافت الفلاسفة"؟

لقد كان الغزالي صريحا غاية الصراحة في مقدمة كتابه "فضائح الباطنية"، حينما أخبر قارئه بأنه ألف الكتاب تلبية لـ "الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهيرية"، نسبة إلى الخليفة المستظهر العباسي.

والمبرر واضح. فلقد كانت التنظيمات الباطنية الإسماعيلية، التي كانت الدولة الفاطمية في مصر تقف وراءها، تهدد تهديدا جديا الدولة السجوقية والخليفة العباسي الذي تستظل به: لقد تمكنت من نشر إيديولوجيتها القائلة بضرورة "الإمام المعلم" المعصوم، على نطاق واسع في العراق، ونجحت في زرع الذعر في العاصمة بغداد نفسها من خلال ما قام به فدائيوها من عمليات الاغتيال والتخريب. لقد قلنا في مناسبات سابقة: إن كتاب "تهافت الفلاسفة" كان من أجل "فضائح الباطنية"، بمعنى أن تقويض المذهب الباطني كان يتطلب زعزعة الأسس الفلسفية التي يبنى عليها. وقد أشار الغزالي نفسه إلى هذا المعنى في مقدمة كتابه ذلك. وهذا مفهوم: فالفلسفة الفيضانية السنيوية عموما، وآراء الشيخ الرئيس في النفس والعقل خصوصا، تلتقي في نقاط كثيرة مع الفلسفة الإسماعيلية. فضلا عن أنهما معا تعرفان من منبع واحد هو الفلسفة الدينية الهرمسية.

هذا صحيح لا شك فيه، فهو يفسر الجانب الإيديولوجي من موقف الغزالي من فلسفة ابن سينا. ولكن يبقى مع ذلك أن هجوم الغزالي على ابن سينا، على هذا المستوى، كان "بالعرض لا بالذات"، حسب عبارة القدماء، بمعنى أنه لولا خطر الإسماعيلية لما هاجم الغزالي الفلاسفة ذلك الهجوم الذي كان هو أيضا ضد ابن سينا بالذات، و ضد الفارابي بالعرض.

فهل كان هذا هو الدافع الوحيد الذي حرك الغزالي لكتابة "تهافت الفلاسفة"؟

20- ابن سينا انتقد كلام الأشعرية وقدم بديلا فلسفيا لخصومهم

لنتخيل الغزالي حاضرا بجانبنا اليوم، ينظر إلى التطور الذي حصل بعده، والذي رسمنا خطوطه العريضة أعلاه: فلاسفة الأشعرية يردون على ابن سينا بهدوء، وفي الوقت نفسه يتبنون مفاهيمه الفلسفية مثلما تبنى هو منطقهم، والنتيجة تطور المذهب الأشعري من مذهب بقي أسير مفاهيم المعتزلة (كنظرية الجوهر الفرد، ونظرية الأحوال) ورهين منهجهم (منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب)، إلى مذهب يتكلم الفلسفة منهجا ومفاهيم ومصطلحات، وأيضا كآفاق وإشكاليات!

ترى لو سألنا الغزالي -الحاضر بيننا افتراضا- عن موقفه في "تهافت الفلاسفة"، وقلنا له إنه كان موقف "المتعصب" لمذهب ضد مذهب؛ وأنه كان موقفا ضد التاريخ وضد التطور، ولا مبرر له لا من العقل ولا من الشرع، بدليل موقف الشهرستاني والرازي والبيضاوي والإيجي وغيرهم من الذين حافظوا على المذهب وطوروه وناقحوا عليه، وجعلوا من الكلام الأشعري والفلسفة السنيوية فنا واحدا من "الكلام"؟ ثم لو استفسرناه: لماذا ركزت هجومك على ابن سينا وجعلت ردك ردا مباشرا على نصوصه في "الشفاء" و "النجاة" في حين تركت نصوص الفارابي ولم تتعرض له إلا بالاسم مقرونا بابن سينا؟

تُرى بماذا سيجيب، صاحبنا أبو حامد؟

الغالب على الظن أنه سيفتح أمامنا كتاب "الشفاء" أو ملخصه "النجاة" ويقرأ لنا من قسم الإلهيات فقرات فيها تعريض مباشر بالأشعرية ومذهبهم، من جملة على سبيل المثال، فقرات تحمل العناوين التالية: " في أن الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين"، و

" في الاستطراد لإثبات الدائرة والرد على المتكلمين"، وأيضا: "في أنه يلزم على قول المخالفين (=الأشعرية) أن يكون الله تعالى سابقا على الزمان والحركة بزمان"، وأيضا: " في أن المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية، وزماما ممتدا في الماضي بلا نهاية...". ويفتح ابن سينا كلامه في هذا الفصل بقوله: "وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن جوده..."، فيصف الأشعرية بـ "التعطيل" وهو الوصف الذي كانوا يرمون به خصومهم المعتزلة، لكونهم لا يثبتون الصفات لله زائدة عن الذات! ها هو ابن سينا، إذن، يقلب ظهر المجن على الأشعرية فيعطي لمفهوم "التعطيل" معنى أقوى وأعمق، ويرميهم به لكونهم يقولون: إن الله خلق العالم في زمن لم يكن قبله مع الله شيء! أي أن الجود الإلهي الذي منه كان العالم قد تعطل زمانا قبل صدور العالم منه.

وقد يضيف الغزالي قائلا: "لقد هاجمنا ابن سينا، وهو كما تعلمون، شيعي اثنا عشري وكان يريد بفلسفته أن يؤسس علم كلام شيعي جديد على حسابنا ووجدنا، ولذلك فكتبه أيام محنتنا مع الإسماعيلية كانت تشكل خطرا علينا، على دولتنا ومذهبنا". أما عن الفارابي فيقول: "إني لم أرجع إلى نصوصه لأنها ليس فيها هجوم على أحد، وإنما فيها تقرير آراء في "الموجود الأول"، و "نفي الشريك عنه"، و"نفي الضد عنه"، و "نفي الحد عنه"، و "في أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم حكيم وأنه حق وحي وحياء"، و "في كيفية صدور الكثرة منه"، وغير ذلك من الآراء التي قال عنها إنها "آراء أهل المدينة الفاضلة" التي نسجها خياله ولم يمتد لبنائها ذراعه. ولكن بما أن ابن سينا قد اعتمدها وحولها إلى "علم كلام" بديل لـ "كلامنا" وبالتالي مذهباً لدولة غير دولتنا، فلقد هاجمته هو الآخر... وقد يضيف: "والبادي أظلم!".

(*) القسم الأول من المدخل الذي صرنا به طبعنا من "تهافت التهافت" لابن رشد. صدر بمركز دؤاسات الوحدة العربية ببيروت. لم نذكر هنا الإحالات والهوامش ويجدها القارئ في متن الكتاب.

أفكار حول إصلاح التعليم بالمغرب الراهن

رقم 125: رقم زلزلة في عنق المغرب،
فلنواجه التحدي!

محمد عابد الجابري

قضية التعليم وقضية العدل قضيتان مطروحتان في المغرب منذ الثلاثينات من هذا القرن، أي منذ أن جعلتهما الحركة الوطنية المغربية على رأس مطالبها الإصلاحية التي واجهت بها الحماية الفرنسية، قبل أن تنتقل إلى مطلب الاستقلال. وموضوعنا هنا قضية التعليم وحدها، وقد خصصنا لها ملفا غنيا في هذا العدد.

وما يهمنا هنا في هذا الحديث هو التذكير بما ظل يشكل "الثابت" الرئيسي في السياسة التعليمية في المغرب منذ الاستقلال، والذي يبدو أن بعض الجهات تريد تجاوزه إن لم نقل "التخلص" منه، على الرغم من أنه ظل "ثابتا" على مستوى الشعارات فقط، أما على مستوى التطبيق فإن ما تحقق في ميدان التعليم على مدى الأربعين سنة الماضية على استقلال المغرب ما زال بعيدا عن ما يجب. والرتبة المخجلة التي أعطيت للمغرب في

التقرير الذي نشره مؤخرا برنامج الأمم المتحدة لسنة 1998، والذي عين لدول العالم مراتبها على مستوى التنمية البشرية، تضع بلادنا في مكان يشعر المرء معه، إن كان فيه بقية من ضمير وطني وإنساني، بالخزي والعار. ومعلوم أن من أهم المقاييس التي يعتمد عليها هذا التقرير في ترتيب الدول: انتشار التعليم وتعميمه ومستوى التشغيل ونسبة البطالة.

وما نقصده هنا بـ"الثابت" في خطاب السياسة التعليمية بالمغرب هو ما عرف تاريخيا بـ"المبادئ الأربعة"، وهي المبادئ التي أقرتها "اللجنة الملكية لإصلاح التعليم" التي كونها الملك الراحل محمد الخامس والتي عقدت أول اجتماع لها يوم 28 سبتمبر 1957. وكان تكوين هذه اللجنة في هذا التاريخ، في الواقع، إحياء للجنة تحمل الاسم نفسه شكلت أثناء الحماية، عقب الحرب العالمية الثانية، ولكنها فشلت في مهمتها خاصة بعد أن عدل الفرنسيون عن سياسة "التفتح" التي كان قد سلكها آنذاك المقيم العام الفرنسي في المغرب إريك لابون، مما دفع بالأمر نحو الأزمة التي انتهت بالمقاومة وجيش التحرير واستقلال المغرب.

كان لا بد من التذكير بهذه المعطيات لأنها هي التي تعطي لـ"المبادئ الأربعة" مضمونها الذي جعلها تقع في قلب الفكر الوطني المغربي، وبالتالي جعل منها "مبادئ" لا يملك من لا يؤمن بها، أو لا يراها تخدم أفق تفكيره، إلا أن ينادي بها في الظاهر ويعمل في "الباطن" في اتجاه آخر. وكم من المسؤولين عن التعليم في بلادنا سلكوا هذا المسلك!

نحن هنا لا نريد أن نخوض في ما جرى خلال العقود الماضية، فقد تتبعنا قضية التعليم في المغرب خلال عقود مضت في كتابين صدر آخرهما قبل عشر سنوات⁽¹⁾، وانشغلنا خلال السنوات العشر الأخيرة بأمور أخرى. غير أن مواصلة العمل في الجامعة والاحتكاك المباشر بالطلاب والأساتذة

رسخت فينا اقتناعاً بأن الأمور لم تتغير نحو الأحسن بما يضطر معه المرء إلى مراجعة الاستنتاجات السابقة. ومهما يكن فنحن لن نتعرض هنا لواقع التعليم في بلادنا، وإنما سنركز على "السياسة التعليمية" التي يظهر أنها ستكون موضوع نقاش هذا الموسم. والحديث عن "السياسة التعليمية" في المغرب معناه طرح "المبادئ الأربعة" للنقاش: صراحة أو ضمناً. وكما هي عادتنا فسنتار الطرح الصريح.

المباني الأربعة التي أقرها المغرب -بدون استثناء ظاهر- كأساس لاستراتيجية التعليم هي: التعميم، والتوحيد، والتعريب، ومغربة الأطر: تعميم التعليم على جميع الأطفال البالغين سن التمدرس (6-7 سنوات). توحيدته في مدرسة وطنية واحدة بدل التعدد الذي كرسته الحماية الفرنسية (التعليم الإسلامي: التعليم الأوربي، التعليم الإسرائيلي الخ) والذي أقامت الحركة الوطنية بديلاً له يتمثل في المدارس الوطنية الحرة التي أصبحت هي نفسها مع الاستقلال عنصراً في التعدد. أما التعريب فقد كان المقصود منه وما يزال جعل اللغة العربية لغة تعليم جميع المواد. وأما "مغربة الأطر" فقد كان يراد بها تعويض الموظفين غير المغاربة في التعليم كما في الإدارية، وكلهم فرنسيون، بكفاءات مغربية.

وواضح أن هذا المبدأ الأخير هو وحده الذي تحقق، كما تحقق مبدأ التوحيد بصورة إجمالية من خلال توحيد مواد التعليم وبرامجه على مختلف المدارس، ومن خلال المراقبة التربوية التي تقوم بها وزارة التربية الوطنية، أو من المفروض أنها تقوم بها على المدارس الخاصة والمعاهد الدينية.

وإذن، فما يبقى موضوعاً للنقاش هو التعريب والتعميم و"المجانية"، باعتبار أن مبدأ "مجانية التعليم" كان جزءاً من مبدأ "التعميم"، وكان من تحصيل

الحاصل. ولم يكن، هناك لا في الخمسينات ولا في الستينات ولا في الثمانينات، من كان يفكر -على الأقل بصوت مرتفع- في فرض رسوم في أي سلك من أسلاك التعليم. بل بالعكس، كانت المنحة المدرسية معممة على جميع الحاصلين على البكالوريا، وقد اكتست في بعض الحالات طابع الإعانة الاجتماعية، إذ كان كثير من الطلاب يشركون أهليهم فيها، خاصة المنحدرين منهم من القرى والبادية.

لم يكن من الممكن، في إطار السياسة العامة التي سارت عليها الدولة، أن يستمر تعميم المنحة. لقد تقلصت عددا ومقدارا. ولكن هل من الممكن التراجع عن مجانية التعليم؟

أعتقد أن هذا هو الموضوع المركزي الذي تستهدفه الأنظار والتصريحات، ولكن دون أن يطرح طرحا صريحا وبروح موضوعية. والواقع أن مثل هذا الطرح، الصريح والموضوعي، يجب أن يشمل أيضا التعميم والتعريب، فالمبادئ الثلاثة مرتبطة لا تقبل العزل ولا الفصل.

ماذا نعنيه هنا بـ"الطرح الصريح الموضوعي"؟

كانت المبادئ الأربعة، منذ أن تبلورت في أذهان المهتمين بقضية التعليم في المغرب، أي منذ عهد الحماية الفرنسية، تقع كما قلنا في قلب الفكر الوطني المغربي، وبالتالي كان الدفاع عنها يتم بخطاب "الهوية" الذي لا يقبل المناقشة: الهوية كما صنعها الماضي وكما يجب أن تكون في المستقبل: استمرارا متتاميا ومتحسنا لما كان، ولما هو الجوهر الدائم لكيونتنا.

إن خطاب الهوية بهذا المعنى الوطني لم يعد يمارس نفس التأثير الذي كان له قبل عقد أو عقدين من السنين، فقد حل محله خطاب "الانتمية". والموضوعية لم تعد في "الجوهر" و"المضمون" بل في "الوظيفة". ومن هنا

كان من الضروري لكل خطاب صريح وموضوعي، بمقاييس أيامنا هذه، أن يتحرك على مستوى "الوظيفة". والمقصود هنا وظيفة التعليم. ومع أنه من الممكن طرح الموضوع على مستوى الشعار الذي يغازله الجميع اليوم، شعار حقوق "حقوق الإنسان"، باعتبار أن من الحقوق الأساسية المسطرة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والإعلانات اللاحقة والمتممة والمفصلة له: "الحق في التعليم"، أقول على الرغم من "راهنية" هذا الطرح فإن الكلام على هذا المستوى سيبقى مطبوعا بما يطبع الكلام في "حقوق الإنسان"، أعني العمومية والاعتراف المبدئي، وتأجيل التطبيق!

يجب إذن طرح موضوع التعليم في بلادنا اليوم، وعلى مستوى المبادئ الأربعة، طرحا وظيفيا. ولكي يكون الطرح الوظيفي شاملا يستحضر جميع الجوانب الأساسية والمستعجلة لا بد من أن يركز الاهتمام فيه على جانب الجدوى على مستوى عملية التنمية، كما على مستوى عملية "توصيل المعرفة" التي تشكل الهدف المباشر والوظيفة الأولى لعملية التعليم.

هناك شعار يرفع منذ مدة، وقد يعتقد فيه بعض الذين يرفعونه عن صدق أنه يلخص المسألة التعليمية كلها، على المستويين المذكورين، شعار: "إدماج التعليم في المحيط"، الاقتصادي الاجتماعي. ونحن نعتقد أن التعليم هو دوما مندمج في المحيط ولا يقع قط خارجه، بل هو جزء منه وفي نفس الوقت يعمل على تلبية حاجاته. فعندما كان "المحيط" في المغرب يحتاج "فقط" إلى مؤذنين وأئمة وخطباء الجمعة وعدول وقضاة شرعيين الخ، كان التعليم مندمجا في محيطه يخدمه ويلبي حاجاته. وعندما أصبح المغرب يحتاج - علاوة على ذلك - إلى شرطة وضباط وموظفين يحلون محل

الفرنسيين في الجيش الإدارة والتعليم، كان نظام التعليم في بلادنا مندمجا في محيطه: يمد أجهزة الدولة بما تحتاجه من كفاءات.

واليوم يقال إن التعليم غير مندمج في محيطه، فهل هذا صحيح؟ لنفرض أن الجواب بالإيجاب، وسيتحول السؤال إلى: وما الذي جعل التعليم بالأمس في قلب محيطه، يخدمه ويلبي حاجاته؟ وما الذي يمنعه من أن يكون كذلك اليوم؟

الجواب في نظري ليس في "التعليم" بل في "المحيط" ذاته! من قبل، وفي المثاليين اللذين سقناهما أعلاه، كان المحيط يعرف ما هو في حاجة إليه: كانت هناك مساجد وحياة اجتماعية معينة تعرف حاجتها من المؤذنين والأئمة والعدول الخ. ثم برز مع الاستقلال "محيط" آخر يعرف هو أيضا حاجاته من التعليم: الحاجة إلى الموظفين. أما اليوم فـ"المحيط" لا يعرف حاجاته، وهو نفسه غير مندمج! الحاجة إلى الوظيفة الدينية والإدارية لم تعد قائمة، وما يمكن أن يحتاج إليه منها، اليوم أو غدا، هو من الضالة إلى الدرجة التي لم يعد يدخل معها في مقولة إدماج التعليم في محيطه".

المحيط المهيمن اليوم في المغرب هو "البطالة". والقضية التي تلح على الحكام في الدول المصنعة، التي يشكل اندماج التعليم بها في محيطه نموذجا لمن يفكرون تحت ضغط هذه المقولة، أعني دول أوروبا وأمريكا، هي ما يعبرون عنه بـ"خلق مناصب الشغل". وإذن فشعار إدماج التعليم في محيطه "شعار ينطوي على قدر كبير من التضليل، لأنه يسكت عما هو أساسي وهو "المحيط" ذاته: هل هو قادر على توفير مناصب شغل تمتص المتخرجين من مختلف أسلاك التعليم أم غير قادر؟ لندع جانبا حديث "الكيف" و"النوعية" و"ما تحتاجه سوق العمل"، فهذه أشياء لا يكون لها معنى إلا حينما تكون هناك سوق للعمل فيها رواج كاف لتحديد "النوع"

و"الكيف" المطلوبين. هناك بين الخريجين الجامعيين المعطلين كفاءات علمية عالية المستوى، في العلوم الدقيقة العصرية وفي الإعلاميات كما في الطب ومجال الخدمات الاجتماعية، ولكن هؤلاء جميعا عاطلون. وهناك آلاف من أمثالهم بقوا في البلدان التي درسوا فيها، ومعظمهم عاطلون أو شبه عاطلين، دع عنك من هم في طريق التخرج، هنا وهناك وهناك! المسألة إذن ليست في كون التعليم في بلادنا متخلفا عما يطلبه المحيط فهناك متخرجون من أوروبا وأمريكا، ومن معاهد علمية عالية المستوى، لا يجدون شغلا، الشيء الذي يكشف عن أن العكس هو الصحيح: أعني أن المحيط في المغرب هو المتخلف، وهو العاجز عن توفير الشغل للخريجين، من داخل المغرب ومن خارجه.

تلك هي النتيجة الأولى التي يفرضها الطرح الوظيفي - وليس الإيديولوجي ولا الوطني - لمشكل التعليم في المغرب، كما هو اليوم: المحيط غير قادر على أن يندمج التعليم فيه. أو لنقل إن التعليم متخلف لأنه مندمج في محيط متخلف!

والخطوة الثانية المباشرة التي تفرض نفسها في إطار الطرح الوظيفي تتلخص في السؤال التالي: إذا كان "المحيط" في المغرب اليوم غير قادر على أن يندمج التعليم فيه، فهل يمكن للتعليم أن يساهم في تطوير هذا المحيط في اتجاه رفع هذا العجز عنه؟

سؤال يطرح مسألة التخطيط، مسألة السياسة التعليمية! ورجع بنا القول إلى "المباديء": التعميم والمجانية والتعريب. والسؤال الوظيفي الذي يجب طرحه الآن بصدد هذه المباديء هو التالي: هل بقي في هذه "المباديء" ما يصلح

توظيفه في عملية تطوير "المحيط" في الاتجاه الذي يرفع عنه العجز عن توفير مناصب الشغل للعاطلين كافة، وفي مقدمتهم المتخرجون من التعليم؟ هناك حقيقتان، لا أظن أن هناك يجادل فيهما. أولاها أن "المحيط" في المغرب محيط أمي. وثانيتهما أن "المحيط" الأمي ليس مجالا لمناصب الشغل، بل هو مجال لإنتاج وإعادة إنتاج البطالة. إن نسبة الأمية في المغرب بين الكبار والشباب والصغار مرتفعة جدا. والشغل اليوم، الشغل الذي به تكون التنمية، لم يعد شغل عضلات الأيدي والأرجل والكتف والظهر، بل الشغل اليوم هو شغل عضلات الدماغ. وسواء تعلق الأمر بمجال الفلاحة أو بمجال الصناعة والمناجم أو بمجال الخدمات أو بمجال الإعلاميات فالمطلوب اليوم ليس "الأيدي" العاملة، بل العقول المفكرة والعاملة.

وإذن فالمطلوب هو تنمية شاملة يكون من جملة مقوماتها رفع الأمية عن "المحيط"، ولا يكون ذلك إلا بتعميم التعليم والتقليص من نسبة الأمية إلى الحد الذي لا تبقى معه الأمية خاصة في "المحيط" بالمغرب. والمغرب كما هو الآن يبدو أنه لا يمكن أن يدخل درب التنمية إلا من باب الفلاحة. وإذن فالمهمة التي تطرح نفسها على رأس الأولويات هي تعميم التعليم في القرى البادية. إن تطوير القطاع الفلاحي لا يمكن بدون نشر التعليم فيه على نطاق واسع.

وما دام الأمر كذلك، وما دام "المحيط" الأمي في المغرب، في المدن والقرى والبوادي، هو من الفقراء أساسا، الذين يكادون لا يجدون ما يعيلون به أبناءهم، والذين يعانون من البطالة باختلاف أنواعها، الصريحة والمقنعة، الدائمة والمؤقتة، فإن أي تفكير في "التخفيف" في ميزانية الدولة من وقع متطلبات "مجانبة التعليم" عليها، تفكير غير واقعي، لا يمكن أن

ينتهي إلى شيء قابل للتطبيق. وقد ينتهي إلى ردود افعال غير مراقبة، المغرب اليوم في غنى عنها. إن ما هو مطلوب حقا هو التطبيق الفعلي والصارم لظهير إجبارية التعليم، الصادر منذ أزيد من ثلاثين سنة! أما التعليم الثانوي والعالي فالتخفيف من "المجانية" فيهما قد يكون بإلزام من يستطيعون فعلا أداء أية رسوم تقرر. غير أنه ليس هناك في الوضع الراهن من طريق للتمييز النزيه بين من يستطيعون ومن لا يستطيعون، ولا للتطبيق العادل في هذا المجال، مادامت تجربة المنح قد برهنت على أن القادرين الميسورين يزاحمون فيها الفقراء، مزاحمة القوي المنتفذ للذي لا حول له ولا قوة. والمسألة هنا أكثر تعقيدا من طلب "ورقة الاحتياج" أو الإلداء بـ"كشف ضريبي"، فمثل هذه الأمور غير مضبوطة، والطريق إلى التحليل فيها مفتوحة، وواقع الإدارة المغربية، بما في ذلك إدارة التعليم نفسه، فيها من العيوب والتجاوزات والتحايلات ما لا يخفى على أحد. يجب البحث، إذن، عن طريق آخر للتخفيف من وطأة "مجانية" التعليم على ميزانية الدولة. والوسائل الممكنة متعددة:

. منها التخفيف عن هذه الميزانية من وطأة "مجانيات" أخرى تثقل كاهلها، مثل التهرب من أداء الضريبة بالف وسيلة، خصوصا من جانب "الكبار" و"كبار الكبار".

- ومنها التخفيف من النفقات غير المنتجة، سواء على مستوى الدولة أو مستوى الجماعات المحلية، واعتماد سياسة التقشف فيما لا مردودية له.

. ومنها تشجيع القطاع الخاص، خصوصا البنوك والشركات والمعامل، على النفقة في ميدان التجهيز بالتعليم مقابل نوع من الإعفاء الضريبي. وبدلا من صرف "الفائض" في نفقات طفيلية أو كمالية أو منح سنوية إضافية

الخ، كأسلوب لتخفيض الضرائب، سيكون من الأفضل والأجدي أن يصرف ذلك في التجهيز المدرسي والجامعي وإعطاء المنح الخ... . ومنها إحداث ضريبة تضامنية، خاصة بالتعليم، على الكماليات من دخان ومشروبات وعطور وسيارات فارهة... والقائمة طويلة. ثم إنه في مجتمع تفشو فيه البطالة ويعيل العامل الواحد فيه، ليس زوجته وأولاده فحسب بل الآباء والإخوة والأقارب الخ، فإن مجانية التعليم تقوم بدور اجتماعي ضروري في غياب تعويضات البطالة والإعانات الاجتماعية.

لننتقل إذن إلى مبدأ التعريب.

تعريب التعليم، منظورا إليه من زاوية التحليل الوظيفي، يعني جعل اللغة العربية وسيلة لتوصيل المعرفة، ليس فقط على مستوى المدارس والمعاهد بل أيضا، وهذا ما يجب إعطاؤه الأهمية القصوى، لجماهير الشعب. وهل يمكن مخاطبة الشعب المغربي بلغة فرنسية أو غيرها؟

من هذه الزاوية، زاوية توصيل المعرفة، يجب أن ننظر اليوم إلى مسألة التعريب. نحن في حاجة إلى طبيب يعرف كيف يتواصل ليس فقط مع مرضاه، بل ومع "المحيط" في المدينة والبادية. كيف يخاطب المواطنين باللغة التي يفهمون، كيف ينقل إليهم المعرفة العلمية الضرورية. جل طلابنا في الطب وأيضا جل أساتذتهم ومعظم العاملين في قطاع الطب عموما لا يجدون في مخزونهم اللغوي الثقافي ما به يقدرّون على توصيل أساسيات المعرفة الصحية الطبية لمواطنيهم. كثيرون منهم لا يقدرّون حتى على تسمية أعضاء الجسم ولا على توضيح مظهر من مظاهر الصحة أو المرض. وإذا أنت طلبت منهم الحديث باللغة التي يفهمها مواطنوهم أمام

شاشة التلفزة مثلا انقلبوا غرباء أميين في لغة بلدهم. لا يستطيعون الكلام لا بالدارجة ولا بالفصحى، لأن اللغة ليست هي القواعد النحوية بل هي أولا وقبل كل شيء أسماء. والأشياء بدون أسماء عدم، والعلم بدون القدرة على التواصل جهل. ومثل العلوم في ذلك مثل الطب: البيطرة والفلاحة والهندسة الخ. وبعبارة قصيرة إذا أريد لشعار "دمج التعليم في المحيط" أن يكون له مدلول ملموس فيجب أن يفهم منه أولا وقبل كل شيء جعله باللغة التي يفهمها المحيط. يمكن للمرء أن يستقبل العولمة أو التحديث والمعاصرة بأيدي مفتوحة بدون حدود، ولكنه لا يستطيع أن يجعل الشعب الذي ينتمي إليه يتكلم لغة غير لغته. نحن لا نستطيع أن نتخيل أن الشعب المغربي سيصبح في يوم من الأيام شعبا يتكلم الفرنسية أو الإنجليزية!

نحن إذن أمام أمرين لا ثالث لهما: إما أن نعرب التعليم وإما أن نفرس الشعب! لنترك العواطف وخطاب الهوية والوطنية جانبا. ولنجب من الناحية العملية الإجرائية وحدها! والواقع أنه لا أحد يستطيع اختيار المستحيل، أعني جعل الشعب المغربي ينقلب إلى شعب لغته المحلية الفرنسية أو غيرها. والذين يفكرون في لغة التعليم بدون استحضار هذا الجانب الوظيفي يسقطون من حسابهم ما نسميه هنا بـ"الشعب"، ويضعون مكانه "أنفسهم". والنتيجة في النهاية هي الغربة، غريبتهم الفكرية التي قد تؤدي بهم إلى غربة حياتية كاملة. وفي جميع الأحوال ليس الذنب ذنبهم، بل الذنب ذنب التعليم الذي تلقوه خاليا مما يكفي من لغة بلدهم.

لا بد من استحضار هذا الجانب عند الحديث عن التعريب، فهو الجانب الذي يصب فيه الهدف من التعليم. وإلا فلن العلم ولمن الطب ولمن الهندسة ولمن علوم الفلاحة ولمن التقنيات والإعلاميات؟

من هنا يظهر جليا أن تدريس المواد العلمية في الثانويات باللغة العربية ضرورة لا مناص منها. والمسألة ليست مسألة صلاحية هذه اللغة أو تلك لتدريس العلوم، فجميع اللغات في هذا المجال سواء، العربية والصينية والعبرية والروسية والفرنسية والإنجليزية، والتفاوت تفاوت في مدى تطويع أهل لغة ما للغتهم: والتطويع لا يمكن أن يكون بممارسة اللغة في لغة أخرى بل في اللغة المراد تطويعها. ولا معنى للتراجع في هذا المجال، لأننا إذا رجعنا إلى تدريس العلوم بالفرنسية نفسها فسنعود يوما إلى العربية، كما حصل في الابتدائي. والمسألة المطروحة من الناحية العلمية هي تقوية اللغة العربية واللغات الأجنبية. واللغة الإنجليزية أصبحت اليوم ضرورة من ضرورات العصر، ليس بالنسبة لنا فقط، بل وبالنسبة للفرنسيين أنفسهم. والجوار والمصالح المشتركة والتاريخ كذلك يفرض استعمال اللغة الفرنسية والأسبانية في مدارسنا إلى جانب الإنجليزية، والاتجاه العام يجب أن يكون تكريس الإنجليزية كلغة علمية أولى، لأنها اليوم كذلك على مستوى الاستعمال العالمي ومستوى العلم والتقنية، سواء بسواء. واللغة، أية لغة، لا تتعلم في المدارس لوحدها كلغة، كنحو وصرف ونصوص، بل لا بد من استعمالها في التدريس والدراسة، في مادة أو أكثر، إما على مستوى المراجع والبحث وإما على مستوى التعليمية.

وهذا في التعليم العالي خاصة. وإذا كان من غير الممكن اليوم تدريس المواد العلمية في الكليات والمعاهد الجامعية باللغة العربية، إذ الأساتذة غير معربين، فإنه من الضروري تدريس بعض المواد، خاصة التكميلية، باللغة العربية، لأن عدم استعمال العربية في الكليات والمعاهد العلمية، كما هو الحال اليوم، يجعل الطلاب ينسون بالمرّة، في ظرف سنة أو سنتين، ما تعلموه في العربية في الثانوي والابتدائي. تماما مثلما أن عدم استعمال

الفرنسية والإنجليزية أو الأسبانية في الكليات النظرية يجعل الطلاب ينسون بالمرّة ما تعلموه من هذه اللغات في الثانوي والعالى. فلا بد إذن من تدريس بعض المواد في الكليات النظرية بلغة أجنبية. وما هو مطلوب اليوم هو التعدد الصعيد العلمى. لماذا لا يدرس تاريخ الطب وآدابه و"الطب الاجتماعى" وقسم من التشريح باللغة العربية؟ ولماذا لا يدرس تاريخ العلوم وقسم من فلسفة العلوم في كليات العلوم على مستوى الليسانس على الأقل؟ ثم لا بد من استعمال اللغة العربية في التخاطب اليومى في الكليات والمعهد، لأنه بدون ذلك لن يكتسب لا الأساتذة ولا الطلاب القدرة على استعمال المفاهيم العلمية. لماذا يقول الطبيب للطالب أو لمساعدته: اعطني المقص أو الإبرة، وما أشبه، بالفرنسية ولا يقولها بالعربية؟

أذكر أنى رأيت في أوائل الاستقلال أحد الرعاة يمسك كلبه بسلسلة في إحدى يديه ويشبعه ضربا بعصاه باليد الأخرى وهو يقول: "تنظم، حنا في زمن الاستقلال". وعندما سكنت المدينة ورأيت بعض الناس يخاطبون كلابهم بالفرنسية فيقولون مثلا: "كوشي"! تخيلت أن كلاب المدن لا تفهم إلا الفرنسية!

لا بد إذن من تعريب الحياة العامة داخل المعاهد العلمية وخارجها. إنه لا معنى لاستعمال الفرنسية في الإدارة المغربية، ولا في البنوك والشركات الخ. وهل هذه في المغرب المفرنس أحسن حالا مما هي عليه في مصر أو سورية أو العراق أو الأردن أو الخليج حيث هي معربة بالكامل، على الأقل على مستوى التعامل مع المواطنين؟

يبقى أخيرا وليس آخرا الوضع الداخلى لنظام تعليمنا، وهو يتطلب مراجعة شاملة على مستوى البرامج ومواد التدريس ونظام الامتحانات بما في ذلك نظام البكالوريا الذي فقد مصداقيته مع نظام الأكاديميات وما يسمى

بـ"المراقبة المستمرة" التي تحولت إلى "ثغرات مستمرة"! أضف إلى ذلك الجهاز الإداري، وقد غدا هو الآخر، كباقي مرافق الحياة الإدارية في المغرب، مرتعا للبيروقراطية وأمراضها، مع نوع من التسبب وانحلال رباط المسؤولية، مما يتطلب مراجعة شاملة.

وبعد، فالتفكير في إصلاح التعليم بالمغرب لا يمكن أن ينطلق من فراغ. إن قضية التعليم في المغرب لها تاريخ، بل هي من أبرز القضايا التي واكبت تاريخنا وكان لها دور هام فيه. واليوم تعود مسألة التعليم لتسجل في تاريخ المغرب مرحلة تميزت بالمرتبة رقم 125 التي أعطيت له، على سلم ترتيب دول العالم حسب مستوى التنمية البشرية التي من أبرز عناصرها التعليم. وليس هناك من تفكير ممكن في إصلاح التعليم بالمغرب يستطيع تجاهل هذه الحقيقة المرة.

الهدف من أي إصلاح للتعليم بالمغرب واضح: رفع العار والمهانة اللذين يسجلهما رقم 125. ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتخطيط العقلاني الحازم لبعث الحياة في المبادئ الوطنية للسياسة التعليمية في المغرب وتحيينها. إن التعميم والمجانية والتعريب ليست مقولات جامدة، بل مطالب تجد ما يبررها في الواقع الراهن، مثلما وجدت في الماضي ما أملاها وجعلها تجسم اختيار الأمة جمعاء. إن "الوضعية" بالأمس و"التنمية" اليوم لا تتناقضان. فالوطنية في المغرب لم تكن في يوم من الأيام تعرف "آخر" لها سوى الاستعمار والتخلف. وعندما "زال" الاستعمار أصبحت تعني، ويجب أن تعني في الدرجة الأولى، العمل للخروج من التخلف، أي من أجل "التنمية". والتنمية تتطلب تعميم التعليم. وتعميم التعليم في مجتمع يعاني من الفقر والبطالة يتطلب المجانية والتعريب: المجانية وحدها تمنح الحد الأدنى من تكافؤ

الفرص، والتعريب وحده يمكن من توصيل المعرفة إلى الشعب، إذ ليس من الممكن إخراج شعب من لغته وإدخاله في لغة أخرى.

- . كيف نعمم التعليم وكيف نطبق إجباريته بحزم، في المدينة والبادية؟
 - . كيف نرسخ التعريب في برامج تعليمنا ونقوي في نفس الوقت من اللغات الأجنبية: الإنجليزية والفرنسية والأسبانية.؟
 - . كيف نعرب الحياة العامة بمختلف مرافقها؟
 - . كيف نصلح "دار" تعليمنا التي أصبتها العدوى مما أصاب الإدارة العامة؟
 - . كيف نوظف الوسائل السمعية البصرية للتثقيف ونشر المعرفة العلمية؟
- رقم 125: رقم زنزانة في عنق المغرب، فلنواجه التحدي!

جديد في الفكر السياسي بالتراث العربي

1- مناحي التفكير السياسي في التراث العربي

عرف التراث العربي الإسلامي ثلاثة أصناف من الفكر السياسي: صنف يدور أساساً حول الخلافة والإمامة، وصنف موضوعه الآداب السلطانية ونصائح الملوك، وصنف أقرب إلى الفلسفة منه إلى السياسة. الأول نشأ من خلال النقاش حول أزمة الخلافة التي تفاقمت بعد مقتل عثمان، ثم انتصار معاوية على علي وتحويله الخلافة إلى ملك وراثي، وهو النقاش الذي استمر قرناً مديدة كموضوع من موضوعات علم الكلام والفقهاء. والثاني برز كأهم عنصر نقل من التراث الفارسي عقب انتصار

الثورة العباسية واحتلال عناصر من أصل فارسي مواقع هامة في الدولة، كتابا ووزراء ومستشارين؛ بينما ظهر الصنف الثالث، في أول الأمر، في صورة نصوص منحولة لبعض فلاسفة اليونان كنوع من رد الفعل على هيمنة الأدبيات السلطانية الفارسية على ساحة التفكير السياسي في أوساط النخبة، ثم كجزء من فلسفة توفيقية تدمج الدين في الفلسفة مع الفارابي بصفة خاصة.

لقد سبق أن تناولنا بالعرض والتحليل النقدي، في مكان آخر، الصنفين الأولين بوصفهما "تجليات" لـ "العقل السياسي العربي"، أعني: المظاهر والكيفيات التي كان الفعل السياسي، في الحضارة العربية الإسلامية، يتحقق فيها أو من خلالها أو بواسطتها. وهكذا خصصنا حيزا كافيا لكل من ميثولوجيا الإمامة، والإيديولوجيا السلطانية، وفقه السياسة، مما لا داعي لتكرار القول فيه هنا، فليُنظر في موضعه⁽¹⁾.

والسؤال الذي لم نطرحه هناك، ونريد أن نجعل منه مدخلا لموضوعنا هنا، هو التالي: لماذا سكتنا في دراستنا لتجليات العقل السياسي العربي عن الصنف الثالث من الفكر السياسي في التراث العربي، الصنف المرتبط بالموروث اليوناني والذي ينتمي إلى الفلسفة؟

2- فكر سياسي لم تكن له تجليات في العقل السياسي العربي

يمكن أن نقدم جوابا قد نفاجئ به القارئ، ولكنه سيكون أفضل جسر ينقلنا إلى موضوعنا مباشرة! لنقل إذن: لقد سكتنا عن ذلك الصنف من الفكر السياسي الموروث عن اليونان، ضمن الفلسفة وعلومها، لسبب بسيط، هو أنه لم يكن له أي حضور على مسرح ما دعونا به "تجليات العقل السياسي العربي"!

سيقال، وبصيغة استنكارية: والفارابي الذي تكاد اهتماماته الفلسفية تنحصر في "المدينة الفاضلة" التي كتب فيها عدة كتب؟ فإذا كان ما كتب في هذا الموضوع لا ينتمي إلى "العقل السياسي العربي"، فإلى أين ينتمي؟ ثم ألا يصدق هذا أيضا على "مختصر" ابن رشد لكتاب "السياسة" لأفلاطون المعروف باسم "الجمهورية"؟!

والجواب الذي نريد أن نستبق به خطانا، ليكون بمثابة دعوى ندعيها من أجل أن نعمل على إثباتها، ويكون ذلك أفضل مدخل لهذا الكتاب، هو أن ما كتبه الفارابي حول المدينة الفاضلة، والمدن المضادة لها، لا يندرج إلا من بعيد، وبعد تأويل، في ما دعواناه بـ "تجليات العقل السياسي العربي". أما "مختصر" ابن رشد لكتاب "السياسة" لأفلاطون، والذي بقي مجهولا في الساحة الفكرية العربية المعاصرة إلى هذه السنة⁽¹⁾، نظرا لضياح أصله العربي، فهو يختلف تماما. إنه وحده ينخرط بقوة، وبصورة مباشرة، في تجليات العقل السياسي العربي.

ينخرط فيلسوف قرطبة بكتابه هذا في تجليات العقل السياسي العربي، لا على غرار الإيديولوجيا السلطانية المكرسة لما عبر عنه ابن رشد نفسه بـ "وحدانية التسلط"، أي الاستبداد والطغيان، ولا على غرار "الكلام في الإمامة" و"فقه السياسة" اللذين انتهيا إلى النتيجة نفسها بإقرار مبدأ: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته"⁽²⁾، كلا. إن ابن رشد ينخرط بالكتاب الذي بين أيدينا في تجليات العقل السياسي العربي من موقع آخر مخالف تماما: موقع الصوت المعارض للحكم القائم في وقته وبلده باسم العلم والفلسفة. وسيكون "مختصر" ابن رشد هذا بمثابة الجسر الذي انفصل بواسطته ابن خلدون عن جميع أنماط التفكير السياسي في التراث العربي الإسلامي، ليدشن خطابا آخر في "طبائع العمران البشري"، ينقل به التفكير السياسي

في الحضارة العربية الإسلامية، وربما في تاريخ الفكر الإنساني كله، من مجال "الفلسفة السياسية" إلى مجال "فلسفة التاريخ".

وَضَعُ الكتاب الذي بين أيدينا في الموقع الذي يستحقه، في سياق تاريخ التفكير السياسي في التراث العربي الإسلامي، يتطلب قراءته بواسطة ما قبله وما بعده: بواسطة الفارابي من جهة وابن خلدون من جهة أخرى. سنترك مسألة العلاقة بين ابن رشد وابن خلدون إلى فرصة أخرى⁽¹⁾، وسنقتصر هنا على بيان نوع القطيعة التي يبدونها هذا الكتاب مع التفكير السياسي في التراث العربي الإسلامي، مركزين على أقرب أنماط هذا التفكير إليه، نعني بذلك ما ينتسب إلى المرجعية اليونانية.

3- "الحرب" بين الروم والفرس على ساحة الثقافة العربية

"قد تأملتُ، أيدك الله، ما عدَّته الفرس من حسن السيرة ورجاحة الآراء ومِلْك الأهواء، ورأيتُ ما صدر عنك من ذلك غير مجانيب للحق و لا بعيد من الصدق. ولو اقتصرت عليه دون ما قaddock إليه جماح التعصب، وحداك عليه زلل التسلط، من الطعن على من بان فضله ورجح وزنه من اليونانيين، لوجدتَ مقالا رحبا ومستعرضا فسيحا (...). فأما تكريرك تقصير اليونانيين في السياسة، فقد أنفذت إليك ثلاثة عهود لهم: منها عهد ملك منهم إلى ولده فيما أفضى به إليه من أمر مملكته، وعهد وزير منهم إلى ولده فيما ينبغي أن يستعمله المتقلد للوزارة، وعهد رجل من أرفع طبقات العامة إلى ولده فيما ينبغي أن يعمل في تصرفه؛ فقابل بها ما نمي إليك من غيرهم، لترى محلهم من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة."⁽¹⁾

أما صاحب هذا القول فهو أبو جعفر أحمد بن يوسف المعروف بـ"ولد الداية". كان أبوه ممن خدم إبراهيم بن المهدي الذي بويغ له بالخلافة في

بغداد قبل قدوم المأمون إليها من خراسان. أما هو فقد خدم لابن طولون في مصر حيث كان "من جلة الكتاب"، كان أديبا وعالما بالطب والنجوم والحساب، وكاتب سير، ومن المهتمين بالموروث اليوناني. ولد حوالي 255هـ وتوفي سنة 340 هـ.

وأما مناسبته -أعني القول الذي نقلناه عن ولد الداية هذا- فواضحة: لقد ورد في مقدمة كتابه "العهد اليونانية" الذي قال عنه إنه استخرجه من "رموز" كتاب "السياسة" لأفلاطون (الجمهورية) ليفند به دعوى من يدعي "تقصير اليونانيين" في الكتابة السياسة وتفوق الفرس عليهم في هذا المجال. (هذا في حين أنه لا علاقة لهذا الكتاب، مضمونا وروحا وشكلا، بكتاب أفلاطون ولا يمكن أن يكون له به علاقة "استخراج" من نوع ما.)

ينتمي الكتاب إذن إلى عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام في الحضارة العربية الإسلامية، وأيضا عصر المنافسة الثقافية، ليس فقط بين "العرب" وأبناء الشعوب الأخرى (الشعوبية)، بل وأيضا بين هؤلاء أنفسهم. لقد وزعت المناقب الثقافية آنذاك كما يلي: للفرس السياسة والأدب، وللروم (اليونان) العلم والحكمة الخ... بالفعل كانت الهيمنة في مجال "الفكر السياسي" للمورث الفارسي الذي قام ابن المقفع بدور أساسي في نقله إلى اللغة العربية والترويج له (كتاب التاج، كتاب الأدب الكبير والأدب الصغير، وكليلة ودمنة الخ)، وهو الموروث الذي بقي يشكل المصدر الرئيس لـ "نصائح الملوك" و"الآداب السلطانية". وفي مقدمة هذا المورث الفارسي وعلى رأسه يأتي "عهد أردشير".

كان أردشير بن بابك من أعظم ملوك الفرس إن لم يكن أعظمهم على الإطلاق: وحد البلاد وحارب الرومان وقام بإصلاحات داخلية متحالفا مع رجال الدين. وعندما توطد له الأمر أراد أن ينقل تجاربه وخبرته السياسية

لمن بعده من ملوك فارس فكتب عهدا (وصية) كان من أهم ما ذكر فيه كأساس للحكم, قوله: "واعلموا أن الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين، فلا بد للملك من أسه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له فمهذوم".⁽¹⁾ لقد لقي هذا المبدأ الذي وضعه أردشير قبولاً بل استحساناً من كافة الأوساط في الدولة العباسية الفتية، وكان يعبر عن واقع تكرر مع أبي جعفر المنصور الذي جعل من الدين أساساً لحكمه، وجعل من دولته "الحارس" للدين، والمهيمن عليه.

4- "العهد اليونانية" كمنافس لـ "عهد أردشير"

وما يهمننا الآن التأكيد عليه هو هيمنة النموذج الفارسي الذي يجد مرجعيته الأولى في عهد أردشير، وأيضاً فيما ينسب إلى كسرى أنوشروان، هيمنته على التفكير السياسي في العصر العباسي الأول. وكان لا بد أن يكون هذا مدعاة لافتخار الكتاب و"الطبقة السياسية" من أصل فارسي، وكان لا بد أن يثير ذلك ردود فعل لدى أولئك الذين كانوا على صلة بالموروث اليوناني ولم يكونوا ينتمون للموروث الثقافي الفارسي، كأحمد بن يوسف صاحب "كتاب العهود اليونانية"، الذي أراد به منافسة "عهد أردشير" فاستهله بـ"عهد الملك أذريانوس" إلى ابنه.

وإذا صح أن المقصود هو الإمبراطور الروماني هادريانوس المشهور الذي عاش في ما بين القرنين الأول والثاني للميلاد، و"قضى شطراً وافراً من ملكه وهو يذرع دولته الواسعة (...). ينشر الإصلاحات الإدارية في كل إقليم، ويبث التنظيمات الدستورية الخصبية وينشئ المدن"⁽¹⁾، فإن صاحبنا سيكون قد اختار شخصية رومية في وزن أردشير، ونسب إليه وصية سياسية أرادها أن تكون في مستوى وصية أردشير، مضيفاً إلى ذلك "عهد

وزير " (روماني) إلى ولده فيما ينبغي أن يستعمله المتقلد للوزارة، وعهد رجل "من أرفع طبقات العامة إلى ولده فيما ينبغي أن يعمل في تصرفه". ويطلب صاحبنا من مخاطبه -الحقيقي أو الوهمي- المنتصر للفرس قائلاً: "فقابل بها ما نمى إليك من غيرهم لترى محلهم من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة." (1)

هل استطاع أحمد بن يوسف ولد الداية تأسيس خطاب سياسي مخالف للخطاب الذي كرسه ابن المقفع ومنافس له؟

الواقع أن صاحب "العهد اليونانية" لم يعمل إلا على استتساخ النموذج الذي أراد أن ينافسه ويزاحمه، النموذج الفارسي، شكلاً ومضموناً. ومع أنه يدعي أن هذه العهد "مستخرجة من كتاب السياسة لأفلاطون"، فهو في الحقيقة أبعد ما يكون عن أفلاطون وعن الفكر السياسي اليوناني عموماً، وليس فيه ما يربطه من قريب أو بعيد لا بكتاب "السياسة" -الجمهورية- لأفلاطون، ولا بكتب أرسطو في السياسة والأخلاق. ولا يهم إن كان الكتاب من وضع أحمد بن يوسف نفسه أو أن له أصلاً في النصوص المنحولة على أفلاطون. المهم عندنا هنا هو أن كتابات أفلاطون السياسية، لم تكن حاضرة في الثقافة العربية الإسلامية في هذا الوقت المبكر.

5- "السياسة في تدبير الرئاسة": كتاب في "النصيحة" كذلك

والشيء نفسه يصدق على أرسطو. لقد ظهر في الوقت نفسه، وربما تحت نفس الدوافع، دوافع المنافسة مع الموروث السياسي الفارسي، كتاب زعم صاحبه أنه لأرسطو، وأنه حصل عليه بعد جهد وإعمال الحيلة، وأنه ترجمه من اليونانية إلى الرومية ومنها إلى العربية. أما صاحب هذا الادعاء فهو المترجم المعروف يوحنا ابن البطريق الذي تقول عنه كتب التراجم والفهارس

إن المأمون العباسي بعثه إلى بلاد الروم للبحث على كتب الفلسفة وعلوم الأوائل والإتيان بها إلى بيت الحكمة في بغداد.

كان ابن البطريق معاصرا لأحمد ابن يوسف، وكان على صلة فعلية بالفكر اليوناني فقد ترجم كتبا مهمة لأرسطو (كتاب الحيوان، وكتاب السماء والعالم، وكتاب الآثار العلوية الخ)، ولكن ليس من بينها كتاباته السياسية الحقيقية. أما هذا الكتاب الذي اشتهر بـ "سر الأسرار" واسمه الحقيقي "السياسة في تدبير الرئاسة"، والذي عرف رواجاً كبيراً في الأدبيات السياسية في التراث العربي الإسلامي، فهو من أشهر الكتب المنحولة على أرسطو، وهو رسالة في ثماني مقالات زعم واضعها أن أرسطو كتبها "لتلميذه الملك الأعظم إسكندر بن فيليبس الفلوزي المعروف بـ "ذي القرنين"، حين كبر سنه وضعفت قوته عن الغزو معه والتصرف له، وكان إسكندر قد استوزره وارتضاه واستخلصه واصطفاه، لما كان عليه من صحة الرأي واتساع العلم وثقوب الفهم". ويضيف: إن الإسكندر "لما فتح بلاد فارس وتملك عظماءهم خاطب أرسطوطاليس يقول: "أيها المعلم الفاضل والوزير العادل، إني أعلمك أنني وجدت قوماً بأرض فارس لهم عقول راجحة وأفهام ثاقبة، يتوقع مُمَايَلَتُهُمْ على المملكة. وقد عزمت على قتلهم جميعاً" الخ، فكان جواب أرسطو المزعوم: "فأملكهم بالإحسان عليهم والمبرة بهم تظفر بالمحبة منهم" (1)

نحن هنا إذن أمام نفس النموذج. الإسكندر وأرسطو معا في مقابل أردشير! إنه الصراع القديم بين الفرس والروم الذي انتقل إلى مسرح الثقافة العربية، على صورة الصراع بين المرجعيات الفكرية (2)!

هل نجح كتاب "السياسة في تدبير الرئاسة" في منافسة "عهد أردشير" وما انضاف إليه؟

الواقع أن هذا الكتاب عرف رواجاً واسعاً جداً في الساحة الثقافية العربية ولمدى قرون وأجيال. ولكن لا كفكر سياسي منافس لفكر أردشير، ولا حتى متميز عنه، فلقد انضاف إليه ليشكل معه العمود الفقري للأدبيات السياسية المعروفة بـ "الآداب السلطانية" أو "نصائح الملوك". ومن غرائب الأمور أن كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية الصحيحة، أعني غير المنحولة، بقيت بعيدة عن هذه "الآداب" و"النصائح"، بينما أخذت هذه تتوالد وتتضخم على مر العصور، تتغذى بالخصوص مما ينحل فيها - أو ينقل منحولاً من مصادر سابقة - من "حكم" وأمثال و"كلمات قصار"، تنسب إلى "حكماء اليونان"، وأيضاً إلى شخصيات عربية وإسلامية، بعد أن استنفذ "المخزون" الفارسي بإقصاء العناصر الفارسية من أجهزة الدولة، مع التحول الذي تم معه الانتقال من العصر العباسي الأول إلى الثاني.

وعلى الرغم من أن كتب أفلاطون وأرسطو في الأخلاق والسياسة قد ترجمت قبيل هذا التحول وصارت معه متوفرة ومتداولة، فإن الإعراض عن الطريقة التحليلية النقدية التي تناولت بها المسألة السياسية ظل السمة الرئيسة في الكتابات السياسية في الإسلام، وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن "السياسية" خارج "النصيحة" كانت من اللامفكر فيه. ومع أن الماوردي قد أضفى على "النصيحة" طابعاً تحليلياً فقد ظل يتحرك كفقير ومتكلم، داخل "الآداب السلطانية" وليس خارجها.

ومعلوم أن هذه، وأعني "الآداب السلطانية"، لا تتناول "السياسة" إلا من زاوية تقديم النصح لـ "الأمير" من أجل استمرار حكمه واستقراره.⁽¹⁾ أما ما يشكل المسألة الأساس في الفكر السياسي اليوناني، عند أفلاطون كما عند أرسطو، أعني الظاهرة السياسية نفسها أي مسألة الحكم وتحليل ونقد أنواع الحكومات والديكتاتوريات التي يتحقق به الحكم الأمثل القائم على

العدل، وطريقة اختيار أو إعداد الرئيس الخ، فذلك ما لا تتعرض له "الآداب السلطانية" إلا بصورة غير مباشرة، ومن بعيد. إن منطلق هذه "الآداب" هو توجيه النصح للأمير القائم؛ وهذا يعني أن قيامه ووجوده سابق على أي تفكير سياسي، بل إن وجوده هو الذي يؤسس القول السياسي.

6- الفارابي يوظف "السياسة" في العلم الإلهي

ولم يكن القول السياسي التحليلي المباشر غائبا في الآداب السلطانية وحدها، بل لقد سجل غيابه حتى في الحقل الفلسفي نفسه. وهكذا فإذا نحن تجاوزنا الكندي الذي كان اهتمامه منصرفا بالأساس إلى العلوم الطبيعية، والذي لا يمكن أن نلومه في هذا الشأن لكون المؤلفات السياسية لكل من أفلاطون وأرسطو لم تكن قد ترجمت في أيامه، أو على الأقل لم تكن قد انتشرت، فإن الفارابي الذي اهتم بكتب أفلاطون السياسية اهتماما بالغاً، وواسعاً جداً، لم يتعامل معها إلا من الزاوية الميتافيزيقية. صحيح أن العلاقة بين السياسة والميتافيزيقا في الفكر اليوناني علاقة عضوية ووشيجة، ولكن ما يجب الانتباه إليه هو أنه بينما بنى اليونان مدينتهم الإلهية (الميتافيزيقا) على غرار مدينتهم السياسية، قلب الفارابي الوضع قلباً، إذ راح يشيد المدينة الفاضلة، مدينته السياسية، على غرار المدينة الإلهية التي شيدتها الفلسفة الدينية الحرانية الهرمسية على أساس فكرة الفيض.⁽¹⁾ ليس هذا وحسب بل لقد ربط الفارابي "الصالح" في السياسة بـ "صالح" المعتقدات الدينية الفلسفية.

وهنا يلتقي الفارابي مع الأدبيات السلطانية ليس فقط في مجال المماثلة بين الإله، أو السبب الأول، وبين الخليفة أو رئيس المدينة الفاضلة، وهي المماثلة التي سادت الخيال الديني والسياسي في العصر العباسي، والمنقولة من الموروث الفارسي⁽¹⁾، بل يلتقي معها في المنطلق أيضاً. ذلك أن وجود

رئيس المدينة الفاضلة سابق عند الفارابي على القول في شكلها وصفاتها، تماما مثلما أن وجود "الأمير" عند المؤلفين في "الآداب السلطانية" سابق على النصيحة التي تقدم له. إن الفارابي يؤكد في جميع كتبه التي تناول فيها موضوع "المدينة الفاضلة" على فكرة أن "رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزائها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، وإن اختل منها جزء كان هو المرقد له بما يزيل عنه اختلاله"⁽¹⁾.

ولا علاقة بهذا الذي يقرره الفارابي كمبدأ وكمطلق مع ما نجده عند أفلاطون في هذا الشأن، من كون رئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون فيلسوفاً قد تم إعداده عبر مراحل من التعليم وطوال عقود من السنين. فالفارابي لم يهتم قط بهذا الجانب الذي شغل أفلاطون كثيراً في تشييده للمدينة الفاضلة، جانب الإعداد بالتربية والتعليم لـ "الحفظة"، وهم رجال الدولة من موظفين وجنود الخ. إن تفكير الفارابي قد اتخذ منحى آخر مخالفاً تماماً، منحى يكشف عنه عنوان كتابه الأساسي في الموضوع: "كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة". إن المدينة تتخلص، من منظور الفارابي، في "آراء" أهلها، فهي فاضلة إذا كان أهلها يعتقدون في "المبدأ الأول" (الله) وفي "الثواني" أي العقول الفلكية التي هي الملائكة في نظره، وفي صدور الموجودات عن المبدأ الأول بواسطة الثواني وفي العقل الفعال، الذي هو ملاك الوحي الخ الخ، اعتقادات "صحيحة"، يعني تلك التي ذكرها هو كـ "آراء أهل المدينة الفاضلة".

7- الفارابي: المدينة الفاضلة: مدينة اندماج الدين في الفلسفة

بإمكان المرء أن يتبين بسهولة ووضوح ابتعاد الفارابي عن الإطار السياسي الواقعي الذي طرح فيه أفلاطون "المثالي" المسألة السياسية من خلال

المقارنة بين بنية كتاب السياسة لأفلاطون المعروف بـ "الجمهورية" الذي خصصه للمدينة الفاضلة وبين بنية كتاب الفارابي "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وهي نفسها البنية التي تتكرر في كتبه الأخرى التي تناول فيها الموضوع ذاته (السياسة المدنية، كتاب الملة، تحصيل السعادة).

ينطلق أفلاطون من قضية تقع في قلب "السياسة" قضية العدالة: يبحث في المعاني المختلفة التي يعطيها الناس للعدل، كل من زاوية منظوره الشخصي الذي يتحدد سياسيا، بوصفه رئيسا أو مرؤوسا، مسالما أو طاغية، فقيرا أو غنيا الخ، لينتهي بعد ذلك إلى النتيجة التالية: وهي أن مشكلة العدالة يجب أن تطرح على المستوى العام، مستوى المجتمع والدولة/ المدينة. ومن هنا ينطلق في البحث عن إمكانية تشييد نظام للحكم تتحقق فيه العدالة، أي المدينة الفاضلة، مركزا على جانب الإعداد بالتربية والتعليم، مستعرضا نظم الحكم التي عرفتھا المدن اليونانية، محلا سياساتها تحليلا نقديا، متتبعا طرق تحول بعضها إلى بعض الخ.

أما الفارابي فهو ينطلق من منطلق آخر مختلف ومخالف تماما، منطلق "علم الكلام" في الإسلام: يبدأ بـ "القول في الموجود الأول" (الله)، و"القول في نفي الشريك عنه"، و"القول في نفي الضد عنه"، و"القول في نفي الحد عنه"، و"القول في أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم وأنه حق وحي وحياة"، و"القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى"، حتى إذا استوفى القول في بابي "الذات والصفات" انتقل إلى ثالث أبواب علم الكلام، باب "الأفعال" الذي موضوعه الأساسي هو خلق الله للعالم والعلاقة بين الله والإنسان. وهكذا نقرأ العناوين التالية: "القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه"، "القول في مراتب الموجودات"، "القول في الأسماء التي

ينبغي أن يسمى بها الأول"، "القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير".

ويستمر القول في الموجودات السماوية والأرضية، الروحانية والجسمانية، إلى أن نصل إلى الإنسان "والقول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها"، والقول في خصائص هذه القوى التي منها القوة الناطقة والقوة المتخيلة والقوة النزوعية، لنصل إلى "القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون" ومنه إلى "القول في العضو الرئيس" لهذا الاجتماع، و"القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة"، ومنه إلى "القول في مضادات المدينة الفاضلة"، التي تصنف هي الأخرى حسب آراء أهلها: إلى مدينة جاهلة، لم تسمع قط بـ"الآراء الفاضلة" (وهي الآراء السابقة في السبب الأول والعقول الفلكية وصدور الموجودات الخ، وهي أصناف، هي في الجملة تلك الذي ذكرها أفلاطون وعرفها اليونان)، ويضيف الفارابي من عنده المدينة الفاسقة وهي التي تعلم الآراء الفاضلة كلها ولكن أفعال أهلها أفعال غير فاضلة (والفسق مصطلح إسلامي)، والمدينة الضالة وهي التي "تعتقد في الله وفي الثواني وفي العقل الفعال آراء فاسدة... ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك" الخ.

ويطنب الفارابي في وصف أحوال وآراء أهل هذه المدن المضادة للمدينة الفاضلة، وصفا عاما فيه ما أخذه عن أفلاطون وفيه ما يعود إلى مطالعته واستنتاجاته. أما الواقع العربي والتجربة أو التجارب السياسية في الحضارة العربية الإسلامية، فحضورها باهت جدا. ويحتاج المرء إلى تأويل وتكلف إذا هو أراد أن يتبين فيما كتبه الفارابي شيئا عربيا إسلاميا، ما عدا أمرين اثنين "أولهما: انخراط مدينته انخراطا مباشرا في "علم الكلام" كما أوضحنا أعلاه (الانطلاق من الكلام في ذات الله وصفاته وأفعاله). ثانيهما إضافته

النبي كرئيس مؤسس للمدينة الفاضلة، وعدم قصر هذه المهمة على الفيلسوف (كما فعل أفلاطون). وقد كتب الفارابي رسالة بعنوان "كتاب الملة" عقد فيها مقارنة بين المدينة التي يؤسسها النبي (مدينة النبوة في الإسلام) والمدينة الفاضلة الفلسفية، فسوى بينهما على أساس نظريته في العلاقة بين الدين والفلسفة والتي تتلخص في القول: ما تعطيه الملة هو محاكيات لما في الفلسفة: ف "كما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية" كذلك الملة"، و"الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية، والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، وتؤخذ في الملة بلا براهين"⁽¹⁾.

نحن هنا إزاء مقارنة مجردة الهدف منها دمج الدين في الفلسفة وليس شيئاً آخر، وذلك في الحقيقة هو الهدف من المدينة الفاضلة، لا بل من "آراء أهل المدينة الفاضلة" عند الفارابي. ويبدو أن فيلسوفنا قد شعر بابتعاده عن الواقع السياسي في خطاب ينتمي إلى مجال السياسة (أو العلم المدني) فصرح في نهاية مقالة لخص فيها، بطلب من "بعض الناس"، مضمون فصول كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، صرح قائلاً: "وها هنا كان ينبغي أن تذكر أمثالات هذه (الظنون التي حدثت عنها الآراء الضالة)"، فتؤخذ عن الملل الجاهلية والضالة الموجودة اليوم في الأمم، ولكن رأينا أن نرجئها إلى "الزيادات". أما هذه: الزيادات" فلم تصلنا والغالب أنه لم يكتبها، فقد وعد بها في أواخر عمره.

8- ابن رشد: مواجهة السياسة بخطاب سياسي

ربما يلاحظ القارئ أننا أطلنا الوقوف مع الفارابي، في حين أن موضوعنا هو ابن رشد. فعلاً؛ وسنسكت عن ابن سينا لأنه لم يكتب شيئاً يستحق الذكر في موضوع المدينة الفاضلة ولا في "العلم المدني"، كما سنقفز على

ابن باجة الذي كان واقعيًا، فرأى أن الحديث عن "المدينة الفاضلة"، في زمانه ومكانه، ضرب من الوهم: فالفلسفة محاصرة والفلاسفة غائبون، وبالتالي فكل ما يمكن أن يفعله الفيلسوف الوحيد، الموجود في ذلك الزمان والمكان، وهو ابن باجة نفسه، هو تشييد مدينة فاضلة لـ "المتوحد"، ومن هنا كتابه "تدبير المتوحد"⁽¹⁾.

غير أن وقوفنا طويلا مع الفارابي لم يكن بسبب أنه الوحيد الذي "تكلم" في المدينة الفاضلة، بل لأن استعادة كلامه فيها وعنهما ضروري لفهم وتقدير ما فعله ابن رشد في اختصاره لجمهورية أفلاطون.

لقد دشنا علاقتنا مع ابن رشد عام 1978 بدراسة دافعنا فيها عن أطروحة كانت تبدو في ذلك الوقت غريبة وشاذة، وهي أن فيلسوف قرطبة قد دشن قطعة ابيستيمولوجية مع كل من الفارابي وابن سينا، لكونه، خلافا لما شاع وذاع، لم يعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة بدمج الدين في الفلسفة كما فعل الفيلسوفان المشرقيان، بل عمل بالعكس من ذلك على الفصل بينهما. لقد أكدنا في تلك الدراسة: "أن ابن رشد يرى أن للدين مبادئ وأصولا خاصة، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصولا خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتما اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي، ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذلك. إن النتيجة ستكون... تشويه تلك الأجزاء والتشويش على البنائين معا"⁽¹⁾.

كان ذلك ما أوضحناه وأكدناه منذ عشرين عاما، ولم نكن آنذاك قد اطلعنا على كتابه "الضروري في العلم المدني أو مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" (الجمهورية). واليوم إذ نقدم للقارئ العربي هذا الكتاب منقولا من الترجمة العبرية بعد أن ضاع أصله العربي، أو هكذا يبدو، نجد أنفسنا أمام

نفس الحقيقة، وهي أن فيلسوف قرطبة قد قطع مع نوع "الكلام" الذي تكلمه الفارابي في السياسة والمدينة الفاضلة، ليدشن خطابا جديدا في العلم المدني، يواجه السياسة بموقف سياسي صريح وشجاع. لنضف إلى هذا أننا بادرنا مباشرة بعد قراءة هذا الكتاب في ترجمته الإنجليزية (قبل أربع سنوات) إلى كتابة دراسة عن "نكبة ابن رشد"، فسرنا فيها هذه النكبة بسببها الذي نعتبره سببها الحقيقي المسكوت عنه، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي مارس فيه ابن رشد نقدا صريحا وجريئا للحكم في عصره⁽¹⁾، مفضلا ترك الأمثلة التي يعطيها أفلاطون عن زمانه ومكانه ليعطي هو أمثلة أخرى معاصرة له: عن زمانه هو ومكانه هو، مما سنعرض له بتفصيل في المقدمة التحليلية التي تلي هذا المدخل.

أما الآن فلنكتف بهذا الحكم العام وهو أنه لأول مرة سيجد القارئ العربي في تراثه المتراكم عبر خمسة عشر قرنا خطابا سياسيا يواجه السياسة مواجهة صريحة مسلحة بالعلم والفلسفة: إن ابن رشد يبدو في هذا الكتاب في صورة حديثة جدا، يندد بجميع أشكال التسلط والاستبداد، ويؤمن بالتقدم، وينشد الإصلاح في الحكم والسياسة كما نشده في مجال العقيدة الدينية والعلم والفلسفة.

تلك إحدى الخلاصات العامة التي يمكن الخروج بها من قراءة هذا الكتاب، فلنقف عندها هنا، ولننتقل إلى القول في تحقيق اسم هذا الكتاب وتاريخ تأليفه ومناسبته، وأيضا الظرف الذي كتب فيه (انظر البقية في الكتاب).

ابن رشد : العلم والفضيلة

هذا كتاب في سيرة ابن رشد وفكره سلطنا فيه مسلكا خاصا، فجمعنا بين حكاية السيرة الذاتية لفيلسوفنا والتعريف بفكره من خلال أهم كتبه، في الفقه وأصوله والعقيدة والفلسفة والعلوم والطب والسياسة. والحق أن هذا المسلك قد فرضه علينا ابن رشد نفسه، أعني كون سيرته الذاتية هي مسيرته العلمية نفسها، فلا يمكن الحديث عن الواحدة منهما بمعزل عن الأخرى. لقد نشأ في بيت كان أهله "إلى العلم أميل"، كما يقول من ترجموا لهذا البيت، فانقطع منذ صغره للدراسة. فلما "بلغ أشده" في العلم، بدأ التدريس والتأليف والبحث العلمي إلى توفي، عن عمر يناهز خمسة وسبعين عاما. وبما أن أباه وجده كانا من رجال العلم المرموقين فقد كانا على صلة بالدولة وأهلها، صلة علمية قوامها التدريس وولاية القضاء. وقد ورث فيلسوفنا هذه الصلة ببعديها، وأضاف إليها بعدا خاصا هو الطب، فكان "يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه". وقد عمل طبيا -وبالأحرى مستشارا طبيا- للخليفة الموحي أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن وابنه يعقوب المنصور.

ومع أنه كانت له حظوة خاصة ومتميزة مع الأول منهما، الذي كان أميرا منتورا، فقد بقي محافظا على استقلاله الفكري منصرفا بكليته إلى مشروعه العلمي الكبير الذي كان ينمو ويتفرع، أكثر فأكثر، كلما قطع فيه أشواط: المشروع الذي يتداخل فيه فتح باب الاجتهاد في الفقه، و"تصحيح العقيدة"،

ورفع الظلم عن الفلسفة وتحريرها من إشكاليات علم الكلام، وشرح كتب أرسطو وسد ثغراتها بالاجتهاد داخل "ما يقتضيه مذهبه"، وإرساء "صناعة الطب" على أساس علم عصره، بهدف الارتفاع بها إلى مستوى العلم، والقول في "السياسة" والإصلاح السياسي، قولاً لا نجده في الثقافة العربية، لا لمن سلف ولا لمن خلف. هذا إضافة إلى طموحه إلى إصلاح علم الفلك، وإنجاز مشاريع فكرية أخرى وعد بها ولكن ضاق عنها عمره، ليله ونهاره، فلم يستطع إنجازها.

عاش ابن رشد خمسة وسبعين سنة قضاهما كلها في الدراسة والتدريس والبحث والتأليف. ومع أنه تولى قضاء اشبيلية ثم قضاء قرطبة، وتنقل كثيراً مع الخليفة المنتور أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن، بين المغرب والأندلس، فقد بقي مشدوداً إلى مشاريعه العلمية، يعوض بالعمل في الليل ما فاتته بالنهار، مستصحبا معه كتبه وأوراقه مستغلاً فرص الاستراحة في الطريق، على الأرض أو على مراكب السفر، يحقق مسألة أو يسود أوراقاً أو يراجع كتاباً.

كان ابن رشد يسابق الزمن، يكتب في موضوع ويكتشف حين الكتابة أن ثمة مواضيع أخرى تتصل بما هو بصدد، فيعد بالتأليف فيها "إن أنسا الله في العمر". وتلك عبارة يكاد لا يخلو منها كتاب من كتبه، منذ شبابه حتى آخر مؤلفاته، قبيل وفاته. ولم يكن ابن رشد يلقي بالكتاب لينفصل عنه بالمرّة إلى كتب أخرى، بل كان دائم المراجعة لما كتب، يصحح ويعدل ويحيل إلى السابق واللاحق من مؤلفاته. لم يكن يترك العلم يتقادم في كتبه، بل كان شديد الحرص على تحيين مضمونها مع تقدمه في البحث المعرفة. ولم يكن يفصل بين تخصص وتخصص إلا على صعيد المنهج وبحق كان صارماً على هذا المستوى - أما على صعيد المضمون فقد كان يتحرك

كعالم متعدد التخصصات، يستحضر الطب في الفقه والفقه في الطب، والقرآن والحديث في الفلسفة، والفلسفة في العلم والعلم في كل ذلك. وبعبارة عصرنا كان يتصرف من منطلق وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة، وكان هذا عنده سلوكا يشخص قناعة وطيدة عنده وهي "تطابق العقل والوجود". ومن هنا كانت الحقيقة عنده، وكان العلم الحق، وكان البرهان، في "المطابقة مع الوجود".

هذه المطابقة بين العقل والوجود قد تشخصت أيضا في سلوكه. فكان وجوده، أعني سيرته، مطابقا لعقله، أعني لمسيرته العلمية وخصاله الخلقية. فعلا، لم تكن "المطابقة بين العقل والوجود" عند فيلسوفنا مجرد نظرة فلسفية للكون، ولا مجرد تساوق بين العمل الفكري وشغل الوقت وحركة الزمن على سلم العمر، بل كانت أيضا فضيلة أخلاقية وعاما بعمق فالتزم بها واشترطها في العالم، فقيها كان أو فيلسوفا. وهكذا فالنظر في كتب القدماء، وهي مكنم العلوم العقلية يومئذ، واجب بالشرع وجوب النظر العقلي. ولكن ليس لأي كان، بل لابد للناظر فيها أن يكون قد "جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية". أما ذكاء الفطرة فشرط ضروري من الناحية العقلية المحض، ناحية القدرة على التعامل مع العلم. وأما العدالة الشرعية فهي هنا بمعنى الأمانة العلمية بلغة عصرنا، فالناظر في كتب القدماء يجب أن لا يزيد ولا ينقص ولا يحرف ولا يشوه ما قاله القدماء ولا يقولهم ما لم يقولوا، سواء كانوا مشاركين لنا في الملة والعقيدة أو مخالفين. وإذا كانت هذه الخصال ضرورية في من يريد النظر في كتب القدماء فهي بالأولى والأحرى واجبة في من ينظر في كتب الشريعة أعني الفقهاء، فإن "صناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية". والفضيلة العملية أساسها "الفضيلة العلمية والفضيلة الخلقية".

الأولى تعني أن يكون العالم مقتنعا بصواب الرأي الذي يقول به والمذهب الذي يعتنقه وأن تتشخص هذه القناعة في سلوكه، وبذلك يتحقق التطابق بين "العقل والوجود في نفسه".

وبما أن الوجود البشري يختلف عن الوجود الطبيعي بكون الصدق فيه تحكمه قيمة عليا، توزن بها الأعمال، هي "الخير" ، فإن الفضيلة الخلقية التي تجسم هذه القيمة يجب أن تكون هي التي تطبع "الوجود": وجود الفرد البشري. ومع أن فيلسوفنا كان يقدر الغزالي تقديرا خاصا ولا يتردد في إنصافه ضدا على ابن سينا خصمه، فإنه لم يستطع أن يتغاضى عن افتقاد أبي حامد للفضيلة العلمية في كثير مما كتب. وهذا ما كان يضايقه فيه فلم يتردد في مؤاخذته عليه والتنديد به، أعني غياب الفضيلة العلمية الذي يجسمه في سلوكه "أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه: بل هو مع الأشعرية أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف، حتى أنه كما قيل:

يوما يمانٍ إذا لاقيت ذا يمينٍ وإن لقيت معدياً فعدنان".(*)

ولم يكن ابن رشد من الذين يعيبون على الآخرين أشياء يرتكبها. كلا. لقد كانت هناك طريقة مارسها ملوك زمانه ومورست من قبل وتمارس من بعد- وهي ما يسمى بالدارجة المغربية "التتريك"، وما أطلق عليه على عهد معاوية اسم "الاستخراج"، وما يطلق عليه اليوم اسم "المصادرة"، وذلك بأن يلجأ الحاكم إلى الانتقام من الشخص الذي يريد معاقبته لأمر ما، لا يريد التعريف به، إلى مصادرة أملاكه بدعوى تطبيق "العدل"، ويكون ذلك مبررا بصورة خاصة مع الموظفين الكبار من وزراء وقضاة ومن يظن بهم أنهم استغنوا من المنصب الذي قلده الحاكم إياهم. وكم من وزراء وقضاة عوقبوا هذا النوع من العقاب زمن ابن رشد، إلا ابن رشد نفسه. فعندما قرر

المنصور محاكمته، بتحريض من حساده، ولأسباب سياسية شرحناها في هذا الكتاب، لم يجد ذريعة يخفي بها السبب الحقيقي في محاكمته غير دعوى "الاشتغال بعلوم الأوائل"، هذه العلوم التي كان قد مضى نحو خمس عشرة سنة على اشتغاله بها على عهد المنصور نفسه وبعلمه، وما ينيف عن أربعين سنة بطلب من أبيه الخليفة المتتور أبي يعقوب.

وإنما لجأ المنصور إلى هذه التهمة الغريبة التي تقتضي منه التكرار لأربعين سنة من تاريخ حكم أسرته لأنه لم يجد ما يمكن أن يؤخذ على فيلسوفنا الذي تولى قضاء قرطبة وقضاء اشبيلية. ذلك لأن اتهام ابن رشد في هذا المجال كان يعني اتهام الناس جميعاً في ما رأوه منه وما سمعوه عنه في مجال القضاء وغيره من المجالات: أعني الفضيلة الخلقية التي طبعت سلوك ابن رشد في القضاء مثلما طبعت الفضيلة العلمية عقله وفكره.

لقد شهد له جميع الذين ترجموا لحياته بالفضل والاستقامة والنزاهة وخدمة الصالح العام، إلى درجة أن ابن الأبار لم يتردد في القول: "ولم ينشأ في الأندلس مثله كمالاته وعلمه وفضله". ثم يضيف: "وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفهم جناحاً (...). وولي قضاء قرطبة (...). فحمدت سيرته، وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترقيع حال ولا جمع مال، إنما قصرها على مصالح أهل بلاده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة". وقد ردد هذه الشهادة جميع الذين ترجموا له فقال ابن عبد الملك المراكشي: "كان على تمكن حظوته عند الملوك وعظم مكانته لديهم لم ينفق جاهه قط في شيء يخصه، ولا في استجرار منفعة لنفسه. إنما كان يقصره على أهل بلده خاصة، ومنافع سائر بلاد الأندلس عامة". وينقل ابن أبي أصيبعة عن القاضي أبي مروان الباجي هذه الشهادة، قال: "كان القاضي أبو الوليد ابن رشد حسن الرأي ذكياً، رث البزة قوي النفس". وكانت قوة

نفسه تأبى عليه أن يكون غير ما هو مع جميع الناس، الضعيف والقوي سواء. فإذا تدخل الخليفة المنصور في ميدان العلم، من غير علم، صاح فيه كما يصيح الأستاذ في تلميذ أو طالب: "تسمع يا أخي!" يقولها باللغة الطبيعية "جاريا في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدّمة الملوك ومُتَحِيلُو الكُتَاب من الإطراء والتقريظ"⁽¹⁾. يشهد بذلك ما ختم به كتابه "فصل المقال" إذ كتب في معرض الثناء على الدولة، لا ليمدح بل ليسجل واقعا ويبرز إيجابيات بلغة طبيعية تراعي النسبية في القول والحكم، هي أبلغ في التعبير عن الحقيقة من عبارات "الإطراء والتقريظ". يقول: "وقد رفع الله كثيرا (=وليس جميع) من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات (=التي أصابت الحكمة والشريعة) بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى كثير (=وليس إلى جميع) من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورجبوا في معرفة الحق" (=الفلاسفة).

ولم يتردد فيلسوف قرطبة في انتقاد من سبقوه من الفلاسفة والشرح كالفارابي وابن سينا، والإسكندر وثامسطيوس قبلهما، بلهجة لا تخلو من العنف "الفلسفي"، عندما يلاحظ أنهم ارتكبوا أخطاء لا تليق بالعلماء، سواء في الفهم أو في التأويل، ولكن دون أن ينسى الشهادة لهم بالفضل، في ما كان لهم فيه فضل عليه أو على غيره. ولم يتعصب إلا للحق والصواب. ولم يكن يتردد في الاعتراف بالخطأ إذا تبين له أنه ارتكب خطأ. ولم يكن يتردد في التصريح بالنقصير وباحتمال وقوعه في الخطأ، والتنبيه إلى أن رأيه لا يمثل الحقيقة النهائية، طالبا من قرائه أن يكاتبوه وي طرحوا ما قد يبدو لهم من شكوك أو مآخذ على ما قرره في مسألة من المسائل. يقول في آخر مقالة الزاي من كتابه "شرح ما بعد الطبيعة" الذي ألفه في أواخر

عمره، بعد ما لا يقل عن أربعين عاما من البحث والتأليف والتدريس: "هنا انقضت هذه المقالة، والحمد لواهب العقل كثيرا. وقد بلغت في تفسيرها أقصى ما انتهى إليه جهدي بعد تعب طويل وعناية بالغة. وأنا أقول لمن وقف على تفسيرنا لهذا الكتاب ما قاله أرسطو في آخر كتاب السفسطة: إنه من وقف على تفصير منا في ما وضعناه فليعذرنا". وفي "شرح كتاب النفس"، يقول بصدد طبيعة العقل، بعد أن انتهى من مناقشة آراء الشراح السابقين ونقدها: "ولما كان ذلك كما وصفنا، فقد ينبغي أن ندلي هنا برأينا. وإذا كان ما ظهر لي لا يفسر كل شيء فقد يكون منطلقا لتفسير أكمل. ولهذا أطلب الآن من الأصحاب الذي سيقروون هذا الكتاب أن يطرحوا أسئلتهم كتابة، لأنه قد نجد الحقيقة بهذه الطريقة، إذا لم أكن قد صادفتها بعد. وإذا كنت قد صادفتها، كما يخيل إليّ، فإن أسئلتهم ستساعدني على توضيحها أكثر. و كما يقول أرسطو: فالحق يوافق الحق ويشهد له".⁽¹⁾

و"الحقيقة" التي يقول فيلسوفنا -بتواضع العلماء- إنه يمكن أن يكون قد عثر عليها هي من "أخطر" الحقائق الفلسفية في العصور الوسطى، وقد تبنّاها "الرشديون اللاتين" ووظفوها في صراعهم ضد الكنيسة. ومعلوم أن رجال الكنيسة قد حملوا حملة شعواء على ابن رشد منذ القرن الثالث عشر واستمرت الحملة إلى القرن الثامن عشر! وكان أخطر شيء في فكر ابن رشد: في نظرهم، هو تلك "الحقيقة" التي نوه فيلسوفنا في النص السابق بعثوره عليها، أعني: وحدة العقل الهيلولاني وأزليته، وخلود النوع الإنساني. وهي الحقيقة التي رأى أنها "ما يقتضيه مذهب أرسطو"، في المسألة التي تركها هذا الأخير معلقة، مسألة: طبيعة العقل الهيلولاني: أمفارق هو وأزلي، أم لا؟ والحق أن ابن رشد كان في هذه المسألة فيلسوفا عميقا وأصيلا وليس مجرد شارح، كما سنرى بعد.

قال ابن رشد فعلا في شرحه على اللفظ لكتاب النفس لأرسطو بوحدة العقل الهيولاني وأزليته وبخلود النوع الإنساني. أما "قدم العالم" فقد دافع عن وجهة النظر القائلة به في جميع كتبه، مبينا أن ذلك لا يتعارض مع ظواهر نصوص الشرع (القرآن)، وأن العقل الذي يقضي بوجود مبدأ أول أزلي (الله) يقضي في الوقت نفسه أن تكون صفاته وأفعاله أزلية كوجوده. ولما كان العالم فعله، فالعقل يقضي أن يكون تابعا للفعل الإلهي في أزليته. وليس معنى كونه قديما أنه غير حادث مطلقا. بل هو غير حادث فقط الحدوث الذي في الشاهد. أما في الحقيقة فهو دائم الحدوث. أما خلود العقل الهيولاني وخلود النوع الإنساني فلا يتعارضان مع الدين في شيء، بل هو الطريق لإثبات المعاد وخلود النفس. كما لا يتعارض القول بـ"وحدة العقل الهيولاني" مع الحساب والثواب والعقاب يوم القيامة لأن الجزاء يخص ما اكتسبه الإنسان، والعقل المكتسب هو عقل فردي. وهذا يعني أن في النفس البشرية جزءا خالدا أزليا لأنه فعل الله، وفعله أزلي، وجزءا حادثا فانيا هو المكتسب الذي يرجع أصله إلى الصور الخيالية والإدراكات الحسية وما يتبع ذلك من نزوعات وأفعال.

لم يتردد الفيلسوف الفقيه المجتهد أبو الوليد ابن رشد في التصريح بهذا الذي كان يبدو له أنه الحقيقة التي يقول بها العقل، وهي في نظره واجتهاده لا تتعارض مع الدين لأنها لا تمس أي مبدأ من مبادئه. ومبادئ الدين هي الإيمان بالله وملائكته ورسوله وكتبه واليوم الآخر. أما تفصيل القول في هذه المبادئ فهو مسألة اجتهاد. والاجتهاد في العقيدة كما في الشريعة جائز، وأحيانا واجب، ولكن فقط للعلماء الذي يستجمعون شروط الاجتهاد التي هي أولا وقبل كل شيء: "العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية"، إضافة إلى "الفطرة الفائقة" وتحصيل العلوم الضرورية.

إن ابن رشد يضع نفسه فعلا في مرتبة المجتهد في النظريات كما في الفقهيات. وهذه مرتبة لم ينكرها عليه أحد، ولن يستطيع أحد أن يشكك في استحقاقه لها. ومع ذلك فلم يكن فيلسوف قرطبة يدعي امتلاك الحقيقة. بل كان يرى أن الاجتهاد في النظريات كلاجتهاد في الفقهيات معرض صحابه للصواب والخطأ، خصوصا في "المسائل العويصة". ولذلك وجدناه يطلب من قرائه أن يبعثوا له اعتراضاتهم وشكوكهم كتابة كي يتمكن من القيام بالمراجعة لموقفه، إذا كان ذلك سيقترب به من الحقيقة بمسافات أكبر. ومع ذلك يبقى الاجتهاد في النظريات اجتهادا فرديا مفتوحا للخطأ، إذ لا يتقرر فيه إجماع كما يمكن أن يتقرر في الفقهيات. من أجل ذلك -يقول ابن رشد- "يشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين". هذا إذا كان الاجتهاد من العلماء المستجمعين للشروط التي ذكرنا. أما غيرهم ممن لم تجتمع فيهم تلك الشروط، أعني الفطرة الفائقة والعلم الكافي والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فهؤلاء خطأهم غير مصفوح عنه في الشرع: "فهو إثم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية". وذلك كما هو الحال في الخطأ في الطب والسياسة. فإن كان الخطأ صادرا عن طبيب مقتدر أو حاكم عادل، فهو مصفوح عنه، أما إذا كان من مدعي الطب أو من حاكم غير عادل فهو إثم يعاقب عليه.⁽¹⁾

وهذا الموقف الاجتهادي في الاجتهاد، المتسم بالانفتاح والاعتراف بالاختلاف وإمكانية الخطأ، لا بل وبالحق فيه، يعكس ميزة في فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها لا نجدها في غيره، لا في الفلاسفة ولا في الفقهاء! نقصد بذلك جمعه بين مرتبة الاجتهاد في العلوم الدينية وفي العلوم العقلية سواء بسواء. والواقع أنه لم يكن في فلاسفة الإسلام من كان على معرفة

كافية بعلوم الدين، فلم نسمع عن أحده منهم أنه كان فقيها أو قاضيا أو محدثا. ولم يكن في علماء الإسلام من كان على اطلاع على الفلسفة وعلومها من موقع البحث عن الحقيقة مجردا عن هوى التمثه، ولا عن دافع الرد على الخصم من موقع التخاصم المذهبي. حتى الغزالي فهو يعترف أنه لم يطلع على الفلسفة وعلومها إلا من كتب ابن سينا. وهذا الأخير لم يستجمع شروط الاجتهاد التي نص عليها فيلسوف قرطبة. فقد تأول على أرسطو أشياء تقع خارج ما يقتضيه مذهب، فنقصته العدالة الشرعية من هذه الجهة. وهو يصرح في كتابه "الشفاء" الذي عرض فيه "ما صح" عنده - كما قال - من مذهب المشائين، يصرح أن الحق عنده ليس ما يقوله في هذا الكتاب الذي أودع فيه "الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء" في الصناعة، محتفظا بـ "الحق الذي لا مجمعة فيه" في كتاب آخر..! وهذا إخلال صريح بما سماه ابن رشد بـ "الفضيلة العلمية".

إن جمع ابن رشد بين مرتبة الاجتهاد في العلوم الشرعية كما في العلوم الفلسفية - أو بين الأصالة والمعاصرة كما نقول اليوم - قد أكسبه ثقة بالنفس كبيرة، وجعله في الوقت نفسه يعي تمام الوعي نسبية الحقيقة، في المجالين معا: فالحقيقة في العلوم الشرعية كما في العلوم العقلية هي دوما "تأويل". تأويل "ظواهر النصوص" وتأويل "ظواهر الطبيعة". والتأويل فعل عقل بشري قاصر بطبعه معرض للخطأ. ولكنه قوي بقدرته على مراجعة أحكامه وتصحيحها.

وإذا كان فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها قد أمسك قلمه ولسانه عن "التبجح" والتتويه الذاتي الذين اتسم بهما خطاب كل من الغزالي وابن سينا، فإنه لم يتردد، في مقابل ذلك، بالاعتراف مرات كثيرة بالقصور والنقصان. من ذلك مثلا اعترافه بأن ما منعه من التأليف في جزئيات الطب (الطب

التجريبي) هو أنه لم يمارس مهنة الطب بما فيه الكفاية، يقول: "وذلك أني لم أزاولها كبير مزاولة اللهم إلا في نفسي أو في أقرباء لنا أو أصدقاء". أما الطب النظري أو "الكليات" فقد ألف فيه، ليس فقط لكونه درسه في أمهات المراجع، بل أيضا لأنه كان يمسك بأصوله العلمية، أعني العلم الطبيعي.

وبعد، فإذا كان لنا أن نوجز مقومات شخصية ابن رشد في كلمات فقد يجب القول إنه جمع بين العلم والفضيلة. كان يجسد بحق الفكرة التي قال بها سقراط، وهي أن المعرفة أساس الفضيلة. "الفضيلة علم والرذيلة جهل"، فالعالم لا يكون إلا فاضلا في تصور سقراط. وإذا كان هذا التصور لا يجد له تطبيقات كافية في التاريخ، فإن ابن رشد كان بحق أحد أولئك القلائل الذين اقترن لديهم العلم بالفضيلة، ليكون حكمة و يكون صاحبه حكيما.

المثقفون، الديموقراطية، التطرف...

محمد عابد الجابري

نص الحوار الذي أجرته معنا جريدة "النهار" البيروتية في عددها الصادر بتاريخ

8 ديسمبر 1998.

**س- يلاحظ أن هناك تراجعاً واضحاً لدور الثقافة والفكر في الحياة العربية ،
فما هي الأسباب، وكيف تفسر هذه الظاهرة؟**

ج- فعلاً، يمكن أن يقال إن هناك تراجعاً ما على مستوى الثقافة في البلاد العربية. ولربما يكون من الدقة القول إن الحياة الثقافية العربية لم تتقدم إلى الأمام بالشكل الذي كان ينبغي أن تتقدم به، وهذا منذ أكثر من ثلاثة عقود على الأقل. ولا شك في أن هذا يعود إلى الوضع العربي العام. فالثقافة في أي مجتمع هي جزء من كل، وبالتالي فالتراجع الذي حصل في الجانب السياسي والإيديولوجي وعلى مستوى الأحمال الوطنية والقومية، كما على مستوى التنمية، خاصة منذ حرب 1967، كان من الطبيعي أن ينعكس أثره على المجال الثقافي. ولابد من الإشارة هنا إلى أن الازدهار الثقافي يتوقف أكثر على قدر كاف من الحريات الديمقراطية. فإذا غابت الحرية صعب على المفكر الحر التعبير عن رأيه وشعوره. وغياب الحرية في هذا المجال ظاهرة عمت الأقطار العربية جميعاً باستثناء المغرب. فالثقافة في الأقطار العربية كانت وما تزال -إلى حد كبير- تحت إشراف الدولة التي تمارس التوجيه والرقابة عبر وزارة الثقافة أو غيرها من الأجهزة الحكومية، باستثناء المغرب الذي لم يكن فيه لوزارة الثقافة ولا غيرها مثل هذا الدور. وهذا راجع إلى أن الثقافة في المغرب هي - تاريخياً - ثقافة معارضة، بمعنى أنها ميدان من ميادين المعارضة، وبالتالي فهي مستقلة عن السياسات الحكومية. وبطبيعة الحال يتطلب هذا الاستقلال الثقافي كثيراً من التضحيات وفي مقدمتها التضحية بمزايا الحكم. ولعل هذا ما يفسر ما يلاحظه بعض الاخوة في المشرق من وجود نوع من الازدهار الثقافي في المغرب، رغم التراجع الذي أشرنا إليه قبل.

س- إذن أنت تربط ازدهار الثقافة باستقلالها؟

ج- أنا أتحدث هنا عن تجربة، وعن معاينة للواقع المشخص. والحق أنه إذا كان هناك من ازدهار للثقافة في المغرب فهو نتيجة استقلال الثقافة، أعني استقلال المثقفين واعتمادهم على جهودهم الفردية وعلى التطوع، وعزوفهم عن مزايا الارتباط الدولة وأجهزتها. وأيضاً تحملهم ما ينتج عن ذلك من حرمان أو عقاب. وواضح أن التراجع الذي نتحدث عنه هنا في مجال الثقافة في الأقطار العربية يمس الجانب

التنويري للثقافة بوجه خاص. وهذا الجانب يتوقف على مدى الاستقلال الذي يحافظ عليه المثقف لنفسه، ولا أقول يعطى له. فالاستقلال لا يعطى إنما يؤخذ ويحافظ عليه. غير أن هذا التراجع ليس قدرا. ومثال المغرب يمكن أن يكون موضوع نظر وحصص. وعلينا نحن المثقفين أن لا نحمل الدولة كل شيء، بما في ذلك مسئوليتنا في الحفاظ على استقلالنا. فإذا اعتمد المثقف على نفسه وتحلى بالقناعة واعتز برأيه وتجنب التنازل عنه أمام أية ضغوط، بما فيها ضغوط العيش والحياة المترفة، فحينئذ سيكون له شأن. وفي المغرب نقول: "لا يمكن الجمع بين امتيازات الحكم وشرف المعارضة"، خصوصا في وضع غير ديموقراطي.

س - على مستوى الفكر السياسي العربي يلاحظ أيضا انكفاء واضح للفكر القومي وللسياسات القومية، أين نحن الآن في هذا المجال؟

- الفكر القومي، مثله مثل الفكر الماركسي والفكر التنويري ذي الأصول الفرنسية وفكر الإسلام السياسي، يدخل تحت مقولة الإيديولوجيا، بمعنى أن هذه الأنواع من الفكر تعبر عن مطامح وتطلعات تملئها ظروف معينة، فهي أحلام تشيد "المدينة الفاضلة". وبما أنها ترتبط بالشروط التي تنتجها فهي تضمحل بضمور تلك الشروط. وهكذا فإذا كان الفكر القومي قد أثبت حضوره في قسم واسع من الساحة الثقافية العربية، كما في الساحة السياسية، في الخمسينات والستينات، فذلك لأن ظروفنا موضوعية، داخلية وخارجية، كانت مساهمة ومساعدة. هناك حقيقة علمية لا بد من اعتبارها في هذا المجال، وهي أن الظروف المساعدة والمساهمة في إنضاج ظاهرة ما لا تكفي وحدها في إيجاد تلك الظاهرة، إذا لم يكن هناك في الواقع الموضوعي ما يمكن أن يكون بمثابة البيضة في عملية ظهور الدجاجة للوجود. فنحن لا نستطيع أن نحصل على دجاجة إلا إذا كانت هناك بيضة، وشروط موضوعية ضرورية. وإذن هناك عاملان في تراجع الفكر القومي: أحدهما خارجي والآخر داخلي. العامل الخارجي يتمثل في انحسار المد التحرري على المستوى العالمي، وهذا منذ أواخر الستينات، وما تلا ذلك من الهجمة الشرسة التي قامت بها الإمبريالية العالمية على شعوب العالم الثالث وقياداتها التحررية. هذا العامل الخارجي ساعد العامل الداخلي على عدم "التفريخ"، إن صح القول. فالعامل الداخلي يتمثل في كون "بيضة" الفكر

القومي والسياسات القومية كان قد مر عليها وقت تكلمت أثناءه موادها ولم تعد صالحة لا للتفريخ ولا للاستمرار . واليوم يحتاج الوضع العربي إلى فكر قومي جديد يختلف عن التصورات السابقة.

س- ماذا تقصد وكيف؟

ج- سأعطي مثالا. كان مفهوم الوحدة العربية في أواخر القرن الماضي وحتى أواخر الأربعينات من هذا القرن يكاد يكون مجاله محصورا في سورية الكبرى والعراق وإلى حد ما مصر. فلم يكن شعار الوحدة العربية يشمل المغرب العربي مثلا، ولا الخليج، ولا حتى السودان واليمن. وهذا مفهوم. فكثير من هذه "الأطراف" لم تكن حاضرة في الوعي التاريخي الذي كان لـ"المركز". والوحدة العربية ارتبطت تاريخيا بالتححر من الحكم العثماني. وهذه "الأطراف" إما أنها لم تكن تعيش تحت الحكم العثماني وإما أنها لم تكن تمثل قوة متميزة، فهي إلى واقع التبعية أقرب. وما أريد أن ألفت النظر إليه هنا هو أن النظرية القومية التي قامت على أساس أن الوحدة هي وحدة سورية الكبرى، والعراق إلى حد ما، قد فهمت من "الوحدة" وحدة الدولة، أعني الوحدة الاندماجية. وهي وحدة ممكنة إذا نحن حصرنا تفكيرنا في "سورية الكبرى". أما إذا وسعنا أفق الوحدة إلى خارجها فإن الوحدة الاندماجية تصبح حلما يسير الواقع في اتجاه مضاد له. فالحركات الاستقلالية هي حركات من أجل إنشاء الدولة المستقلة أو بعثها، الدولة التي نسميها الآن الدولة القطرية، وليس دولة الوحدة. بعبارة قصيرة كان الفكر القومي يمارس نوعا من التعميم غير مطابق لتطور الأمور واقعا. ومع أن هذا كان مبررا في أول الأمر، فإن استمراره في الخمسينات والستينات، إلى درجة اعتبار الحديث عن وحدة فيدرالية كفرا في حق الوحدة، كان سلوكا غير تاريخي.

س- وما هي النتائج التي ترتبت عن ذلك؟

ج- النتيجة أن شعار الوحدة الذي كان مداه محصورا في الأصل في الهلال الخصيب صار يطبق على الوطن العربي من الخليج إلى المحيط. وهذا حكم بالجزء على الكل. إن هذا يعني غياب مقولة الاختلاف والتنوع عن الفكر القومي آنذاك.

س - كيف تنظر في إطار هذا السياق إلى الدول-الكيانات اليوم؟

ج- نحن اليوم نعيش وضعا آخر مختلفا تماما. إن الدولة القطرية العربية قد أصبحت منذ مدة حقيقة دولية ونفسية واجتماعية واقتصادية وسياسية، فضلا عن أن كثيرا من الدول العربية القطرية هي أصلا ذات خصوصية جغرافية وتاريخية. وبالتالي فمفاهيم الوحدة الاندماجية وإقليم القاعدة وما أشبه، هي غير مناسبة تماما بل هي منفرة ومضرة وليس واقعية. والطريق الوحيد الممكن اليوم إلى الوحدة هو الديمقراطية. أعني الديمقراطية داخل كل دولة وأيضا في المعاملة بين الدول القطرية نفسها.

س - لاشك أن ما يغيب في العالم العربي هو الحريات الديمقراطية، فكيف حل

هذه المشكلة؟

ج- الحرية شيء ينتزع ولا يعطى. ومن أجل أن يكون الإنسان العربي حرا لا بد من أن يكون مستعدا لدفع الثمن. نحن في المغرب لدينا هامش كبيرا من الحرية على مستوى الصحافة والمجلة والكتاب والإعلام عموما، وهذا نتيجة مسلسل من المد والجزر استمر أربعين سنة، أي منذ الاستقلال إلى اليوم. وصحافة المعارضة في المغرب طوال هذه الأربعين سنة، وهي المعنية قبل غيرها بحرية القول، انتزعت هذه الحرية انتزاعا: بنضالها وتضحياتها وتحملها للمتابعات القضائية و للسجون والحجز المتكرر الخ. كل هذا كان جزءا من حياة الصحافة عندنا، وباستمرار النضال والتضحيات والإصرار على حرية القول بدأ المسئولون في المغرب يعتادون ويألفون خطاب المعارضة وانتقاداتها فيردون ببيانات حقيقة بدل العصا. واليوم أقول: إن التضحيات والنضالات التي استمرت أربعين سنة أنتجت مكسبا وطنيا هاما هو هذا الهامش الكبير من حرية التعبير الذي يتمتع به الجميع بما في ذلك المعارضة الحالية التي كانت بالأمس في الحكم تطارد حرية التعبير.

س - إذن أنت تدعوننا إلى الأخذ بالتجربة المغربية؟

ج- أنا لا أقصد التجربة المغربية بذاتها ولذاتها، بل أقصد لفت الانتباه إلى أن ما يتمتع به المغرب اليوم من هامش عريض على مستوى حرية التعبير هو نتيجة نضال وتضحيات وتوافق وتراجع ثم توافق وتقدم.

س- لماذا فشلت الليبرالية في الأقطار العربية؟

ج- سؤال، الإجابة عنه صعبة. تحتاج إلى تفصيل القول. يمكن الإشارة مثلا إلى أن مصر شهدت نوعا من الليبرالية في الأربعينات وكذلك العراق وسورية ولبنان. ولكن هذه الأنظمة الليبرالية فسدت وأجهضت. ولربما كان العامل الخارجي هو المسئول الأول، أعني بذلك التدخلات الاستعمارية الإمبريالية ومقتضيات الحرب الباردة. ولنا في تجربة محمد علي بمصر خير دليل على ذلك.

س- إذا كانت الأصولية وجها من وجوه فشل التيار القومي وانتكاس تجربة التحديث والتطوير، فهي أيضا حالة تؤدي إلى الانقسام والافتتال كما يحصل في بلدان عربية معروفة. ما هو رأيك؟

ج- أعتقد أنه لا بد من الفصل بين عاملين فيما يسمى "الأصولية" أو "الإسلام السياسي". العامل الأول هو الظروف الاجتماعية الاقتصادية والفكرية التي تنتج هذه الظاهرة أو على الأقل تغذيها. والعمل الثاني هو التطرف الديني. وفي جميع الأيديولوجيات هناك دوما موقع ما للتطرف والغلو. وموقعه الطبيعي هو الهامش والأطراف. غير أن الأمر يختلف تماما عندما يقع تبادل في الموقع، أي عندما يصبح التطرف في المركز والاعتدال في الأطراف. وهذا راجع أساسا إلى ظروف الظلم الاجتماعي والحرمان وعدم تكافؤ الفرص. وقد سبق لي أن قلت مرارا إنه لو كان الزمان زمان الماركسية لكان كثير من الشباب الذين يستقطبهم اليوم التطرف الديني أو الإثني يعملون في صفوف التطرف الماركسي، وهذا سبق أن حدث.

س- في مجال التحديد الدقيق لماذا هم إسلاميون؟

ج- بطبيعة الحال أنت تميز بين "مسلمين" و"إسلاميين"، وتعني هذا الصنف الأخير الذي يمارس التطرف باسم الإسلام؟ وإذن يجب النظر إلى هذه الظاهرة بوصفها ظاهرة تطرف. وفي رأيي أن من أسباب ظهور التطرف، سواء باسم الإسلام أو باسم العرق أو باسم الطائفة أو باسم أيديولوجية ما، هو أولا وقبل كل شيء غياب الديمقراطية، إضافة إلى الظروف الاجتماعية الاقتصادية التي تحدثنا عنها. فعندما يمارس الإقصاء على هذه الفئة أو تلك يكون رد الفعل هو التطرف. ونحن نعرف أن ظاهرة التطرف باسم الإسلام إنما برزت أكثر ما برزت في الأقطار التي ساد فيها

الحزب الوحيد. ففي هذه الأقطار ألقى بالأغلبية في الهوامش، وكان يكفي أن يقوم داعية إسلامية ليلتف حوله هؤلاء المهمشون المقموعون ليشكوا البديل الذي يحل محل الحزب الوحيد عندما تنفجر تناقضاته. من هنا يتضح أن العلاج الصحيح لظاهرة التطرف هو فسخ المجال للجميع، بما في ذلك الإسلام السياسي نفسه، ليتمتع بالحق في الانخراط في الحياة السياسية العامة.

أجرى الحوار: هاشم قاسم

المغرب... إلى أين؟ **مستقبل التجربة الديمقراطية في المغرب**

محمد عابد الجابري

المغرب بلاد الاستمرارية

أيها السادة (*)

ليس هذا العنوان من عندي، بل هو من اقتراح منظمي هذا اللقاء. ولا شك أنه يعكس اهتمام الرأي العام هنا في لبنان، وفي العالم العربي كله، بالتطورات التي شهدتها المغرب مؤخرا، والتي تتلخص في ما يعبر عنه هناك بـ " تجربة التناوب " ؟

وإذا كانت هذه العبارة، ("تجربة التناوب")، لا تحتاج إلى شرح في المغرب، باعتبار أن المغاربة، والطبقة السياسية منهم خاصة، قد عاشوا ما قبل هذه "التجربة"، ويعرفون التطورات والملابسات التي أدت إليها: يعرفون " من أين؟ " وبالتالي يستطيعون أن يرسموا لأنفسهم آمالا وتخوفات، لنقل سيناريوهات، للجواب عن السؤال : "إلى أين؟"، إذا كان الأمر كذلك في المغرب، فإن سؤال المشرق: "المغرب... إلى أين؟" لا يمكن الجواب عنه بتقديم تصورات وسيناريوهات عن المستقبل، مقطوعة عما يؤسسها في الماضي؛ بل إن الجواب الصحيح عن هذا السؤال، أعني

الجواب التاريخي، يتطلب في اعتقادي تقديم جواب عن سؤال آخر، سؤال: "المغرب الآن... من أين؟". ولما كان ما عبرنا عنه بـ: "المغرب الآن"، يتلخص فيما يسميه المغاربة بـ"تجربة التناوب"، فإن المطلوب ابتداء هو الجواب عن السؤال: "من أين التناوب في المغرب، ومع من؟".

الواقع أن التاريخ يفرض نفسه كوسيلة ضرورية لفهم أي شأن من شؤون المغرب. إن المغرب بلاد الاستمرارية. والتطور، سواء إلى أمام أو إلى وراء، يحدث فيه داخل الاستمرارية وليس خارجها. إن تعيين أحد أبرز قادة المعارضة في المغرب، الأستاذ عبد الرحمان اليوسفي، على رأس الحكومة، مثله مثل قبول هذا الأخير لهذا المنصب، حدث لا شك أنه ينطوي على قدر غير قليل من المفاجأة، حتى بالنسبة لأكثر المحللين المتتبعين للشأن المغربي! غير أن الذي يقرأ الحدث في المغرب، لا كحدث سياسي ظرفي، بل كحلقة في مسلسل من الاستمرارية، فإنه لا يشعر بالمفاجأة عند أي حدث. فـ"الجديد" في المغرب لا يكون عن عدم، بل كل شيء يحدث فيه إنما يحدث عن شيء.

لا ينتمي هذا الكلام إلى عالم "الفلسفة والكلام"، العالم الذي ينتمي إليه محدثكم على صعيد المهنة والتخصص، بل هو كلام ينتمي إلى عالم الواقع الذي يعيشه المغرب. أقول هذا لأن شرح "تجربة التناوب" الراهنة في المغرب لا يمكن، و لا يتأتى، بدون الرجوع إلى الوراثة، أربعين سنة على الأقل.

كيف بدأ "التناوب"... قبل أربعين سنة: إعادة تشكيل "القوة الثالثة"

بالفعل، في يوم 15 أبريل من سنة 1958 قدم وزراء حزب الاستقلال استقالتهم من الحكومة إلى جلاله الملك محمد الخامس. وكانت هي الحكومة الثانية في المغرب الذي لم يكن قد مضى على استقلاله يومذاك سوى سنتين. كانت تلك الحكومة كالتى سبقتها برئاسة المرحوم مبارك البكاي. كان هذا الرجل من قدماء العاملين في الجيش الفرنسي، وقد عينته الإدارة الفرنسية قائدا (منصب يليه "المحافظ" مباشرة). وعندما نفى الفرنسيون محمد الخامس (20 أغسطس 1953) قدم استقالته، أو أراد "التاريخ" له ذلك، ولم ينخرط في سلك موظفي الداخلية الذين جندتهم السلطات الفرنسية ضد محمد الخامس والحركة الوطنية. وعندما اضطرت فرنسا إلى الاعتراف باستقلال المغرب (2 مارس 1956) تحت ضغط المقاومة وجيش التحرير، النابعين أساسا من صفوف حزب الاستقلال، الذي كان زعيمه علال الفاسي ومن قاداته المهدي بن بركة وعبد الرحيم بوعبيد وعلى رأس حركة المقاومة وجيش التحرير محمد البصري وعبد الرحمان اليوسفي،

أقول: عندما اضطرت فرنسا إلى الاعتراف للمغرب باستقلاله وإعادة محمد الخامس من منفاه (18 نوفمبر 1955)، بعد أن تأكد لديها أن حركة المقاومة والتحرير في المغرب آخذة في التلاحم مع الثورة الجزائرية، اشترطت أن يكون على رأس الحكومة شخصية محايدة، أي لا تكون من رجال الحركة الوطنية خصم الاستعمار الفرنسي، بل من أولئك الذين لم يكونوا لا من رجال الحركة الوطنية ولا من أعوان السلطات الفرنسية وعملائها المباشرين، والذين بقوا مخلصين للعرش ظاهريا على الأقل. لقد أطلقت عليهم الأجهزة الاستعمارية في المغرب اسم "القوة الثالثة"، وحركتهم في الخفاء والعلن للاحتجاج على ما ادعوه من "استبداد" حزب الاستقلال بالسلطة. وقد تطور الأمر إلى حد اصطناع تمرد مسلح (تمرد عدي أوبيهي).

كان الهدف واضحا: تكسير وحدة الصف الوطني الذي تشكل منذ الثلاثينات من الحركة الوطنية بقيادة حزب الاستقلال ومن مؤسسة العرش وعلى رأسه الجالس عليه محمد الخامس، وبالتالي الحيلولة دون تحول استقلال المغرب إلى استقلال حقيقي يتحقق فيه جلاء القوات الأجنبية، الفرنسية والأمريكية والأسبانية، والسير قدما في بناء المغرب العربي انطلاقا من مساندة الثورة الجزائرية المساندة القوية المطلوبة، وبناء اقتصاد وطني متحرر، وتشبيد حياة ديمقراطية يكون الفاعل السياسي فيها هم رجال الحركة الوطنية وال جماهير الشعبية لقطع الطريق على أعوان الاستعمار والوصوليين والانتهازيين. وتلك هي الأهداف التي لم يتردد القادة الوطنيون وفي مقدمتهم علال الفاسي والمهدي بن بركة في التصريح بها وتأكيدا في كل مناسبة، منذ أن أعلن عن الدخول في مفاوضات الاستقلال.

لقد أعيد تشكيل هذه "القوة الثالثة" في السنة الثانية من الاستقلال باسم "جبهة الدفاع عن الحريات الديمقراطية"، وباركها رئيس الحكومة "المحايد"، الذي لم يعد محايدا. كانت قوة مصطنعة يراد منها تكسير تلك الوحدة الحميمة التي جمعت العرش و الحركة الوطنية في صف واحد للكفاح من أجل الاستقلال. وقد عمد دهاقنة الاستعمار إلى مختلف الأساليب من أجل تحقيق هذا الغرض. فإضافة إلى التمرد المسلح الذي أشرنا إليه كانت هناك حرب سيكولوجية جهنمية وظفت ما قام به "الضباط الأحرار" في مصر من إلغاء للملكية، وما قام به بورقيبة من عزل للباي وتصفية لنظامه، إلى جانب بعض الأخطاء المحلية، فكانت النتيجة أن أخذت تجربة لـ"التناوب" تلوح في الأفق: تناوب قوامه إقصاء الحركة الوطنية من الحكومة وإسنادها لهذه "القوة الثالثة" التي وضعت موضع "المعارضة".

ودون إغفال العوامل الذاتية في الموضوع فإن دور العوامل الخارجية كان هو المحرك لهذا التحول الذي كان يجري في أواخر الخمسينات. يكفي أن نذكر بالأهداف التي حددتها الحركة الوطنية كبرنامج لها، والتي أكد عليها المهدي بن بركة في محاضرة له في كوادر الحزب في بالدار البيضاء في إطار توضيح الموقف غداة تقديم الوزراء "الوطنيين" استقالتهم في 15 أبريل 1958، كما ذكرنا. قال شارحا أبعاد تلك الأزمة الوزارية الأولى التي عرفها المغرب المستقل: "فالأزمة إذن أزمة تطور ورغبة في التحرر من الأوضاع الاستعمارية الموروثة"⁰ وتحقيق الأهداف الوطنية. وقد ركز المهدي في محاضراته على الأهداف الثلاثة التالية:

(1) "تحقيق الوحدة المغربية"، وكانت فرنسا وأسبانيا قد اقتطعتا أجزاء واسعة من المغرب التاريخي، جنوب وشرقاً، بما في ذلك "موريتانيا" التي كانت تحت حكم الاستعمار الفرنسي، والتي كان المغرب يطالب بها بوصفها امتداداً طبيعياً وتاريخياً له، مثلها مثل ما يسمى اليوم بـ "الصحراء الغربية" التي كانت من نصيب أسبانيا في إطار الترضيات التي سبقت فرض الحماية الفرنسية على المغرب ككل.

(2) "تحقيق وحدة المغرب العربي"، ومعلوم أن المناداة بتحقيق وحدة المغرب العربي في ذلك الوقت (1958) والثورة الجزائرية في أوج شبابها معناه انخراط المغرب العربي كله في هذه الثورة ضد فرنسا، وبالتالي القضاء على النفوذ الفرنسي في شمال إفريقيا قضاء ثورياً.

(3) والهدف الثالث: "بناء اقتصاد متين وتوسيع نطاق هذا الاقتصاد في الفلاحة والتصنيع وبناء ديموقراطية حقيقية". وهذا يعني، أولاً وقبل كل شيء، وضع حد للهيمنة الاقتصادية الفرنسية التي شملت جميع الميادين، بما في ذلك ميدان الفلاحة: إذ كان معظم الأراضي الخصبة في المغرب ضيعات للمعمرين الفرنسيين.

وإذا نحن أضفنا إلى ذلك "مؤتمر الوحدة" في طنجة (أبريل 1958)، المؤتمر الذي عقدته الحركات الوطنية في كل من المغرب والجزائر وتونس، والذي كان موضوعه "وحدة المغرب العربي" والوسائل الكفيلة بتحقيقها، وفي مقدمتها المساندة العملية والفعالة للثورة الجزائرية، وأخذنا بعين الاعتبار تأثير المد التحرري الذي كان يجتاح المنطقة العربية كلها، والذي كان من أبرز مظاهره آنذاك قيام الجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسورية، أدركنا كيف أن الاستراتيجية الاستعمارية كان لا بد أن تركز في المغرب على فصم عرى ذلك الحلف الوطني بين العرش والحركة الوطنية، الحلف الوطني الذي حقق للمغرب استقلاله وجعل منه

مركز جذب للتحرك في إفريقيا كلها. إن "القوة الثالثة" التي شكلها الفرنسيون سنة 1950 كطرف مناهض للجالس على العرش والحركة الوطنية، والتي أعادوا تشكيلها سنة 1955 حين اضطروا للتفاوض ليجعلوا منها درعا واقيا يفوضون من خلاله الحركة الوطنية، هي نفسها التي أعيد تشكيلها سنة 1958 للحيلولة دون استمرار ذلك الحلف الوطني بين العرش والحركة الوطنية في التحامه ونضاله الموحد لتحقيق الأهداف الوطنية المذكورة.

فعلا، نجحت الاستراتيجية الاستعمارية الفرنسية في استقطاب بعض الشخصيات التي لم تكن داخل الحركة الوطنية واحتفظت مع ذلك بنوع من الولاء للعرش، فنصبتها على رأس هذه الصيغة الأخيرة من "القوة الثالثة". وقد أشرنا قبل إلى المرحوم مبارك البكاي، أول رئيس للحكومة في المغرب المستقل، وعلينا أن نذكر الآن المرحوم أحمد رضا كديرة الذي كان على رأس "حزب"، بل "نادي سياسي"، أنشئ عقب الاستقلال مباشرة باسم "الأحرار المستقلين"، والذي كان اسما بدون مسمى. لقد وضع هذا الرجل نفسه في الطرف المقابل والمواجه للقوات التي تشكلت منها حركة التحرير الوطني في المغرب، فتزعم "القوة الثالثة" بعد إعادة تشكيلها في أواخر الخمسينات. كان هذا الرجل معروفا لدى الخاص والعام بميوله الفرنسية وارتباطه الشديد بكل ما هو فرنسي، والإعراض عن كل ما هو عربي أو إسلامي أو تحرري. وكان ذلك منه موقفا صريحا وعلنيا. إن الدور الذي لعبه هذا الرجل -الذي كان مديرا لديوان ولي العهد- في قيام "التناوب" لأول مرة في المغرب، والذي كان يعني في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات إقصاء الحركة الوطنية من الحكومة ومراكز السلطة وتخصيصها للأحزاب التي شكلت لتكون البديل، أقول إن الدور الذي لعبه هذا الرجل في الفصل بين العرش والحركة الوطنية، لا يوازنه إلا الدور الذي لعبه في الاتجاه نفسه، وللغرض ذاته، ذلك الشخص الذي تقلد بعده مسؤولية وزارة الداخلية: الجنرال محمد أفقير، صاحب المحاولة الانقلابية الفاشلة سنة 1972.

خلاف داخل الحركة الوطنية... ونجاح "القوة الثالثة" في إقصائها
لربما يبدو واضحا، منذ الآن، أن "تجربة التناوب" التي يعيشها المغرب اليوم هي مجرد عود على بدء: الجهة التي كانت في الحكومة منذ أزيد من ثلاثين سنة تسحب إلى "المعارضة"، والجهة التي كانت في المعارضة يوتى بها إلى الحكومة. غير أن ما بين "التناوب" الذي أقر في سنة 1958 و"التناوب" الذي أقر في سنة 1998 أربعون سنة لم تكن كلها انتظارا لـ

"النوبة" (أي للدور)، بل شهدت أحداثا وتطورات، وأسفرت عن نتائج هي التي جعلت "التناوب" يعود من جديد؟ ولربما في أفق جديد!

لقد كان من الممكن أن نعالج الموضوع على مستوى نظري بحت، فنريح ونستريح من تفاصيل قد تكون مملة. ولكن ذلك سيكون على حساب خصوصية التجربة؛ على حساب التحليل الملموس للواقع الملموس. صحيح أن أوضاع العالم العربي تتشابه، غير أنه إذا كانت وحدة التجربة في المشرق وتداخل مكوناتها وتأثير بعضها في بعض تأثيرا مباشرا يغني عن عرض تفاصيل الأحداث، حين يتعلق الأمر بقطر من أقطاره، فإن تجربة المغرب تختلف عن تجارب أقطار المشرق، فضلا عن كونها مجهولة لدى كثير من أبنائه - على مستوى التفاصيل على الأقل. لذلك رأينا من الضروري القيام بعرض لمسيرة الأحداث التي عرفها المغرب، خلال الأربعين سنة الماضية، من زاوية ما نسميه هنا: "تجربة التناوب".

كان من نتائج نجاح الاستراتيجية الاستعمارية في فرض "قوة الثالثة"، مصنوعة، على الحركة الوطنية وعلى العرش كذلك، عند الإعلان عن الاستقلال، أن دبَّ خلاف داخل الحركة الوطنية، وبالذات داخل حزب الاستقلال، حول الموقف الذي يجب اتخاذه إزاء هذه التطورات السلبية، وأيضا حول الكيفية التي يجب أن يتطور بها الحزب ليتمكن من مواجهة المهام الجديدة. كان هناك تياران: تيار محافظ، وتيار جذري. وكان على رأس هذا التيار الأخير داخل قيادة الحزب المهدي بن بركة وعبد الرحيم بوعبيد، والفقير البصري وعبد الرحمن اليوسفي (وكانا على رأس جمعية المقاومة وجيش التحرير) إضافة إلى القادة النقابيين آنذاك، كانوا جميعا من القادة الفاعلين في الحزب: حزب الاستقلال. وإذا أضفنا إلى ذلك بعض الاختلافات من نوع الاختلاف بين الأجيال والجهات والمرجعيات الثقافية الخ... أدركنا الأسباب التي أدت إلى ذلك الانقسام الذي عرفه حزب الاستقلال، والذي أسفر عن انفصال هذا التيار الجذري مع أوسع الجماهير الشعبية، ليشكل ما عرف بـ"الجامعات المستقلة لحزب الاستقلال" أولا (25 يناير 1959)، ثم "الاتحاد الوطني للقوات الشعبية" بعد ذلك (6 سبتمبر 1959)، وهو الاتحاد الاشتراكي حاليا (منذ 12 يناير 1975).

والحق أن "التناوب" بدأ، قبل انشقاق حزب الاستقلال، بفترة انتقالية تم فيها إسناد الحكومة إلى هذين التيارين، أحدهما دون الآخر إن لم يكن ضده؛ وذلك قبل إسنادها لـ "القوة الثالثة" التي كان على رأسها أحمد رضا كديرة: لقد أسندت رئاسة الحكومة أول الأمر إلى الأمين العام لحزب الاستقلال المرحوم أحمد بلافريج (15 مايو 1958) الذي كان إلى يمين التيار

المحافظ داخل هذا الحزب، فاضطر لتقديم استقالته بعد مدة قصيرة، لتسند جل حقائب الحكومة إلى التيار "الجزري": عبد الله إبراهيم رئيسا للحكومة ووزيرا للخارجية وعبد الرحيم بوعبيد وزيرا للاقتصاد الوطني وآخرين (24 ديسمبر 1958). وإلى هذه الحكومة يرجع الفضل في تنظيم الشأن الاقتصادي في المغرب عبر ما كان يدعى آنذاك بـ "السياسة التحررية الاقتصادية" التي سلكها المرحوم عبد الرحيم بوعبيد الذي شيد هياكل الاقتصاد المغربي كالاقتصاد الوطني تحكمه استراتيجية التحرر من التبعية. أما في ميدان السياسة الخارجية فقد اتجه المغرب نحو العالم العربي والعالم الثالث وتبنت الحكومة استراتيجية "عدم التبعية" سياسة لها، وهو ما كان يعبر عنه في المشرق وفي العالم الثالث كله بـ "عدم الانحياز". أما في مجال المؤسسات الديمقراطية فقد أعدت العدة لانتخابات محلية قرر لها تاريخ 29 مايو 1990. فكان طبيعيا أن تتجند تلك "القوة الثالثة"، التي لم تكن تخفى علاقتها مترعمية مع الأوساط الاستعمارية، ضد هذه الحكومة، فتمكنت من استصدار قرار بإقالتها في 21 مايو من نفس السنة، أي قبل إجراء الانتخابات بأسبوع واحد. ومع ذلك ومع ما مورس من ضغوط وتزوير، خاصة في القرى والأرياف، حصل الاتحاد على معظم بلديات المدن المغربية، كما كان قد حصل قبل ذلك على معظم الغرف التجارية. ولم ينافسه على المقاعد في هاتين التجربتين الانتخابيتين الأوليين سوى ذلك الجناح من الحركة الوطنية الذي بقي محافظا إلى اليوم بالاسم الذي حملته هذه الحركة أثناء الكفاح الوطني ضد الاستعمار: "حزب الاستقلال". إن نتائج الانتخابات قد أظهرت، رغم ما مورس فيها من ضغوط وتلاعبات، أن ما نعبر عنه هنا بـ "القوة الثالثة" لم تكن قوة شعبية بل مجرد واجهة تتخذ من "الدفاع" عن المصالح الاستعمارية واستمرار الارتباط بالغرب، من خلال الولاء لفرنسا، استراتيجية سياسية لعرقلة سير المد الوطني التحرري.

كان طبيعيا إذن أن تتجند هذه "القوة الثالثة" ومن ورائها المصالح الاستعمارية الفرنسية ضد هذه الحكومة التي سارت على طريق المساندة الفعالة للثورة الجزائرية، داخليا وخارجيا من جهة، وعلى طريق بناء اقتصاد وطني متحرر ذي اتجاه اجتماعي اشتراكي من جهة أخرى. وهكذا فما إن بدأت في تنفيذ الخطة الإنمائية الخمسية التي أعدتها (1960-1964) والتي كانت ترمي إلى الدخول بالمغرب في مرحلة "ما بعد التخلف والتبعية"، حتى اشتد الضغط على محمد الخامس فأقال هذه الحكومة، على مضض وبعد تردد طويل (26 مايو 1960)، وتولى اسميا رئاسة الحكومة

التي أسند فيها منصب نائب رئيس الحكومة إلى ولي العهد آنذاك، الملك الحسن الثاني حالياً. وقد تبع ذلك سلسلة من الإجراءات والتغييرات في مراكز الإدارة والمؤسسات العمومية وشبه العمومية أبعثت ما تبقى من العناصر المنتمية للحركة الوطنية داخل الإدارة المغربية بمختلف مستوياتها وأحلت محلها عناصر من "القوة الثالثة". والحق أن "التطهير" الذي كانت تطالب به الحركة الوطنية، تطهير الإدارة من الذين تعاونوا مع السلطات الفرنسية ضد العرش والحركة الوطنية، قد مورس معكوساً. فلم تمض إلا سنة أو سنتان على إعادة تشكيل هذه "القوة الثالثة" بزعامة كديرة حتى كانت مناصب المسؤولية في الإدارة المغربية قد عمها "التناوب" : لقد "طهرت" من العناصر "الحزبية" وأسندت إلى الجهة المناوئة. وإذا كان الاتحاد لم يكن معنياً بهذا النوع من "التطهير" لكونه لم يكن ذا نصيب في مراكز المسؤولية على صعيد الجهاز الإداري، فإنه كان المعني الوحيد لدى الكولونيل أفقيير (أحد الضابط في الجيش الفرنسي سابقاً) عندما تسلم إدارة الأمن الوطني (يوليو 1960) بعد أن قضى مدة طويلة في القصر الملكي (كان قد عين هناك من طرف السلطات الفرنسية). لقد انشغلت إدارة الأمن في عهده بالتضييق على صحافة الاتحاد ومطاردة مناضليه. وكان من جملة ما وقع: حادثة سير استهدفت حياة المهدي بنبركة (16 نوفمبر 1962).

بعد وفاة محمد الخامس المفاجئة، اثر عملية جراحية بسيطة (28 فبراير 1961)، تشكلت حكومة جديدة برئاسة الملك الحسن الثاني (يونيو 1961) بمشاركة جميع رؤساء الأحزاب باستثناء الاتحاد الوطني (الاتحاد الاشتراكي حالياً). أما السيد رضا اكديرة فقد أسندت إليه وزارة الداخلية التي كان على رأسها مبارك البكاي، كما احتفظ بوزارة الفلاحة (وهو منصب كانت له أهمية خاصة لأن المغرب لم يكن قد استرجع بعد الأراضي التي اغتصبها المعمرون الفرنسيون وكانت مساحتها تزيد على مليون هكتار). وإضافة إلى ذلك أسندت له مهمة التوقيع على المراسيم الحكومية نيابة عن رئيس الحكومة (جلالة الملك الحسن الثاني) بوصفه مديراً للديوان الملكي. وهكذا دشنت مرحلة جديدة من "التناوب" وضع الجميع فيها في طرف، ووضع الاتحاد الوطني (الاتحاد الاشتراكي حالياً) في طرف. ومع أن حزب الاستقلال كان يعرف جيداً ما يمثله هذا الرجل، متعدد الوزارات والمهام، ويعرف أنه كان من أشد المناهضين له، فقد قبل المشاركة في حكومة يكون دور رئيسه فيها المرحوم علال الفاسي وزيراً لوزارة استحدثت -ربما خصيصاً له- باسم "وزارة الشؤون الإسلامية"! إن هذا يدل على مبلغ الهوة التي كانت قد تعمقت واتسعت بين هذا الحزب

وبين التيار الذي انفصل عنه وحمل اسم الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. لقد تحول قسم كبير الصراع السياسي في المغرب إلى صراع بين هذين الجناحين من الحركة الوطنية، وكان انضمام جناح "حزب الاستقلال" إلى الحكومة التي كانت الشخصية الرئيسية فيها هو السيد رضا كديرة من قبيل عكس المعنى. كان الأمر يبدو وكأن الأمر يتعلق بتحالف "الجميع" ضد الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، مما زاد من شعبيته والتفاف أوسع الجماهير حوله.

تقرير "النقد الذاتي" الذي حجب: موقفان من قضية الديمقراطية

وينعقد المؤتمر الوطني الثاني للاتحاد الوطني للقوات الشعبية (25 مايو 1962) بعد سنتين بالضبط من هذا "التناوب" الذي أقصي فيه الاتحاد عن الحكومة. لقد مضت الآن ست سنوات على استقلال المغرب كان خلالها مسرحا لعدة تجارب من "التناوب"، فكان لابد من إلقاء نظرة على هذه التجارب واستخلاص الدروس منها. ذلك ما فعله المهدي بن بركة في تقرير بعثه من منفاه الاضطراري إلى الكتابة العامة للاتحاد. هذا التقرير الذي رفضته الكتابة العامة وحجبه⁰ وكلفت عبد الله إبراهيم رئيس الحكومة السابق بتحرير "تقرير مذهبي" آخر.

ومن المفيد هنا أن نقف مع تقرير المهدي الذي اشتهر أولا بـ "النقد الذاتي" ثم فيما بعد بـ "الاختيار الثوري". يتألف هذا التقرير من أربعة أقسام: الأول في تحليل "الحالة الراهنة"، والثاني في النقد الذاتي، والثالث في الأهداف الاستراتيجية، والرابع في البرنامج المرحلي. وما يهمنا هنا هو ما يخص المسألة الديمقراطية لأنها هي التي تتصل بموضوع "التناوب" اتصالا مباشرا.

أكد الشهيد المهدي في البرنامج المرحلي تأكيدا خاصا على مسألة الديمقراطية التي افتتح بها هذا القسم من التقرير: كان المغرب إلى ذلك الوقت بدون دستور. وكان الاتحاد قد رفض المشاركة في مجلس عينه الملك الراحل محمد الخامس لوضع الدستور (نوفمبر 1960)، ورفع شعار "انتخاب مجلس تأسيسي لوضع الدستور"، مما سهل -ربما- على مترجمي تلك "القوة الثالثة" تفجير ذلك المجلس بالاعتراض على رئاسة علال الفاسي له، فأجلت قضية الدستور إلى تاريخ لم يعين. وإلى هذه المسألة أشار الشهيد المهدي بلغة النقد الذاتي إذ كتب يقول: "ويجب الاعتراف هنا أن الخطر المزعم لثورة الإقطاع المصطنعة (تمرد عدي أوبيهي 1957) على كيان الدولة قد استفاد منها القصر كوسيلة للضغط علينا للتعاقد معه عند تأسيس حكومة عبد الله إبراهيم، وكانت نتيجة هذا التعاقد الرمزي بين

القوى الشعبية وبين الملك أن وضعت على الرف المشكلة الدستورية، وقد كنا ممثلين ببعض إخواننا المسؤولين في الحزب داخل هذه الحكومة. ويحق لنا اليوم أن نتساءل إلى أي حد لم تكن **مخطئين في تجميد المطلب الدستوري** حتى أظهرت التجربة بعد سنتين بصفة قاطعة أنه يستحيل نجاح أي إصلاح في دائرة الحكم المطلق القائم. وأخيرا أدركنا بعد إقالة حكومة عبد الله إبراهيم أن كل تعاقد مع القوى المحافظة لا قيمة له ما لم يكن على أساس برنامج واضح ومحدد، وإلا يصبح ممثلو الحركة التقدمية في الحكم بمثابة رهائن تستغلها الرجعية لتزكية سياستها وتضليل الرأي العام" (ص 22). ويقول بصدد البرنامج المرحلي: "إن الشرط الضروري لنجاح أي برنامج [حد] أدنى هو حل المشكل الديموقراطي. أما عناصر التحريك فهي تتلخص في النقاط الآتية: التضامن ضد الاستعمار على الصعيد الدولي. التضامن الفعلي مع الجزائر. الإصلاح الزراعي كشعار فوق الشعارات تُضمن به الديموقراطية الواقعية بالبلاد" (=العدالة الاجتماعية). ثم أضاف: "إن مثل هذا البرنامج صالح ليكون إطار عمل مشترك مع الهيئات السياسية الأخرى بل ومع الحكم نفسه" (ص 30).

يحمل هذا التقرير تاريخ 2 مايو 1962، أي 25 يوما قبل انعقاد المؤتمر الذي لم يسمع المنتدبون إليه بهذا التقرير، بل قدم إليهم "تقرير مذهبي" آخر حرره عبد الله إبراهيم لم يرد فيه شيء في موضوع الديموقراطية سوى هذه الفقرة: "إن تجربتنا في الحكومة قد أتاحت للجماهير المغربية أن تقتنع اقتناعا جازما بأنه يستحيل بصفة موضوعية متابعة سياسة هادفة في التحرر الوطني وإصلاح الأنظمة الاقتصادية داخل أسلوب في الحكم عتيق، فاقد لكل امتداد، وفي نطاق إدارة متحجرة غير مسؤولة ومتعفنة". ويضيف التقرير: "وقد سبق للاتحاد الوطني للقوات الشعبية منذ 4 أبريل 1960، عندما لاحظ المأزق الذي كان يبرز فيه المغرب، أن أكد بقوة ضرورة انتخابات عامة لإقامة مجلس تأسيسي، وأن التجربة ما انفكت تثبت في الميدان السياسي صواب هذا الموقف".

موقفان مختلفان: المهدي يرى أنه من الممكن العودة إلى "التناوب" لتطوير الحكم من الداخل نحو الديموقراطية الحقيقية السياسية والاجتماعية والاقتصادية عبر برنامج مرحلي يستمد نفسه من برنامج استراتيجي محدد، وموقف يفضل الانتظار، متمسكا بشعار "انتخاب مجلس تأسيسي لوضع الدستور". وقد تبنى المؤتمر هذا الموقف الأخير لأنه الوحيد الذي قدم له. وفي مقابل ذلك أعد الملك الحسن الثاني دستورا قدمه للاستفتاء في 7 ديسمبر 1962، وقف الاتحاد منه موقفا معارضا فقرر مقاطعة الاستفتاء.

أما حزب الاستقلال الذي كان في الحكومة فقد قد أيد هذا الدستور الممنوح وتجنّد قاداته وأطّره للدعاية له بما فيهم رئيس الحزب المرحوم علال الفاسي الذي نزل بكل ثقله في حملة الاستفتاء. ولم يمر شهر واحد على الاستفتاء الذي أقر به هذا الدستور حتى أجري تعديل وزراي ضُمَّتْ بموجبه وزارة الاقتصاد إلى السيد كديرة الذي كان يقوم بكثير من مهام رئيس الحكومة (الملك) بوصفه مديرا للديوان الملكي إضافة إلى وزارة الداخلية، كما نُزعت فيه وزير المالية من حزب الاستقلال وعوضت بوزارة الأشغال العمومية. وأمام هذا التعديل الوزاري الذي اعتبره الوزراء الاستقلاليون إهانة لهم، بعد أن تجنّدوا للاستفتاء على الدستور الممنوح، اضطرّوا لتقديم استقالتهم. ويبدو أن هذا الدفع بحزب الاستقلال خارج الحكومة كان مقصودا أيضا. فلقد ترتب عن إقرار الدستور إجراء أول انتخابات برلمانية في المغرب. وقبل إجرائها بشهرين أعلن السيد كديرة عن تأسيس حزب باسم "الفديك" أي ما ترجمته: "جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية".

بالفعل أجريت هذه الانتخابات في 17 مايو 1963 في جو من التدخل الإداري السافر خصوصا في القرى والأرياف، فأُسفرت عن "فوز" الحزب الجديد "الفديك" بأغلبية المقاعد. أما الاتحاد، الذي شدّد الخناق على مرشحيه ومناضليه أثناء الحملة الانتخابية، فقد حصل عند فرز الأصوات على 46 مقعدا. أما النتيجة الرسمية التي أعلنت في اليوم التالي فقد أعطته 22 مقعدا. كان من المفهوم، إذن، أن يقرر الاتحاد عدم المشاركة في أية حكومة تؤسس على هذه النتائج.

ولم يمر سوى شهرين على هذه الانتخابات حتى شنت حملة واسعة من الاعتقالات شملت جميع كوادر الحزب في مختلف المدن (ولم تمس الجهاز النقابي)، وذلك بتهمة القيام بمؤامرة ضد النظام (16 يوليو 1963). لقد حوَصر أعضاء اللجنة المركزية للاتحاد داخل مقر الحزب حيث كانوا مجتمعين للنظر في المشاركة في الانتخابات الجماعية التي كانت على الأبواب. وتشهد السنتان التاليان محاكمات متواصلة لقادة الاتحاد وأطّره. وتحل سنة 1965 التي عرفت انفجارا شعبيا هائلا، في الدار البيضاء خاصة (23 مارس 1965)، أعلنت بعده حالة الاستثناء فحل البرلمان، وبدأت اتصالات مع من بقي من قادة الاتحاد خارج السجن: عبد الرحيم بوعبيد في المغرب والمهدي بن بركة في المنفى الاضطراري. ولاشك في أن هذه الاتصالات كان لها دور في إقدام الشهيد المهدي لأول مرة على نشر تقريره "النقد الذاتي" الذي أشرنا إليه آنفا.

"التناوب" في المغرب لم يكن مجرد مسألة محلية...

كتب المهدي مقدمة لهذا التقرير وقعها بتاريخ يوليو 1965 تعرض فيها للأوضاع التي عرفها المغرب منذ 1962 وبالخصوص منها انفجار الدار البيضاء 1965، ثم تساءل: "فما هو الحل الذي نراه صالحا في الظروف الراهنة"؟ ثم أجاب: "سوف يجد القارئ في تقرير سنة 1962 الشروط التي كنا نعتبرها ضرورية إذ ذاك لتسوية ممكنة مع القصر على أساس تحقيق ديموقراطية سليمة وتطبيق إصلاح زراعي جذري والسهر على سياسة التضامن مع النظم الثورية في البلاد العربية والإفريقية. وإن هذه الشروط -التي هي بمثابة التزامات يجب احترامها كل يوم- ما تزال قائمة في الوقت الراهن رغم أن الظروف التي ستنتقل منها قد زادت تدهورا، بعد ثلاث سنوات من الأخطاء والتلاعب في الميادين السياسية والديبلوماسية والاقتصادية والاجتماعية".

ذلك ما كتبه الشهيد المهدي بتاريخ يوليو 1965، في موضوع استئناف "التناوب" على أسس جديدة. ولا شك أن ذلك هو فحوى المباحثات التي جرت آنذاك بين جلالة الملك الحسن الثاني والمرحوم عبد الرحيم بوعبيد. وبينما كان المنتبعون للشأن المغربي ينتظرون انفراجا حقيقيا على مستوى "التناوب"، خصوصا وقد راجت أخبار عن استعداد المهدي بن بركة للعودة إلى المغرب من منفاه الاضطرابي، إذا بالجميع يفاجا باختطاف المهدي في باريس (29 أكتوبر 1965). لقد اتهمت السلطات الفرنسية وزير الداخلية المغربي آنذاك الجنرال أفقيير ومدير الأمن الوطني أحمد الدليمي بأن لهما يدا في هذا الاختطاف وطلبتهما للتحقيق. أما الثاني فقد ذهب إلى باريس في رحلة مسرحية حيث استمع له وبرئ. وأما الثاني فقد بقي في "الداخل" على رأس وزارة الداخلية التي بقيت صاحبة الأمر في البلاد. وقد اتضح فيما بعد أن اختطاف المهدي قد ساهم فيه أيضا كل من الاستخبارات الإسرائيلية (الموساد) ووكالة الاستخبارات الأمريكية (السي آي إي) مع تواطؤ عناصر من الاستخبارات الفرنسية. لقد كان المهدي آنذاك المحرك الأول لحركة "مؤتمر القارات الثلاث" من جهة، وكان قد أقام علاقات متينة مع الرئيس جمال عبد الناصر، ولفت الانتباه في محاضرة ألقاها في القاهرة إلى ضرورة التصدي لتوسع إسرائيل في إفريقيا على حساب القضية العربية. ومن جهة أخرى كانت قد توطدت علاقته مع قادة العالم الثالث من تيتو إلى شيكيفارا وكاسترو. نذكر هذا لنتباه إلى أن مسألة "التناوب" في المغرب لم تكن مسألة محلية، بل كانت جزءا من صراع بين قوى التحرير في الوطن العربي والعالم الثالث من جهة، وبين الاستعمار والصهيونية من جهة أخرى. ولم يكن أحمد رضا كديرة،

متزعم "القوة الثالثة" في المغرب، يخفي ارتباطه، لا بالاستعمار الفرنسي ولا بالصهيونية.

وتستمر الأزمة في النصف الثاني من الستينات، و المناضلون الاتحاديون يساقون من محاكمة إلى أخرى. ويستشري الفساد في جميع مرافق الحياة وينتشر التذمر في كل مكان وفي جميع المرافق، ويفاجأ الناس بمحاولة انقلاب في صيف 1970، فشلت بالصدفة. ثم تلتها محاولة ثانية بقيادة الجنرال أوفقيير هذه المرة (1971)، فشلت هي الأخرى بالصدفة. ثم تلا ذلك تمرد في بعض المناطق الجبلية اتهمت فيه عناصر من المغتربين الاتحاديين في الجزائر وليبيا، فترتبت عن ذلك حملة واسعة وشرسة من الاعتقالات، لم يسبق لها مثيل إذ طالت جميع كوادر الحزب.

ويحدث ما لم يكن في الحسبان. لقد قررت إسبانيا منح استقلال صوري للصحراء الغربية التي كانت تحتلها، وهي من جملة الأراضي المغربية التي تأخر استرجاعها لأسباب ليس هنا مكان شرحها. المهم أن وحدة التراب الوطني صارت مهددة. ووحدة التراب الوطني في المغرب قضية تعلق على جميع الخلافات السياسية. كان لابد إذن من وحدة الصف إزاء هذه القضية الأساسية. وهكذا دشن سنة 1974 مسلسل جديد من الاتصال مع قادة الاتحاد الذي كان في حالة منع فعلي منذ 1973. وقد أسفرت هذه الاتصالات عن رفع المنع عن الاتحاد وإطلاق ما كان قد بقي في السجون من مناضليه.

المؤتمر الاستثنائي وتكريس الاختيار الديمقراطي... و"حوادث سير"
كان لابد من استئناف المسيرة، وكان لابد من استخلاص الدروس. وهكذا عقد الاتحاد مؤتمرا استثنائيا (10-12 يناير 1975) مورس فيه نوع من النقد الذاتي، فتم الاعتراف بالأخطاء الماضية بوصفها "أخطاء ثورية"، وأقر النهج الديمقراطي كوسيلة لتحقيق الاختيار الاشتراكي، مع السكوت عن شعار "المجلس التأسيسي لوضع الدستور"، وهو الشعار الذي كان الاتحاد يتمسك به والذي استغلته "القوة الثالثة" في تعميق الفجوة بينه وبين العرش عندما أعطت له معنى مستقى من مرجعيتها هي، المرجعية الفرنسية التي يرتبط فيها هذا "المجلس التأسيسي" تاريخيا بإلغاء الملكية. وهذا ما لم يكن يدور بخلد الاتحاديين قط، لا لاستحالته عمليا فحسب، بل أيضا لأنه يتنافى مع تاريخهم النضالي وتاريخ الحركة الوطنية كلها. إن شعار "المجلس التأسيسي لوضع الدستور" كان في الحقيقة من أجل قطع الطريق أمام تأثير الأوساط الاستعمارية الفرنسية من خلال "القوة الثالثة"، في تنظيم الحياة الدستورية في البلاد. وقد أدرك متزعمو هذه القوة هذا

المعنى الوطني، وذلك ما يفسر الانتقال من "جبهة الدفاع عن الحريات الديمقراطية" (1958) إلى الاسم الذي اختاره أحمد رضا كديرة لحزبه "الفيديك": "جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية" (1963). وواضح أنه لم يكن هناك ما يبرر هذا الاسم سوى تمسك المؤتمر الثاني للاتحاد (1962) بشعار "المجلس التأسيسي". ورغم أن المناضلين في قيادة الحزب كانوا يعون تمام الوعي هذا الاستغلال البشع لشعار "المجلس التأسيسي" من طرف خصوم الاتحاد، فقد كان من الصعب عليهم "التنازل" عنه. ولم يتم السكوت عنه في المؤتمر الاستثنائي (1975) إلا بعد مرحلة من "الحل الوسط"، على صعيد الشعار، وذلك حين اهدت اللجنة الإدارية الوطنية للاتحاد في اجتماعها بتاريخ 14 أكتوبر 1972 إلى صيغة "مجلس وطني تأسيس وتشريعي" مؤكدة في جوابها على الرسالة الملكية المؤرخة بـ 23 سبتمبر 1972 أن اقتراح الاتحاد لهذه الصيغة: "لا يصدر عن أي تمسك دوغماتي بمبدأ المجلس التأسيسي". لقد جاء هذا التوضيح في وقت كان من المفروض فيه أن يصعد فيه الاتحاد ضغوطه على صعيد الشعارات، فقد صدر عقب المحاولة الانقلابية الفاشلة التي قام بها أوفقيير (16 أغسطس 1972). ومع ذلك لم يركب الاتحاد مركب الشنتاج و المزايمة.

كان سكوت المؤتمر الاستثنائي عن شعار "المجلس التأسيسي" تأكيداً آخر لذلك "التوضيح"، خصوصاً وقد بارك الأستاذ عبد الرحمان اليوسفي من منفاه الاضطراري هذا المؤتمر برسالة صوتية مسجلة كان لها وقع عميق في المؤتمرين. المهم أن الرسالة كانت واضحة، رسالة المؤتمر الاستثنائي. وهكذا استأنفت الحياة النيابية من جديد في المغرب، في السنة التي تلت هذا المؤتمر، بانتخابات محلية (1976) حصل الاتحاد فيها على معظم البلديات ثم تلتها انتخابات برلمانية (1977) أحصى الاتحاديون فيها ما يزيد عن 120 مقعداً فازوا بها عقب فرز الأصوات مباشرة، وهو عدد سيتقلص عند إعلان النتائج الرسمية في اليوم التالي إلى أقل من 30 مقعداً، وربما يعود هذا إلى ما يشبه "حادثة سير" لم تكن متوقعة! والقصة كما يلي:

كان الجو الذي سبق الانتخابات هادئاً نسبياً باستثناء الأقاليم الجنوبية التي كانت تعيش في حالة من القمع المتواصل مما جعل ممثليها في اللجنة المركزية للاتحاد يصرون على مقاطعة الانتخابات. فاضطر الكاتب الأول عبد الرحيم بو عبيد إلى إعلان ترشيحه في مدينة أكادير عاصمة الجنوب أثناء انعقاد اللجنة المركزية، لحمل ممثلي أقاليم الجنوب على قبول المشاركة. لقد ترتبت هذا الشأن الداخلي للحزب أزمة مع الحكم لم تكن منتظرة. فقد عبر الحكم ممثلاً في وزير الداخلية آنذاك (الذي ما يزال وزيراً

للدخالية إلى الآن) عن الرغبة في أن يترشح بوعبيد بعيدا عن الأقاليم الصحراوية، فما كان من هذا الأخير إلا أن رفض بشدة هذا التدخل في الشأن الداخلي للحزب. وتطور الأمر إلى صراع مكشوف: من سيتنازل؟ وبما أن بوعبيد لم يتنازل فقد كان مفهوما أن تكون النتيجة "سقوطه" في الانتخابات، على الرغم من أن أكادير تعتبر أصلب قلاع الاتحاد. وهكذا أقفل الباب أمام أية مشاركة للاتحاد في عملية "تناوب" جديدة على أساس هذه الانتخابات.

ومع أن الانتخابات الموالية 1983 قد أسفرت عن نجاح عبد الرحيم بوعبيد، في دائرة أخرى، فإن "التناوب" كان بعيدا عن الأفق في ذلك الوقت. وكان لكل طرف سببه الخاص: فمن جهة دخلت الحكومة المغربية آنذاك في تطبيق أوامر صندوق النقد الدولي لإعادة هيكلة الاقتصاد، وكان الاتحاد يعارض هذه العملية، فلم يكن هناك إذن مجال لبرنامج يقوم عليه "التناوب". ومن جهة أخرى كان سوء التفاهم قد تعمق داخل الاتحاد بين بعض القادة التاريخيين المغتربين وبين بعض المسيرين للحزب في الداخل، مما جعل هذا الأخير ينشغل بشأنه الداخلي أكثر من انشغاله بأي شيء آخر، ما عدا قضية الصحراء التي كانت الجسر الذي يجمع الجميع.

الوضع الراهن: معطيات جديدة

تلك هي، في الجملة، قصة "التناوب" في المغرب إلى هذه السنة (1998) التي عين فيها الأستاذ عبد الرحمان اليوسفي على رأس الحكومة. ولا بد أن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو التالي: وما الذي تغير في المغرب حتى أصبح دخول الاتحاد في تجربة لـ"التناوب" شيئا ممكنا، بعد 38 سنة من المعارضة؟

هناك معطيات لا بد من الإشارة إليها ولو باختصار:

1- هناك أولا الوضعية التي ترسخت عن استمرار ما يعرف بـ "مشكل الصحراء" لمدة ربع قرن (منذ 1974)، وهي القضية الوطنية التي تحقق حولها إجماع شامل تضاءلت دونه كثير من الخلافات، وذابت فيها كثير من مظاهر أزمة الثقة الموروثة من سنوات التوتر السابقة.

2- وهناك التطور الذي حصل داخل الاتحاد نفسه منذ مؤتمره الاستثنائي (1975) الذي تقرر فيه الاختيار الديموقراطي كوسيلة للنضال السياسي، والدخول في التجارب الانتخابية وما يترتب عنها، خصوصا تحمل المسؤولية على صعيد المجالس البلدية والبرلمان وممارسة المعارضة النيابية، في إطار هامش كبير من حرية القول.

3- ثم هناك التطورات التي عرفتها العشر سنوات التالية 1975-1985 على الصعيدين العربي والدولي: كامب ديفد، انفجار الجزائر، ثم المسلسل السريع الذي أدى إلى انهيار المعسكر السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة. وانتهاء الحرب الباردة يعني بالنسبة للمغرب غياب الدوافع التي تجعل هذه القوة الكبرى أو تلك تحذر من قوى اليسار وتعرقل المصالحة الوطنية الخ.

4- وخلال العشر سنوات التالية 1985-1995 شهد المغرب تدهورا خطيرا في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية نتيجة تطبيقه لأوامر صندوق النقد الدولي والبنك العالمي، في إطار ما يسمى بإعادة الهيكلة، إضافة إلى تدهور الأوضاع في الجزائر واستشراء أعمال العنف فيها سواء التي تقوم بها الحركة الإسلامية أو التي تنسب إليها، وما يشكله ذلك من تهديد للمغرب لا تخفى أبعاده ومخاطره.

5- هذه العوامل كلها عملت على خفض التوتر في العلاقات السياسية بالمغرب، مما أدى إلى قيام "الكتلة الديمقراطية" بين الأحزاب الوطنية (1993)، أعني الأحزاب التي تتمتع بوجود ذاتي لكونها تفرعت عن الحركة الوطنية من أجل الاستقلال، وذلك في مقابل الأحزاب التي يرجع أصلها إلى "القوة الثالثة" التي تشكلت بعد الاستقلال بزعامة المغفور له أحمد رضا كديرة، والتي صار يطلق عليها في الخطاب السياسي المعاصر اسم "الأحزاب الإدارية". وقد كان رد فعل "بعضها" تشكيل كتلة برلمانية مضادة باسم "الوفاق" بينما بقي بعضها الآخر خارج هذا "الوفاق" لتظهر عند الحاجة- بمظهر "أحزاب الوسط" التي تمكن من الأغلبية البرلمانية هذه الجهة أو تلك. وعلى العموم يمكن القول إن هذه "القوة الثالثة"، يمينها ووسطها، قد استنفذت إمكانيات توظيفها، وأن الرتابة التي جعلت منها أحزابا اسمية تتشكل منها حكومات تتغير فيها الأسماء فقط دون أن يثير ذلك أي اهتمام، لا في الداخل ولا في الخارج، كان لابد أن يؤدي ذلك إلى البحث عن بديل، إلى "تناوب" جديد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان لتسلم الأستاذ عبد الرحمن اليوسفي لقيادة الاتحاد بعد وفاة المرحوم عبد الرحيم بوعبيد، دور لا يجب التقليل من أهميته. لقد تولى الأستاذ بوعبيد قيادة الاتحاد في ظروف الأزمات التي عرفها الحزب منذ اختطاف المهدي فخاض الصراع على واجهات متعدد: كان رجل تكتيك من الطراز الرفيع ولكنه كان أيضا مصارعا صلبا قوي الشكيمة، مما جعل علاقته بالأطراف الأخرى تعاني من كثير من المد والجزر. أما الأستاذ اليوسفي، فقد اضطر للإقامة خارج المغرب منذ اختطاف المهدي أي منذ منتصف الستينات، وكان قد صدر في حقه حكم

بالإعدام. وهكذا ظل دائما بعيدا عن الصراعات والمنازعات داخل الحركة الوطنية، واحتفظ بعلاقات إيجابية مع قادة حزب الاستقلال فضلا عن كونه أحد قادة جيش التحرير أيام الكفاح الوطني. كل ذلك كان له دوره في قيام "الكتلة الديمقراطية" وفي ظهور نوع من العلاقات جديد، قوامها الاعتراف بالاختلاف داخل الأحزاب الوطنية. أضف إلى ذلك أن المشاركة في المجالس البلدية والبرلمان منذ 1976 قد أدت هي الأخرى إلى نوع من الاعتراف بـ"الآخر"، في الحياة السياسية المغربية، على الرغم من أن جميع الوطنيين يعرفون أن "الآخر" الذي تفرزه الانتخابات، التي لا يتوافر فيها ما يكفي من النزاهة، لا يمثل تمثيلا حقيقيا أية قوة اجتماعية أو اقتصادية حقيقية.

ويمكن القول بصفة عامة إن تجربة الأربعين سنة الماضية، مع ما رافقها من تطورات عربية ودولية، قد أقتعت الوطنيين والمناضلين في المغرب، ولو مع شيء من التردد، أنه لم يكن في الإمكان أحسن مما كان، وأن الضرورة تفرض اليوم أكثر من أي وقت مضى البحث عن إمكانات جديدة يجب أن تتاح لها الفرصة للظهور. ذلك ما يمكن أن يوصف بأنه يشكل القناعة التي نسجت خيوط الاتصال والتواصل بين الفاعلين السياسيين في المغرب، والتي في إطارها عمل الأستاذ عبد الرحمان اليوسفي، بوصفه الكاتب الأول للاتحاد الاشتراكي، سواء داخل الكتلة الديمقراطية أو على مستوى العلاقة مع العرش والشخصيات المحيطة به، أو على مستوى الاتحاد الاشتراكي نفسه. ومن هنا كان اقتراحه التصويت بـ"نعم"، لأول مرة في تاريخ الحزب، على الاستفتاء على التعديل الدستوري سنة 1993. ومع أن هذا الاقتراح لم يلق استجابة من اللجنة المركزية للحزب فقد بقي الأستاذ اليوسفي على قناعته، معتبرا أن مجرد اقتراحه ذاك يشكل رسالة واضحة لا بد أن تكون لها استجابة ما. وقد تعزز هذا الأمل بعد ذلك عند ظهور نتائج الانتخابات المباشرة لثلاثي أعضاء مجلس النواب (يونيو 1993) إذ سُمح لأول مرة بظهور الاتحاد الاشتراكي كقوة سياسية أولى في البلاد—دون أن يعني ذلك أنه نال كل ما يستحقه من المقاعد.

خيبة أمل... عمل الجميع على تجاوزها

غير أن صدمة اليوسفي ستكون عميقة عندما تبين بعد ظهور نتائج انتخابات الثالث الآخر لمجلس النواب (سبتمبر 1993)، عبر انتخابات غير مباشرة (من المجالس المحلية والغرف المهنية والتجارية والنقابات الخ)، أن دار لقمان بقيت على حالها: فقد وقع التصرف في هذا الانتخابات بصورة تلغي اتجاه نتائج سابقتها. هنا قدم اليوسفي استقالته من المكتب

السياسي للاتحاد تعبيراً عن احتجاجه، وأيضاً عن خيبة أمله في أن يكون للتعامل السياسي الجديد الذي سار فيه ما كان يتوقعه من نتائج. غادر اليوسفي المغرب ليقوم في فرنسا مدة شهدت اتصالات مكثفة لإقناعه بالرجوع إلى موقعه على رأس الاتحاد الاشتراكي. كما شهدت الفترة نفسها عرضاً من الملك على أحزاب الكتلة -الاتحاد والاستقلال أساساً- لتأليف حكومة "تناوب" يضمن الملك لها ثلاث سنوات من التأييد البرلماني. واستمر الأخذ والرد حول هذا الموضوع ما يقرب من سنة دون نتيجة. وبعد ذلك بأشهر عاد عبد الرحمان اليوسفي إلى المغرب ليكون في مقدمة مستقبله الفقيه محمد البصري الذي سمح له بالرجوع إلى الوطن بموجب عفو ملكي، بعد غربة استمرت أزيد من ثلاثين سنة. وعندما أعلن عن تراجع اليوسفي عن استقالته من منصب كاتب أول للاتحاد، فهم الناس أن إجراءات جديدة لا بد أن تكون في الأفق. وذلك ما حصل بالفعل. فقد أعلن عن دستور جديد ينص على انتخاب جميع أعضاء مجلس النواب انتخاباً مباشراً، وفي المقابل إنشاء مجلس للمستشارين ينتخبون انتخاباً غير مباشر من طرف الهيئات التي كانت تنتخب ثلث مجلس النواب في الدستور السابق. ومع أن هذا المجلس الجديد، مجلس المستشارين، يتمتع بسلطات تقترب من سلطة مجلس النواب، فإن هذا التعديل يشكل نوعاً من الاستجابة، إذ يلزم عنه مباشرة حل مجلس النواب الذي كانت استقالة اليوسفي احتجاجاً على التدخل الذي تعرض له ثلثه "المنتخب" من المجالس المحلية والهيئات المهنية والنقابية.

والأهم من ذلك أن الدستور الجديد ينص لأول مرة في المغرب على أن الوزير الأول هو الذي يقترح قائمة وزارته على الملك الذي يعين هذا الأخير (ضمنياً من الجهة التي لها الأغلبية النسبية في مجلس النواب). ومعنى ذلك أن الوزراء سيصبحون، لأول مرة في المغرب، مسؤولين أمام الوزير الأول. ومع أن هذا لا ينطبق على ما يطلق عليه "وزراء السيادة"، الذين يعتبرون مسؤولين أمام الملك مباشرة (وزراء الداخلية والخارجية والدفاع والعدل والأوقاف)، فإن البرنامج الحكومي الذي يصادق عليه المجلس الوزاري برئاسة الملك يلزمهم، كما يلزمهم التضامن الحكومي. والأهم من ذلك أن العملية تنطوي على تعديل سياسي هام في الحياة السياسية المغربية يتمثل في ظهور مؤسسة الوزير الأول. لقد كانت من قبل وزارة فارغة أو شبه فارغة لا وزن لها ولا اعتبار في الخطاب السياسي المغربي، بما في ذلك خطاب وسائل الإعلام الرسمية. لقد كان التركيز من قبل على وزارة الداخلية وحدها التي كان الناس يطلقون عليها "أم الوزارات"، وذلك

منذ أن تولاهما أحمد رضا كديرة في أوائل الستينات، مروراً بالجنرال أفقير، إلى وزيرها الحالي الذي مر عليه الآن، وهو على رأسها، ربع قرن من الزمن!

لم يكن من الممكن، إذن، تجاهل هذه التعديلات الدستورية التي - رغم شكليتها - قد تفتح الباب أمام وضعية أكثر قابلية للتطور نحو الديمقراطية الحقيقية. لذلك قرر الاتحاد - بل الكتلة الديمقراطية باستثناء فصيل صغير - التصويت بـ "نعم" للدستور الجديد (1996/9/13). وتلك هي المرة الأولى التي يصوت فيها الاتحاد الاشتراكي بالإيجاب للدستور في المغرب. وبما أن هذا الدستور ينص كما قلنا على غرفتين، واحدة للنواب وأخرى للمستشارين، فقد نتج عن إقراره حل مجلس النواب السابق، بصورة آلية، وإجراء انتخابات جديدة. وعندما ظهرت نتائج الانتخابات (نوفمبر 1997) تبين أن الاتحاد الاشتراكي يأتي في المقدمة، مما يعني أن الوزير الأول سيكون منه، وأن جملة مقاعد البرلمان قد توزعت على "اليسار" و"الوسط" و"اليمين" بشكل متعادل: الثلث لكل طرف. أما "اليسار" فيتكون من الكتلة الديمقراطية التي أصبح الاتحاد يشكل الأغلبية داخلها. وأما "الوسط" فيتكون من الأحزاب التي كانت قد ورثت في منتصف السبعينات "القوة الثالثة" التي تحدثنا عنها، وأما "اليمين" فيتكون من الأحزاب التي شقت، أو انشقت، في منتصف الثمانينات، عن هذا الذي يدعى اليوم بـ "الوسط" لثرت منه خط القوة الثالثة" ومهمتها في أن تتشكل منها الحكومات، في مرحلة "التناوب" المجدد الذي سبق حكومة اليوسفي.

دعائم توفرت... فكانت "حكومة التناوب"

واضح أن هذه التركيبة النيابية الجديدة - القديمة تفسح المجال لأول مرة للاتحاد الاشتراكي للمشاركة في حكومة يتولى فيها منصب الوزارة الأولى، التي يسمح الدستور لأول مرة بظهورها كمؤسسة متميزة. وواضح كذلك أنه لم يكن من السهل، أمام هذا المسلسل من التعديلات، رفض العرض الذي تنطوي عليه. ومن هنا قرار الأستاذ اليوسفي خوض التجربة.

لم يكن من السهل أبدا الانقياد - داخل الكتلة - لهذا الاختيار الذي اختاره الأستاذ اليوسفي، تماما كما أنه لم يكن من السهل الوقوف في وجه هذا الرجل من أي كان. فتاريخه النضالي وسلوكه المثالي وصفاء سريرته أشياء لا يضعها أحد، لا داخل حزبه ولا خارجه، موضع شك، وبالتالي فما يقدمه كقناعة شيء يفرض نفسه على الجميع كقناعة صادقة لا تحتمل الرد، على الرغم من جميع التخوفات التي يمكن أن يعبر عنها والتي لا تخلو الساحة من الكثير من المعطيات التي تبررها. وبعبارة أخرى إن جميع

الذين يشاركون في الحكومة الحالية، والذين يؤيدونها دون المشاركة فيها، إنما يفعلون ذلك لأنهم يتقنون في اليوسفي، ويدركون أيضا أن اختيار الملك له كوزير أول ليس اختيارا خاليا من المعنى. والسياسة في المغرب، وبعبارة أخرى "الجديّة في السياسة" في المغرب، تمارس بالرموز والمعاني. وهذا شيء بديهي: فالفاعلون السياسيون الحقيقيون في المغرب يعرف بعضهم بعضا معرفة حقيقية، والخطاب بين "العارفين" يجري دوما لا بالتصريح بل بالتلميح. ولذلك فمن العبث البحث عن ضمانات مكتوبة، فالمكتوب في مثل هذه الحال يبقى في الغالب حبرا على ورق.

لقد أكد اليوسفي مرارا وتكرارا، قبل تعيينه وزيرا أولا بأكثر من سنة، أن الاتحاد مستعد لتحمل المسؤولية في حكومة تتوفر لها ثلاث دعائم: ثقة الملك، وأغلبية مريحة في البرلمان، و السند الشعبي...

أما الركن الأول فقد أكد جلالته الملك حينما صرح أمام مجلس النواب في حفل تنصيبه، أنه بعد هذا التنصيب سيعين من يرتضيه ضميره وزيرا أولا. وقد فهم الناس منذ ذلك الوقت أن تحكيم الضمير لن يسفر عن شخص آخر غير اليوسفي، فجلالته يعرف أكثر من غيره الفاعلين السياسيين في المغرب. لقد توفرت الثقة إذن، وهل هناك من ثقة أثقل وزنا من فتوى الضمير!

وأما الركن الثاني فقد توافر أيضا، وبدون صعوبة: فقد قام الأستاذ اليوسفي بمجرد ما كلفه الملك بما لم يكن منتظرا، وبما لم يكن في إمكان غيره القيام به: قام باستشارات واسعة شملت جميع الهيئات السياسية والنقابية المعترف بها قانونيا، سواء في ذلك أصدقاء الاتحاد أو خصومه، القدامى منهم والجدد. إن هذا الاعتراف بجميع مكونات الحياة السياسية في المغرب بما في ذلك أولئك الذين ينتمون تاريخيا إلى "القوة الثالثة" التي تحدثنا عنها شيء غير مسبوق. وقد أسفرت الاتصالات عن أغلبية مريحة فعلا تضم نواب الكتلة والمرتبطين بها ونواب "الوسط"، إضافة إلى نواب الفصيل الإسلامي الذي شارك في الانتخابات.

وأما عن الركن الثالث وهو السند الشعبي فيمكن القول: إنه لأول مرة في المغرب بدأ الناس، منذ الشهر الثاني من تشكيل هذه الحكومة، يطرحون عبر وسائل الإعلام، الرسمية وغير الرسمية، هذا السؤال: لقد عقدت آمال كبيرة على هذه الحكومة فماذا حققت؟ إن دلالة هذا السؤال كامنة لا في صيغته بل في مجرد طرحه. ذلك أنه لم يسبق أن طرح مثل هذا السؤال في المغرب منذ أربعين سنة، أي منذ الحكومات الأولى التي شكلتها فصائل الحركة الوطنية بعد الاستقلال، وعلى عهد الملك الراحل محمد الخامس. إن

ذلك يعني أنه لا أحد في المغرب -على مدى ثلاثين عاما- كان ينتظر أن تسفر عملية تنصيب حكومة "جديدة" عن أي شيء جديد. أما هذه الحكومة فأنظار الشعب المغربي كله مشدودة إليها. وليس هناك من يستطيع أن يُنكر أنها تحظى برضا جميع مكونات الشعب المغربي، بما في ذلك رجال الأعمال والمؤسسات التجارية الحرة، فضلا عن الجماهير الشعبية في المدن كما في الأرياف. وهناك وعي عميق بأنه إذا لم تحقق هذه الحكومة شيئا فذلك لن يكون بسبب آخر غير العرقلة الإدارية، الشيء الذي يعني أنها لم تتوافر لها الوسائل التي يمكن بها أن تعمل. وهذه مسألة سنعود إليها بعد قليل.

وإلى جانب هذا السند الشعبي التلقائي هناك ترحاب دولي لم يسبق له مثيل. فلأول مرة تعرب الدول الغربية التي تهتم بالشأن المغربي، الولايات المتحدة وفرنسا وإسبانيا والبرتغال وإيطاليا وإنجلترا الخ، تعرب علنا وفي تصريحات رسمية، عن ترحيبها بهذا التغيير الذي حصل في المغرب بتعيين الوزير الأول من المعارضة، خصوصا عبد الرحمان اليوسفي المعروف على نطاق دولي بسمعته الطيبة. وهناك وعود بالمساعدة والاستثمارات لا تُخفي صيغتها أنها تشجيع لهذا الاتجاه.

والآن وقد مرت ثمانية أشهر على هذه الحكومة (4 فبراير 1998)، التي يطلق عليها في المغرب "حكومة اليوسفي" تارة و"حكومة التناوب" تارة أخرى، المهم أن لها اسم تحمله على خلاف الحكومات الغفل السابقة، فما هي النتائج التي يمكن تسجيلها لها أو عليها خلال هذه المدة؟ على الرغم من أن مدة ثمانية أشهر لا تكفي لتقويم عمل حكومة نصبت في إطار الظروف والمناسبات التي شرحنا، فإن الملاحظ يستطيع مع ذلك أن يسجل ما يلي:

1- أما عن برنامج الحكومة الذي صودق عليه في البرلمان بمجلسيه، فهو برنامج عام انتقالي، يستهدف إنقاذ ما يمكن إنقاذه على طريق الإعداد للخطة الخماسية التي تنكب الوزارات المختلفة على إعدادها، وقد حظي هذا البرنامج بما يشبه الإجماع الوطني، وإن أخذ عليه خلوه من كثير من التفاصيل والأرقام. وهذا مفهوم ومبرر فأعضاء الحكومة حديثو العهد بميادين مسؤولياتهم والبرنامج انتقالي.

2- هناك مبادرات أقرت لصالح الفئات المتضررة والضعيفة من المنتجين. وهناك أيضا إعلان عن تصفية ملف المعتقلين السياسيين والمخطوفين، وقد صفت جوانب أساسية منه إذ تم الاعتراف بموتى ومخطوفين وتقرر تعويض لذويهم. هذا إضافة إلى العديد من النصوص التي بدونها لا يتأتى

إنجاز ما هو مطلوب إنجازه. ومع أن هذه الإنجازات هي دون المنتظر بكثير فإن معظم الناس في المغرب يتفهمون الوضع المعقد والمتشعب الذي على هذه الحكومة أن تواجهه. وهناك شبه إجماع بأنه إذا فشلت هذه الحكومة، فإن فشلها لن يكون راجعا إليها نفسها بل إلى أشياء خارجة عن رغبتها وإرادتها.

المسألة هي مسألة التحول إلى الديمقراطية... حظوظ تجنب الفشل

والسؤال الآن هو: ما هي حظوظ تجنب هذا الفشل المحتمل؟

يمكن القول، مبدئياً، إن الناس في المغرب ما زالوا محتفظين بالأمل، وأيضاً مستعدين للانتظار، فهم يقدرّون الظروف الصعبة. وهم مستعدون للانتظار أكثر إذا تبين لهم بوضوح أن أمامهم مخرج مؤكد من النفق. ومع ذلك فالشكوك المشفوعة بالإشفاق قائمة، وربما تتزايد.

وهنا لا بد من التمييز بين أمرين حتى تكون الرؤية واضحة.

فإذا نظرنا إلى هذه التجربة من زاوية ما يمكن أن تحققه على المدى القريب، على مستوى مشاكل البطالة والتشغيل والتعليم الخ، فإن المرء سيكون حالماً إذا هو توقع تحسناً جذرياً أو إصلاحاً شاملاً قبل مرور خمس سنوات من العمل المتواصل.

غير أن الذين يعرفون الوضع في المغرب جيداً، ويعرفون الذهنية المغربية، لا ينظرون إلى هذه التجربة التي ترتبط باسم اليوسفي من زاوية ماذا يمكن أن تحققه على مستوى المشاكل التي ذكرنا. إن العرض الذي قدمناه عن تاريخ مشكلة "التناوب" في المغرب، منذ حصوله على استقلاله سنة 1956 إلى اليوم، يظهر بجلاء أن الأمر يتعلق في الحقيقة بتحدّي تواجهه اليوم معظم بلدان العالم الثالث، إنه مشكل التحول إلى الديمقراطية. وإذا كنا قد تتبعنا تطور هذا المشكل في المغرب عبر تفاصيل، ربما أثارت الضجر، فذلك من أجل أن نلفت الانتباه إلى خصوصية هذا المشكل بالنسبة للمغرب. وبالإمكان الآن إبراز عناصر هذه الخصوصية:

منذ عقدين من السنين أو أكثر انتبه المحللون الغربيون المنتبهون للشأن المغربي إلى ما يميز الوضع السياسي في المغرب، أعني ما عبر عنه بعضهم بقوله: "المعارضة في المغرب ضرورية للعرش، والعرش ضروري للمعارضة". وهذه حقيقة يعيها حق الوعي كل من العرش والمعارضة. فقد صرح جلالة الملك الحسن الثاني يوماً للصحفيين قائلاً: إنه لو لم تكن المعارضة قائمة في البلاد لأنشأتها. أما المعارضة نفسها، سواء يوم كانت تتمثل في حزب الاستقلال قبل إنشاء الاتحاد، أو بعده، فقد كانت دوماً معارضة للقوى التي تريد أن تحتوي العرش وتبعده عن الارتباط

بالشعب وأهدافه، أو أن تلغيه إلغاء. لقد عرضت فرنسا على الوطنيين المغاربة عندما اضطرت للدخول معهم في مفاوضات الاستقلال أن يقبلوا الاستقلال دون إرجاع محمد الخامس من المنفى، فكان رد الوطنيين وعلى لسان أولئك الذي قادوا المفاوضات، والذي سيصبحون قادة للاتحاد، أنه لا مفاوضة ولا نقاش في عودة الملك الشرعي. ولا زال كاتب هذه السطور يتذكر صوت المهدي بن بركة في تجمع جماهيري بالدار البيضاء سنة 1955 وهو يروي ما يجري في المفاوضات مع فرنسا، قال: "طلب منا الفرنسيون أن نقبل الاستقلال أولاً ثم تقوم الحكومة المغربية بعد ذلك بطلب إعادة محمد الخامس. أما أن تعيده الحكومة الفرنسية نفسها في هذا الظرف بالذات فذلك ما لا يقبله كبرياء الرأي العام الفرنسي". قال المهدي: "ونحن كذلك قلنا لهم: إن كبرياء الرأي العام المغربي لا يقبل الاستقلال دون رجوع محمد الخامس الذي كان نفيه مسا بكرامة المغاربة".

لقد ارتكبت فرنسا خطأ جسيماً عندما اعتقدت أن "القوة الثالثة" التي أنشأتها من بعض الإقطاعيين وأعوانها من شيوخ القبائل وغيرهم يمكن أن تفرض بواسطتها على الشعب المغربي ملكاً آخر غير الملك الوطني محمد الخامس. وجوهر الخطأ الذي ارتكبه الحكومة الفرنسية هو أنها اعتقدت أن المغاربة يتشبثون بالملك فقط لأنه ملك، ونسيت أن هذا الملك نفسه، الذي فضلته فرنسا على غيره من الأمراء لصغر سنه، لم يكن شيئاً مذكوراً قبل أن يتبنى قضية بلده وشعبه، قضية الاستقلال في أوائل الثلاثينات من هذا القرن. ويجب أن نضيف إلى ذلك أن علاقة قادة المعارضة بالملك الحسن الثاني، سواء منهم المهدي بن بركة أو عبد الرحيم بوعبيد أو عبد الرحمان اليوسفي، ترجع إلى ما قبل الاستقلال، حينما كان ولي العهد الشاب يقوم بصلة الوصل بين والده والقادة الوطنيين، وحين كانت السلطات الاستعمارية تعتبره متطرفاً يحرض والده على فرنسا. وأكثر من ذلك كان من الممكن أن يكون اليوسفي مديراً لديوان ولي العهد منذ بداية الاستقلال. غير أن الرياح تجري أحياناً بما لا تشتهي السفن. ومن "العبث" الذي يرافق السياسة دوماً، منذ غابر العصور، أن "الرياح" المفاجئة هي التي تقرر في اتجاه التاريخ. ومع أن التاريخ لا يكرر نفسه فهناك في مختلف العصور سلسلة من التحولات تتكرر بصور جديدة، ولكن متشابهة.

من هنا ندرك أن "التناوب" في المغرب لا يتعلق مضمونه بمن سيكون على رأس هذه الوزارة أو تلك، بل بمن سيكون إلى جانب الملك ويكون الملك إلى جانبه: هل الحركة الوطنية وامتداداتها أم "القوة الثالثة" التي أراد الاستعمار أن يرهن الملك بواسطتها في فلك مصالحه. واليوم وقد تغيرت

الظروف ولم تعد المصالح الأجنبية محكومة بالحرب الباردة وصراع القوى الدولية لا بد أن يتخذ "التناوب" مضمونا آخر: إما الفراغ الذي تعمره الانتهازية التي برهنت التجربة أنها أول من يتخلى عن العرش وصاحبه عند الشدائد (سواء زمن الحماية أو ساعات المحاولتين الانقلابيتين الفاشلتين)، وإما إعادة ترتيب العلاقة بين العرش والقوى الوطنية الحقيقية بما يجعل من كون الواحد منهما ضروريا للآخر جسرا سلميا ونموذجيا لعملية الانتقال نحو الديمقراطية في إطار ملكية دستورية، تجسم تاريخ الملكية وتاريخ الوطنية في المغرب، وهما تاريخ واحد يمتد على أكثر من اثني عشر قرنا.

ومن هنا يبدو واضحا أن مصير حكومة اليوسفي يطرح مصير المغرب ككل. والجميع يعي هذه الحقيقة ويعي أن قولة الفيلسوف اليوناني "إنك لا تستطيع أن تستحم في النهر مرتين فمياهه تجري باستمرار" تصدق على المغرب اليوم. لقد سئل الأستاذ اليوسفي، قبل تعيينه وزيرا أولا بشهور، عن ما يتوقع من تطورات، فكان جوابه: "المغرب عبارة عن قاعة انتظار كبيرة، على المرء فيها أن ينتظر طويلا قبل الدخول إلى مستقبله". وإذا كان المثل المغربي يقول "دخول الحمام ليس كالخروج منه"، فإن جميع الذين هم على صلة باليوسفي يعرفون أنه يتنفس برئة واحدة، وأنه بالتالي لا يستطيع المكوث طويلا في حمام موبوء، خصوصا إذا تبين له أن هناك من يلقي فيه بالقمامة عمدا ولهدف في نفس يعقوب! وبدون شك سيكون الرجل معذورا، فقد فقد رثته الأخرى في معركة إعادة الملك الشرعي من المنفى وتحقيق الاستقلال! وواضح أن فشل اليوسفي سيكون ليس فشلا لشخص بل إخفاقا نهائيا لتجربة "التناوب" التي تعني التحول السلمي إلى الديمقراطية. وأمام هذه النتيجة المرعبة لا بد من تحديد السبب أو الأسباب التي يمكن أن تكون مصدرا للفشل؟

المشكل هو الإرث الذي تراكم عبر أربعين سنة

ليس من الممكن التنبؤ بالتفاصيل ولكن يمكن تحديد العوامل المحتملة. - هناك ما يمكن أن نطلق عليه "العوامل الذاتية" التي ترجع إلى ما قد يظهر، أو يحرك، من تناقضات داخل الكتلة ككل، أو داخل الحزبين الرئيسيين فيها: الاتحاد الاشتراكي وحزب الاستقلال. ومع أن كل شيء محتمل في هذا المجال فإن غياب البديل في الأفق ووعي الجميع بخطورة المرحلة الراهنة يجعل من الصعب المضي بأي خلاف في هذا المجال إلى حد إفشال التجربة.

- أما احتمال فقدان الحكومة الأغلبية البرلمانية المريحة التي تتوافر لها اليوم فهو احتمال بعيد في الأفق المنظور. ذلك أن هذه الأغلبية تعكس في الحقيقة مفعول ثقة الملك، وهي ثقة لا نعتقد أنه سيكون في تصرفات اليوسفي المعروف باستقامته ونزاهته ولباقته ما يزعزعها. وليس هناك قوى خارجية ضاغطة لزعة هذه الثقة، بل بالعكس فجميع الدول المعنية بالشأن المغربي أيدت وتؤيد هذه التجربة وتدفع بالأمر نحو نجاحها.

- أما القوى الداخلية التي يمكن أن تمارس الضغط الفعلي المضاد لوجود هذه الحكومة فلا يبدو أن هناك مثل هذه القوى، خصوصاً وقد كانت هيئات رجال الأعمال والفاعلين الاقتصاديين من أول من رحب بهذه الحكومة، وقد اتخذت مبادرات بنكية عملية في هذا السبيل. أما القوى الأخرى غير الاقتصادية فليس هناك في الوقت الراهن قوى من هذا القبيل، فتقة الملك والسند الشعبي الواسع يجعلان من المستبعد تماماً مثل هذا الاحتمال.

فأين يمكن أن يكمن سبب الفشل إذن؟

إنه يكمن في نظرنا في الإرث الذي تراكم خلال الأربعين سنة الماضية على مستوى أجهزة الدولة ككل، وبالخصوص منها الجهاز الإداري الذي يستشري الفساد في جميع مرافقه، وهو فساد بنيوي، بمعنى أن مس أي جانب منه يثير جوانب أخرى مباشرة. وكما هو معروف فالفساد الذي من هذا النوع يحتمي بعضه ببعض في جميع الاتجاهات والمستويات. إنه كالأخطبوط يسري في الجسم كله ولا يمكن التخلص منه إلا بعملية جراحية.

والتحدي الذي يواجه التحول السلمي إلى الديمقراطية هو هذا بالذات. والتجربة المغربية، والتي هي الأولى من نوعها في العالم العربي، تضع أمامنا المعطيات التالية:

- هناك في المغرب الآن ديمقراطية حقيقية على مستوى حرية التعبير والتعددية الحزبية، ويمكن أن تتحسن الأمور على مستوى نزاهة الانتخابات، وتكون النتيجة أغلبية مستقلة لأحزاب الكتلة تمكّنها من تشكيل حكومة كالحكومة القائمة.

- وهناك تصفية حقيقية لسجل حقوق الإنسان قُطعت فيها أشواط واسعة ومن المنتظر، بل من المؤكد، أن تتم التصفية نهائياً في الأشهر القليلة القادمة

- وهناك علاقات بين القوى السياسية تتميز بانخفاض التوتر، إلى جانب سلم اجتماعية فلا إضرابات ولا مطالب تستعصي تلبيتها، وهناك هدوء على مستوى الطلاب والجامعات الخ.

ومع ذلك فالإصلاح، في أي مجال يطرح مشكلة الجسم الذي يستشري فيه الفساد المترابط على جميع المستويات.

نعم ، هناك في الإدارة المغربية بمختلف مستوياتها كفاءات على درجة عالية من النزاهة والاستقامة والتفاني في العمل. ولكن معظم مفاصل الإدارة ومراكز المسؤولية تفتقد إلى مثل هذه العناصر، وقد آن الأوان لأن يفسح المجال للعناصر النظيفه لتولي المسؤوليات التي هي أهل له. أما العناصر التي انسأقت مع الفساد لسبب أو آخر، بدافع من تدخلات أو بدافع من المصالح الشخصية وروح الانتهازية، فقد آن الأوان لأن تنسحب بهدوء، وتحت غطاء "عفا الله عما سلف" إن اقتضى الأمر ذلك، خصوصاً وهناك سوابق من هذا النوع، منذ بداية الاستقلال.

ومع أن الفرق كبير وشاسع بين وضعية الفساد اليوم ووضعية الفساد أمس، فإن أوجه التشابه على المستوى الصوري البنيوي تفرض نفسها، فالإرث هو إرث غياب الديمقراطية، الغياب الذي يفسح المجال لاستغلال النفوذ والاستغلال بمظلات استغلالاً ما أنزل الله به من سلطان.

ومهما يكن فمعالجة الفساد أمر ضروري، إذ عليه يتوقف الخروج من النفق. لا بد من التفكير الجدي في الموضوع، فالإصلاح بواسطة الفاسد وفي إطار الفساد غير ممكن. إن الأمر يتطلب إرادة سياسية قوية ومصممة على معالجة المشكل بطي الصفحة جملة وتدشين بداية جديدة. وإذا كان لا بد من الحرص على تجنب الشطط في مثل هذه التدابير فلا أعتقد أن أحداً في المغرب يشك في أن حكومة اليوسفي الحالية، مؤهلة تماماً لتجنب هذا الشطط. إن الأمر كله يتوقف إذن على ظهور إرادة حقيقية تعطي لمفهوم "التناوب" مضموناً ملموساً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان شعار "من أين لك هذا؟" شعاراً غير واقعي في الظرف الراهن على الأقل، فإن المطالبة بتوظيف هذا الـ"هذا" لصالح البلاد أمر ضروري، وأشد ضرورة منه أن يكون الـ"هذا" في المستقبل نتيجة عمل مشروع وفي إطار القانون.

و كيفما كان الحال، يبقى أن تدشين بداية جديدة من النوع الذي وصفنا، أو عدم تدشينها، هو الذي سيقدر في مصير هذه الحكومة وفي مصير التجربة ككل، عاجلاً أو آجلاً. وقد لا يخطئ المرء إذا هو توقع أن "تقرير المصير" هذا لن يكون في الإمكان تأجيله أكثر من بضعة أشهر ●

ابن رشد: "العصا القاتلة" والرجل "الذي أفسد جميع الأطباء" في أوروبا

محمد عابد الجابري

1- كتاب غير مسبوق

الغرض من هذا المدخل هو وضع هذا الكتاب في مكانه من سياق تاريخ الطب العربي، بل التاريخ العام للطب. وهذا أمر ضروري لفهم هذا الكتاب، لا بوصفه كتاب معلومات في الطب، فطب اليوم غير طب الأمس؛ والطب كما أراده ابن رشد "علم"، وتاريخ العلم كما يقول باشلار هو "تاريخ أخطاء العلم". إن أهمية هذا الكتاب، إذن، ليست فيما يقرره من آراء طبية في هذا المرض أو ذاك، أو في هذا المظهر أو ذاك من مظاهر الصحة ووسائل الحفاظ عليها، بل تكمن أهميته -من وجهة نظرنا على الأقل- في كونه يبدن لحظة جديدة في تاريخ التفكير العلمي في الطب في الثقافة العربية، فهو ينتمي إلى مجال الفكر العلمي أكثر من انتمائه إلى الممارسة الطبية، وهذا ما أكد عليه ابن رشد نفسه مرات عديدة في فصول هذا الكتاب.

وهنا لابد من التمييز بوضوح بين التاريخ للعلوم الذي موضوعه تتبع الكشوف العلمية وممارسة هذا العلم أو ذاك عبر التاريخ وفي الحضارات

المختلفة، وبين التاريخ لتطور الفكر العلمي، رؤيةً ومفاهيمٍ ومناهج. الأول هو "تاريخ العلم" وهو السائد عموماً، وهو وحده المعروف في ثقافتنا العربية المعاصرة عبر أبحاث المستشرقين الذي كانوا السباقين في هذا المجال إلى الاستفادة من المخطوطات الطبية العربية وكتب "تراجم الأطباء" التي تزرخ بها المكتبة العربية القديمة. أما الثاني، وأعني "تطور الفكر العلمي"، فالاهتمام به حديث نسبياً، حتى في الغرب، ولم تتل منه الثقافة العربية بعد حقها كاملاً.

(...)

على أنه إذا كان كتاب "الكليات في الطب" فريداً في نوعه بالنسبة لتاريخ الفكر النقدي في الطب العربي فهو بالنسبة لفكر ابن رشد ككل ليس استثناءً، بل هو جزء من كل: جزء من عملية "التصحيح" التي قام بها فيلسوفنا في مختلف فروع المعرفة في عصره: في العقيدة وفي الفقه والأصول كما في الفلسفة، إضافة إلى "التصحيح" الذي كان ينوي القيام به في مجال علم الفلك ولم يتسع له وقته⁽¹⁾.

وما يلفت الانتباه في هذا الكتاب هو أن ابن رشد لم يفكر في عملية التصحيح داخل أفق "الطب العربي" وحده، بمعنى أن مخاطبه هنا لم يكن لا الرازي ولا ابن سينا ولا غيرهما من الأطباء العرب، كما كان الشأن في الكلام والفلسفة حيث توجه بخطابه النقدي التصحيحي إلى كل من الأشاعرة وابن سينا، بل لقد كان مخاطبه هنا في حقل الطب هو مرجعية التفكير الطبي في العصور القديمة والوسطى وإلى حدود القرن الثامن عشر : أبقرات⁽²⁾ وجالينوس (Hippocrate, Galien)، وهما صاحبا مدرستين في الطب القديم، مختلفتين ومعروفتين باختلافهما إلى درجة صار يضرب به المثل، إذ يقال: "إذا قال أبقرات: نعم، قال جالينوس: لا". وقد انتقلت

هاتان المدرستان وامتداداتهما إلى الثقافة العربية، ولكن دون أن يتبلور في الطب العربي اتجاهان يمثلان بوضوح هاتين المدرستين، بل لقد جمع الأطباء العرب جميع المؤلفات الطبية القديمة -تقريباً- فاتخذوا منها مرجعية واحدة، مع الوعي بالاختلاف بين مكوناتها معتبرين هذا الاختلاف أمراً طبيعياً، شأنه شأن الاختلاف المعروف داخل الثقافة العربية بين نحاة الكوفة ونحاة البصرة مثلاً أو بين المحدثين والمتكلمين الخ.

يتجلى ذلك واضحاً في أول كتاب جامع في الطب ظهر في الثقافة العربية، أعني بذلك كتاب "الحاوي" للرازي الذي سنتحدث عنه بشيء من التفصيل بعد قليل. لقد سلك الرازي في هذا الكتاب مسلك معاصريه في التأليف في "العلوم النقلية"، من النحاة والمحدثين والمؤلفين في "الأخبار" و"الأدب" الخ؛ فهو يورد، مثلهم، جميع ما انتهى إليه من آراء الأطباء في المرض الواحد، من أبقراط إلى أساتذته ومعاصريه، ذاكرة أسماءهم، مشيراً إلى رأيه هو بقوله: "لي". إن طريقة الرازي في التأليف في الطب كانت بنت عصرها: تعتمد "الرواية". وقد قامت على إثرها طريقة أخرى -في التأليف الطبي دائماً- تعتمد "الدراية" أعني التنظيم والتصنيف، وستبلغ هذه الطريقة أوجها مع ابن رشد، لتسجل لحظة جديدة في تاريخ التفكير الطبي.

وإذن، فلا بد، لفهم تطور التفكير الطبي في الثقافة العربية، وبالتالي تقدير أهمية لحظة ابن رشد، من أن نعرض، بقدر ما يتسع له المجال، لتطور الفكر الطبي منذ قيامه كـ"علم" في الثقافة العربية (...)

(...)

4- لحظة الترجمة: حنين بن اسحق.

لا شك في أن الممارسة "العلمية" للطب، أعني التي تعتمد أو تنتسب نوعاً من الانتساب للطب بوصفه واحداً من "علوم الأوائل"، قد بدأت في الدولة

العربية الإسلامية مع قيام هذه الدولة. وقد أخذت هذه الممارسة في الازدهار مع الدولة الأموية، حتى إذا جاء عصر الترجمة والتدوين، في العصر العباسي الأول، طفر الطب من وضعية المهنة التي يمارسها أشخاص يمتلكون وحدهم "سر المهنة" إلى علم مشاع، يتعلم في الكتب وبالممارسة كما يتعلم النحو والفقه والمنطق والفلسفة وغير ذلك من العلوم. كانت هذه الطفرة، التي عرفها الطب في الحضارة العربية الإسلامية، جزءاً لا يتجزأ من عملية البناء الثقافي العام الذي شهده عصر التدوين. لقد اعتمد هذا البناء على عمليتين متوازيتين ومتكاملتين: التدوين والترجمة. أما التدوين فكان يخص -في الأغلب الأعم- ما عرف بـ"العلوم النقلية"، العربية الإسلامية، التي اعتمدت في تأسيسها على "الجمع من أفواه الرجال"، جمع الحديث من رواته وجمع اللغة من الأعراب وجمع الشعر و"الأدب" من حفاظه الخ، أما الترجمة فكانت الطريق إلى "علوم الأوائل" علوم اليونان خاصة.

لقد شارك في ترجمة الموروث العلمي القديم عدد هائل من المترجمين، عمل كثير منهم في البلاط العباسي، وبكيفية خاصة في "بيت الحكمة" التي أسسها المأمون. ويأتي على رأس قائمة التراجمة في هذا العصر -من حيث الأهمية- حنين بن اسحق⁽¹⁾ المتوفى سنة 260هـ/ 873م، وهو من نصارى الحيرة جنوب العراق. لقد فاق هذا المترجم الفذ، الذي استخدم ابنه اسحق وأفراداً من عائلته وآخرين من تلامذته، جميع التراجمة الآخرين. كان يترجم من اليونانية إلى العربية، أو إلى السريانية ومنها إلى العربية. وله تدين المكتبة العربية بجل المؤلفات الطبية والفلسفية المنقولة من هاتين اللغتين. فقد ترجم ما يقرب من نصف مؤلفات أرسطو والشروحات التي عملت عليها، وجميع المؤلفات الطبية المعروفة في عصره -تقريباً، منها

خمسة وتسعون مؤلفا من مؤلفات جالينوس نقلها إلى السريانية ونقل منها إلى العربية أربعاً وثلاثين. يقول عنه القفطي: "كان جليلا في ترجمته، وهو الذي أوضح معاني كتب بقراط وجالينوس ولخصها أحسن تلخيص وكشف ما استعلق منها وله تواليف نافعة بارعة مثقفة، وعمد إلى كتب جالينوس فاحتذى حذو الإسكندرانيين وصنفها على سبيل المسألة والجواب"^(١).

(...)

مع وفاة حنين بن اسحق كان قد توافر في المكتبة العربية كم هائل من المؤلفات الطبية. فإضافة إلى أن جميع المؤلفات الطبية المعروفة في العصرين اليوناني والروماني قد تمت ترجمتها كلها -تقريبا- كان التأليف في الطب قد قطع أشواطاً واسعة، خصوصا التأليف في موضوعات بعينها كالعين والمعدة والأسنان الخ، وفي الجروح وفي الأدوية والأغذية والكي والجراحة الخ، و في الهواء وتأثير الفصول والمناخ في الصحة الخ. ومع شيوع المؤلفات الطبية تكاثر الأطباء الحقيقيون، وفي نفس الوقت غمرت الساحة بأدعياء الطب ممن جعلوا من الشعوذة وسيلة لإثبات مهارتهم الطبية. وهنا تأتي لحظة الرازي التي ستتميز بفرض النظام على هذه الفوضى.

5- لحظة التأليف الجامع والتميز بين العلم والشعوذة: الرازي

جرت عادة المؤلفين في تاريخ العلوم في الثقافة العربية، القداماء منهم والمستشرقين، على الإشادة بأبي بكر محمد بن زكريا الرازي بوصفه أهم وأعظم من أنتجتهم الحضارة العربية من الأطباء، مبرزين ملاحظاته وابتكاراته في ميدان الطب التجريبي، القائم على الممارسة العلمية. لقد وصفه ابن النديم بأنه "أوحد دهره وفريد عصره، قد جمع المعرفة بعلوم القداماء وسيما الطب"، وأكد القفطي هذا المعنى إذ قال عنه إنه: "طبيب

المسلمين غير مدافع". وهذا صحيح. غير أننا سنقصر في حق الرازي الطبيب إذا نحن حصرنا أهميته التاريخية في هذا المجال وحده، ولم نبرز دوره في ميدانين أساسيين في تاريخ الطب كعلم، هما: نقد الممارسات الشعوذية اللاعقلانية في الطب من جهة، ومن جهة أخرى جمع شتات الأدبيات الطبية التي ظلت، في الحضارتين اليونانية والرومانية، تفتقر إلى نظرة شمولية تجعل من الطب ككل قطاعا معرفيا واحدا، وبالتالي تفتح المجال أمام تنظيم المعارف الطبية تنظيما منهجيا يجعل منها علما له مناهجه وحدوده وموضوعه ومسائله.

لقد ورثت الثقافة العربية، من العصر الهيلينستي والبيزنطي خاصة، كمًّا هائلا من الممارسات اللاعقلانية التي كانت تشكل جزءا من "العلوم السرية" كالسحر والتنجيم والطلسمات والشعوذة باختلاف أنواعها، وازدهرت هذه الممارسات في ميدان الطب خاصة. وقد شن الرازي حملة منهجية على ممارسة الشعوذة في الطب، ففضح أساليب المشعوذين بلغة مبسطة واضحة تعتمد نشر الوقائع، مما لا بد أن يكون له دور كبير في توعية الناس ومحاصرة المشعوذين. يقول في كتابه الذي ألفه للأمير الساماني المنصور⁽¹⁾ وكأنه ينبهه إلى ضرورة محاربة الشعوذة في الطب: "إن مخاريق هؤلاء [المشعوذين] كثيرة، يضيق عن ذكرها كتابنا هذا بأسره، وجرأتهم واستحلالهم تعذيب الناس، باطلا، في الغاية التي لا وراءها غاية. فإن منهم من يزعم أنه يبرئ من الصرع بأن يشق وسط الرأس صليبيا ثم يخرج أشياء قد أعدها معه يوهم بخفته وتمويهه أنه أخرجها من ذلك الشق. ومنهم من يوهم أنه يخرج من الأنف سام أبرص فيدخل في أنف المعالج الشقي خلالة أو حديدة ويحكه حتى يدميه، ثم يشيل من هناك أشياء قد أعدها معه على شكل هذه الدابة، متخذة من عروق الكبد. ومنهم من يوهم

أنه يرفع البياض من العين رفعا فيدخل في العين حديدة ينكأها ثم يدس فيها غشاء رقيقا ويخرجه من هناك. ومنهم من يوهم أنه يمص الماء من الأذن فيضع عليها أنبوبة ويرسل من فمه شيئا فيها ثم يمصه. ومنهم من يدس الدود المتولد في الجبن في الأذن وفي أصول الأضراس ثم يخرجه من هناك".^(١)

(...)

6- المجوسي ومسألة المنهج في التأليف في الطب

أ- نقد المؤلفات السابقة

عمل علي بن العباس المجوسي طبيبا للأمير البويهى عضد الدولة فنا خسرو وألف لخزانتة كتابا سماه "كامل الصناعة الطبية" - وقد عرف الكتاب بـ"الكتاب الملكي"^(١) - جعله كما يقول "جامعا لكل ما يحتاج إليه المتطببون وغيرهم من حفظ الصحة على الأصحاء وردها على المرضى، إذ كنت لم أجد لأحد من القدماء والمحدثين من الأطباء كتابا كاملا يحوي جميع ما يحتاج إليه من بلوغ غاية هذه الصناعة وأحكامها"^(١). ثم ينطلق في إثبات هذه الدعوى فيعرض بالنقد للمؤلفات الطبية المعروفة إلى عصره، ليبين جوانب النقص والتقصير فيها، بادئا بالمرجعيتين الأساسيتين أبقرات وجالينوس، ليعرض بعد ذلك لمن جاء بعد هذا الأخير إلى سلفه المباشر أبي زكريا الرازي، قبل أن يبين منهجه هو.

(...)

ب- مسألة المنهج في التأليف

بعد هذا العرض النقدي للمؤلفات الطبية -الذي أوردناه على طوله لكونه يكمل هذه اللوحة التاريخية- ينتقل المجوسي إلى شرح الطريقة التي ينوي سلوكها في التأليف، فيقول: "وأما أنا فإني أذكر في كتابي هذا جميع ما

يحتاج إليه من حفظ الصحة ومداواة الأمراض والعلل وطبائعها وأسبابها والأعراض التابعة لها والعلامات الدالة عليها مما لا يستغني الطبيب الماهر عن معرفته، وأذكر في أمر المداواة والعلاج والتدبير بالأدوية والأغذية ما قد وقعت عليه من التجارب واختاره القدماء مما قد صحت منفعتهم وامتحانه، واطرحت ما سوى ذلك، واستشهدت في كثير من المواضع بقول أبقراط وجالينوس المقدمين في هذه الصناعة، لا سيما القوانين والدستورات^(٢) في الأصول التي يستعملها أصحاب القياس^(٣)، وعليها مبنى الأمر في حفظ الصحة ومداواة الأمراض". ثم يشير إلى أنه سيذكر من الأدوية ما يستعمله أطباء الإقليم الرابع والعراق وفارس و "ما قد صحت تجربتهم له إذ كان كثير من الأدوية التي كان يستعملها القدماء من اليونانيين قد رفضها أهل العراق وفارس"، ويذكر أمثلة يستطرد فيها استطرادا طويلا.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى تقديم المخطط الذي سيسير عليه في كتابه، مما يمكن أن يكون بمثابة بنية علم الطب كما يتصوره، وهو ما يهمنى هنا أكثر. يقول: "فأبتدئ أولا فأقدم ذكر العلم بالاستقصاء والأمزجة والأخلاق والأعضاء وغير ذلك مما يحتاج إليه مهرة الأطباء في بلوغ النحو الذي ينحو إليه، والغرض الذي يقصده منه وهو حفظ الصحة على الأصحاء وردّها على المرضى، ليسهل بذلك عليهم وجود كتاب واحد يحوي جميع ما يحتاج إليه من ذلك، ولا أدع شيئا مما يحتاج إليه المتعلمون والمتكلمون ولا أخطاه إلى غيره دون أن أشرحه وأبين القول فيه وأسلك في ذلك طريق الاختصار وجودة الشرح والاستقصاء في المعنى الذي أقصد إليه... وأجتنب التطويل الذي يضجر قارئه والإيجاز الذي يغمض كثيرا من معانيه".

أما نحو "النحو التعليمي" -أي المنهج- الذي سيتبعه فيقول عنه: إنه "التعليم الذي يكون بطريق القسمة، وذلك أن أنحاء التعاليم والطرق التي تسلك فيها إليها الكتب خمسة: أحدها التحليل بالعكس، والثاني طريق التركيب، والثالث طريق تحليل الحد، والرابع طريق الرسم، والخامس طريق القسمة". وبعد أن يشرح هذه الطرق يعلن تفضيله لمنهج القسمة هذا فيقول: "ولما كان التعليم الذي يكون بطريق القسمة ينقسم إلى أنحاء شتى على ما ذكرنا كان أوفق فيما قصدناه، إذ كان قد يضطرنا الأمر في موضع دون موضع من كتابنا هذا إلى أن نستعمل أقساما مختلفة، فإنا ربما استعملنا قسمة الأجناس إلى الأنواع (...). وربما استعملنا قسمة النوع إلى الأشخاص (...). وربما استعملنا قسمة الكل إلى الأجزاء (...). وربما استعملنا قسمة الجواهر إلى الأعراض" الخ، "فلذلك ما اخترنا طريق القسمة على سائر طرق التعاليم. والحاجة كانت لقارئ هذا الكتاب إلى وجهة التعليم هو أن يكون للمتعلم طريق قاصد يسلكه في التعليم ليسهل عليه حفظ ما يستعمله، ويخف عليه فهمه واستنباطه، ويؤديه كل فصل منه إلى ما بعد من الفصول وتذكر بعضها ببعض".

لا جدال في أهمية التقسيم والتصنيف في البحث العلمي. ولكنه وحده لا يشكل منهجا. فالمناهج كلها تستعمل القسمة والتصنيف. ومع ذلك فإن لجوء المجوسي إلى التقسيم والتصنيف كان خطوة على درجة كبيرة من الأهمية بالنظر إلى ما كان يسود التأليف في الطب من التجميع بدون ترتيب ولا نظام، والانتقال من مسألة إلى أخرى ثم الرجوع إليها بعد ذلك مرات. والسؤال الأساسي هنا هو: ماذا سيكون موضوعا للتقسيم وكيف؟

(...)

ج- أقسام الطب والعلوم المساعدة

يشرح المجوسي قسمته الطب فيقول: "الطب ينقسم قسمين : أحدهما العلم والثاني العمل. والعلم هو معرفة حقيقة الغرض المقصود إليه. موضوعه في الفكر الذي به يكون التمييز والتدبير لما يراد فعله. والعمل هو خروج ذلك الشيء الموضوع في الفكر إلى المباشر بالحس والعمل باليد على حسب ما اتفق عليه التمييز". والعلم (=الطب النظري) ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها العلم بالأمور الطبيعية، وهي: الاستقصات، المزاج، الأخلاط، الأعضاء الحادثة عن الأخلاط، القوى التي بها تفعل الأعضاء أفعالها الحادثة على المجرى الطبيعي، الأرواح التي بها يكون تمام مدة الحيوان وقوامه وتدبيره. والثاني العلم بالأمور التي ليست بطبيعية، والثالث العلم بالأمور الخارجة عن الأمر الطبيعي". والقسم الثاني هو "الأمور التي ليست بطبيعية (لا تدخل في تركيب البدن)، وهي الهواء المحيط بأبدان الناس والحركة والسكون والأطعمة والأشربة والنوم واليقظة والاستقراغ والاحتباس الخ. والقسم الثالث: "الأمور الخارجة عن الأمر الطبيعي" وهي: الأمراض وأسبابها والأعراض التابعة لها وهي الدلائل أو العلامات. أما العمل (القسم العملي): فقسمان: حفظ صحة الأصحاء، ومداواة المرضى وتكون بالتدبير بالأغذية والأدوية والعمل باليد.

د- العلاقة بين العلم والنظرية العلمية

وما يهمنا هنا هو تصور المؤلف لأقسام "علم الطب". وهو تصور يستتسخ بصورة مباشرة النظرية الطبية السائدة منذ أبقراط، وقد شرحناها قبل: الطب يعالج بدن الإنسان وهو جسم. والجسم يتألف من الأسطقسات الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) التي منها تكون الأخلاط الأربعة، والأعضاء، والأمزجة الخ. وكما هو واضح فهذه النظرية تضم "العلم الطبيعي" الخاص بها بل هي في ذاتها "علم طبيعي" يتألف من ثلاثة أقسام: الأمور تدخل في

تركيب البدن، التي منها يتألف (الأسطقسات، الأخلاط، الأعضاء، المزاج...) . والأمور التي لا تدخل في تركيب البدن ولكنها تؤثر فيه وهي ضرورية له أو مكملة أو للزينة كالهواء والطعام والشراب والحركة والسكون الخ. والأمور "الخارجة عن الأمر الطبيعي" وهي الأمراض وأعراضها وأسبابها الخ.

من هنا نفهم سبب غياب "العلم الطبيعي" من قائمة العلوم التي ذكرها المجوسي كعلوم مساعدة. ذلك لأن النظرية الطبية التي بها يتحدد تصويره للطب كعلم يندمج فيها كما قلنا "العلم الطبيعي" الخاص بها. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا على الصعيد الإبيستيمولوجي هو التالي: ما هي العلاقة بين علم ما والنظرية العلمية التي تسود هذا العلم؟ وبعبارة أخرى هل العلم، أي علم، مستقل عن النظرية أو النظريات العلمية التي تسود فيه، أم أنهما شيء واحد؟ إن ما لم يدركه المجوسي هو أن "العلم" شيء، والنظرية العلمية شيء آخر. النظرية العلمية هي بطبيعتها متغيرة متطورة تختلف في مرحلة ما من تطور العلم عنها في المراحل الأخرى. أما "العلم" فيتحدد أولاً وقبل كل شيء بموضوعه والغاية منه والوسيلة التي بها تتحقق تلك الغاية. أما النظرية العلمية فهي التصور الذي يبينه العالم عن هذه الأمور الثلاثة وبكيفية أخص الطريقة التي بها تحقق الغاية في علم ما وفي زمن ما.

قد تبدو هذه الملاحظات بعيدة عن أفق تفكير علماء القرون الوسطى، لكونها لم يَغْدُ طرْحُها ممكناً إلا مع قيام العلم الحديث ابتداءً من القرن السابع عشر! هذا صحيح. غير أن ما نريد أن نبينه في هذا المدخل هو أن فيلسوف قرطبة قد مس مسا مباشراً هذه المسألة، وأن مشروعه، والغرض من تأليف "الكليات"، هو الانتقال بالطب كعلم من تصور مسجون في النظرية الطبية السائدة، كما رأينا عند المجوسي، إلى تصور يفصل بين

العلم كموضوع وغاية ووسائل لتحقيق تلك الغاية، وبين النظرية الطبية السائدة. و قبل أن ننتقل إلى بيان هذا الجانب في "كليات" ابن رشد لنعرج على "قانون" ابن سينا لنسائله عما عسى أن يكون فيه من جديد.

7- القانون لابن سينا

أ- قانون ابن سينا في ميزان النقاد القدماء

جرت العادة على اعتبار كتاب "القانون في الطب" لابن سينا⁽¹⁾، المتوفى سنة 428هـ، أهم كتاب في الطب العربي، إذ جمع فيه الشيخ الرئيس بين الطابع الموسوعي الذي ميز كتاب الحاوي للرازي وبين العرض المنظم الذي ميز كتاب المجوسي، إضافة إلى اجتهاداته الخاصة سواء منها التي استفادها من ممارسته للطب أو التي ترجع إلى اشتغاله بالفلسفة. وإذا أضفنا إلى ذلك ما يتميز به أسلوب ابن سينا من وضوح وحسن سبك وقدرته على الإمساك بتلابيب الموضوع، أدركنا السبب الذي جعل كتابه "القانون" يصبح بالفعل "قانونا" فرض نفسه على المشتغلين بالطب، فغطى على كتاب الرازي وكتاب المجوسي، وصار هذا "القانون" يغني عن غيره من كتب المتقدمين، فاحتل في المشرق منزلة المرجع "الوحيد" الكافي. ومن ثمة صار التأليف في الطب يقتصر، أو يكاد، على التعامل مع هذا "القانون" نوعا من التعامل : تلخيصه أو شرحه⁽²⁾، فوقف التأليف الطبي عنده، وتحول بذلك إلى "عائق" معرفي لم يتم اختراقه في المشرق، إلا بعد قرنين، كما سنرى بعد.

أما في المغرب والأندلس فلم يكن "قانون" ابن سينا يحظى بهذا النوع من الإجماع. فابن زهر، أبو العلاء ابن عبد الملك بن محمد المتوفى سنة 525هـ (والد الطبيب المشهور، وصديق ابن رشد، أبي مروان عبد الملك بن أبي العلاء المتوفى سنة 557هـ)، كتب مقالة ينتقد فيها "قانون" ابن سينا.

ويقال إنه ذم الكتاب واطرحه عندما وصلت نسخة منه، بعد أن كانت شهرته قد وصلت الأندلس وذاع صيته فيها. وذكّر أنه قال عنه: "إنه لا يصلح للمبتدئ في تعليم الطب لما تضمنه من الألفاظ الحوشية والمعاني الفلسفية". ومع أن هذا الحكم قد وجد من يرده من أطباء المشرق فإن هذا الرد نفسه لم يخل من الاعتراف بالثغرات التي في هذا "القانون". من ذلك ما كتبه هبة الله بن جُمَيْع الإسرائيلي، طبيب صلاح الدين الأيوبي، وقد جاء فيه: "أما ما اعتمده ابن زهر من اطراح كتاب الرئيس وتهجينه فهو تحيز غير مستقيم. إن هذا الكتاب، وإن كان مصنفه قد اعتمد فيه من الكلام المتكلف والأشياء البعيدة ما لا يليق بالعلوم، وكان فيه ما ذكرناه من الإبهام والنقص والتصحيف والاختلاف والتشويش والتحريف، وبالجملة مواضع كثيرة، فإنه كتاب قد اشتمل من أصول الطب وقوانينه على ما لم يشتمل عليه غيره من الكنانيش الكبار. ثم فيه من الإيجاز والاختصار وحسن التأليف والترتيب وسهولة الكشف لما يراد كشفه منه ما ليس في غيره منها، بل ما يغتفر له منه عظيم الزلل ويسمح به احتمال الخطأ والخلل. وبالجملة فليس في جميع ما لدينا من الكنانيش الكبار ما يقوم مقامه ولا يسد مسده"⁽¹⁾.

واضح أننا هنا أمام حكم يريد أن يكون موضوعيا، إذ يبرز السلبيات والإيجابيات معا. وإذا كان هذا الحكم ينتهي بترجيح كفة الإيجابيات بدعوى أنه "ليس في جميع ما لدينا من الكنانيش الكبار ما يقوم مقامه ولا يسد مسده"، فإن هذا الترجيح يفقد مبرره إزاء كتاب المجوسي الذي استنسخ ابن سينا طريقته في "الإيجاز والاختصار وحسن التأليف والترتيب وسهولة الكشف لما يراد منه"، وتلك هي الإيجابيات التي سجلها هذا الناقد لصالح

قانون ابن سينا. فإذا سحبتها منه، لكونها ليست له، ستبقى السلبات المذكورة وحدها في الميزان مما سيرجح حكم أبي العلاء ابن زهر. بعد الإشارة إلى هذه الشكوك التي قوبل بها قانون ابن سينا في الأندلس، والتي غطت عليها شهرة الشيخ الرئيس، نعود إلى كتابه لنرى ما له وما عليه من زاوية ما يخص موضوعنا : تطور التفكير العلمي في الطب العربي من خلال تطور التأليف فيه.

(...)

ج- بنية الكتاب: مبادئ العلم ، الأسباب الأربعة.

يقدم لنا الشيخ الرئيس بنية كتابه كما يلي: قال: "وأما الآن فإنني أجمع هذا الكتاب وأقسمه إلى كتب خمسة على هذا المثال. الكتاب الأول في الأمور الكلية في علم الطب. الكتاب الثاني في الأدوية المفردة. الكتاب الثالث في الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان عضو عضو من القرن (القرن=الرأس) إلى القدم، ظاهرها وباطنها. الكتاب الرابع في الأمراض الجزئية التي إذا وقعت لم تختص بعضو، وفي الزينة. الكتاب الخامس في تركيب الأدوية وهو الأقرباذين".

قد يبدو هذا التخطيط واضحاً ومعقولاً، ولكن قليلاً من التأمل يكشف عن جوانب التعقيد فيه. ذلك أنه يجمع بين "الأمر الكلية" في كل من القسم النظري والقسم العملي، مع أنهما قسمان متميزان منفصلان حسب تصنيفه وتصنيف المجوسي. هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يعرض للأدوية المفردة قبل التعرض للأمراض، (لأنه تعرض للأمراض العامة في القسم الكلي) ثم يعود لتركيب الأدوية. والمنطق السليم والبسيط كان يقتضي تقديم الأمراض على الأدوية جملة. أضف إلى ذلك أنه جزأ الكلام على التشريح

فتكلم عنه في "القسم الكلي" ثم عاد إليه عند الحديث عن كل عضو على حدة.

وإذا نحن بحثنا في أسباب هذا التعقيد والاضطراب وجدناه راجعا إلى تصور ابن سينا لبنية الطب جملة. لقد تصورهما كجملة معارف تشكل بناء معماريا مؤلفا من أجزاء ومستويات يؤسس الأول منها الذي يليه، وهذا يؤسس الذي يليه الخ. نستطيع أن نلمس ذلك بوضوح من هذا التحديد الذي يقدمه الشيخ الرئيس لـ"علم الطب" ولبيان الأسباب والمبادئ التي يقوم عليها هذا العلم. يقول: "إن الطب علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويزول عن الصحة، ليحفظ الصحة حاصلة ويستردها زائلة". هذا تعريف مقبول وقد كان شائعا، وقد رأيناه عند المجوسي. وبعد أن يوضح ابن سينا أن المقصود بالقسم العملي في الطب، الذي يوضع في مقابل القسم النظري، ليس هو "المباشرة للعمل"، أي الممارسة العملية للطب، بل المقصود "أنه ليس واحد من قسمي الطب إلا علما، لكن أحدهما علم أصول الطب، والآخر علم كيفية مباشرته، ثم يخص الأول منهما باسم العلم أو باسم النظر، ويخص الآخر باسم العمل".

(...)

د- المجوسي وابن سينا: مقارنة.

وبعد، فما الجديد الذي يقدمه ابن سينا على مستوى الترتيب والنظام في التأليف ثم على مستوى التصور لبنية علم الطب؟

يستطيع القارئ أن يجيب عن هذا السؤال، إذا هو رجع إلى العرض الذي قدمناه أعلاه عن كتاب "كامل الصناعة الطبية" لعلي بن العباس المجوسي، الذي يفصله عن ابن سينا نحو ثلاثة أرباع القرن⁽¹⁾؛ إنه سيجد أن الشيخ الرئيس لم يفعل أكثر من استنساخ ما فعله المجوسي، الذي يجب اعتباره

بحق رائد التأليف المنظم في الطب العربي ومؤسس التصور الذي ظل سائدا عن بنيته كعلم إلى ابن رشد. ولكي يتبين هذا بوضوح ندرج فيما يلي جدولاً نقارن فيه بين بنية كتاب ابن سينا وبنية كتاب المجوسي.

قانون ابن سينا) فهرس الكتاب)

كامل المجوسي (فهرس الكتاب)

الجزء الأول وهو النظري

الكتاب الأول في الأمور الكلية العامة

1- المقدمة في حد الطب وبيان موضوعاته.....

1- مقدمات الطب، موضوعه قسمته

2- الأركان، الأمزجة، الأخلاط.....

2- الاستقصات والأمزجة والأخلاط.

3- العضو وأقسامه: تشريح العظام. العضل وأقسامه،

3- تشريح الأعضاء المتشابهة الأجزاء

تشريح العضل. العصب وأنواعه، تشريح العصب...

تشريح الأعضاء المركبة ومنافعها.

4- القوى وأنواعها ثم الأفعال.....

4- القوى والأرواح والأفعال.

الأمراض والأسباب والأعراض الكلية

5- الأمور التي ليست بطبيعية وهي

5- الأسباب العامة كالهواء والفصول والمساكن

الهواء المحيط بأبدان الإنسان

والحركة والسكون والاستحمام والدلك الخ.....

والرياضة والأطعمة والأشربة والنوم

6- أسباب العوارض البدنية: المسخنات والمبردات

واليقظة والجماع والاستحمام والأمراض

والمرطبات والمجففات ومفسدات الشكل وضيق

النفسانية.

المجاري وزيادة العظم والغدد والقرحة والورم والوجع

6- الأمور الخارجة عن الأمور الطبية

واللذة الخ

وهي الأعراض والأسباب الفاعلة لها

7- الأعراض والدلائل والعلامات، النبض وأنواعه،

والأعراض التابعة لها.

البول والبراز وأنواعهما.....

7- الدلائل والعلامات الدالة على الع

8- تدبير المولود والأطفال، تدبير البالغين، تدبير

والأمراض. النبض والبول الخ.

المشايع

الجزء الثاني وهو العملي:

تدبير المسافرين) حفظ الصحة لدى كل صنف)

8- حفظ الصحة على الأصحاء.

وجوه المعالجات بحسب الأمراض الكلية: سوء المزاج

الإسهال الحجامه الأورام الخ.....

الكتاب الثاني في الأدوية المفردة

9-الأدوية المفردة مرتبة على حساب الجمل

الكتاب الثالث في الأمراض الجزئية لعضو عضو

10-أمراض الرأس والدماغ، أمراض العصب، تشريح

العين وأحوالها وأمراضها، أحوال الأذن، أحوال الأنف...

أحوال الفم، أحوال الأسنان، أحوال اللثة والشفنتين،

أحوال الحلق، أحوال الرئة والصدر، أحوال القلب،

المريء والمعدة، الكبد وأحوالها، المرارة والطحال،

الأمعاء والمقعدة، عطل المقعدة، في أحوال الكليتين،

أحوال المثانة والبول. أحوال أعضاء التناسل عند

الذكر ، أحوال أعضاء التناسل عند المرأة. في أمراض

ظاهرة وطرقية الأعضاء، الثرب والفتق الخ

الكتاب الرابع الأمراض الجزئية غير مخنصة بعضو

والزينة

كلام كلي في الحميات، في البهران وأحكامه، في

الأورام والبثور، في تفرق الاتصال ماعدا الكسر

والجبر، كلام مجمل في السموم، في الزينة.....

الكتاب الخامس

11- في الأدوية المركبة: . الجملة الأولى في المركبات

الراتبة في القراباذينات. الجملة الثانية في الأقرباذين

الرياضة، الاستحمام، الأغذية،

الشراب، النوم، الجماع، تنقية الأبدان

العادات. وتدبير الأطفال والمشايخ

والناقهين من المرض.

9-الأدوية المفردة وامتحاناتها

ومنافعها.

10-مداواة الحميات والأورام

وعلاجها. . مداواة العطل العارضة في

سطح البدن. مداواة عطل الأعضاء

الباطنة . مداواة عطل الأعضاء

النفسانية التي هي الدماغ والنخاع

والأعصاب والحواس. مداواة العطل

العامة لأعضاء التنفس التي هي

الحنجرة وقصبة الرئة والرئة والقلب

والحجاب والأغشية والصدر. مداواة

العطل العارضة في أعضاء الغذاء

هي المرء والمعدة والكبد والطحال

والمرارة و الأمعاء والكلى والمثانة.

مداواة العطل العارضة في أعضاء

التناسل التي هي الأنثيان والقضيب

والرحم والثديان. مداواة العطل التي تك

بعلاج اليد.

الأدوية المجربة في مرض مرض. الأوزان والمكاييل -11الأدوية المركبة والمعجونات وغ
من كناش يوحنى بن سرافيون. ذلك.

واضح من هذا الجدول أن الشيخ الرئيس قد استنسخ في عرضه لموضوعات الطب نفس الترتيب الذي ابتكره المجوسي، وبالتالي فهو يدين له بتصوره للطب كعلم. صحيح أن كتاب ابن سينا أكبر حجماً وأغزر مادة (يزيد على كتاب المجوسي بنحو عشرين في المائة)، ولكن ذلك ليس ذا أهمية في الموضوع الذي يهتما هنا، موضوع التأليف في الطب وبالتالي تطور الفكر العلمي في هذا القطاع المعرفي. وصحيح كذلك أن ابن سينا قد جعل "العلم الطبيعي" على رأس العلوم المساعدة للطب، وهو ما أغفله المجوسي كما أشرنا إلى ذلك، ولكن الشيخ الرئيس سار على نفس الدرب الذي خطه المجوسي، فجعل النظرية الطبية السائدة تضم "العلم الطبيعي" الخاص بها بوصفها هي في ذاتها "علماً طبيعياً" يتألف من ثلاثة أقسام: الأسطقسات والأخلاق و الأعضاء الأمزجة، الهواء والطعام والشراب والحركة والسكون الأمراض وأعراضها الخ.

إذن لا جديد عند الشيخ الرئيس على مستوى بناء علم الطب. فلننقل الآن إلى صاحب "الكليات في الطب" لنرى ما عنده من جديد.

8- ابن رشد: وضع الطب كـ "علم"

أ- صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة يستهل ابن رشد كتابه بمقدمة يقدم فيها مشروعه بهذه العبارات: "فإن الغرض في هذا القول أن نثبت ها هنا من صناعة الطب جملة كافية -على جهة الإيجاز والاختصار- تتضمن أصول الصناعة، وتكون كالمدخل لمن أحب أن يتقصى أجزاء الصناعة، وكالتذكرة أيضاً لمن نظر في الصناعة؛

ونتحرى في ذلك الأقاويل المطابقة للحق، وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة (= صناعة الطب)، فنقول " (ف: 1) (*). يتعلق الأمر إذن بمشروع محدد وهادف: الموضوع هو "أصول" صناعة الطب، أي الطب كعلم، والهدف هو "تحرى الأقاويل المطابقة للحق وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة".

والسؤال الأهم الذي يطرح نفسه علينا هنا هو التالي: فيم يخالف ابن رشد آراء أهل الصناعة؟ هل في تصور الطب كعلم أم في التطبيقات الطبية؟ الواقع أن عمل ابن رشد هنا يدخل في إطار مشروعه العام التي يتوخى الاجتهاد و"التصحيح"، كما شرحنا ذلك في مكان آخر⁽¹⁾، ولذلك فهو يضم الجانبين معا:

- الاجتهاد في بعض المسائل التطبيقية والإدلاء بآراء مخالفة لما كان سائدا، وهذا جانب سنترك الحديث عنه إلى المقدمة التحليلية التي تلي هذا المدخل.

- وتصور الطب كعلم وهذا ما سنركز اهتمامنا هنا عليه، وهو يتعلق بـ "التصحيح"، أي بإعادة بناء المعارف الطبية بالصورة التي تجعل منها علما.

كيف؟

يعرف ابن رشد الطب تعريفا لم نعثر له على مثيل أو أصل عند من سبقه ممن كتبوا في الطب. يقول: "إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة، يُلتَمَس بها حفظ صحة بدن الإنسان وإبطال المرض، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان... " (ف: 2).

"صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة"، وبلغه عصرنا: علم تطبيقي يرمي إلى تغيير حال بحال. وهذا العلم يقوم على مبادئ صحيحة،

بمعنى أن التغيير الذي يحدثه هو نتيجة تدبير علمي يعتمد معطيات التجربة والاستدلال العقلي ولا مجال فيه لذلك "التغيير" الذي يعتقد حصوله بمبادئ غير صادقة كالسحر والتنجيم الخ. ويعبر ابن رشد عن ذلك في مكان آخر بقوله: "الطب هو صناعة فعلها، عن العلم والتجربة، حفظ الصحة وإبراء المرض" ثم يضيف: "وإنما قلنا في الحد عن العلم والتجربة لأنه ليس يكتفي في هذه الصناعة بالعلم دون التجربة ولا بالتجربة دون العلم بل بهما معا"⁽¹⁾.

ويشرح ابن رشد مكونات "الصناعة الفاعلة"، أو العلم التطبيقي، فيقول: "ولما كانت الصنائع الفاعلة، بما هي صنائع فاعلة، تشتمل على ثلاثة أشياء: أحدها معرفة موضوعاتها، والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات، والثالث معرفة الآلات التي بها تحصل تلك الغايات في تلك الموضوعات، انقسمت باضطرار صناعة الطب أولاً إلى هذه الأقسام الثلاثة". (ف:3). ولا شك أن القارئ يلاحظ معنا أننا هنا إزاء نظرة جديدة للطب وإزاء تقسيم جديد، ينقلنا إلى أفق جديد يختلف تماماً عن الأفق الذي تعرفنا عليه من خلال المجوسي وابن سينا: الطب علم تطبيقي، والعلم التطبيقي لا بد له من موضوع يعرفه معرفة علمية ليمارس فيه "التطبيق"، ولا بد له من غاية يراد تحصيلها في الموضوع، ولا بد له كذلك من وسائل تتم بها عملية التحصيل هذه. وقسمة الطب لا بد أن تتبني على هذه المكونات حتى تكون قسمة ذاتية تعبر عن جوهر المقسوم وليس عن أعراضه فقط.

ب - أقسام الطب بحسب: الموضوع ، الغاية، والوسائل
وبناء عليه انقسم الطب أولاً إلى هذه الأقسام الثلاثة: الموضوع وهو بدن الإنسان، الغاية وهي حفظ الصحة وإزالة المرض، والوسائل وهي التي

تُحفظ بها الصحة ويزال المرض. وبما أن حفظ الصحة يتطلب أولاً معرفة حال الصحة وعلاماتها، وإزالة المرض تتطلب أولاً معرفة حال المرض وعلاماته، كان لابد من قسمة فرعية: الصحة، المرض، العلامات الصحية والمرضية. ولما كان حفظ الصحة يتم بوسائل هي الغذاء أساساً وإزالة المرض تكون كذلك بوسائل هي الدواء أساساً، كان لابد من التعرف على الأغذية والأدوية. وهكذا ينقسم البحث في الطب أقساماً سبعة: التعرف على بدن الإنسان (التشريح)، التعرف على حال الصحة (وظائف الأعضاء)، التعرف على حال المرض (الباتولوجيا)، التعرف على العلامات (السيمولوجيا)، التعرف على الأغذية والأدوية (علم التغذية والصيدلة)، وطرق حفظ الصحة (الوقاية)، وطرق إزالة المرض (العلاج) (ف: 4-8). ومن هنا قسم ابن رشد كتابه إلى سبعة كتب أو أقسام -بعد المقدمة- هي: (1) كتاب تشريح الأعضاء. (2) كتاب الصحة. (3) كتاب المرض. (4) كتاب العلامات. (5) كتاب الأدوية والأغذية. (6) كتاب حفظ الصحة. (7) كتاب شفاء الأمراض.

ويناقش ابن رشد قسمة الطب إلى قسم علمي (نظري) وقسم عملي، وهي القسمة التي اعتمدها المجوسي وابن سينا فيقول: "وهذه القسمة ليست بقسمة حقيقة لصناعة الطب، لأن جالينوس قد قال في حده: إنه معرفة الصحة والمرض والأشياء المنسوبة إليهما وإلى الحالة التي ليست بصحة ولا مرض. وإذا كان ذلك كذلك (أي لما كان الطب معرفة...) فأقسامه إنما هي علوم، لا علوم وعمل. وذلك أن الصنائع التي يقال فيها إنها عملية منها ما يقال فيها ذلك لأنها تتعلم بالعمل مثل صناعة النجارة والخياطة، ومنها ما يقال لها علمية وهي أنها تتعلم بالعلم، أعني بالبراهين والحدود لكن غاية العلم فيها إنما هو العمل، وهذه حال صناعة الطب. وليس يبعد

أن يكون من الصنائع ما يتعلم بالوجهين جميعا بالعلم والعمل إن سلمنا أنها صناعة واحدة! وقد يظن بصناعة الطب أنها بهذه الصفة: وذلك أن الجزء الذي يعمل باليدين إنما يتعلم بالعمل والمحاذاة أكثر ذلك. فوجه العذر عن هذه القسمة (=ما قد يبرر قسم الطب إلى علم وعمل) أنه لما كان العلم ينقسم في صناعة الطب إلى علمين، علم يشاركه فيه صاحب العلم الطبيعي أعني أنه ينظر فيه العلمان جميعا، وهو العلم الذي ينظر في الصحة وأسبابها وعلاماتها وفي المرض وأسبابه وعلاماته، والعلم الثاني تختص به صناعة الطب، وهو النظر كيف تحفظ الصحة وبأي شرط تحفظ وكيف يزال المرض وبأي شيء يزال، سمي الجزء من العلم الذي يشارك الطب فيه العلم الطبيعي علميا، وأعني بالعلمي ما الغاية المقصودة منه العلم فقط لا العمل، وسمي الجزء الآخر، الذي ينفرد بالنظر فيه صناعة الطب عمليا، إذ كان قريبا من العمل وخاصة به وكثيرا ما يوجد فعله بالاحتذاء، أعني بالعمل. ولذلك كان من شرط الطبيب أن يكون مع قيامه على علم الطب مزاولا لأعماله. وأما العمل باليد فهو كما قلنا عملي محض، وليس يتعلم بالقول (بالاستدلال) منه إلا جزء يسير (=إذ هو ممارسة وخبرة). وكذلك يشبه أن يكون التشريح: أعني أنه لا يتصور منه بالقول إلا يسير (=إذ يعرف بالحس). وأول من قسم العلم الطبيعي بهذه القسمة حنين المتطبيب، وقد رد عليه ابن رضوان ذلك وزعم أن أصول جالينوس تقتضي أن هذه القسمة باطل، وانتصر له أبو العلاء، وزعم أنه تلقى هذه القسمة في بعض الكتب المنسوبة لجالينوس. والحق في ذلك ما قلناه"، (أي أن الطب صناعة علمية أي علم تطبيقي، وأن قسمته إلى علمي وعملي قسمة باطلة). ويضيف: "وأفضل من هذه القسمة أن تقول الطب ينقسم إلى خمسة أقسام: إلى معرفة طبيعة الصحة، وإلى معرفة

طبيعة الأمراض، وإلى معرفة علامات الأمراض، وإلى معرفة إزالة الأمراض، وإلى معرفة حفظ الصحة".^(١)

ج - مصادر المعرفة الطبية العلمية ودرجتها من اليقين

بعد ذلك ينتقل ابن رشد إلى المبادئ والأصول التي يقوم عليها الطب كعلم فيلاحظ أن "الصنائع الفكرية"، أي التي تعتمد التفكير والروية في المعطيات الحسية والتجريبية (وهي غير الصنائع النظرية التي تنظر في المجردات كالفلسفة والرياضيات الخ)، تعتمد كجميع الصناعات على مبادئ وأصول عامة، تتسلمها: إما من بديهية العقل مثل مبدأ السببية ومبدأ الهوية وعدم التناقض وهي مبادئ بينة بنفسها، وإما من علم آخر سابق تبينت فيه بالبرهان أو بالتجربة أو بهما معا. والمصادر الرئيسة التي تتسلم منها صناعة الطب مبادئها -زيادة على مبادئ العقل- ثلاثة: العلم الطبيعي، والممارسة الطبية، والتشريح.

والعلاقة بين هذه المصادر وبين علم الطب علاقة واضحة. فالعلم الطبيعي يبحث في الأجسام وموضوع علم الطب جسم الإنسان، وإذن فكل ما يخص هذا الجسم من ناحية تركيبه الطبيعي يتسلمه علم الطب من العلم الطبيعي، مثل ما يتعلق بالأسطقسات والأسباب الأربعة، المادة والصورة والفاعل والغاية، وغير ذلك مما ينتمي إلى الجهاز المفاهيمي الذي يستعمل في البحث في الأجسام الطبيعية. أما الممارسة الطبية أو صناعة الطب التجريبية فيتسلم منها علم الطب ما يخص قوى الأدوية، ذلك لأن مفعول الأدوية إنما يعرف بالتجربة أساسا، وما يعرف منها بالاستتباط لا يكون إلا انطلاقا مما عرف بالتجربة وهو نزر يسير. وأما صناعة التشريح، تشريح الأعضاء، فإن صناعة الطب "تتسلم منها كثيرا من أجزاء موضوعاته"

(ف:9) وهذا واضح، لأن حفظ الصحة وإزالة المرض، الذي هو غاية الطب، ينصرف إلى أعضاء البدن واحدا واحدا وإلى البدن ككل. تلك هي المصادر التي يتسلم منها علم الطب مبادئه وأصوله. والسؤال الآن هو: ما درجة هذه المصادر من المصادقية العلمية، وبعبارة أخرى ما هي درجة ما تعطيه هذه المصادر على سلم الصدق واليقين؟ سؤال ضروري لأن الأمر يتعلق ببناء علم، هو علم الطب. ويجيب ابن رشد:

- أما فيما يخص العلم الطبيعي فيجب الانتباه أولا إلى ما يجمع بينه وبين علم الطب وإلى ما يفترقان فيه. علم الطب يشارك العلم الطبيعي في بدن الإنسان، في صحته ومرضه، بوصفه جسما، وبالتالي موضوعا لدراسة كل منهما، ولكن يفترقان من حيث أن صاحب العلم الطبيعي "ينظر في الصحة والمرض من حيث هما أحد الموجودات الطبيعية، وينظر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه وإزالة هذا". من أجل ذلك كان على الطبيب أن لا يكتفي بمعرفة ما يمد به العلم الطبيعي من "كليات"، أي من خصائص عامة عن الأجسام، بل لا بد له من ممارسة طويلة يتمكن بها من معرفة الكيفيات التي تتجلى عليها هذه الخصائص الطبيعية في بدن الإنسان. وبعبارة أخرى إنه بالممارسة الطبية وحدها يتعرف الطبيب على خصائص بدن الإنسان التي تخصه لذاته بوصفه جسما من الأجسام، أي بوصفه أحد أفراد جنس الأجسام. ومن خلال التعرف على هذه الخصائص "تحصل له مقدمات تجريبية" يقدر بها أن يكتشف في بدن الإنسان تلك الخصائص العامة التي يدرسها العلم الطبيعي. وبعبارة أخرى: هناك ما هو عام وهو المبادئ التي يعطيها العلم الطبيعي، وهناك ما هو خاص وهو ما تعطيه مزاوله الطب. والارتفاع بهذه المزاوله إلى مستوى العلم يكون بربط

الخاص بالعام، وبالتالي اكتشاف العام في الخاص (ف:11). وإذن فالمصداقية العلمية لما يأخذه علم الطب عن العلم الطبيعي تتوقف على مدى الممارسة العلمية التي يقوم بها الطبيب والتي تمكنه من اكتشاف "العام" الذي يعطيه العلم الطبيعي في "الخاص" الذي يتعامل الطب معه وهو بدن الإنسان.

- أما عن المصداقية العلمية لما يتسلمه علم الطب من الممارسة الطبية التجريبية فينبه ابن رشد إلى صعوبة الحصول على اليقين في كل موضوع من موضوعاتها، كما هو الحال في الأدوية، وهي أهم ما يتسلمه منها. ذلك لأن اليقين في هذا المجال يحتاج إلى طول تجربة وإلى ملاحظة مفعول الدواء في كل شخص. أضف إلى ذلك تدخل عوامل أخرى مختلفة. والنتيجة أن ما يأخذه علم الطب من الممارسة الطبية يجب أن يعتبر في درجة "المشهورات" وليس في درجة "اليقينيّات".

- أما صناعة التشريح فالمصداقية العلمية فيها أساسها الحس والمشاهد والفحص. ولكن بما أنها لم تعد زاهرة -في أيام ابن رشد- "إذ قد دثرت" كما يقول، فإن علم الطب مضطر إلى أن يتسلم منها ما هو في حاجة إليه حسب المشهور، مثل ما هو الحال في الأدوية التي مصدر المعرفة بها التجربة (ف:10).

والخلاصة أن "صناعة الطب" هي "صناعة فاعلة" أي علم تطبيقي تعتمد في فاعليتها وتطبيقها على "مبادئ صادقة": صدق بعضها في مرتبة المقدمات اليقينية، وهي ما تتسلمه من العلم الطبيعي إذا زكي بالتجربة التي تمكن من تطبيق القوانين الكلية على الأشياء الجزئية، بينما صدق بعضها الآخر هو في مرتبة المقدمات المشهورة، ويتعلق الأمر بما تعطيه الممارسة الطويلة سواء على مستوى المعالجة والأدوية أو على مستوى التعرف على

تركيب الأعضاء وخصائصها بواسطة صناعة التشريح التي "دثرت" ولم تعد تقدم جديدا (زمن ابن رشد).

وينهي ابن رشد هذه المقدمة المركزة الغنية -مقدمة كتاب الكليات- بملاحظتين سريعتين: الأولى يبين فيها خطأ الاقتصار في حد علم الطب على كونه: "معرفة الصحة والمرض والأشياء المنسوبة إليهما"، موضحا أن هذا الحد يصدق على العلم الطبيعي أيضا، وبالتالي لا بد، لجعله ينصرف إلى الطب وحده، من إضافة العبارة التالية: "ليحفظ الصحة حاصلةً ويستردها زائلةً"، إذ كان هذا الجانب التطبيقي هو المقصود من الطب وبها ينفصل عن العلم الطبيعي الذي هدفه المعرفة فقط. أما الملاحظة الثانية فينبه فيها إلى الخطأ الكامن وراء إضافة "الحال التي ليست بصحة ولا مرض" إلى حد الطب. وهذا الخطأ ناجم -يقول ابن رشد- من عدم فهم صحيح لمعنى الوسط. فليس هناك وسط بين الصحة والمرض كما نقول في وسط العصا مثلا، بل الصحة والمرض يختلفان بالأقل والأكثر، مثلهما في ذلك مثل ما بين اللون الأبيض والأسود من درجات، وهي الألوان المؤلفة منهما مثل الرمادي المفتوح والرمادي القاتم والبني الخ. يقول ابن رشد: "فإنه ليس بين ضرر الفعل المحسوس ولا-ضرره وسط، وإنما يختلف بالأقل والأكثر. وليس المتوسط بين الضدين أن يكون كل واحد منهما في جزء غير الجزء الذي فيه الآخر، ولا في زمن غير الزمن الذي فيه الآخر. وهذا بين مما قيل في العلم النظري" (ف:12).

د- الطب علم تطبيقي، منه نظريات ومنه تطبيقات

هناك مسألة أخيرة لا بد من إثارتها هنا، وتتعلق برفض ابن رشد لقسمة الطب إلى علمي وعملي وإلحاحه على كونه علما بجميع أقسامه. وفي مقابل ذلك يميز بين "الكليات" أو "الأقاويل الكلية" وبين "الأقاويل الجزئية"

في الطب . يقول في آخر فقرة في الكتاب: "فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكننا وأبينه، وقد بقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء مرض مرض من الأمراض الداخلة على عضو عضو من الأعضاء (...). نرجئ هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغا"، ثم ينصح قارئه، الذي يرغب في الاطلاع على معالجة كل عضو على حدة، بالنظر في كتاب "التيسير" الذي ألفه صديقه أبو مروان ابن زهر. كيف نفهم هذا التمييز ؟

الواقع أن ابن رشد قد تصور "صناعة الطب" خارج التقسيم التقليدي الذي يقسم الفلسفة إلى قسمين : نظري وعملي، والذي عممه الفارابي وابن سينا والغزالي حتى على العلوم الإسلامية إذ جعل هذا الأخير "علم الكلام" بمثابة "العلم النظري" والفقهاء بمثابة "العلم العملي". لقد اعترض ابن رشد على هذا التعميم رافضا اعتبار "علم الكلام" علما بالكليات وعلم الفقه علما بالجزئيات، كما اعترض عليه هنا. إن الطب، في نظر ابن رشد "صناعة فاعلة"، أي علم تطبيقي، وأن أقرب الصناعات إليها : "صناعة الملاحة" و"صناعة قود الجيوش"⁽¹⁾ (ف: 2، 11). وهذا العلم التطبيقي قوامه "أقاويل كلية" هي "أصول الصناعة"، و"أقاويل جزئية" تخص علاج مرض مرض في عضو عضو. ومن هنا قد لا نخطئ إذا قلنا بعبارة عصرنا: صناعة الطب (أو فن الطب) قسمان: قسم هو علم يدرس، كما هو الشأن الدروس العامة التي يتلقاها الطالب في كلية الطب. وقسم هو تطبيق لتلك الدروس أثناء فترة التدريب في المستشفيات والملاحظات السريرية.

هـ - التصور الرشدي للطب كعلم أقرب إلى التصور الحديث

وواضح أن تقسيم ابن رشد لموضوعات الطب إلى الأقسام السبعة (أو الخمسة) المذكورة آنفا، وإحاحه على الطابع العلمي للأقاويل الكلية

والجزئية التي تلتئم منها هذه الأقسام، وعلى أهمية دور التجربة فيه (كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وسنرى هذا بتفصيل في المقدمة التحليلية)، كل ذلك يضعنا أمام تصور جديد لعلم الطب يختلف تماما عن التصور الذي قدمه لنا كل من المجوسي وابن سينا. وهذا التصور الرشدي للطب قريب جدا، إن لم يكن مطابقا تماما، للتصور الحديث والمعاصر، سواء في تحديد موضوع الطب وأقسامه أو في تحديد درجته من اليقين العلمي. وقد يكفي أن نشير هنا إلى ما كتبه كلود برنار في كتابه " المدخل إلى دراسة الطب التجريبي" الذي يعتبر دستور الطب الحديث والصادر سنة 1920. يقول في مقدمة كتابه: " حفظ الصحة وشفاء المرض، تلك هي المشكلة التي طرحها الطب منذ قيامه، وهي نفسها المشكلة التي ما زال يواصل العمل لحلها حلا علميا. والوضع الحالي للممارسة الطبية يسمح بالقول بأن هذا الحل سيبقى لمدة طويلة موضوعا للبحث". وبعد أن يبرز التقدم الذي حصل في الطب من خلال ما أنجز في العلوم الفيزيائية الكيمائية وفي ظواهر الحياة، السليم منها والمرضي، يقول: " ولكي يتمكن الطبيب من الإحاطة بالمشكلة برمتها يجب أن يشتمل الطب التجريبي على ثلاثة أقسام أساسية: علم وظائف الأعضاء (La physiologie)، وعلم الأمراض (La pathologie ((، وعلم الشفاء" (La thérapeutique). ويضيف كلود برنار قائلاً: "غير أن الطب العلمي لا يمكن أن يتأسس، مثله مثل العلوم الأخرى، إلا عن طريق التجربة، أي بالتطبيق الآني والصارم للاستدلال المنطقي (raisonnement) على المعطيات التي تمدنا بها الملاحظة والتجربة. إن المنهاج التجريبي منظورا إليه في ذاته ليس شيئا آخر غير الاستدلال الذي به نخضع أفكارنا، وبصفة منهجية، لتجربة الظواهر".⁽¹⁾

لاشك أن القارئ يلاحظ أن ابن رشد رتب كتابه على نفس المنوال الذي يلح عليه هنا كلود برنار: فبعد "صناعة التشريح" التي تتسلم منها صناعة الطب " كثيرا من أجزاء موضوعاتها"، يأتي كتاب الصحة الذي موضوعه منافع الأعضاء أو وظائفها (La physiologie)، ثم كتاب الأمراض وكتاب العلامات التي تدل على الأمراض (La pathologie) ، ثم كتاب الأدوية والأغذية وكتاب حفظ الصحة وكتاب شفاء الأمراض (La therapeutique). هذا إضافة إلى تأكيده القوي على "أنه ليس يكتفي في هذه الصناعة بالعلم دون التجربة ولا بالتجربة دون العلم بل بهما معا".

وغني عن البيان القول إننا لا نهدف من هذه المقارنة إلى إثبات "سبق" ما لابن رشد. فالمسافة طويلة بين القرن الثاني عشر الميلادي والقرن العشرين عشر في جميع الميادين، وفي الميدان العلمي بكيفية خاصة. ولكن هناك أمر واحد يفرض نفسه علينا، وهو أن التصور الذي شيده ابن رشد عن علم الطب هو أقرب ما يكون من التصور الحديث. ومع ذلك كله لا بد من التأكيد هنا أن هذه الروح العلمية التي تعامل بها ابن رشد مع موضوعه كانت مكبلة بالجهاز المفاهيمي الذي كان سائدا في عصره كجهاز لإنتاج المعرفة العلمية، كما أن النظرية الطبية السائدة في زمانه، تلك التي شيدها جالينوس كانت هي المادة العلمية التي تعامل معها ابن رشد وفكر في إطارها حتى في انتقاداته الكثيرة لها كما سنرى.

بعبارة قصيرة، يمكن القول إن ما أنجزه ابن رشد من تجديد في ميدان التفكير العلمي في الطب شبيه بما قام به على صعيد الفلسفة وشرح أرسطو. صحيح أن ابن رشد لم ينتقد أرسطو كما انتقد جالينوس -وإن كان قد اعتمد على هذا في الطب كما اعتمد على ذلك في "الطبيعة" و"ما وراء الطبيعة"- ولكن ابن رشد قد حاول حل المشاكل التي تركها أرسطو معلقة

وسد الثغرات في منظومته بناء على "ما يقتضيه مذهبه"، مذهب أرسطو الذي هو في الحقيقة مذهب ابن رشد نفسه، وذلك بتطويع الجهاز المفاهيمي الأرسطي إلى درجة تقترب من تفجير المنظومة الأرسطية بالمرّة^(١). والشيء نفسه فعله فيلسوف قرطبة مع طب جليينوس، كما سنرى في المقدمة التحليلية. والسؤال الآن سؤال مضاعف:

ترى ماذا كان دور ابن رشد الطبيب في أوروبا؟ هل كان يمثل دوره في الفلسفة، وهو الدور الذي تمثل في قيام "الرشدية اللاتينية" التي كانت وراء النهضة الأوروبية؟ وهل كان له دور ما في الفكر الطبي العربي بعده؟

9- "العصا القاتلة" ... الذي "أفسد جميع الأطباء"

يجب التأكيد ابتداءً أننا ما زلنا عالمة على المستشرقين في موضوع "دور العلم العربي في النهضة الأوروبية"، وأن ما أنجزه هؤلاء في هذا المجال مازال، رغم أهميته، دون ما يجب أن يكون. إن دور العلم العربي والفلسفة العربية في النهضة الأوروبية لا يمكن جلاءه إلا على أيد باحثين عارفين للغتين اللاتينية والعبرية ومتخصصين في ثقافة القرون الوسطى وعلى إمام كاف بالتراث العربي في العلم والفلسفة. وهذا ما نتمنى أن يتوافر للثقافة العربية على أيدي الأجيال الصاعدة من الباحثين الجامعيين. نحن مضطرون إذن، في الوقت الحاضر، إلى النقل من المستشرقين والمستعربين الجدد والمهتمين بهذا الموضوع من الباحثين والأكاديميين الأوروبيين. ولعل أهم بحث أنجز أخيراً في الموضوع -حسب علمنا- هو ذلك الذي كتبه دانيال جاكار (مديرة أبحاث في المعهد التطبيقي للدراسات العليا بباريس)، بعنوان "تأثير الطب العربي في الغرب خلال القرون الوسطى"^(٢)، وسيكون هذا المقال مرجعنا الرئيسي في الموضوع.

تبرز الباحثة حضور كل من كتاب علي بن العباس المجوسي "كامل الصنعة الطبية" وكتاب "القانون" لابن سينا وكتاب "المنصوري" ثم "الحاوي" للرازي وكتاب "الكليات" لابن رشد الذي عرف باسم Colliget وقد ترجمت كلها إلى اللاتينية⁽¹⁾. وكما هو الشأن في الفلسفة فقد كان هناك في الأوساط الطبية الأوروبية تياران متنازعان، أحدهما مع ابن سينا والآخر مع ابن رشد. وبهنا هنا الدور الذي قام به ابن رشد من خلال كتابه "الكليات".

تقول الباحثة المذكورة: عن كتاب "الكليات": "لقد أثار هذا الكتاب العديد من المجادلات التي سمحت للأطباء الغربيين بتجديد مذهبهم". "وبصفته داعما للأفكار الأرسطية فقد ساهم كتاب Colliget في وضع مسائل أساسية بشكل جديد. وهكذا ابتداء من السنوات الأخيرة في القرن الثالث عشر وصولاً إلى القرن السابع عشر، توزعت التحديدات المختلفة للحمى حول الموقنين المتباعدين لابن سينا وابن رشد". وبعد أن تشير الباحثة إلى أن الحل الذي قدمه ابن رشد قد أخذ به بدون صعوبة لكون أقرب إلى رأي جالينوس، تضيف قائلة: "لقد لعب كتاب Colliget أيضاً دوراً محرضاً بإعطائه من جديد حيوية لتعريف الطب كصناعة. إن الأوضاع الخاصة بالنظرية والتطبيق (= القسم النظري والقسم العملي في الطب) كما ظهرت في كتابي Pantegni (المجوسي: كامل الصناعة الطبية) و Canon (القانون لابن سينا)، قد طرحت مجدداً للنقاش (...). إن النقاش حول تحديد الطب الذي ورد في كتاب الكليات Colliget لقي كثيراً من الصدى، الأمر الذي أدى في النصف الثاني من القرن الثالث عشر إلى بروز اهتمام جديد بالطريقة التي تسمح بتحليل الحالات الخاصة (particularia)، أي الظروف التي لا تحصى والتي تحصل في الحياة اليومية". وقد بلغ تأثير ابن رشد في زعزعة التصورات الطبية التي كانت سائدة أن خص شارح

كتاب القانون لابن سينا جاك ديبار Jacques despars المتوفي سنة 1458م ابن رشد بوصف خاص غني بالدلالة. وهكذا فبينما قال عن الرازي إنه "المختبر الأرفع" و"الطبيب الأكبر والأكثر خبرة بعد ابقراط وجالينوس"، وقال عن ابن ماسويه إنه "خبيرنا" و"مبشرنا"، "الأعلم من الجميع في وصف الأدوية"، وصف ابن رشد الطبيب بـ "العصا القاتلة"، و"الرجل الذي أفسد جميع الأطباء!"

أما أن يكون كتاب "الكليات" لابن رشد "قد أثار العديد من المجادلات التي سمحت للأطباء الغربيين بتجديد مذهبهم"، وبالخصوص من خلال التصور الجديد الذي قدمه عن الطب وأقسامه ومرتبته من اليقين، فهذا مفهوم؛ وقد سبق أن أبرزنا هذا الجانب في الفقرات السابقة. وأما وصفه بـ "العصا القاتلة" وبـ "الرجل الذي أفسد جميع الأطباء"، فالسؤال: كيف، ولماذا؟ يطرح نفسه بالحاح.

إن الباحثة صاحبة المقالة التي ندين لها بهذه المعلومات القيمة لا تطرح هذا السؤال، وبالتالي فهي لم تتشغل بالإجابة عنه بل انتقلت إلى موضوع آخر. ومع ذلك فإن سياق عرضها التاريخي لحضور الطب العربي بمختلف منازعه في الفكر الأوروبي، وردود الأفعال التي قامت هناك إزاء هذه المرجعية العربية أو تلك، تسمح لنا باستخلاص الجواب عن سؤالنا: لماذا وصف ابن رشد الطبيب هناك بـ "العصا القاتلة" ولماذا قيل فيه: "إنه أفسد جميع الأطباء!"

نقرأ في المقالة نفسها أن الطبيب الكتالاني أرنو دو فيل نوف (Arnaud de Ville Neuve) "أحد الوجوه البارزة الفكرية البارزة في القرون الوسطى"، كان "مجددا في إطار تقليد استوحى أعمال جالينوس، وكان أيضا ناقدا لاذعا لابن سينا على الرغم من أنه استوحى مؤلفاته وأنه ترجم

له مقالة في أحكام الأدوية القلبية التي ظهرت بعنوان De viribus cordis . وفي سياق مرجح من الجدل داخل الوسط الطبي انتقد بعنف، ومرة بعد أخرى، أولئك الذين يتبعون كتاب Canon (القانون) لابن سينا بشكل أعمى". لقد أعلن في كتبه أن "الحقيقة المتينة التي وصل إليها جالينوس لم يفهمها ابن سينا الذي، من خلال غزارة مجلده الضخم في الطب، جعل القسم الأعظم من الأطباء اللاتين حمقى" ، "يثرثرون تحت نفوذه من دون أن يتذكروا البرهان. ويبدو انهم يعتبرون أنفسهم مغتبطين إذا استطاعوا رؤية أو قراءة أو إظهار عبء المجلد (=قانون ابن سينا؟) على منابرهم الكبيرة". وتضيف صاحبة المقالة: "إن فهم أعمال ابن سينا بالنسبة إلى دوفيل نوف يعني تمريرها من خلال مصفاة الجالينوسية"⁽¹⁾.

واضح مما تقدم أن "قانون" ابن سينا كان له نوع من الهيمنة على الأوساط الطبية في أوروبا خلال القرن الثالث عشر، وأن ردود أفعال مناوئة له بدأت تظهر عندما أخذ الدارسون يكتشفون نصوص جالينوس مما أتاح لهم "مقابلة الأعمال العربية بالمصادر الجالينوسية". وفي هذا الإطار يدخل هذا الرد العنيف الذي تعرفنا عليه أعلاه ضد ابن سينا. لقد كان دعوة إلى الرجوع إلى المرجعية الطبية الأساسية: جالينوس الذي وصل إلى "الحقيقة المتينة" التي لم يفهمها ابن سينا الذي... جعل القسم الأعظم من الأطباء اللاتين حمقى".

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو التالي: إذا كان ابن سينا قد "جعل القسم الأعظم من الأطباء اللاتين حمقى"، وأن البديل الصحيح هو الرجوع إلى جالينوس، فما هو "ذنب" ابن رشد في هذا السياق حتى يوصف بـ "العصا القائلة" ويتهم بأنه "أفسد جميع الأطباء"؟

ز - هل كان ابن رشد وراء اكتشاف الدورة الدموية ؟

الجواب يقدمه لنا كتاب "الكليات" الذي بين أيدينا. ذلك أن ابن رشد قد أعلن في مقدمة هذا الكتاب أنه سيتحرى فيه "الأقاويل المطابقة للحق، وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة" (= صناعة الطب). وأهل الصناعة الذي يخالفهم في هذا الكتاب ليس ابن سينا، فهو يتجاوزه و لا يذكره إلا نادرا وفي أمور جانبية. إن الذي سيخالفه ابن رشد ويدخل معه في نقاش من أول الكتاب إلى آخره هو جالينوس بالذات! لقد اعتبر ابن رشد جالينوس الشخص الوحيد الجدير بأن يعتمد وأن يناقش في آن واحد. وواضح أن مناقشة فيلسوف قرطبة لجالينوس ومخالفته له في مسائل أساسية من مذهب الطبي معناه "خلخلة" وزعزعة البديل الذي لجأ إليه معارضو ابن سينا في أوروبا والعمل على تجاوزه. لقد كان ابن رشد من هذه الناحية فعلا "عصا قاتلة" للتقليد، سواء تقليد ابن سينا أو تقليد جالينوس. ومن هنا كان لا بد أن ينظر إليه على أنه "أفسد جميع الأطباء"، الشيء الذي يعني أنه زعزع الفكر الطبي الأوروبي في القرون الوسطى ودفعه في اتجاه الثورة على التقليد، اتجاه فتح "باب الاجتهاد فيه"، وذلك إلى درجة جعلت البعض يربط بين ابن شد واكتشاف هارفي للدورة الدموية. الكبرى! أما الصغرى فشرف اكتشافها يعود لابن النفيس كما سنرى.

وإذا كان هذا هو تأثير كتاب "الكليات" في الفكر الطبي الأوربي، فماذا كان يا تُرى، حظ الفكر الطبي العربي منه؟

لقد اعتاد الناس على القول إن فكر ابن رشد لم يكن له ما بعده في الثقافة العربية، وهذا إن كان صحيحا على مستوى ما كان يمكن أن يحدثه من ثورة فكرية في الحضارة العربية التي كانت قد دخلت آنذاك في مرحلة الأفلو، فليس صحيحا على مستوى ما حصل من تطور وتجديد في قطاعات معرفية معينة. لقد سبق أن أبرزنا في أعمالنا الأخرى امتدادات

المشروع التجديدي الرشدي لدى كل من البطروجي في علم الفلك والشاطبي في أصول الفقه وابن خلدون في "علم العمران" وابن تيمية في العلاقة بين المعقول والمنقول⁽¹⁾. ونضيف الآن فنتساءل: ألم يكن ابن رشد وراء أعظم اكتشاف في تاريخ الطب العربي بل ربما في تاريخ كله، نعني بذلك اكتشاف ابن النفيس للدورة الدموية الصغرى؟

سؤال سنترك الخوض فيه إلى المقدمة التحليلية التي تلي هذا المدخل. فالخوض في الجواب عن هذا السؤال يتطلب أولاً الاستماع إلى مناقشة ابن رشد لجالينوس في المسائل المتصلة بالموضوع: العلاقة بين الكبد والقلب والرئة والشرايين والأوردة الخ.

سيكون علينا، إذن، أن نخصص المقدمة التحليلية التي تلي هذا المدخل والتي نقدم فيها عادة عرضاً تحليلياً لمضمون الكتاب، -أن نخصصها لإبراز عملية "الخلخة" التي قام بها ابن رشد في "الكليات"، سواء من خلال مناقشته للمرجعية الطبية الأولى في زمانه وإلى ما بعد زمانه بما لا يقل عن خمسة قرون: جالينوس، أو من خلال موضوعات أخرى مثل إلحاحه على دور التجربة وخوضه في قضايا معينة كان للنقاش الذي أثاره حولها أهمية

● تاريخية

راهن الفكر الفلسفي (*)

محمد عابد الجابري

اتهمت الفلسفة، وتتهم دوماً، بـ"الغموض". والسبب في هذا الاتهام هو، فيما أعتقد، أنها تحاول إزالة الغموض عما يعتبره الناس واضحاً. فالفلسفة ليست إذن خطاباً غامضاً، بل هي خطاب ضد الغموض الذي يستتر وراء وضوح بادئ الرأي، ضد الوضوح الذي يقبله الناس مجاناً من اللغة اليومية، لغة المشهور، لا بل لغة الإشهار والموضة.

لنترك جانبا المفاهيم التقليدية التي بقيت الفلسفة -منذ ظهور التفلسف وستبقى ما بقي قائماً- تحاول جلاء الغموض الكثيف الذي يختفي وراء وضوحها الزائف في اللغة اليومية، مفاهيم مثل الوجود والحرية والعدل والفضيلة الخ. هذه المفاهيم تحمل معها وضوحاً في خطابنا اليومي بينما تثوي وراءها أكوام وطبقات من الغموض، تنعكس آثارها ليس على هذه المفاهيم وحسب، بل أيضاً على الأداة التي تحاول النباش فيها وتعريفها، وأعني بها اللغة الفلسفية. وهل هناك أوضح من "الوجود" وأغمض من الجواب عن "ما الوجود"؟ وهل هناك ما هو أقرب وأحب للنفس البشرية من "الحرية"، وما هو أبعد منها وأصعب عليها من الجواب عن سؤال "ما الحرية"؟

لنترك إذن هذه المفاهيم الفلسفية "التقليدية"، ولنركز اهتمامنا قليلا على هذا الوضوح الزائد والزائف الذي يحمله عنوان ندوتنا هذه "راهن الفكر الفلسفي"، وأعني أولا وقبل كل شيء، هذا الوضوح/الغموض الذي يلف كلمة "راهن"! فماذا نعني بـ"راهن" الفكر الفلسفي؟ إلى أي معنى تحيلنا "اللغة اليومية"، لغة القواميس العامة؟.

يرجع الناس عادة إلى القواميس ومعاجم اللغة لطلب معنى الكلمات. وهنا يبدأ الغموض. فالقواميس ليست دائما مواكبة لتطور اللغة والمفاهيم، وأكثر القواميس والمعاجم في اللغة العربية -إن لم نقل جميعها- غير مواكبة أصلا. فهي تضم اللغة التي جمعت من أفواه الأعراب أو من النصوص، منذ ثلاثة عشر قرنا. وإذن، فكل ما ستمدنا به القواميس هو المعنى "الأصلي" لكلمة "راهن". وعلينا نحن أن نقرر هل ما تعنيه هذه الكلمة في عنوان ندوتنا هذه، هو ذلك المعنى "الأصلي"، أم أن الأمر يتعلق بمعنى آخر نقلت إليه هذه الكلمة على سبيل "المجاز" كما يقول اللغويون؟ وفي هذه الحال سيكون علينا أن نبت في مشروعية هذا "المجاز" أو "النقل"!

يبدأ "لسان العرب" شرحه لمادة "رهن" بالقول: "الرهن معروف". قال ابن سيده: الرهن ما وضع عند الإنسان مما ينوب مناب ما أخذ منه. يقال: رهنت فلانا دارا رهنا وارتهنه، إذا أخذه رهنا، والجمع رهون ورهان ورهن بضم الهاء". ثم يضيف "... والرهان والمراهنة: المخاطرة. الراهن في كلام العرب: هو الشيء الملزم. يقال هذا راهن لك: أي دائم محبوس عليك"، ثم يضيف "وكل شيء ثبت ودام فقد رهن". وأيضا "الراهن: الثابت" و"طعام راهن: أي دائم". ثم يستشهد بقول الأعشى يصف قوما يشربون خمرا لا تنقطع:

لا يستفيقون منها وهي راهنة إلا بهات وإن علوا وإن نهلوا

هناك معنى آخر: "الراهن: المهزول المعيب من الناس والإبل وجميع الدواب".

تلك هي المعاني التي يدور نص "لسان العرب" حولها في مادة "رهن". ويمكن تصنيفها، وفهم عبارة "راهن الفكر الفلسفي" حسب منطوقها، كما يلي:

1- "راهن": اسم فاعل من "رهن"، بمعنى الشخص الذي يرهن شيئاً يأخذه منه غيره رهينة، وفي هذه الحالة تكون معنى عبارتنا "راهن الفكر الفلسفي": الشخص الذي يرهن الفكر والفلسفة، أي الذي يقدمه رهينة لغيره مقابل شيء يأخذه، وقد يسترده إذا أرجع ما أخذه كمقابل. وإذا نحن أردنا نقل هذا المعنى من الحقيقة إلى المجاز فكل ما نحصل عليه هو معنى "التعطيل" راهن الفكر الفلسفي: أي "من" أو "ما" يجعله عاطلاً معطلاً محبوساً كالرهينة. وقد نذهب في عملية التجوز إلى أبعد ما يمكن في هذا السياق، فنقول: راهن الفكر الفلسفي: "من" أو "ما" يفقده الحرية؟ أي يجعله مقيداً غير حر؟

2. "راهن": بمعنى دائم وثابت، ويطلق على الطعام وما في معناه. والدوام والثبات معناه عدم التغيير، عدم التطور. وبمقتضى هذا يكون معنى عبارتنا "راهن الفكر الفلسفي": دوامه وثباته، عدم تجرده. إن الأمثلة التي يقدمها "لسان العرب" لهذا المعنى تدور حول الطعام والشراب. وإذا نحن استعملنا المجاز، وشبهنا الفكر الفلسفي بـ "الطعام"، أمكننا القول إن عبارتنا "راهن الفكر الفلسفي" تعني: ما هو منه بمثابة الغذاء الدائم الثابت. وبعبارة أخرى راهن الفكر الفلسفي معناه: القضايا التي يدور حولها التفلسف دائماً أو القضايا الثابتة في الفلسفة التي تشكل "الغذاء" الدائم للفلاسفة.

3- يبقى المعنى الثالث لكلمة "راهن" الذي يفيد الهزال والضعف، والذي يجعل عبارتنا "راهن الفكر الفلسفي" تفيد: الضعيف منه والهزيل.

فبأي من هذه المعاني ترتبط عبارتنا "راهن الفكر الفلسفي"؟

إذا رجعنا إلى لغتنا اليومية، إلى خطابنا المعاصر الذي يبتعد كل يوم أكثر فأكثر عن لغة "لسان العرب"، فإننا سنجد أن كلمة "راهن" غالبا ما تستعمل فيه مقرونة بكلمة "وقت" أو ما في معناه. نقول: "الوقت الراهن" و"الظرف الراهن"، بمعنى: الذي يجري ويمر حاضرا دائما، ثابتا. يمكن أن يقال مع شيء غير قليل من التسامح إن هناك نوعا من الانتقال من "الطعام الراهن" الدائم الثابت، إلى "الوقت الراهن". فقد شبه الوقت هنا بالطعام الذي يأكل منه الناس ولا ينقضي، أي يدوم مدة طويلة.

كيف حصل هذا الانتقال المفترض؟ الانتقال من "الطعام الراهن" إلى "الوقت الراهن". هل هو نتيجة تطور داخلي في اللغة العربية، أم نتيجة شيء آخر خارجي؟

الظاهر أن الأمر يتعلق لا بتطور داخلي، بل بترجمة من لغة أجنبية هي اللغة الفرنسية بالذات التي يكثر فيها استعمال العبارات التالية: le monde actuel, l'heure actuelle, l'époque actuelle ... (الحقبة الراهنة، الساعة الراهنة، العالم الراهن). حيث تدل كلمة actuel -التي غالبا ما نترجمها بـ"راهن"- على ما يجري في اللحظة التي نتحدث فيها. فالراهن هنا معناه: المعاصر contemporain. وتستعمل الكلمة أيضا بمعنى ما يكتسي أهمية ما في عصرنا، ما يستجيب للاهتمام العام، مثل قولهم actuelle une grande œuvre est toujours (عمل -علمي أو فكري- راهن دوما، أي لا يبلى، لا يغادر الحاضر إلى الماضي). ويمكن

أن نستحضر هنا أيضا معنى آخر لكلمة *actuel* والمشتق من *acte* بمعنى الفعل: ما هو بالفعل وليس بالقوة فقط.

وهنا يحضرنى كتاب صغير لإميل برييه *Emile Brehier* بعنوان *Les thèmes actuels de la philosophie* ويمكن ترجمته كما يلي: "القضايا الراهنة في الفلسفة". وكان إميل برييه قد اشتغل بتاريخ الفلسفة فألف فيه كتابه الشهير *Histoire de la philosophie* (في عدة أجزاء)، ثم كتب في أواخر عمره هذا الكتاب الصغير الذي يعرض فيه للقضايا التي تناولتها الفلسفة في عصره هو، الفلسفة المعاصرة له، فلسفة النصف الأول من القرن العشرين.

عبارتنا "راهن الفكر الفلسفي" تجد مرجعيتها، إذن، في الفرنسية لغة وثقافة. ولنقل في الثقافة الغربية عموما. قد تقولون: هذا شيء نعرفه. وهو المعنى الواضح الذي جننا نحمله في أذهاننا. وأنا أقول لكم: إذا كان الأمر كذلك، فقد كان ينبغي تخصيص العبارة هكذا: "راهن الفكر الفلسفي في الغرب" أو في "أوروبا"! لأن العبارة لا تكون واضحة إلا بهذا التخصيص. أما إذا قلنا "راهن الفكر الفلسفي"، هكذا بدون تخصيص، فإن الذهن سينصرف إلى "المتكلم"، إلى الـ "نحن". لأن عدم التخصيص بالاستناد إلى "الآخر" معناه التعميم المضمحل المسند إلى "الأنا". فلو أن الجمعية الفلسفية الفرنسية استعملت هذه العبارة "راهن الفكر الفلسفي" لانصرف الذهن إلى الفلسفة في فرنسا أو في أوروبا، دون غيرها. وما دام الأمر كذلك، فالعبارة كان يجب أن تكون "راهن الفكر الفلسفي عندنا" في المغرب أو في الثقافة العربية. لنسلم بهذا، فنحن مغاربة وثقافتنا عربية. ولكن بما أن "الوضوح" الذي يصحب عبارتنا ("راهن الفكر الفلسفي") يفرض نفسه علينا كمرجعية

معاصرة، ولنقل "راهنة"، فسنكون مضطرين إلى الجمع بين المرجعيتين اللتين أشرنا إليهما: "لسان العرب"، القاموس المرجع في لغتنا وثقافتنا. وإميل برييه: الأستاذ المرجع في ميدان تاريخ الفلسفة بفرنسا.

قد تقولون: كيف يمكن الجمع بين ما يعطيه "لسان العرب" الذي جمع لغة الأعراب، وهي لغة ما قبل الفلسفة في الثقافة العربية، وبين لغة أحد كبار مؤرخي الفلسفة الأوروبية في نهاية عصر الفلسفة -ربما؟ وأجيب لعل هذه المفارقة هي التي ترهن "فكرنا الفلسفي"؟ مجرد افتراض! نعم؟ ومع ذلك فلنفترض ولنغامر. أو ليست الفلسفة مجموعة افتراضات ومغامرات فكرية؟ وإذن فحديثي سيدور أولاً حول ثلاثة محاور:

1. "راهن" الفكر الفلسفي العربي، أي "من"، أو "ما" يرهنه ويحبسه ويعطله.
2. "راهن الفكر" الفلسفي العربي، ما هو الدائم الثابت فيه، بدون زمان.
3. "راهن" الفكر الفلسفي العربي: ما هو الهزيل فيه؟

هذه المحاور يمكن ضم بعضها إلى بعض بحيث يصبح معنى العبارة هكذا: "هناك ما رهن الفكر الفلسفي في الثقافة العربية وما حبسه ويحبسه، حتى صار ثابتاً معطلاً، لا يتحرك ولا يتحول. مما أدى إلى هزاله وضعفه". ومهمتنا هنا هي الكشف عن هذا الراهن "اللعين" -إذا جاز استعمال هذا الوصف في رحاب الفلسفة.

ما الذي جعل الفلسفة في الثقافة العربية تعاني من هذه الوضعية: وضعية الرهينة المعطلة الضعيفة؟

سنلتمس الجواب عن هذا السؤال من نقله إلى أوروبا وطرحه هناك على ضوء المعنى الذي تعطيه الثقافة الأوروبية لكلمة رهن *actuel* التي تقال وصفاً لشيء سمته أنه حاضر بالفعل، يشد الاهتمام. وهنا سنكون

مضطرين إلى طرح سؤالنا السابق معكوسا فنقول: "ما الذي جعل الفلسفة في الثقافة الأوروبية لها حاضر بالفعل، لها حاضر متغير متجدد"؟

Les thèmes يقول إميل برييه في مقدمة كتابه المشار إليه أنفا: **actuels de la philosophie** "ومع ذلك فعلى الرغم من هذه الانتقادات [التي وجهت عبر العصور إلى الفلسفة والتي تتهمها بالغموض والعقم] فإنها -أي الفلسفة- تولد كل يوم من جديد، كما لو أنها سمة aspect (مظهر) ضروري لهذه الحضارة الغربية التي ولدت في حوض البحر الأبيض المتوسط، فانتشرت في البلدان الخاضعة للتأثير اليوناني الروماني. إن هذا النتاج الفكري، التأملية réflexion cette œuvre de -يعني الفلسفة- الذي لا مثيل له في الحضارات الكبرى التي عرفها الشرق والشرق الأقصى، يبدو مرتبطا بخاصية أساسية للعبقرية الغربية. لقد تطور (= هذا النتاج الفكري = الفلسفة) بالتساوق مع التيارين الروحانيين الكبيرين المميزين لورثة الحضارة الهيلينية (= اليونانية)، وهما المسيحية والعلوم الوضعية. وهكذا فما أن كادت الفلسفة تأخذ في الأفول à peine éclipsée في عهد الغزوات البربرية حتى عادت لتزدهر من جديد في العالم المسيحي، خلال العصر الوسيط، ازدهارا تكشف لنا عنه، بصورة أفضل فأفضل، الأبحاث التاريخية الخاصة بهذا العصر (الوسيط). أما القرون الثلاثة السابقة لقرننا (العشرين) والتي هي قرون العلوم الوضعية، فلقد عرفت فيها الفلسفة، من ديكارت إلى كانت وإلى برجسون، عددا من أعظم وألمع العبقريات التي عرفها العصر الحديث. أما في عصرنا الراهن فقد عرف الإنتاج الفلسفي من التنوع ومن الكثافة ما لم يسبق له مثيل. فمنذ الأبحاث التي عرفها المنطق الأكثر تجريدا والتي ظهرت إلى الوجود من خلال العمل المشترك الذي قام به الرياضيون والفيزيائيون والمناطقية، إلى

الأبحاث الأكثر تشخيصا حول الطبيعة الإنسانية التي قامت بها الفلسفة الوجودية، اتسعت مجالات الفكر الفلسفي اتساعا هائلا. والمشروع الذي ينوي هذا الكتاب الاضطلاع به هو الإحاطة بهذه المجالات وبيان دلالتها الكلية" (العالمية universelle).

يقرر هذا النص أمورا ثلاثة:

1. الفلسفة بنت العبقورية الأوروبية وهي خاصة تنفرد بها الحضارة الغربية.
2. أن لها تاريخا متواصلا يتجدد باستمرار، وأنها لم تعرف شبه انقطاع إلا في حقبة الغزوات البربرية (ويقصد بها الفتوحات الإسلامية وازدهار الحضارة الإسلامية من القرن الثامن إلى الثالث عشر الميلادي).
3. أن راهن الفكر الفلسفي أو القضايا الفلسفية المعاصرة ميدان فسيح الأرجاء يمتد من أكثر الأمور تجريدا إلى أكثرها تشخيصا.

نحن هنا إذن أمام بناء مغرض لتاريخ الفلسفة، بناء يستهدف جعل حاضرها نتيجة لماضيها. وبما أن المفكر فيه هو حاضرها، فإن الماضي المفكر فيه أو الذي يمكن التفكير فيه هو ماضيها في أوروبا وحدها. ذلك لأن التفكير في الفلسفة خارج أوروبا في الماضي سيؤدي حتما إلى كسر الإطار الذي يجعل الحاضر محصورا في أوروبا وحدها: إطار المركزية الأوروبية.

هذا النوع من التصور للفلسفة وتاريخها، والذي يسود بيننا، هو في نظري "راهن" الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، أعني ما يرهنه بالمعنى العربي للكلمة، أي ما يجعله مرهونا للآخر، محكوما به، مسجوناً فيه، مفصلا ضمن قوالبه، وبالتالي ضعيفا هزيلا كما يكون الشيء الذي لا تربة له تغذيته وتكون له مسكنا وموطنا.

وإذن فلكي يكون للفكر الفلسفي عندنا راهن بالمعنى الأوروبي للكلمة - أي حاضر وفعل - يجب أن يتحرر من هذا التصور ويشرع في بناء تصور

خاص به، تصور يعيد بناء تاريخ الفلسفة بصورة يبرز فيها حضور الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية، الحضور الذي كان لها بالفعل، الحضور الفعلي والحضور الكامن. إننا لا نريد أن نضع مركزية عربية إسلامية مكان المركزية الأوروبية المعاصرة، بل نريد فقط التفكير في تاريخ الفلسفة خارج كل مركزية، اعتماداً على الحقائق التي يقدمها لنا التاريخ أو التي لها سند من التاريخ.

والتاريخ يضع أمامنا الحقائق التالية:

1 . إذا كانت الفلسفة، بالمعنى المعاصر للكلمة، قد نشأت في اليونان، فإن فلاسفة اليونان قد اكتسبوا القدرة على التأمل بما تعلموه من احتكاكهم بالثقافات الأخرى، وفي مقدمتها الرياضيات المصرية والفلك البابلي وما ارتبط بهما من معارف وتصورات حول الإنسان والطبيعة وما وراء الطبيعة.

2 . إن الفلسفة في اليونان قد عاشت ثلاثة قرون، من القرن السادس إلى الرابع قبل الميلاد، من طاليس أول فيلسوف يوناني إلى أرسطو الذي انتقلت بعده الفلسفة إلى خارج اليونان، إلى مصر بالإسكندرية وإنطاكية بالشام، لتمتد شرقاً إلى فارس وغرباً إلى روما، وقد دامت هذه الحقبة المسماة بـ "العصر الهيلنستي"، اثني عشر قرناً، ابتداءً من آخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثامن الميلادي. وفي هذا العصر كفت الفلسفة عن أن تكون "محض" هيلينية إذ امتزجت بـ "الفكر الشرقي".

3 . الفلسفة العربية الإسلامية بدأت منذ بداية الترجمة في القرن الثامن الميلادي لتعيش فترة ازدهار من التاسع إلى الثاني عشر (من الكندي إلى ابن رشد)، ثم لتندمج وتتداخل مع التصوف وعلم الكلام والفكر الشيعي إلى القرن الماضي. ثم تأتي بعد ذلك المرحلة المعاصرة (التي هيمنت فيها

المركزية الأوروبية إلى درجة أصبح معها فكرنا الفلسفي مرهونا للتصور الذي شيده هذه المركزية لأهلها).

4. إن الفلسفة الأوروبية الحديثة مدينة في وجودها وتطورها لفلسفة الإسلام وتلامذتهم من فلاسفة اليهود. لقد ظل ابن سينا وابن رشد سلطتين مرجعيتين في داخل الفكر الأوروبي والفلسفي والعالمي إلى حدود القرن الثامن عشر. وقد طمس تاريخ الفلسفة الرسمي الذي تتحكم فيه المركزية الأوروبية هذه الحقيقة. والأبحاث القليلة التي ظهرت وتظهر في هذا الموضوع تدل دلالة واضحة على أهمية الدور الذي كان لما يسميه بعض الباحثين الأوروبيين المعاصرين بـ"التراث المنسي" في تشكيل الفكر الأوروبي الحديث. والمقصود بـ"التراث المنسي" هنا هو التراث الفلسفي العلمي العربي الإسلامي.

هذه الحقائق التاريخية الأربع تميط اللثام عن حقيقة كبرى، لا بد من الصدع بها مرة أخرى، وهي أن الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر فكر مرهون، راهنه المركزية الأوروبية التي فرضت إمبريالية إيديولوجية على تاريخ الفلسفة، بل على تاريخ العلم والفلسفة وجميع أنواع النشاط الإنساني الروحي والفكري، تماما كما فرضت الرأسمالية الأوروبية، وتفرض، إمبريالية اقتصادية وسياسية على العالم.

تريد الجمعية الفلسفية المغربية أن يكون لها مستقبل، وأن يكون لها دور ما في مستقبل الثقافة والفكر في هذا البلد، وفي العالم الثقافي الذي ينتمي إليه. وإذن، فالمهمة أو الرسالة واضحة: رفع الرهن عن الفكر الفلسفي في الثقافة العربية، تحريره من القيود التي تكبله. إن الفكر الفلسفي العربي، كما هو حال غيره في بقية أنحاء العالم، لا يمكن أن يبدع ولا حتى أن يستمر

حيا، بعد هذا الميلاد الجديد الذي بدأت تباشيره تطل، من المغرب، على
دنيا الثقافة العربية منذ نحو عقدين من السنين، إلا إذا انتظم في تراثه
الفلسفي الثقافي العربي الإسلامي. وهل يمكن للإنسان أن يبدع في ثقافة
غير ثقافته؟

والانتظام في التراث لا يعني الانخراط في نظامه ولا الاستسلام لحدوده
وقيوده، كلا. إن الانتظام الفلسفي في التراث يبدأ من إعادة تنظيم هذا
التراث: إعادة ترتيب أجزائه وإعادة ترتيب العلاقة معه. وهل فعل إميل
برييه وزملاؤه مؤرخو الفلسفة في الغرب غير هذا؟ وهل كان يستطيع أن
يتحدث عن "القضايا الراهنة في الفلسفة" ذلك الذي الحديث الذي أعطى
فيه لكلمة "راهنة" معنى فيه جدة ومعاصرة وأصالة، لو لم يصدر في ذلك
من الانتظام في تراث أعاد تنظيمه وبناءه.

الفلسفة لا تولد من فراغ ولا تتقدم على خط مستقيم. إن ميلاد الفلسفة هو
دوما ميلاد مستأنف، وتقدمها إنما يتم عبر قراءة متواصلة ومتجددة
لتاريخها. إنه لا شيء يضيف الشرعية على النسب الذي تميز به هذه
الجمعية نفسها، أعني انتسابها إلى الفلسفة وإلى المغرب معا، لا شيء
يجعل منها جمعية فلسفية مغربية حقا، غير ارتباطها الواعي والمتين
بالتراث الفلسفي بالمغرب وشقيقته الأندلس بصورة خاصة، وبالتراث العربي
الإسلامي بصورة عامة.

عندما نتحدث عن "راهن الفكر الفلسفي في المغرب" فنحن نتحدث عن
المشتغلين فيه بالفلسفة. وأنا منهم. فمن هذه الزاوية يصح لي، ويجوز، أن
أتحدث عن نفسي بوصفي قطرة في بحر هذا الراهن-الحاضر.

وأنا هنا لا أريد أن أقدم برنامج عمل. فالفلسفة بطبيعتها تنمرد مع كل برنامج يملى عليها. إن الفعل الفلسفي فعل يبرمج نفسه باستمرار لأنه حرية مطلقة. ومع ذلك فالفلسفة لا تمنع في الاستماع إلى تجارب المنتسبين إليها، العاملين داخل رواقها. لأن تجاربهم جزء من التجربة الفلسفية ذاتها.

قلت: إن الفلسفة بطبيعتها تنمرد على كل برنامج يملى عليها. وعلي أنؤكد بداية أن مسار التجربة التي خضتها، ومازلت أخوضها، لم يكن نتيجة برمجة وتخطيط سابقين. بل كل ما يمكن أن أدعيه في هذا الصدد هو أنني بمقدار ما كنت أشعر بالتقدم في هذا المسار بمقدار ما كنت أتبين فيه نوعاً من النظام ومن البرمجة. ومن تأمل هذا المسار الذي مر علي فيه الآن ربع قرن (إذا جعلنا بدايته أطروحتي عن ابن خلدون 1970)¹ يخيل إلي، والآن فقط، أنه بإمكانني أن أعرف بمضمونه وبمراحله وخطواته.

أنا أعني الآن تمام الوعي أن جميع أعمال الفكرية تتدرج بصورة أو بأخرى في إطار الإشكالية العامة المهيمنة على الفكر العربي منذ القرن الماضي، إشكالية التجديد: تجديد هذا الفكر. هذا أمر واضح وعام، بمعنى أن جميع المشتغلين في مجال الثقافة والفكر في العالم العربي منذ القرن الماضي منخرطون، بصورة أو بأخرى، في هذه الإشكالية. غير أن ما يميز مساري عن مسار كثيرين -فيما يخيل إلي- هو أنه بينما يمكن التمييز بوضوح بين ثلاثة مواقف، أو تيارات، يوصف أحدها بأنه سلفي والآخر بأنه تغريبي والثالث بأنه توفيق، فإنني أجد نفسي قد سلكت مساراً يخرق هذه التيارات الثلاثة ليتجاوزها جميعاً، التجاوز الذي يعني النفي والاحتفاظ في نفس الوقت، تجاوزها إلى موقف آخر يعتمد ما أسميته بـ " استراتيجية التجديد من الداخل"، وهي استراتيجية تتحرك على ثلاثة محاور متكاملة: محور النقد وإعادة البناء والترتيب لتراثنا الفكري بمختلف منازعه وتياراته، ومحور

التأصيل الثقافي للمفاهيم والمناهج التحديثية وقيم الحداثة المعاصرة،
ومحور نقد العقل الأوروبي وتصورات الموجهة بالمركزية الأوروبية.

يتعلق الأمر في المحور الأول، بإعادة كتابة تاريخ فكرنا النظري بروح علمية نقدية. إن تاريخنا الفكري، كما ظل يدرس طوال العهود الماضية، هو تاريخ "فرق" وأشخاص، وليست تاريخ فكر. تاريخ يعكس الصراعات السياسية الطرفية التي تمزق الزمن الثقافي وتجعله خاضعا للزمن السياسي وتابعا له تبعية مباشرة. إن المطلوب اليوم -وهذا ما أعمل في إطاره منذ ربع قرن- هو تحرير تاريخنا الثقافي من هيمنة ووصاية الزمن السياسي الممزق، وذلك بإعادة الوحدة له، بإعادة ترتيب أجزائه والكشف في صيرورته عن مواطن التجديد والتقدم، وبناء تاريخه بوضع السابق فيه واللاحق، القديم والجديد، في مكانهما من التطوير التاريخي، ومن ثمة إقامة جسور بيننا وبين أعلى مراحل تطوره وتقدمه. وقد سبق أن أبرزنا في العديد من مؤلفاتنا كيف أن أقرب مفكرينا القدماء إلينا هم أولئك الذين سجلوا أعلى مراحل التقدم في الثقافة العربية الإسلامية: ابن رشد في فهم العلاقة بين الدين والفلسفة، بين النقل والعقل، والشاطبي في مشروعه تجديد أصول الفقه، بنائها مع مقاصد الشرع، وابن خلدون في نظريته إلى العمران والتاريخ من منظور أن "للعمران طبائع في أحواله"، أي أن للتاريخ والتطور الاجتماعي منطقا محايتا لهما يجب الكشف عنه لفهم صيرورتهما.

وبهذا النوع من إعادة بناء تاريخنا الثقافي نستطيع "الرفع" من تراثنا الفكري بصورة تجعله أقرب ما يكون منا، يستجيب لاهتماماتنا المعاصرة ويكون مرجعية لنا في الاتفاق والاختلاف، في الاتباع والإبداع.

إن النظرة الرشدية إلى كل من الدين والفلسفة، بوصفهما بنائين مستقلين لكل منهما مقدماته وأسس منهجه الخاص وإن كانا يلتقيان في الهدف

العام وهو حمل الناس على الفضيلة، نظرة حسيمة ملهمة. لقد ورث المسلمون من العصر الهيلنستي مركبا ثقافيا اختلطت فيه تيارات فلسفية ومذاهب دينية عديدة وظف كثير منها باسم الإسلام توظيفات سياسية مختلفة، فصارت العلاقة بين الدين والفلسفة، بين العقل والنقل، توجهها السياسة وتنسجها المصالح الاجتماعية المتناقضة، وصار التأويل والتكفير سلاحين سياسيين يمزقان جسم الأمة، ويعطلان حرية الفكر ويعتمان رؤية العقل. إن الفصل بين الدين والفلسفة على الطريقة الرشدية، الطريقة التي امتزجت فيها موضوعية الفيلسوف ونزاهة الاعتقاد، يشكل في تاريخ الفكر الإنساني نقلة نوعية في فهم العلاقة بين المطلق والنسبي، بين الثابت والمتغير، وهي النقطة التي استعادها الفيلسوف الألماني "كانت" في القرن الثامن عشر عندما نادى بالفصل بين العلم والأخلاق لحل الإشكالية الثقافية التي كانت تعاني منها ألمانيا وأوروبا في عهده. وهي شبيهة بالإشكالية التي عانت منها الثقافة العربية الإسلامية زمن ابن رشد ويعاني منها فكرنا اليوم.

أما المشروع الذي بشر به الشاطبي، مشروع إعادة بناء أصول الفقه على مقاصد الشرع والتحرر من قيود القياس الفقهي الذي يعتمد "استثمار الألفاظ" أكثر من اعتماده المصالح، فهو في بعده الثقافي العام يوازي مشروع الإصلاح الذي نادى به لوثر في الثقافة المسيحية.

أما ابن خلدون الذي نظر إلى التاريخ من زاوية "طبائع العمران" فهو يقدم لنا نموذجا فريدا في فهم تاريخية الحدث الإنساني. لقد كانت النظرة السائدة قبله تعلي من شأن "الفرد" في التاريخ، بل تجعله صانع التاريخ ومحوره. أما مفهوم "طبائع العمران" بالمعنى الخلدوني للكلمة فهو إذ يحتفظ بالفرد كفاعل تاريخي يجعل فعله مؤطرا ومشروطا بعوامل فاعلة أخرى: العامل

الجغرافي والعامل الاجتماعي والعامل الاقتصادي والعامل الثقافي والروحي. وقد عبر عن هذه العوامل بعبارات ومصطلحات من عنده من قبيل: العصبية و نحلة المعاش والدعوة الدينية الخ.

لا يمكن أن أستمر أكثر من الوقت المخصص لي. سأختم بالقول: الانتظام في التراث لا يمكن أن يكون فاعلا وعنصر إخصاب ومصدر إبداع وتجديد ما لم يكن مسلحا بمناهج ورؤى جديدة تمكن المنتظم من امتلاك التراث وتحريك سواكنه وإعادة بنائه وبعث الحياة فيما هو قابل فيه للحياة من جديد بصورة أو بأخرى.

بدون أدوات "راهنة" معاصرة يبقى الانتظام في التراث خضوعا لنظامه، لقوالبه ومسبقاته. وذلك "راهن آخر"، بالمعنى العربي الذي شرحناه، راهن يجب التحرر منه هو الآخر. إن الانتظام في التراث لن يفك عن نفسه الرهن والرهان إلا بالارتباط بالفكر الإنساني ومواكبة تقدمه واستيعاب منجزاته ●

1- مسرح "الحكمة الخالدة"... ومسألة النمذجة

محمد عابد الجابري

وإذن فسيكون علينا أن نعمل بادئ ذي بدء على تحويل هذا "الانتظام"، الذي يطبع مجال القيم في ثقافتنا، إلى نظام، أو على الأصح الكشف عن النظام الثاوي خلف ذلك الكم الهائل من "المرويات"، التي يتجسد فيها موت المؤلف وجمود الزمان

ونهاية التاريخ، والتي تملأ كتب "الأدب" التي يراد منها أن تكون مخزونا لا ينضب لما به يكون "أدب النفس" و"أدب اللسان".

عندما كنت بصدد كتابة السطور الأخيرة من خاتمة كتابي "العقل السياسي العربي"، الذي أصبح الجزء الثالث من "نقد العقل العربي"، انتابني شعور عميق بأن موضوع البحث في العقل العربي سيبقى مفتوحا، وكنت أفكر حينذاك فيما بقي ينتظر الإنجاز، فكتبت أقول: "الفكر العربي مطالب إذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسي...". ثم أمسكت القلم، وفضلت وضع ثلاث نقط مكان الكلام.

لقد كنت أشعر أن علي أن أضيف إلى القائمة المذكورة: "العقل الأخلاقي". ذلك أن طرح مسألة الأخلاق والقيم، بعد الفراغ من البحث في المسائل النظرية التي تخص الوجود والمعرفة، تقليد جرى به العمل في التأليف الفلسفي منذ أرسطو. وإذا كان جانب الأخلاق يؤجل في الغالب إلى نهاية المطاف، فليس ذلك لأن مسألة الأخلاق والقيم تأتي بطبيعتها في النهاية لتكون بمثابة "الثمرة" - حسب تعبير القدماء - فحسب، بل أيضا لأنها من القضايا الصعبة الشائكة التي يصعب معالجتها بتجرد. فالأخلاق والقيم من الأمور التي ليس من الممكن دوما اتخاذ موقف نيتشوي بصددها، أعني "التحرر" من سلطتها حين البحث فيها.

لم يكن هذا الاعتبار هو الذي جعلني أضع النقط بدل الكلام، مفضلا السكوت عن موضوع "الأخلاق والقيم في الثقافة العربية"، بل لقد أحجمت خوف أن يفهم القارئ أن هناك جزءا رابعا قيد الإعداد يكون موضوعه "العقل الأخلاقي العربي". لقد كنت أعني تمام الوعي جنس الصعوبات التي

ستعترضني، إذا أنا أقدمت على العمل في مشروع يتناول بالتحليل والنقد "نظام القيم في الثقافة العربية". إن المنهج النقدي الإيبستيمولوجي الذي اتبعته في الأجزاء السابقة من "نقد العقل العربي" كانت تبرره وتقبله المادة التي تعاملت معها من حيث إنها مادة منظمة "مبنية": لقد كان الأمر يتعلق بقطاعات معرفية ألفت فيها كتب تتعامل مع مادتها بوصفها "علما"، أي جملة من المعارف تشكل جسما منظما أو لنقل "معمارا"، فيه السابق واللاحق، والأساس والفرع، والمقدمات والنتائج الخ، مما يجعل عملية النقد والتفكير ممكنة. ومع أن مادة "العقل السياسي العربي" لم تكن كلها مبنية مثل هذا البناء، فلقد كان من السهل نسبيا إعادة تشكيلها في بنائين، يخص أحدهما "المحددات" (القبيلة والغنيمة والعقيدة)، ويتناول الثاني "التجليات" (ميثولوجيا الإمامة، الحركة التنويرية، الآداب السلطانية وفقه السياسة).

أما موضوع "نظام القيم في الثقافة العربية" فهو ميدان لم يكن موضوعا لعملية بناء، لا عند القدماء ولا عند الذين جاءوا بعدهم. إن المراجع في هذا الميدان تنحو منحى خاصا في التأليف، قوامه حِكم ومواعظ وأمثال وأخبار من هنا وهناك. وهكذا -وباستثناء النصوص التي ترجمت بأمانة أو بتصرف أخلاق أرسطو وأفلاطون- يجد الباحث نفسه أمام كمّ من الحكايات والمرويات و"الكلمات القصار"، نثرا وشعرا، محشورة بعضها إزاء بعض، ينقلها اللاحق عن السابق، منسوبة إلى فلان أو علان، أو إلى مصدر غير محدد الهوية من قبيل "بعض البلغاء" أو "بعض الحكماء" أو "بعض الشعراء" الخ. نذكر من هذه المراجع على سبيل المثال فقط: "عيون الأخبار لابن قتيبة"، و"العقد الفريد" لابن عبد ربه، و"الحكمة الخالدة" لمسكويه، و"التذكرة الحمدونية"، و"المستطرف من كل فن مستظرف" للأبشيخي الخ، هذا فضلا عن كتب لابن المقفع والجاحظ والماوردي الخ.

وتمتد القائمة المستعصية عن الحصر إلى العصر الحديث، إلى "مجاني الأدب في حدائق العرب" للأب لويس شيخو اليسوعي ومن سلك مسلكه من مصنفي "المختارات".

تتميز مادة هذه المراجع بجميع خصائص المادة غير المبنية: قطع لا يعرف لها مؤلف وإن عرف فلا شيء يدل على صحة نسبتها إليه، والغالب ما تكون منحولة. أما الزمن فهي لا تتحدد به بل هي تقدم نفسها، أو يقدمها جامعها، فوق التاريخ. وأكثر من ذلك تقدّم كحقائق لا مجال فيها للتعدد ولا للنسبية ولا للاختلاف. هي تقرر رأياً واحداً بصيغة واحدة، وإذا اختلفت الصيغة ففي اللفظ فقط. أما المعنى، وخصوصاً المغزى، فواحد. هنا لا مجال للتصنيف إلى فرق أو أحزاب، بل الأصناف كلها تحضر بدون تمييز: لا فرق بين عربي وعجمي، ولا بين فقيه وفيلسوف، ولا بين مسلم وغير مسلم. وحتى أولئك الذين يصنفون عادة ضمن "الكفار" و"الزنادقة" يجدون مكانهم في هذا المسرح الفريد، مسرح "الحكمة الخالدة" الذي يتميز بخصائص يمكن إجمالها في كلمة واحدة هي: اللانظام. والبحث النقدي في "نظام القيم"، في الثقافة العربية أو في غيرها من الثقافات، يتطلب وجود مثل هذا "النظام". وإذن فسيكون علينا أن نعمل، بادئ ذي بدء، على تحويل هذا "اللانظام"، الذي يطبع مجال القيم في ثقافتنا، إلى نظام، أعني الكشف عن النظام الثاوي خلف ذلك الكم الهائل من "المرويات"، التي يتجسد فيها موت المؤلف وجمود الزمان ونهاية التاريخ، والتي تملأ كتب "الأدب" التي يراد منها أن تكون خزاناً لا ينضب، لما به يكون "أدب النفس" و"أدب اللسان".

وإذن، فلقد كان لابد، أمام هذا الوضع الذي يطبع مراجعنا، من التريث طويلا قبل القيام بالمغامرة أو الإعلان عن النية في القيام بها. ومع ذلك فالفكرة لم تفارق الذهن. وهل يستطيع من انقطع للبحث والكتابة أن يبقى بدون مشروع للتفكير؟

ومهما يكن من أمر، فقد كان فيما عرفته السنوات الأخيرة من مستجدات في هذا المجال - مجال الكلام في القيم - ما دفع بنا في مستهل السنة قبل الماضية إلى تسجيل التزامنا بالعمل على إنجاز الجزء الرابع من "نقد العقل العربي"، بعنوان (العقل الأخلاقي العربي: نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية).

تتلخص هذه المستجدات فيما لاحظناه في السنوات الأخيرة من انبعاث الاهتمام، على الصعيد الدولي، بمسألة القيم. لقد عاد الحديث عن الأخلاق والأخلاقيات (الإيتيك) كما يعود المكبوت أو المهجور، بعد أن كان الحديث عن "العلم و"الإيدولوجيا" وحده السائد طوال هذا القرن. أما اليوم، ومنذ ما لا يقل عن عقد من السنين، فقد غدت المسألة الأخلاقية مطروحة في كل مجال:

- في مجال الطب والبيولوجيا: أصبح السؤال التالي مطروحا اليوم وغدا بالحاح: ما هي الحدود الأخلاقية - وبالتالي القانونية - التي لا يجوز تخطيها في مجال التطبيقات الطبية، خاصة ما يتعلق منها بالهندسة الوراثية؟ لم يعد مجال الطب محصورا في "حفظ الصحة حاصلةً واستردادها زائلةً" كما كان موضوعه منذ أبقراط إلى اليوم، بل لقد غدا في مقدوره تغيير "الخريطة الوراثية" للإنسان، على صعيد الخلق أو النفس كما على صعيد الخلق أو الجسم. وهذا يطرح بطبيعة الحال مسألة الأخلاق والقيم، سواء منها ما جرت به العادة، أو ما جاء به الدين، أو ما شرعه العقل.

- في مجال التنمية تركز الاهتمام في السنوات الأخيرة على ما يعبر عنه بـ"التنمية البشرية" التي تهتم بالإنسان كقيمة في ذاته، وليس كمجرد أداة للإنتاج. كانت "التنمية" تقاس من قبل بمعايير مادية اقتصادية محض. أما اليوم فالاهتمام بالشأن الاجتماعي والإنساني يتزايد، فأصبح التعليم والشغل والصحة قيما أساسيا في حساب الدرجة على سلم التنمية.

- أما الديمقراطية وحقوق الإنسان -بما في ذلك حقوق المرأة والطفل والعجزة الخ- فقد أصبغا اليوم على كل لسان. ومع ما يشوب التلويح بهما من قبل هذه الجهة أو تلك من شوائب الدعاية الاستهلاكية و"الكيل بمكيالين"، فإن نمو الوعي بهما بوصفهما من القيم التي تتوقف عليهما إنسانية الإنسان شيء لا يمكن تجاهله. ومع ذلك يبقى أن غرس قيم الديمقراطية و حقوق الإنسان في جسم مجتمع من المجتمعات يتطلب أولا، المعرفة العلمية الصحيحة بالقيم السائدة فيه. كيف يمكن، مثلا، غرس قيم الديمقراطية في مجتمع تهيمن على ثقافته قيم الاستبداد؟

- وأخيرا، وليس آخرا، لابد من الإشارة إلى الجانب القيمي في شعارات ومفاهيم أخرى تملأ الساحة الدولية اليوم، مثل الهوية والخصوصية والعالمية والعولمة الخ، وهي مفاهيم وشعارات محملة بقيم معينة أو تصدر عن نظام معين من القيم.

كل هذه المستجدات، التي عرفتھا الساحة العربية والعالمية في السنوات الأخيرة، جعلت التفكير في "العقل الأخلاقي العربي" (الجزء الرابع من نقد العقل العربي) مبررا بل مطلوبا. وهكذا بادرت وغامرت في أواخر سنة 1996 وأوائل 1997 بإلقاء محاضرتين في نفس الموضوع، أردت منهما تقييد النفس بذلك النوع من الالتزامات الأخلاقية التي تتعزز فيها مراقبة الضمير بالشعور بثقل "الدين" إزاء الذين تلقوا الوعد.

كان من المفروض أن يكون "الوعد" قد أنجز اليوم. غير أن الإعلان في السنة نفسها، أعني سنة 1997، عن اتخاذ السنة الموالية 1998 سنة دولية خاصة بابن رشد، احتفاء بمرور ثمانية قرون على وفاته، جعلني انخرط في مشروع توليت فيه مهمة الإشراف على إعداد طبعات جديدة لمؤلفاته الأصلية -أي التي كتبها ابتداء وليس تلخيصا أو شرحا. وكانت مناسبة بذلنا فيها بعض ما يستحقه فيلسوف قرطبة من الجهد لتقريبه للقارئ العربي، نصوصا وسيرة وفكرا.

واليوم وبعد سنتين كاملتين قضيناها في صحبة ابن رشد وحده -وأنعِمُ بها من صحبة- نعود إلى "نظام القيم في الثقافة العربية". وغني عن البيان القول إننا لا نقصد في هذه السلسلة من المقالات نشر أجزاء من الكتاب الذي ننوي الانكباب عليه. فالكتاب لم يكتب بعد، اللهم إلا في الدماغ حيث يتموج على شكل "الكتابة الشبح"، لا غير. وإذن فكل ما نطمح إليه هنا هو تقديم نوع من "دراسة الجدوى" لمشروع يستحق فعلا أن يسبقه هذا النوع من الدراسة قبل المغامرة فيه. ونحن نطمح في أن يشاركنا القراء والنقاد في "التقويم" فلا يبخلوا علينا بأرائهم واقتراحاتهم واعتراضاتهم، على صفحات هذه المجلة أو بمراسلات شخصية. إن "دراسة الجدوى" التي سنقدمها هنا، في هذه السلسلة من المقالات، مشروع نضعه في خدمة الجميع. وأن يكون هناك أكثر من رأي لأفضل ألف مرة من رأي واحد. فالحقيقة لا تظهر إلا بالاختلاف. أما "الخلاف" الذي يأتي بعد، والذي لا يقوم على أصل من الاختلاف فهو صيحة في فراغ.

في مقدمة "تكوين العقل العربي" كتبنا، منذ خمسة عشر عاما، نشتكى من كون المكتبة العربية تخلو من مؤلفات في نقد العقل العربي. لقد كنا نتمنى

أن "يستفيد -كتابنا- من الأعمال السابقة له: يتعلم منها ويتجنب تكرار أخطائها ويجتهد في إضافة لبنة إلى صرحها"، ولكن واقع الحال كان على عكس ذلك : والنتيجة هي أننا عانينا في عملنا ذلك ليس فقط "من غياب محولات رائدة وأخرى متابعة ومدققة، بل عانينا أيضا وبدرجة أكبر من آثار هذا الغياب وانعكاساته على الموضوع نفسه...". واليوم ونحن بصدد الإقدام على تمديد تلك المغامرة إلى "العقل الأخلاقي العربي" نجد أنفسنا أمام نفس الوضعية وبالتالي نعاني مما عانينا منه قبل!

والواقع أننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن المكتبة العربية تخلو، تماما أو تكاد، من كتاب أو دراسة في نقد "العقل الأخلاقي العربي"، أو في تحليل نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، تحليلا موضوعيا نقديا. هناك كتاب واحد -حسب علمنا- كان قد أثار ضجة في وقته، إذ هوجم صاحبه من طرف شيوخ الأزهر، هو كتاب "الأخلاق عند الغزالي" للدكتور زكي مبارك، وهو نص رسالته لشهادة العالمية والدكتوراه قدمها سنة 1924 إلى الجامعة المصرية بإشراف الدكتور منصور فهمي أستاذ الفلسفة بها يومئذ. والملاحظ أن هذا الكتاب لم ينل من الشهرة ما ناله كتابان نقديان آخران صدرا بعده، الأول هو كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق، وقد صدر عام 1925، والثاني هو كتاب "في الشعر الجاهلي" لطف حسين وقد صدر سنة 1926. ويبدو أن الضجة التي أثارها هذان الكتابان الأخيران قد غطت سريعا على الضجة التي أثارها قبلهما كتاب الدكتور زكي مبارك.

والواقع أن هذا الكتاب، كتاب "الأخلاق عند الغزالي"، ليس كتابا نقديا بالمعنى الذي نقصده هنا، كما أنه ليس فيه ما يبرر تهمة الزندقة والكفر التي رمي بها صاحبه. فكل ما فعله هذا الأخير هو أنه تعرض بالنقد لبعض آراء الغزالي الأخلاقية التي بثها في كتبه، وبالخصوص منها في

كتابه الشهير "إحياء علوم الدين". وحتى في هذا المجال يتركز كل ما أنكره عليه زكي مبارك حول ما يطبع تلك الآراء من نزعة اتكالية صوفية استسلامية، ليس غير.

ذلك هو الكتاب الوحيد الذي تناول الأخلاق عند مؤلف إسلامي من زاوية نقدية. نعم، هناك بضع مؤلفات تتناول "الأخلاق" في الإسلام، في هذا المجال أو ذاك، بمنهج يطغى فيه العرض والتعريف والتتويه... ونحن هنا، في هذا المشروع الذي نقترحه، لن ننحو هذا المنحى. إن طريقة عملنا ونوع التحليل والنقد الذين سنقوم بهما لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية ككل، هو امتداد مباشر لما قمنا به في الأجزاء الثلاثة التي صدرت في موضوع "نقد العقل العربي": امتداد مباشر على صعيد طريقة العرض ومنهجية التحليل والنقد، ولكن مع اختلاف في التصنيف والنمذجة. وهذا تفرضه طبيعة الموضوع.

في نقد "العقل المجرد"، في الثقافة العربية، الذي خصصنا له الجزأين الأول والثاني من "نقد العقل العربي"، كان الأمر يتعلق بدراسة النظم المعرفية في الثقافة العربية، دراسة تحليلية نقدية. وقد صنفنا هذه النظم إلى ثلاثة: بيان، عرفان، برهان. وذلك تصنيف يستجيب لنوع النقد الممارس، أعني النقد الإيبستيمولوجي. لقد اخترنا هذا التصنيف لأنه مناسب ملائم، أعني أنه يفي بالغرض وليس لأنه التصنيف الوحيد الممكن. وقد رجح هذا التصنيف عندنا أنه معرفي محايد، غير إيديولوجي، من جهة، ولأنه معمول به لدى بعض المؤلفين القدامى مما يجعل منه تصنيفاً أصيلاً، لفظاً ومعنى، من جهة أخرى.

وعندما بدأنا نشتغل في إعداد كتاب "العقل السياسي العربي"، الجزء الثالث من "نقد العقل العربي"، وجدنا أنفسنا مرة أخرى أمام مشكل التصنيف

والنمذجة، فالعقل السياسي غير العقل المجرد. ومع أنه كان بالإمكان
توظيف التصنيف السابق نفسه، بالحديث عن الجانب السياسي في كل من
الفكر البياني والفكر العرفاني والفكر البرهاني، فقد فضلنا البحث عن
تصنيف آخر أكثر ملاءمة. ذلك أنه لو فعلنا ذلك، لكان قد فرضنا على
موضوع البحث تصنيفا لا يستوعبه تمام الاستيعاب، وقد يشوّهه تشويها...
لقد كان لابد إذن من تصنيف آخر ونمذجة أخرى.

وهكذا، وبعد عملية استكشاف واسعة لتضاريس الموضوع، ارتأينا أن ننظر
إلى العقل السياسي العربي من خلال مستويين: مستوى "المحددات" التي
كانت تحرك الفعل السياسي، في الحضارة العربية الإسلامية، وما تزال.
ومستوى التجليات التي تقدم له ما يلزم من الأغذية والتبريرات، وهما
مستويان يعكسان بصورة ما بنية المجتمع العربي، بنيته العميقة
(المحددات)، وبنيته السطحية (التجليات). وهكذا حصرنا المحددات، على
المستوى الأول، في ثلاثة: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. بينما ميزنا في
التجليات، على المستوى الثاني، بين التعبيرات التالية: إيديولوجيا الملك
السياسي، ميثولوجيا الإمامة، "الكلام" التنويري، الآداب السلطانية وفقه
السياسة، وهي المجالات التي يدور الكلام فيها حول عناصر البنية
السطحية للمجتمع العربي، أعني: الخليفة، الخاصة، العامة.

كان ذلك عن العقل العربي المجرد، والعقل العربي السياسي، فكيف سنعالج
العقل الأخلاقي، العربي الإسلامي، أو ما نسميه هنا بـ "نظام القيم في
الثقافة العربية الإسلامية"؟

لاشك أن المهمة ستكون سهلة -نسبيا على الأقل- لو أننا اعتمدنا أحد
النموذجين السابقين، فصنّفنا الأخلاق في التراث العربي الإسلامي إلى:
الأخلاق البيانية والأخلاق العرفانية والأخلاق البرهانية؛ أو ميزنا فيها بين

أخلاق القبيلة وأخلاق الغنيمة وأخلاق العقيدة، أو بين أخلاق الخليفة وأخلاق الخاصة وأخلاق العامة. غير أننا لو نحونا هذا المنحى الذي يبدو سهلا -ظاهريا على الأقل- فإننا سنكون قد فرضنا على موضوعنا تصنيفا لا يستوعبه ونمذجة لا تغطي جميع نواحيه، كما سنتبين بعد.

لابد إذن من تصنيف آخر يستجيب لطبيعة الموضوع. وموضوعنا هنا ليس "العقل" وليس "السياسة"، بل "الأخلاق"، فما الأخلاق؟

ليس هاهنا مجال الدخول في التدقيقات والتفاصيل، حسبنا أن نقول: إن ثمة معنيين لكلمة "أخلاق"، متداخلين ومتكاملين، ولكن لا بد من التمييز بينهما خصوصا ونحن نتحدث في إطار النمذجة. في اللغة العربية هناك "أخلاق" (جمع خلق) وهناك "آداب" (جمع أدب). وليس هنا مجال الخوض في معناهما كما "تطور" عبر العصور. أما في اللغات الأوروبية فهناك "مورل" وهي كلمة لاتينية الأصل، وهناك "إيتيك" وهي يونانية الأصل. والكلمتان تدلان في أصل معناهما على شيء واحد هو العادات الأخلاقية.

والى حدود النصف الثاني من هذا القرن كانت كلمة "مورل" هي السائدة في الكتابات الفلسفية والأخلاقية الأوروبية. أما اليوم، وخاصة منذ بضعة عقود، فقد تراجعت هذه اللفظة لفائدة "إيتيك" التي يكثر استعمالها في الوقت الراهن إلى درجة باتت معها تغطي على مرادفتها. وعلى العموم يمكن القول: إن الفرق بين الاصطلاحين، كما يستعملان في الفكر الأوروبي اليوم، هو أن "مورل" تحيل إلى سلوك الفرد البشري، أعني إلى الخصال التي يتحلى بها الفرد في سلوكه والتي تجعل هذا السلوك مقبولا ممدوحا، بينما تحيل الـ"إيتيك" إلى القيم التي تخص المجتمع، أعني منظومة القيم التي تستمد منه الجماعة التوجيه في حياتها العملية واختياراتها الفكرية

وتصدر عنها في أحكامها المعيارية العامة، الأخلاقية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ومع أن كلمة "أدب" و"آداب" أقرب، في معناها القديم -كما عند ابن المقفع مثلاً- إلى "الإيتيك" بمعناها المعاصر فإن هناك ميلاً، في الخطاب العربي المعاصر، إلى ترجمة هذا المصطلح الأخير بـ"أخلاقيات". غير أن هذا يثير التباساً عندما يتعلق الأمر بقواعد السلوك الخاصة بمهنة من المهن، كـ"أخلاقيات الطب" (واجبات الطبيب إزاء مهنته ومرضاه)، والتي لها لفظ خاص في اللغات الأوروبية *déontologie*

لنختصر الطريق، بعد هذا التوضيح المختزل ولنقل إن موضوعنا هنا أقرب إلى المعنى الذي تستعمل اليوم فيه "الإيتيك" منه إلى معنى "مورل". ومع ذلك، ومن أجل سلاسة التعبير فقط، سنستعمل اللفظين معاً، "الأخلاق" و"الأخلاقيات"، دون تمييز، ونحن نقصد نظام القيم في الثقافة العربية: النظام الذي يعكس بنية المجتمع وفي نفس الوقت يستمد منه المجتمع التوجيه. إن موضوعنا ينتمي إلى فضاء الفضيلة الاجتماعية وليس فقط إلى مجال الفضيلة الفردية.

كيف نحدد "نظام القيم في الثقافة العربية"؟

لنقتصر هنا على ملاحظتين:

الملاحظة الأولى هي أن صيغة المفرد في عبارة "نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية" هي في الحقيقة محصلة لعدة نظم من القيم عرفتها الثقافة العربية، تعايشت فيها وحصل بينها نوع ما من التداخل.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بمسألة "البداية": بداية تعايش وتداخل هذه النظم في الثقافة العربية. إن البداية التي سنختارها هنا في "العقل الأخلاقي العربي" هي نفس البداية التي اخترناها في "تكوين العقل العربي": وذلك

لنفس الأسباب التي شرحناها في الفصل الثالث منه، الذي جعلنا عنوانه: "عصر التدوين: الإطار المرجعي للعقل العربي"، فلا داعي لتكرار ما قلناه هناك.

وإذن، فسيكون مجال بحثنا، في البداية، هو عصر التدوين: العصر العباسي الأول (أي ما بين سنة 100 وسنة 200 أو 250 هجرية). ففي هذا العصر سنبحث عن نظم القيم التي كانت محايثة للموروث الثقافي المدون، أو الذي كان يجري تدوينه. ثم ننتبعها في تعاشها وتداخلها عبر العصور. سنترك الآن جانبا مسألة هامة سنناقشها في ثنايا الكتاب، مسألة نظام أو نظم القيم التي وجهت عملية التدوين وتحكمت فيها. سنقتصر الآن على النظر إلى أنواع الموروث الذي كان يجري تدوينه. وفي هذا الصدد يفرض علينا الواقع التاريخي التمييز فيما كان يدون بين خمسة أنواع من الموروث الثقافي:

- 1- الموروث الثقافي العربي السابق للإسلام، مع امتداداته في العصور الإسلامية، ويتمثل هذا الموروث فيما جمع ودون من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهم الخ، في الجاهلية والإسلام.
- 2- الموروث الإسلامي ويتمثل خاصة في البحث في معاني القرآن وفي التفسير بأنواعه، وفي الحديث وأخبار السيرة النبوية الخ.
- 3- الموروث الفارسي، وكان منه نصوص ترجمت إلى العربية ترجمة نصية أو مع تصرف، إضافة إلى نقول وأخبار و مرويات...
- 4- الموروث اليوناني سواء منه الهيلينستي الذي ينتمي إلى العصر اليوناني-الروماني، أو الهيليني الذي ينتمي إلى العصر الإغريقي الخالص.
- 5- الموروث الصوفي بأنواعه المختلفة.

وغني عن البيان القول إن كل واحد من هذه الأصناف كان يمثل ثقافة بأكملها. وغني عن البيان القول كذلك إن مما تتميز به كل ثقافة ويشكل جانبا أساسيا من خصوصيتها هو وجود نظام للقيم خاص بها: نظام للقيم الأخلاقية (والسياسية والاجتماعية) يقدم لأهل تلك الثقافة المعايير الشعورية واللاشعورية التي بها تحكم على السلوك والتصرفات بالحسن أو بالقبح، وعلى أساسها تحدد الخير والشر الخ...

سيكون علينا إذن أن نبحث في خمس منظومات للقيم ساهمت بصورة أو بأخرى، وبهذه الدرجة أو تلك، في تأسيس ما نطلق عليه هنا: "العقل الأخلاقي العربي". و هذه المنظومات هي: منظومة القيم العربية قبل الإسلام، منظومة القيم الإسلامية، منظومة القيم التي من أصل فارسي، منظومة القيم التي من أصل يوناني، منظومة القيم الصوفية، لننتقل بعد ذلك إلى البحث في تداخلها وتشابكها.

لا يتسع المجال هنا لعرض مفصل لخصائص ومكونات هذه النظم جميعها، ولذلك سنقتصر على رسم خطاطة عامة، أو قل على نوع من النمذجة لهذه القيم، مع التركيز على ما نعتبره القيمة المركزية التي تتمحور حولها سائر القيم في كل نظام. وقد نسمي كل واحدة من هذه المنظومات باسم القيمة المركزية فيها مع استعمال "أخلاق" بدل منظومة القيم، تخفيفا للعبارة فقط. هذا مع الاحتفاظ لكلمة "أخلاق" بمعناها الاجتماعي السياسي، لأن الأمر يتعلق هنا، كما قلنا، بالقيم التي تنظم العلاقة بين الناس في المجتمع، وليس فقط بالأخلاق الفردية وحدها.

نظام القيم في الثقافة العربية (2-2)

المروءة والطاعة ... والسعادة والفناء

1- المروءة أو أخلاق الأرسقراطية القبلية!

محمد عابد الجابري

يقدم لنا الموروث الثقافي العربي "الخالص"، ونقصد المنسوب إلى مرجعيات عربية من "الجاهلية" أو من "صدر الإسلام"، عددا هائلا من القيم الفاضلة التي حظيت بالتتويه والاعتبار. وقد بلغت الإشادة ببعضها إلى درجة أنها ارتبطت بشخصيات معينة صارت مضربا للمثل فيها، ككرم حاتم، وشجاعة عنجرة، وحلم الأحنف، وحكمة أكثم الخ. غير أن هذه القيم ومثيلاتها لا يبدو أنها تستوعب من الفضل أكثر مما ينتمي إلى مجالها الخاص. فالكرم لا يتضمن معنى الشجاعة ولا يقتضيها،

وليس من شروطه الحلم ولا الحكمة. فالكرم إذن لا يحتل تلك المنزلة التي نعبر عنها هنا بـ "القيمة المركزية". ومثل الكرم في ذلك الحكمة والحلم والشجاعة والوفاء والصدق الخ.

واضح أن ما نعبر عنه هنا بـ "القيمة المركزية"، هي تلك التي تتدرج تحتها هذه القيم ومثيلاتها فتكون لها بمثابة قمة الهرم أو قطب الرحي، بحيث إذا غابت واحدة منها انعكس ذلك سلبا عليها.

فما هي يا ترى "القيمة المركزية" في "نظام القيم" العربي "الخالص"؟ لقد تبين لنا، بعد البحث الاستكشافي الذي قمنا به، أنه من الممكن النظر إلى جميع القيم الفاضلة التي تنتمي إلى الموروث العربي "الخالص" بوصفها منظومة تحتل "المروءة" فيها مكان القيمة المركزية. وباسمها سنسمي منظومة القيم تلك، فنقول: "أخلاق المروءة".

ما هي المروءة؟

يمدنا "لسان العرب" بالمعطيات التالية: المروءة: "كمال الرجولية". وهي من "المرء" أي الرجل، بمعنى الإنسان. وبالتالي فالمروءة هي كمال إنسانية الإنسان. وهذا التعريف قد يكفي وحده لتبرير اتخاذها قيمة مركزية. ومع ذلك لا بد من التماس التأييد لهذا الاختيار من المورث الذي نتعامل معه هنا، فنحن لا نشرع وإنما نحلل ونفحص. ولما كان المجال لا يتسع لعرض واسع، فسنتصر على نماذج نعتقد أنها تفي بغرضنا هنا.

لا يخصص ابن قتيبة للمروءة أكثر من صفحة ونصف. غير أن ما يورده بشأنها هو من الأهمية بمكان بالنسبة لموضوعنا. من ذلك حديث نبوي جاء فيه: "قام رجل من مجاشع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، أأست أفضل قومي؟ فقال: إن كان لك عقل فلك فضل، وإن

كان لك خلق فلك مروءة، وإن كان لك مال فلك حسب، وإن كان لك تقى فلك دين ". ومع أن الأمر يتعلق بـ"حديث" مرفوع إلى النبي فهو لا يعبر عن التصور الإسلامي وحده، بل أيضا عن التصور "العربي" السابق على الإسلام، شأنه شأن جل الأحاديث التي توظف في مثل هذه المراجع والتي تخلو منها في الغالب "الكتب الصحاح".

يذكر هذا "الحديث" أربع مجالات تكاد تستوعب جميع جوانب حياة الإنسان، ويخص كل مجال بقيمة مركزية خاصة تؤسسه: الفضل لمجال العقل، والمروءة لمجال الأخلاق، والحسب لمجال المال، والدين لمجال التقوى.

وإذا كان من الواضح أن هذا الحديث يربط الأخلاق كلها بالمروءة، فإن ارتباط القيم المذكورة فيه بعضها ببعض، يجعلها تابعة كلها للمروءة. ذلك أنه لما كانت التقوى مظهرا أساسيا من مظاهر الأخلاق الفاضلة التي تؤسسها المروءة، وكانت التقوى تؤسس الدين، فالمروءة تؤسس الدين كما تؤسس الأخلاق. وهذا ما يؤكد قول ينسبه ابن قتيبة للحسن ورد فيه: "لا دين إلا بمروءة". بل إن مجال المروءة يتسع عند بعضهم ليشمل قيما أخرى مكملة لتلك. من ذلك قول يذكره ابن عبد ربه للعتبي رواه عن أبيه جاء فيه: "لا تتم مروءة الرجل إلا بخمس: أن يكون عالما صادقا عاقلا ذا بيان مستغنيا عن الناس". وهذه خصال تتدرج في القيم المذكورة في الحديث وتكملها. وإن فالعقل والدين والأخلاق والمال، وهي المجالات التي يختص بها الإنسان، تتأسس كلها على المروءة.

مع الماوردي نجد أنفسنا إزاء خطاب مختلف تماما، وإن كان الاختلاف في الشكل وليس في المضمون. والحق أن صاحب **أدب الدنيا والدين** "ينفرد بالكتابة عن المروءة بصورة منظمة لا تخلو من جهد تنظيري. وإذا

كان يكثر من النقل عن الحكماء والبلغاء والشعراء الخ، كغيره ممن اهتم بالتأليف في هذا الموضوع، فهو لا يتعامل مع المنقول كغاية في ذاته بل يأتي به كشهادة لما يقرره من آراء.

ينطلق الماوردي من تقرير ما يلي، يقول: "اعلم أن من شواهد الفضل ودلائل الكرم: المروءة، التي هي حلية النفوس وزينة الهمم. فالمروءة مراعاة الأحوال التي تكون على أفضلها، حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق". وهكذا يضعنا الماوردي منذ البداية أمام ثلاثة عناصر تؤسس المروءة: المروءة حلية النفوس، والمروءة زينة الهمم، والمروءة مراعاة.

يبادر الماوردي فيشرح هذا العنصر الأخير، فيقول: إن "من حقوق المروءة وشروطها ما لا يتوصل إليه إلا بالمعانة ولا يتوقف عليه إلا بالتفقد والمراعاة، فثبت أن مراعاة النفس على أفضل أحوالها هي المروءة".

يقرر الماوردي منذ البداية، إذن، الفكرة الأساسية التي عليها تقوم نظريته في هذا المجال، وهي أن المروءة تقوم على المراعاة والمعانة والتفقد. فليست المروءة مجرد موقف أخلاقي يطبع سلوك الفرد، بل هي ممارسة أخلاقية يصدر فيها المرء عن إرادة وقصد. إن الخصال الحميدة، مهما تعددت ومهما سمت، لا تحصل المروءة عن اجتماعها في نفس المرء بصورة تلقائية، بل لابد من المراعاة: ويؤكد الماوردي هذا المعنى تأكيدا فيقول: "إنما المراعاة هي المروءة، لا ما انطبعت عليه من فضائل الأخلاق".

وهذه المراعاة والمعانة والتفقد الخ، تعطي لمفهوم المروءة بعدا اجتماعيا لا يألو الماوردي جهدا في إبرازه وحشد عدد هائل من الأقوال لتقريره. يقول مثلا: "قال بعض البلغاء إن من شرائط المروءة أن يتعفف (المرء) عن

الحرام، ويتصلف عن الآثام (يعرض عنها)، وينصف في الحكم، ويكف عن الظلم، ولا يطمع فيما لا يستحق، ولا يستطيع على من يسترق (لا يستكبر على الضعيف)، ولا يعين قويا على ضعيف، ولا يؤثر ذنباً على شريف، ولا يُسرّ (يخفي ويضمر) ما يعقبه الوزر والإثم، ولا يفعل ما يقبح الذكر والاسم".

هذا عن "المراعاة"، العنصر الثالث من العناصر المؤسسة للمروءة. أما العنصران الآخريان، وهما كونها "حلية النفس" من جهة، و"زينة الهمم" من جهة أخرى، فيربطهما بجملة من الخصال يجعل منها شروط وجود للمروءة. قسم منها يخص "شرف النفس" فهي حلية لها. والقسم الآخر يخص العلاقة مع الغير فهو "زينة الهمم". القسم الأول قوامه مجموعة من القيم تنتظم حول ثلاثة رئيسة هي: "العفة عن المحارم والمآثم، والنزاهة عن المطامع الدنية والمواقف المريبة، والصيانة بالتماس كفاية النفس وصيانتها عن تحمل المنن". أما القسم الثاني فيقوم على ثلاث قيم كذلك: "الموازرة بالإسعاف بالجاه والإسعاف في النوائل، والمياسرة بالعفو عن الهفوات والمسامحة في الحقوق، ثم الأفضال بتقديم الفضل جودا وكرما واتقاء لأذى الغير".

تتفرع عن هذين الصنفين من الشروط أو الخصال قيم أخرى فرعية، لا مجال هنا لتعدادها. لنقل باختصار: المروءة هي ملتقى مكارم الأخلاق يتم تحصيلها ببذل الجهد وتحمل المشقة، وهي تكسب صاحبها، في مقابل ذلك، احتراماً وتقديراً وتجعله قدوة وذا كلمة مسموعة، مع ما ينتج عن ذلك من سلطة ونفوذ معنويين. ومن هنا كان شيخ القبيلة، الجامع لصفات المروءة، يتحول إلى سيد. فالمروءة من هذه الناحية هي الطريق الملكية نحو السؤدد الذي هو أسمى قيمة اجتماعية في المجتمع العربي "الجاهلي".

لعل هذا هو نقطة الضعف الخطيرة في أخلاق المروءة، أقصد كونها تقع تحت السؤدد: فالخصال الكثيرة التي تتطلبها والمشاق العديدة التي لا بد من تحملها ليست غاية في ذاتها، ليست من أجل أنها خصال للخير ومشاق في سبيل فعل الخير فحسب، بل هي أيضا من أجل ما ينتج عنها من رفعة وسؤدد. وهذا ما يفسر عدم اكتفاء الماوردي بـ "شرف النفس" في تحديد شروط وجود المروءة، واشترائه "علو الهمة". فبدون علو الهمة "يكون الفضل الذي يورثه شرف النفس عاطلا، والقدر الذي يمنحه لصاحبه خاملا". بعبارة قصيرة: ليست المروءة مطلوبة لذاتها بل من أجل ما تستتبعه، وهو ما يعبر عنه بـ "السؤدد".

يتجلى هذا واضحا حتى في تبويب الكتب التي تهتم بهذا الموضوع، فابن قتيبة وابن عبد ربه يتحدثان عنها في باب السؤدد. والأكثر دلالة من ذلك أن الماوردي يجعل الكلام عنها فرعا من فروع ما يطلق عليه "أدب المواضعة والاصطلاح"، وذلك في مقابل "أدب الرياضة والاستصلاح". الأول "يؤخذ تقليدا" مما استقر عند جماعة أنه الأفضل، فلا مجال للعقل في إقراره أو رفضه. أما الثاني فهو "ما كان محمولا على حال لا يجوز في العقل أن يكون بخلافها، ولا أن تختلف العقلاء في صلاحها وفسادها".

بعبارة أخرى: أخلاق المروءة أخلاق محلية تحكمها المواضعة والعادة وليست من الأخلاق "الكونية" التي مرجعيتها العقل وحده. هي تقع تحت السؤدد كما قلنا، والسؤدد من "السيادة"، ولكن لا السيادة في المجتمع الذي تحكمه قوانين ودرساتير موضوعة، مجتمع الدولة، بل السيادة في مجتمع اللادولة. السؤدد هو سيادة الفرد في قومه، في عشيرته وقبيلته.

هذا الطابع الاصطلاحي المحلي للمروءة جعلها تبدو كفضيلة عربية محض. يؤيد ذلك أن جميع من تحدثوا عن المروءة من المؤلفين القدامى قد رووا ما رووا، ونقلوا ما نقلوا، عن شخصيات عربية من العصر الجاهلي و صدر الإسلام والعصر الأموي. ونادرا ما تجد أحدهم ينقل عن مرجع فارسي أو يوناني، وذلك على العكس تماما من القيم الأخلاقية الأخرى التي تحتل المرجعيات الفارسية واليونانية فيها المقام الأول.

ومما يلفت الانتباه حقا، أن بعض المراجع القديمة تقرر أن "من أخلاق المروءة عدم التكلم بالفارسية في مصر عربي"، وكأن المروءة مفهوم قومي عربي، أو كأن الشعور القومي عنصر من عناصرها. وفي هذا المجال ينسب إلى عمر بن الخطاب، الذي يمكن اعتباره أول عربي قومي، أنه قال: "تعلموا العربية فإنها تزيد في المروءة، وتعلموا النسب فرب رحم مجهولة قد وصلت بنسبها" (ابن قتيبة). اللغة والنسب عماد الهوية القومية، والمروءة جزء من الهوية العربية! أقصد العربي كما كان يتصور نفسه على أكمل حال- في الجاهلية و صدر الإسلام. فليس غريبا إذن أن تكون "المروءة" من الكلمات التي يصعب تعيين مقابل لها في اللغات الأجنبية. إنها من المفاهيم المشبعة بالخصوصية، ك"العصبية"، لا تترجم بلفظ مفرد.

باختصار: "المروءة" هي القيمة المركزية في أخلاق القبيلة، أخلاق البداوة. إنها مصدر السلطة المعنوية في مجتمع القبيلة، السلطة التي تتوب عن سلطة الدولة في مجتمع اللادولة. بعبارة أخرى: المروءة هي جماع خصال الأرسقراطية القبلية كما عرفها المجتمع العربي في "الجاهلية" - وهل قطع المجتمع العربي يوما مع الجاهلية؟

فعلا، قطع الإسلام حين "الدعوة" مع "الجاهلية"، فهو الذي وصف ما قبله بهذا الوصف. ولكن هل احتفظت العصور التالية بالبديل الذي قدمه؟

2 . من العدل الاجتماعي .. إلى العدل الإلهي.

عند الانتقال من الموروث العربي "الخالص" الذي تحتل فيه "المروءة" منزلة القيمة المركزية، كما بينا، إلى الموروث الإسلامي، فإن أول ما يلفت الانتباه هو أن القرآن لا ذكر فيه للفظ "المروءة" قط، ولا يوجد في القيم العديدة التي يقرها ما يفيد معنى المروءة أو ينوب منابها، على الأقل في بعدها الغائي، أعنى السؤدد.

كيف نفسر هذا الغياب؟ وكيف نحدد القيمة المركزية ضمن القيم العديدة التي ينوه بها القرآن؟

لقد اخترقت الدعوة المحمدية القبيلة عموديا وأفقيا: اخترقتها عموديا بأن جعلت قممها تمتد إلى أعلى نحو بعد ميتافيزيقي ما ورأى، نحو الله... واخرقتها أفقيا بأن جعلتها تمتد على السطح كله لتشمل الناس جميعا. ومن هنا سيكون مجال القيم في هذه الدعوة ذا بعدين كذلك:

. بُعد عموي يربط الإنسان بالله، وهو مجال القيم الدينية التي تنتظمها في القرآن كما في جميع الأديان، قيمتان متلازمتان هما: الإيمان والتقوى. وهذا مجال العقيدة والشريعة.

. وبُعد أفقي هو مجال الأخلاق التي يعبر عنها بـ "أدب الدنيا".

فما هي القيمة أو القيم المركزية في هذا المجال، مجال الأخلاق في القرآن؟

لاشك في أن أولى القيم الأخلاقية القرآنية بأن تكون بمنزلة القيمة المركزية في المجال الدنيوي هي تلك التي يمكن أن توضع كموازن للإيمان

والتقوى في المجال الديني. إنها في نظرنا: "البر"، أو "العمل الصالح" على العموم.

والحق أن مما يلفت الانتباه في الخطاب القرآني أن لفظ "صلح" وما اشتق منه (الصالحات، الصالح، أصلح ...) من أكثر الألفاظ ترددا فيه. وغالبا ما يأتي لفظ الإيمان وما في معناه مقرونا بلفظ الصلاح وما في معناه. وعبارة الذين آمنوا وعملوا الصالحات" وحدها وردت في القرآن 62 مرة. إن اقتران "العمل الصالح" بـ"الإيمان" في القرآن بهذه الصورة المتكررة يميل بالمرء إلى الاعتقاد في أن الإيمان وحده لا يكفي، بل لا بد من العمل الصالح. تماما مثلما أن تكرار اقتران لفظ الإيمان في القرآن مقرونا بلفظ التقوى، التي تعني أساسا اجتناب المنهي عنه، يحمل على الاعتقاد بأن الإيمان من غير تقوى لا يكفي. وهذه مسألة ثار حولها خلاف كبير بين المسلمين في العصر الأموي خاصة، مسألة: هل العمل شرط في الإيمان أم لا؟ والمقصود بالعمل هنا العمل الصالح بما في ذلك التقوى. سنترك الآن هذه المسألة (يمكن الرجوع إلى كتابنا "العقل السياسي العربي" ص 315 وما بعدها) لنقتصر على البحث في المضمون الذي يعطيه القرآن لـ "العمل الصالح" وما في معناه.

من المفاهيم القرآنية التي تفيد معنى العمل الصالح: "البر". ففي لسان العرب: "بر يبر إذا صلح". والبر: الصلاح، والخير، والصدق، والبر ضد العقوق الخ. ويرتفع الخطاب القرآني بمعنى "البر" إلى المستوى الذي يبدو فيه موازنا للإيمان والتقوى، وهما القيمتان المركزيتان في المجال الديني كما قلنا. ففي القرآن الكريم: "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین، وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي

الرقاب، وأقام الصلاة وآتى الزكاة، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون" (البقرة 177). ويؤكد القرآن هذا البعد الاجتماعي التضامني في "البر" بصورة حصرية في قوله تعالى: "لن تتالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون" (آل عمران 92). جوهر البر أو العمل الصالح إذن هو: إيتاء المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين الخ، أي جميع الفئات المستضعفة في المجتمع، وهذا ما نعبر عنه اليوم بـ "العدل الاجتماعي". وغني عن البيان القول إن ورود هذا المعنى في الآية الأولى مقرونا بالإيمان وهو واجب، وبالصلاة والزكاة وهما فريضتان يرفعه بدوره إلى درجة الجوب والفرص. وقد استند بعض المفسرين على هذا الاقتران بين "البر" و"الزكاة" في هذه الآية فقالوا: "إن في مال الأغنياء حقا للفقراء سوى الزكاة".

سنترك هذه المسألة الاجتهادية لنسائل الواقع التاريخي: كيف تطورت الدعوة إلى البر والعمل الصالح في الفكر الإسلامي؟ هل بقيت في هذا المستوى القريب من الفرض والواجب أم أنها ابتعدت عنه ابتعادا؟ يميز الماوردي بين "أدب الدنيا" و"أدب الدين" ليتجه بهذا الأخير وجهة أخرى جمع فيها بين الفقه والتصوف، مهملًا الجانب الاجتماعي، جانب البر والعمل الصالح. وهكذا جعل "أدب الدين" يدور حول الموضوعات الثلاثة التالية: 1) التكليف الشرعي (اعتقاد وفعل وترك) والنقليد في الفقه. 2) المحرمات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. 3) رياضة النفس على أحوال ثلاثة هي: صرف النفس عن حب الدنيا، عدم الاغترار بما تمنحه من صحة ومال الخ، استحضار الموت والأجل وعدم الغرور بتوالي الأيام. ثم يختم بنصوص من "التعازي" كلها تذكير بالموت وفناء الدنيا الخ. هكذا تقلص الأخلاق الإسلامية في الجمع بين "رسوم" الفقهاء و"زهد" المتصوفة.

أما البعد الاجتماعي الذي أكدته القرآن تأكيدا وجعله موازنا للبعد العقدي الديني والذي عبر عنه بالبر والعمل الصالح، فهو مغيب تماما عن مجال "أدب الدين".

صحيح أن الماوردي يضع "البر" فصلا من فصول "أدب الدنيا" ويجعله صنفين: "صلة ومعروف". فأما الصلة فهي التبرع ببذل المال في الجهات المحمودة لغير عوض مطلوب. وهذا يبعث عليه سماحة النفس وسخاؤها ويمنع منه شحها وإباؤها (امتناعها). وأما المعروف فقول وعمل. ويقصد بالقول "طيب الكلام"، وبالعمل: "بذل الجاه والمساعدة بالنفس والمعونة في النائبة".

وواضح أن ربط البر بمجرد "سماحة النفس وسخائها" و "طيب الكلام" و"المعونة في النائبة" الخ، إفقار خطير لمعناه وابتعاد به عن مجال الفرض والواجب، وتغييب كلي لمعنى العدل الاجتماعي فيه.

كيف نفسر هذا التغييب؟

إن تغييب البعد الاجتماعي في نظام القيم، أيا كان، لا يفسر إلا بسيادة النظرة الطبقيّة في المجتمع، النظرة التي تقبل الظلم الاجتماعي، أعني وضعيّة العبد، فتكرسه وتبرره، إما بفلسفة تقوم على النظر إلى ظاهرة العبودية والرق على أنها ظاهرة طبيعية وأن العبيد وجدوا ليكونوا عبيدا كما وجد الحيوان ليكون حيوانا، كما كان الحال عند اليونانية والرومان، وإما بهيمنة الاستبداد في الحكم إلى الدرجة التي تسود فيها النظرة "الصوفية" على الرؤية العامة للناس، وهي النظرة التي تصرف الناس عن الدنيا إلى الآخرة. والمجتمع الإسلامي كان زمن الماوردي، وقبله بمدة طويلة، من هذا القبيل. ولذلك نجد فقه الأخلاق عنده يتحول إلى "تعازي"، كما تحول فقه السياسة في مؤلفاته الأخرى إلى "استسلام" للأمر الواقع.

أما المتكلمون فقد سلكوا في تغييبهم للبعد الاجتماعي مسلكا آخر. لقد اتجهوا بأخلاق "العمل الصالح" وجهة أخرى: نقلوها من البعد الأفقي الاجتماعي الذي أعطاه لها القرآن، كما بينا، إلى البعد العمودي المتجه نحو الألوهية فجعلوا من "الصالح" شريعة لئله بدل أن يكون شريعة للبشر. وهكذا دار كلام صاحب طويل عريض في "العدل الإلهي" ومعناه ونتائجه، وساد سكوت مطبق عن "العدل البشري"، السياسي منه والاجتماعي والقانوني.

أجل، يكتسي "العدل" عند المعتزلة أهمية قصوى، فهم يسمون أنفسهم "أهل العدل والتوحيد"، ولكن بمعنى خاص. فليس "التوحيد" عندهم مجرد الاعتقاد في إله واحد، فذلك ما يقول به جميع المسلمين، بل هم يقصدون أن ذات الله وصفاته شيء واحد، على خلاف مع الأشاعرة الذين يقولون بأن الصفات زائدة على الذات. أما "العدل" فليس المقصود به العدل في المجال البشري بل المقصود "العدل الإلهي"، أي ما يعبرون عنه بقولهم: إن الله "لا يفعل إلا الصالح والأصلح".

يميز القاضي عبد الجبار، أحد كبار المنظرين لمذهب المعتزلة وكان معاصرا للماوردي، بين ثلاثة معان في "العدل".

1. العدل إذا وصف به الفعل "فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره": فأعطاء المحتاج عدل وإحاق الضرر بالمذنب، بسجنه أو تغريمه، عدل كذلك. ومن هنا كانت حقيقة العدل بهذا المعنى القانوني الفقهي هي: "توفير حق الغير واستيفاء الحق منه".

2- أما إذا وصف به الواحد من الناس فالمقصود أن أفعاله حسنة. فالرجل العدل هو الذي يتجنب الكبائر ويجتهد في الإقلال من الصغائر. ومن هنا مفهوم "التعديل والتجريح" في نقد الرواية في الحديث.

3 . أما عندما يوصف به الله . وهذا هو المقصود عندهم . فإنه يعني شيئاً آخر . يقول القاضي عبد الجبار : "ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد انه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة".

ويحتج القاضي عبد الجبار لذلك بحجج تقرنا إلى نظرية سقراط التي تربط الفضيلة بالعلم، ولكن مع نقلها من المجال البشري إلى المجال الإلهي . يقول : "إنه تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه". كما يحتج بأدلة سمعية فيقرر : "أن الله تعالى تمدَّح بنفي الظلم عن نفسه مدحا يرجع إلى الفعل حيث قال : "وما ربك بظلام للعبيد" (فصلت 46) وقال : "إن الله لا يظلم مثقال ذرة" (النساء 40) وقال : "ولا يظلم ربك أحدا" (الكهف 49).

يترتب عن ذلك، في نظرهم، أن الله قد أوجب على نفسه ألا يفعل غير الصلاح والأصلح . ومن هنا قولهم : إن فعل الصلاح واجب على الله . ومع أن الهدف عندهم من نفي فعل القبيح والشر عن إلى الله هو نسبتها إلى الإنسان وحده، وبالتالي تحميل الإنسان مسؤولية أفعاله وإثبات الجزاء والعقاب، فإن نقل النقاش حول العدل إلى المجال الإلهي بهدف إثبات الحرية والمسؤولية في المجال البشري ينتج عنه تغييب تام لمعنى البر والعمل الصالح في المجال البشري كما حدده القرآن . ذلك أن إثبات الحرية والمسؤولية في الدنيا ليس مقرونا عند المعتزلة بإثبات الجزاء في الدنيا نفسها، بل الجزاء الذي كان يشكل المفكر فيه عندهم هو ذلك الذي يكون في الآخرة وحدها : الجنة والنار ومقدار المكث فيهما ونوع الخلود الخ .

ويعمم المعتزلة نظريتهم هذه على أنواع الشرور التي تصيب الإنسان ولا يمكن أن تتسبب إليه بوجه من الوجوه كالمرض والموت والكوارث

الطبيعية الخ ، فيقررون فيها أن الله يضمن "في مقابلها من الأعضاض ما يوفي عليها، حتى لو خير أحدنا بين الألم، مع تلك الأعضاض، وبين الصحة، لاختار الألم ليصل إلى تلك الأعضاض". وتلك هي نظرية المعتزلة في "العوض" أو الحق في التعويض: يعوض الله للإنسان في الآخرة ما يلحق به من أضرار لا يمكن أن تنسب لأمثاله من الناس لأنها لا تتعلق بإرادتهم وتتجاوز قدرتهم واستطاعتهم كالكوارث الطبيعية...

هكذا تنتهي نظرية "العدل الإلهي" عند المعتزلة إلى مثل ما انتهى إليه الماوردي والمتصوفة: إرجاء تمتيع الإنسان بالعدل إلى يوم الجزاء، يوم القيامة.

لقد حل التشريع للآخرة مكان التشريع للدنيا، فبقي "أدب الدنيا" محصوراً في "الإعداد الرحيل".

3- العدل ... والطاعة

عندما ننتقل إلى الموروث الثقافي الفارسي ومرجعياته في الثقافة العربية فإن ابن المقفع يفرض نفسه علينا كمرجعية أولى. لقد ترجم ابن المقفع من الفارسية عدة نصوص، تارة ترجمة حرفية أو يدعي أنها كذلك، ككتاب "كلىة ودمنة"، وتارة يجمال ويلخص كما في كتبه الأخرى وخاصة منها: "الأدب الصغير" و "الأدب الكبير". الأول في الأخلاق بمعنى تدبير النفس - حسب التعبير القديم - والثاني في السياسة بمعنى تدبير "المدينة" أو بالأحرى "مرايا الأمراء". هذا إضافة إلى نصوص أخرى وفي مقدمتها "رسالة الصحابة" التي هي عبارة عن تقرير سياسي رفعه إلى أبي جعفر المنصور.

كيف يقدم لنا ابن المقفع نظام القيم في الموروث الفارسي؟

يخبرنا في مقدمة كتابه "الأدب الصغير" بأن المؤلف في الأدب - أي الأخلاق - ليس من مهمته ولا بمقدوره وضع أخلاق من عنده، بل كل ما يمكن أن يفعله هو أن يجمع ويصنف القيم التي يرثها الناس من الحكماء والعقلاء الذين سبقوهم؛ وهو هنا يقصد الفرس والناطقين بـ "الحكمة" من رجالاتهم. يقول: "فليعلم الواصفون المخبرون (بالقيم الأخلاقية) أن أحدهم، وإن أحسن وأبلغ، ليس زائداً على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا، فنظمه قلائد وسموطا وأكالييل، ووضع كل فص موضعه وجمع إلى كل لون شبيهه، مما يزيده بذلك حسنا....".

نظام القيم حسب هذا التصور نظام على شكل عقد (قارن "العقد الفريد"). والعقد مجموعة من الجواهر - وهي هنا القيم. والعقد يوضع على عنق. و المقصود هنا هو عنق من يدعوه ابن المقفع بـ "العاقل"؟ وهو الحاكم (الخليفة) تارة و"الكاتب" غالباً، فهو الذي يخاطبه ابن المقفع في نصوصه بهذا الوصف. من ذلك قوله: "وعلى العاقل أن يجعل الناس طبقتين متباينتين، ويلبس لهم لباسين مختلفين: طبقة من العامة يلبس لهم لباس انقباض وانحجاز وتحفظ في كل كلمة وخطوة، وطبقة من الخاصة يخلع عندهم لباس التشدد ويلبس لباس الأنسة واللفظ والبذلة والمفاوضة. ولا يدخل في هذه الطبقة إلا واحد من ألف، كلهم ذو فضل في الرأي، وثقة في المودة، وأمانة في السر، ووفاء بالإخاء" (الأدب الصغير). واضح أن "العاقل" المخاطب هنا طرف ثالث فوق الخاصة والعامة، وهو الخليفة، -أو "الكاتب" الذي بجانبه- فهو الذي عليه أن يلبس لباس انقباض من العامة ولباس الأنس واللفظ من الخاصة، وذلك من أجل أن تخافه الأولى أو تهدأه، وتطيعه الثانية أو تحترمه. ومع أن "الكاتب" يعتبر نفسه من خاصة الخاصة فإن حاجته إلى الإمام

هي كحاجة مجموع الخاصة، ولذلك كانت طاعتهم إياه ضرورية لهم لأنه هو الذي يجعل منهم خاصة إزاء العامة. يقول ابن المقفع: "وحاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلحهم الله به كحاجة العامة إلى خواصهم وأعظم من ذلك، فبالإمام يصلح الله أمرهم، ويكبت أهل الطعن عليهم ويجمع رأيهم وكلمتهم، ويبين لهم عند العامة منزلتهم ويجعل لهم الحجة والأيد في المقال على من نكب عن سبيل حقهم" (رسالة الصحابة).

من هذه الخلفية - التي على ضوءها يجب في نظرنا أن نقرأ نصوص ابن المقفع - نستشف نوع الأخلاق التي سيكرسها في كتاباته هذا "الكاتب" (ومستشار الخليفة أبي جعفر المنصور). إنها بكلمة واحدة: "أخلاق الطاعة". أجل، يولي ابن المقفع وجميع الذين روجوا للموروث الفارسي في الثقافة العربية أهمية خاصة لـ "العدل"، إلى درجة يبدو معها أن القيمة المركزية التي تحكم نظام القيم في هذا الموروث هي "العدل". ولكن ذلك ليس سوى وجه واحد من العملة، أما الوجه الآخر، الذي يعطي هنا لـ "العدل" مضمونه فهو "الطاعة".

والمسألة تحتاج إلى بيان.

لنقل باختصار إن الناظر في الأدبيات الأخلاقية السياسية التي تهيمن على الموروث الفارسي في الثقافة العربية يجدها تتمحور حول موضوعين رئيسيين يرجع فيهما بصورة أساسية إلى ملكين كانا من أعظم ملوك الفرس. أما الموضوعان فهما العلاقة بين الدين والملك - أو الدولة - من جهة، والعلاقة بين الطاعة والعدل من جهة أخرى. وأما العاهلان الفارسيان فهما أردشير الأول مؤسس الدولة الساسانية وهو المرجع في الموضوع الأول، وكسرى أنو شروان، آخر كبار ملوك الفرس، وكان المرجع في الموضوع الثاني. واستحضار العلاقة التاريخية بين

هذين الملكين والموضوعين ضروري للكشف عن أبعاد "الأخلاق" التي كان يكرسها كتاب السلاطين وفقهاؤهم والمؤلفون في الأدبيات السلطانية أو ما يعرف في الغرب بـ "مرايا الأمراء" ... وفيما يلي تذكير بالظروف التاريخية التي أنتجت هذا النوع من الأخلاق:

عرفت الإمبراطورية الفارسية عهدا من التفكك والانحلال قبيل فتوحات الإسكندر المقدوني وبعدها. لقد استولى الإسكندر على معظم بلاد فارس ثم اقتسمها قواده العسكريون من بعده فدخلوا فيما بينهم في حروب ومنافسات طاحنة انتهت بقيام ما عرف بـ "عصر ملوك الطوائف"، وهو العصر الذي استمر يكرس التمزق والانحلال إلى أن قامت دولة بني ساسان فأعدت للإمبراطورية الفارسية وحدتها ومجدها. كان ساسان رجل دين، وكان ابنه أحد ملوك الطوائف يحكم مدينة صغيرة. وعندما خلفه ولده أردشير الأول سنة 226 ميلادية عمل على توحيد فارس وبناء دولة قوية أعاد لها مجدها، فكان المؤسس الفعلي للدولة الساسانية، وكان يلقب بالملك "الجامع" أو "الموحد" لأنه جمع الفرس وأعاد إليهم وحدتهم، ليس بتوحيد البلاد عسكريا وحسب، بل أيضا من خلال تحالفه مع رجال الدين من أتباع الديانة الزراديشتية التي جمع نصوصها وجعل منها الدين الرسمي للدولة فأشرك الموابذة والكهنة في السلطة تحت إمرته ورقابته، وجعل من وحدة الدين والدولة أساسا لملكه. ومع أن ولايته لم تدم سوى خمس عشرة سنة (توفي سنة 240 ميلادية) فإن إحياءه للإمبراطورية الفارسية من خلال فتوحاته وانتصاراته العسكرية وإصلاحاته الإدارية والسياسية والدينية جعلت منه في وجدان الفرس المرجع الأول والنموذج والمثال. وقد اشتهر بوصيته السياسية إلى الملوك من بعده والمعروفة بـ "عهد أردشير"، والتي تدور كلها حول الأساس الذي يجب أن تبنى عليه

الدولة والذي يضمن لها القوة والاستمرارية. هذا الأساس هو: الدين. يقول أردشير مخاطبا خلفاءه ملوك بني ساسان من بعده: "واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسه الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين، فلا بد للملك من أسه ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع وما لا أس له مهدوم". ويكاد لا يخلو من هذه العبارة بالصيغة نفسها أو مع تعديل طفيف - كتاب من كتب "الآداب السلطانية" والأخلاق والنوادر والأخبار، وهي الكتب التي تزخر بها المكتبة العربية والتي تكرر نفسها مع نوع من التضخم لدى كل عصر. وبمراجعة وقائع ما يعرف بـ "العصر الفارسي" في الدولة العباسية يتجلى واضحا أن هذه النصيحة كانت بالفعل "المبدأ الدستوري"، النظري والعملي، الذي طبقته هذه الدولة في ذلك الوقت، وخاصة منذ ثاني ملوكها أبي جعفر المنصور باني صرحها. فالعلاقة بين الدين والدولة أيام العصر الأموي لم تطرح بهذه الصورة. فلم يكن الخليفة الأموي يدعي أن ملكه قام على أساس الدين ولا كان يعتبر نفسه حارسا للدين، بل لقد كان الدين يتمتع باستقلال شبه تام عن الدولة: فالقضاة كانوا مستقلين، والعلماء بالكتاب والسنة كانوا مرجعيات مستقلة، (إلا من كان منهم في خدمة الأمويين متحزبا لهم). كان كل قاض وكل إمام يجتهد ويفتي حسب اجتهاده. ولم يكن للخليفة أو عماله أية سلطة عليه، إلى أن قامت الدولة العباسية وكلف أبو جعفر المنصور -فيما يبدو- الكاتب السلطاني المعروف ابن المقفع بوضع تقرير يقترح فيه ما يراه ضروريا لتوطيد أركان الدولة (وقد يكون ابن المقفع قد اتخذ المبادرة من عنده -لا فرق-)، فكتب رسالته الشهيرة المعروفة بـ "رسالة الصحابة" يقترح فيها، من بين أمور أخرى، تنظيم القضاء على أساس المركزية،

بحيث ترفع جميع الأحكام إلى الخليفة ليستخلص منها ومن الأسس
والحيثيات التي بنيت عليها قانونا عاما يسير عليه جميع القضاة...

لقد كان ابن المقفع بحق المنظر الأول للدولة العباسية؛ فقد نقل
إليها من خلال كتبه العديدة التي ترجمها عن الفارسية النموذج الفارسي
في الحكم والسياسة، فصارت الخلافة العباسية تبدو وكأنها تستنسخ بنية
الدولة الساسانية. وإن المرء لا يملك إلا أن يسجل ملاحظتين لهما دلالة
في هذا الصدد، الأولى تتعلق بلقب "المنصور" الذي اختص به أبو
جعفر، ولم يسبق لأي خليفة أموي أن خلعه على نفسه كلقب رسمي. إن
الربط بين هذا اللقب السياسي/الديني وبين الموروث الفارسي يحمل على
الاعتقاد بأن الأمر يتعلق هنا بترجمة حرفية للقب "أبرويز" الذي يعني
"المنصور"، وكان ذلك هو اللقب الذي كان يحمله كسرى أبرويز، خليفة
كسرى أنو شروان. (بعض الكتب القديمة تتحاشى ترجمة أبرويز
بـ"المنصور" وتستعمل لفظ: "المظفر" ، إبعادا للشبهة عن لقب أبي جعفر
"المنصور" -ربما!). أما الملاحظة الثانية فتتعلق بتعريف الماوردي
للخلافة أو الإمامة بكونها: "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين
وسياسة الدنيا". وواضح أن عبارة "حراسة الدين" مستقاة مباشرة من عهد
أردشير كما رأينا. ولم تستعمل هذه العبارة قبل الماوردي، ولم نعثر في
النصوص السابقة عليه لأي أثر يفيد أن من مهام الدولة "حراسة الدين".
فالدين في الإسلام وفي وعي المسلمين كافة يحفظه الله، لا غيره، وذلك
بنص القرآن: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (الحجر 9).

بعد تسجيل هاتين الملاحظتين اللتين تتطلبان مجالا أوسع لبيان
دلالتها كاملة ننتقل إلى كسرى أنو شروان (أي صاحب النفس الخالدة).
فقد تولى الملك هو الآخر في ظروف كانت فيها الدولة الساسانية تعاني

من الضعف والانحلال، خصوصا بعد أن تحالف والده قباد، الذي تولى الملك سنة 488 ميلادية، مع أتباع المزدكية ضدًا على الأرستقراطية الفارسية التي كان يشك في ولائها وإخلاصها. كان مزدك رجل دين من أتباع الزراديشتية، وقد مال إلى جانب الفقراء والمستضعفين ضدًا على ملاك الراضي والنبلاء وطبقة الخاصة المترفة. وكان يرى أن أصل الداء في المجتمع، أصل الاستغلال والحروب، هو الجري وراء الثروة من جهة والتعصب للنسب والحسب من جهة أخرى، ولذلك دعا إلى الشراكة في المال والنساء، وذلك بجعلهما من الأمور المشاعة بين الناس كالماء والنار والكلأ. تحالف الملك قباد، إذن، مع أتباع المزدكية وقطع أشواطًا في تطبيق الشراكة في الأراضي والنساء، وكاد يقضي على النبلاء والأرستقراطية الفارسية، لولا أن ثار عليه أخوه "جاماسيف" الذي كان خصما للمزدكية حليفا للأرستقراطية. ومع أن قباد قد تمكن من استرجاع عرشه فإن ابنه كسرى أنو شروان، الذي تولى الملك بعده، قد عدل عن سياسة والده فقضى على المزدكية وأعاد للأرستقراطية ممتلكاتها ونفوذها. كان كسرى أنو شروان يلقب أيضا بـ "دادجر" أي "العادل". وتطلب الأدبيات السلطانية في الثناء على عدله. ولا بد أن يكون هذا اللقب قد خلعتة عليه الطبقة الأرستقراطية من النبلاء وملاك الأراضي وغيرهم ممن أعاد لهم مكانتهم ونفوذهم. ويبدو أن تحالفا، على هذا الأساس، قد قام بين الطرفين. وتؤكد النصوص التي تتحدث عن سيرته "العادلة" أنه أعاد ترتيب الطبقات كما كانت عليه من قبل وأصلح نظام الضرائب و"أنزل الناس منازلهم"، وذلك هو معنى "العدل" في الفكر القديم. ومن هنا المحور الثاني الذي تمحورت حوله الأخلاق والسياسة في الموروث الفارسي، محور "الطاعة والعدل"، وهو يعكس النموذج

الساساني على عهد كسرى أنو شروان كما كان محور "الملك والدين" يعكس النموذج ذاته على عهد أردشير، مع العلم أن ربط الدولة بالدين بجعلها حارسا له إنما كان الهدف منه فرض طاعة كسرى باسم الدين. ولكي يكتسب المحور الثاني -أعني الطاعة- شرعية تاريخية ربط بأردشير فنسبت إليه أقوال في هذا الموضوع، منها: "سعادة الرعية في طاعة الراعي وسعادة الراعي في طاعة الله". ومما له دلالة في هذا الصدد أن ابن المقفع قد أثار هذه القضية في "رسالة الصحابة"، أعني قضية ربط طاعة الراعي بطاعة الله، أثارها ليرد على فريق من الناس كانوا يناقشون في زمن أبي جعفر المنصور مسألة "الطاعة" من خلال تأويل خاص للحديث المشهور: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، فقالوا، حسب ما يرويه ابن المقفع: "إذا كان الإمام يعصى في المعصية وكان غير الإمام يطاع في الطاعة، فالإمام ومن سواه على حق الطاعة سواء". ويرد ابن المقفع على ذلك بالقول: "لو أن الإمام نهى عن الصلاة والصيام والحج أو منع الحدود وأباح ما حرم الله، لم يكن له في ذلك أمر"، أما غير ذلك من "الرأي والتدبير والأمر الذي جعل الله أزمته وعراه بأيدي الأئمة"، يعني شؤون الدنيا كلها، فـ "ليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام، ومن عصى الإمام فيها أو خذله فقد أوتغ نفسه" (رسالة الصحابة). فعلا، لقد روج ابن المقفع في الساحة الثقافية العربية الإسلامية لإيديولوجيا الطاعة، ونقل عنه المؤلفون في الآداب السلطانية والنوادر والأخبار حتى جعلوا منها قيمة أخلاقية ودينية تكاد تملو على أية قيمة أخرى، مما لا يتسع المجال هنا لتفصيل القول فيه.

عندما كنا بصدد البحث عن القيم المركزية التي تتأسس عليها النظم الأخلاقية في الموروث العربي "الخالص" والموروث الإسلامي والموروث الفارسي، كنا إزاء مادة غير مبنية غير منظومية، فكان علينا أن نقترح لها نوعا من البناء والنظام لنستطيع بعد ذلك القيام بتحليلها ونقدها. أما الموروث اليوناني فهو مبني ومنظومي أصلا، سواء عند أصحابه المشيدين له -أفلاطون وأرسطو خاصة- أو عند الفلاسفة العرب الذين تبناه وعدلوا من نظامه بصورة أو أخرى.

وإذن فلا حاجة بنا هنا، في هذه الخطاظة العامة، إلى القيام بعملية نمذجة، ولن نعرض للفروق التي يمكن رصدها بين بناء أفلاطون وبناء أرسطو، ولا لمحاولات إعادة البناء التي قام بها الفلاسفة الإسلاميون. سنقتصر على إشارات خاطفة إلى المعالم العامة لنظام القيم التي تنتمي بصورة أو أخرى إلى الموروث اليوناني ككل، لنختم بعدها بتسجيل ملاحظات ورسم آفاق.

نظام القيم في الموروث اليوناني يتمحور كله حول قيمة مركزية واحدة هي "السعادة"، والمقصود "السعادة القصوى" التي هي "الخير على الإطلاق"، حسب تعبير الفارابي. والسبيل إلى هذا النوع الأسمى من السعادة هو الحكمة، و"الحكمة هي أفضل علم لأفضل الموجودات"، وبعبارة الإسلاميين "العلم الإلهي"، أو علم "ما بعد الطبيعة" الذي يتوج العلم الطبيعي في المنظومة الأرسطوية.

ولما كانت النفس الإنسانية إنما تبلغ كمالها بالمعرفة العقلية التي لا تحتاج فيها إلى ما تنقله إليها الحواس فإنها بالترقي صعدا على هذا السبيل تصير جوهرًا بسيطًا لا تحتاج في قوامها إلى مادة، لا إلى جسد ولا إلى

حواس، فتصير من جملة "الجواهر المفارقة" فتتصل بالعالم العلوي، عالم العقول السماوية، وهذا "الاتصال" هو السعادة الحقيقية.

الطريق إلى هذه السعادة القصوى تبدأ أولاً بمعرفة النفس على حقيقتها وذلك بالتمييز فيها-كما فعل أفلاطون- بين ثلاث قوى أو نفوس: القوة الشهوانية التي تحرك الإنسان إلى ما يشتهي أو يجذبه من الملذات والخيرات. والقوة الغضبية التي تحركه إلى "الغضب" عدواناً أو دفاعاً أو نجدة. والقوة الناطقة العاقلة وهي التي يحصل بها التمييز والروية والتفكير. ولكل من هذه القوى فضيلتها: فضيلة النفس الشهوانية العفة، وفضيلة النفس الغضبية النجدة، وفضيلة النفس العاقلة الحكمة. ومن اعتدال هذه الفضائل الثلاث ومن نسبة بعضها إلى بعض تحدث فضيلة رابعة هي كمالها وتامها وهي العدالة. وتحت كل واحدة من هذه الفضائل الأربعة فضائل متفرعة عنها، وتقابلها رذائل أربع، وما تفرع عنها، وهي مضاداتها. والفضيلة كما حددها أرسطو هي وسط بين رذيلتين: فالحكمة وسط بين السفه والبله. والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة. والشجاعة وسط بين الجبن والتهور. والعدالة وسط بين الظلم والانظلام. وتأتي السعادة في القمة إذ هي تمام الفضائل والخيرات وغايتها.

هناك طريقان في الموروث اليوناني لبلوغ السعادة. طريق "الاتصال" بواسطة الفلسفة كما هو عند الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل (على ما بينهم من فروق واختلافات) وطريق "الإشراق" كما هو عند الفلاسفة الإشراقيين من أمثال ابن عربي والسهورودي، وهو طريق يمزج بين الفلسفة والتصوف. وفي كلتا الحالتين تكتسي السعادة طابعاً فردياً. ومع أن الفارابي يربط السعادة بالمدينة الفاضلة فإنها تبقى مع ذلك فردية وأخلاقها فردية كذلك.

غير أنه إذا كانت القيمة العليا في نظام القيم في الموروث اليوناني هي السعادة، كما بينا، فإن القيمة المركزية التي تؤسسها هي "العدالة". فما المقصود بالعدالة هنا؟

لعله من المفيد هنا التذكير بأن فكرة العدالة dikè في الفكر اليوناني ترجع إلى أناكسيمندر الذي جعل منها معيارا أسمى يخضع له الكون كله: يعطيه النظام وينقذه من الفوضى. إن فكرة الكوسموس Cosmos التي تعني الكون المنظم، أو نظام الكون، هي التي تعطي للعدالة دلالتها. الكون في التصور اليوناني كروي الشكل مصمت كله ملاء على صورة بصلة. الأرض مركزه والأفلاك تحيط به كما تحيط قشرات البصلة بلبها الذي في وسطها بداخلها. والإنسان على الأرض يلاحظ نظام هذا الكون: الكواكب والنجوم تجري في أفلاكها، لا تتصادم ولا تتأخر أو تتقدم. النهار يعقبه الليل والليل يعقب النهار بدون كلل و لا خلل، وكذلك الفصول الأربعة والرياح والأمطار الخ، كل شيء في مكانه ووقته. هذا النظام لا يترك مجالاً للفوضى ولا للمصادفة. الأشياء كلها منزلة في منازلها. وتلك هي العدالة عندهم. لاشيء في الكون يترك منزلته ليعتدي على منزلة غيره.

الكون والمدينة نموذج واحد. بنى اليونان نظام الكون على غرار نظام مدينتهم، وجاء الفلاسفة الإسلاميون والفارابي بالتخصيص - فبنى مدينته الفاضلة على غرار الكوسموس اليوناني. سنغض النظر الآن عن هذا القلب لنسجل أن العدالة في المدينة، عنده وعندهم، هي في محاكاة هذا النظام الذي يقوم على "إنزال الناس منازلهم". المجتمع اليوناني مجتمع قائم على ثلاث طبقات: المنتجون من فلاحين وحرفيين الخ، وهم عبيد أو في وضعية العبيد، والجنود المدافعون عن المدينة القائمون بحراستها والحفاظ على نظامها وسيرها، ثم الحكام المدبرون للشأن العام.

ينقل أفلاطون هذا النموذج نفسه إلى النفس البشرية فيجعلها قوى ثلاثة كما رأينا: القوة الشهوانية ويقابلها في المدينة المنتجون لما به تطفأ الشهوة إلى الطعام وهم العبيد. والقوة الغضبية وهي النفس السبعية في الإنسان ويقابلها الجند والحراس في المدينة، والقوة العاقلة أو النفس الناطقة ويقابلها في المدينة السادة الحكام. العدالة هي أن تحاكي النفس في نظامها نظام المدينة وتحاكي المدينة بدورها نظام الكون. يجب أن يبقى كل شيء في مكانه حتى لا يختل النظام. العدالة هي أن يبقى العبيد عبيدا والجنود جنودا والسادة سادة. ذلك هو معنى "إنزال الناس منازلهم".

أما السعادة فبما أنها سعادة عقلية تحصل للنفس ببلوغها أسمى درجات المعرفة فهي، أعني السعادة، خاصة بالطبقة التي هي في منزلة العقل من الإنسان، أي الفلاسفة الذين لا تكون المدينة فاضلة إلا بتوليهم دفة الحكم. أما العبيد (والجهال - لا فرق) فهم آلات كالحيوان، كل حاضرهم ومستقبلهم في جسمهم، يفنون تماما بانحلاله وفنائه. أما من هم دون الفلاسفة الحكماء وفوق العبيد فلهم عندا الفارابي مصير وعند ابن سينا مصير، وعند غيرهم مصير، وفي جميع الأحوال فـ "المؤقت" يحكم مصيرهم: يمكنون في الشقاوة أو في السعادة، لبعض الوقت، قد يطول أو قد يقصر.

5- أخلاق الفناء

أخلاق "الفناء" مثل أخلاق "السعادة" من حيث غايتها وطابعها الفردي. والفرق بينهما أن السعادة طريقها الارتقاء على سلم المعرفة العقلية بينما تتبني أخلاق "الفناء" على مدى الرقي بالنفس... أخلاق "الفناء" هي أخلاق التصوف. والتصوف بوصفه تجربة روحية تقوم على "تطهير النفس" - وليس على المعرفة - له نظام من القيم خاص به يشكل "الفناء" القيمة الأسمى فيه. ونظام القيم عند المتصوفة بهذا المعنى "مقامات وأحوال". أما

المقامات فهي آداب السلوك وأنواع الرياضات التي يمارسها المتصوف على طريق تصفية نفسه وتطهيرها، مثل مقام التوبة ومقام الزهد ومقام الورع الخ... أما الأحوال فهي جملة الحالات النفسية الوجدانية التي يعيشها المتصوف دون اختيار أو اكتساب، وهي تتفاضل بترقي السالك في طريقه إلى أن يبلغ حال الوصال، أو المكاشفة، أو الفناء: فناء السالك (المتصوف) في الذات الإلهية. ويلخص المتصوفة هذه الأحوال في حديث ينسبونه إلى النبي بالصيغة التالية: "إن لله تعالى وتبارك شرابا لأوليائه، إذا شربوا سكروا، وإذا سكروا طربوا، وإذا طربوا طابوا، وإذا طابوا ذابوا، وإذا ذابوا خلصوا، وإذا خلصوا وصلوا، وإذا وصلوا اتصلوا، وإذا اتصلوا لا فرق بينهم وبين حبيبهم". قد يكون "الاتصال" مجرد "وصال"، وقد يتحول إلى "حلول" أو "وحدة وجود" مما لا مجال هنا لتفصيل القول فيه.

خاتمة

تلك كانت نظرة إجمالية عن النمذجة التي نقترحها لتحليل ونقد منظومات القيم في الثقافة العربية الإسلامية في إطار مشروعنا العام "نقد العقل العربي". وغني عن البيان القول إن هذه النمذجة غير مقصودة لذاتها، وإنما هي وسيلة منهجية للتحكم في الموضوع والإمساك بتلابيبه. ولسنا أدعي أنها النمذجة الوحيدة الممكنة، ولكنها فيما يبدو مناسبة وملائمة. لقد اعتمدنا تصنيف القيم في الثقافة العربية الإسلامية حسب الموروث الثقافي الذي انحدرت منه والذي إليه تنتمي، وذلك من أجل إبراز أصولها ووظيفتها ودلالاتها الأصلية، وبالتالي الكشف عن نوع الرؤية التي تحملها معها عن الإنسان والمجتمع والدولة. إن نظام القيم ليس مجرد خصال حميدة أو غير حميدة يتصف بها الفرد فتكون خلقا له، بل هو بالدرجة الأولى معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي ومحددات

لرؤية العالم واستشراف المطلق. صحيح أن منظومات القيم التي ذكرنا قد تداخلت في الثقافة العربية على مر العصور نوعا من التداخل، ولكنها مع تداخلها لم تندمج في نظام واحد، بل بقيت، ومازالت، تشكل مرجعيات متباينة متميزة ومتنافسة. إن بعضها مازال مستقلا بنفسه يؤكد وجوده وحضوره في شتى المناسبات، في هذه الجهة أو تلك من الأرض العربية. فالقيم البدوية مازالت نظاما يحافظ على استقلاله ونفوذه، كما أن أخلاق "الطاعة" مازالت تمارس تأثيرها بعد أن ألبست لباسا إسلاميا. وإذا كانت القيم الغربية الحديثة تفعل فعلها في النخبة العربية العصرية فإن القيم العرفانية الصوفية المنتمية إلى الموروث اليوناني والهيلينستي مازالت تحتفظ بمواقع لها في رؤى وسلوك أوساط عديدة من المثقفين العرب، تقليديين وعصريين.

ولابد من الإشارة إلى أن اهتمامنا هنا منصب فقط على القيم الأخلاقية الاجتماعية والسياسية (بالمعنى الذي كانت تفهم به العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الفكر القديم). أما القيم الجمالية من جهة، والقيم الشفوية التي تقع خارج الثقافة العالمية من جهة أخرى، فهي تقع خارج اهتمامنا واختصاصنا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فنحن أول من يدرك ما في العرض من نقص. ولو سبق أن عرضنا كتاب "بنية العقل العربي"، أو "العقل السياسي العربي"، قبل كتابتهما، هذا النوع من العرض والنمذجة وقلنا إنا سنمحو عملنا على ثلاثة مفاهيم هي البيان والعرفان والبرهان، بالنسبة للأول، أو القبيلة والغنيمة والعقيدة، بالنسبة للثاني، لما تصور القارئ نوع الجهد الذي تطلبه هذان الكتابان، قبل أن يطلع عليهما. إن النمذجة تقوم دوما على نوع من الإفكار للموضوع بقصد تعرية بنيته والإمساك بتلابيبه، فعسى أن لا

يخيب الظن في مشروع الجزء الرابع بسبب هذا الاختزال النمذجي الذي لم يكن منه بد في عرض محدود كهذا.

وبعد، فإن الإنسان لا يهتم بالماضي إلا من أجل الحاضر والمستقبل. لقد أشرنا في مقدمة هذه العجالة إلى الأهمية التي تكتسيها مسألة القيم والأخلاق في أيامنا هذه. وبما أن القيم القديمة تبقى حاضرة تزامم القيم الجديدة، في كل عصر، فإن قيم الماضي لا تسمح بانبثاق قيم جديدة من داخلها بفعل التطور والاحتكاك مع الثقافات الأخرى، إلا إذا تم الفصل فيها بين ما يلائم العصر وما لا يلائمه. وغني عن البيان القول إننا في عصرنا هذا نحتاج إلى كثير من المروءة وإلى كثير من العمل الصالح... أما قيم "الطاعة" والخنوع ونشردان "سعادة" فردية موهومة أو "الفناء" في المطلق والهروب من الدنيا، فلست أظن أنها قادرة على جعلنا أكثر قوة واستعدادا لمواجهة التحديات التي يطرحها عصرنا.

العولمة ومسألة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الإيديولوجي

1- تعريفات... ومقارنات

محمد عابد الجابري

ليس صحيحا إذن أن العولمة تقوم على كون "الرأسمال لا وطن له". ذلك أن الرأسمال له في جميع الأحوال "وطن". قد لا يكون وطننا من أرض وجبال وحدود، ولكنه في جميع الأحوال محدود بحدود "المصالح القومية" حتى ولو كان الأمر يتعلق بـ "الشركات متعددة الجنسية". ذلك لأن هذه الشركات إذا كانت تنتشر في العالم على صعيد التسويق والإنتاج فهي تحتفظ بـ "الوطن" الأصل كمركز للقرار، وبالتالي كمرجعية قومية. ومن هنا يمكن القول ليست هناك مصالح جماعية خارج المصالح القومية، تعددت جنسية الشركات أم لم تتعدد. والمصالح القومية للدول الكبرى تتسع اليوم،

بفضل سرعة الاتصال وسهولته، لتعم كوكبنا الأرضي من أقصاه إلى أقصاه. قد لا تكون "المصالح القومية" اليوم قومية بالمعنى القديم للكلمة، ولكنها في جميع الأحوال مصالح فئات معينة تستعمل الاقتصاد ووسائل الإعلام للضغط على أصحاب القرار، بعد أن تكون قد لعبت دورا رئيسا في حملهم، حين الحملات الانتخابية، إلى مراكز القرار، أعني المراكز التي تصنع القرار وتنفذه باسم "الأمة" و"المصالح القومية".

1- ملاحظات منهجية

سيدور هذا القول حول الإشكالية التالية: إلى أي مدى يمكن التحرر من الإيديولوجيا، والبحث في موضوع العولمة ومسألة الهوية بحثا علميا؟ سؤال ينشد الوضوح، باعتبار أن ذلك هو هدف البحث العلمي. ولكن هل عناصر هذا السؤال واضحة كلها؟ إن وضوح السؤال شرط في الوصول إلى نتائج واضحة على صعيد الجواب، هذا أمر بديهي. لنبدأ إذن بإضفاء أكبر قدر ممكن من الوضوح على السؤال، ولنبدأ بتحديد مجال السؤال وعناصره الأساسية.

لعل أول ما ينبغي البدء به هو استبعاد الفكرة الجاهزة التي تتبادر إلى الذهن لتضفي وضوحا زائفا على الموضوع، الفكرة التي تربط التقابل بين العولمة ومسألة الهوية بالتقابل بين الدول المصنعة المتقدمة داعية العولمة والمستفيد الأول منها وهي دول "الشمال"، وبين البلدان الفقيرة أو القريبة من الفقيرة والتي تصنف ضمن الجنوب. إنها فكرة جاهزة مضللة ليس لأنها خاطئة كليا بل لأن مثل هذا الربط يجر الباحث إلى تركيز النظر على هذا "التقابل" وحده وقراءة الموضوع وكأنه مظهر من مظاهر التقابل أو الصراع بين الغرب والشرق، بين الغرب /الشمال وبين الشرق/الجنوب؛ هذا في حين أن مفعول العولمة سواء على مستوى الهوية أو غيرها يمكن رصده أيضا،

وربما بوضوح أكثر داخل "الشمال" نفسه. سنركز بحثنا إذن في الموضوع المطروح على مجال أوسع، خارج ضغط تلك الفكرة الجاهزة، معتمدين معطيات الواقع كما هي، منطلقين من توضيح المفاهيم الأساسية المستعملة في البحث.

يتكون عنوان هذا البحث من خمسة مفاهيم أو عناصر لا بد من عقد اتفاق بيننا وبين القارئ بشأنها، أعني حول المعنى الذي نعطيه لها هنا. هذه العناصر هي : إشكالية، العولمة، الهوية، البحث العلمي، الخطاب الإيديولوجي.

أ- لقد استعملنا لفظ "الإشكالية" ولم نستعمل "المشكلة" قصدا. والفرق بينهما، عندنا، يتلخص في كون **المشكلة** تتميز بكونها يمكن الوصول بشأنها إلى حل يلغيها. ف "المشاكل" في الحساب تنتهي إلى حل، باستثناء بعض المعادلات الرياضية التي يكون حلها، أعني التخلص منها بعد البحث والمحاولة، بالإعلان عن كونها لا تقبل الحل. أما المشاكل المالية والاقتصادية والاجتماعية عموما، والمشاكل التي يصادفها العلماء في العلوم الطبيعية بمختلف أنواعها، فهي جميعا تنتهي إلى نوع من الحل، آجلا أو عاجلا، ما دام المجال الذي تطرح فيه ينتمي إلى الواقع الموضوعي ويقبل نوعا ما من التجريب. وفي هذا الإطار يصدق قول ماركس: "إن الإنسانية لا تطرح من المشاكل إلا تلك التي تقدر على حلها". لماذا؟ لأن "المشاكل"، بهذا المعنى، إنما تظهر من خلال تقدم البحث، فاكتساب مزيد من المعرفة بموضوع ما يفتح الطريق أمام اكتشاف مجاهيل جديدة، تكون مناسبة لطرح أسئلة جديدة.

هذا هو تصورنا لمعنى "المشكلة"، وأعتقد أنه من الممكن التعاقد مع القارئ على هذا المعنى. كما يمكن التعاقد على معنى أضيق أو أوسع؛ ففي هذا المجال، مجال الحدود والتعريفات، ليس هناك برهان، وإنما تعاقد واتفاق بين الباحث والمتلقي (وقد يكون المتلقي هو الباحث نفسه)، فبدون هذا لا يمكن الوصول إلى برهان، فالبرهان إنما يبنى، من جملة ما يبنى عليه، على الحدود والتعريفات.

هذا عن لفظ "المشكلة" وأمرها لا يحتاج إلى مزيد بيان. أما "الإشكالية"، فهي شيء آخر.

فعلا، يستعمل كثير من الكتاب والقراء (عندنا في العالم العربي) -أو يفهمون- هذا اللفظ ونسيبه "المشكلة" من غير تدقيق، وكأنهما من الألفاظ التي يجوز أن ينوب بعضها مناب بعض (وهل هناك فعلا ألفاظ يجوز فيها ذلك بدون غرض ومبرر؟). ومهما يكن، فنحن نستعمل هنا لفظ "إشكالية" في معنى محدد -ولو أنه معقد- غير معنى "المشكلة". وفيما يلي تفاصيل عقد (تعريف) نقترحه على القارئ. ولا يخطرن بالبال أن التعريفات والحدود تصاغ كيف اتفق. كلا. ليس لأحد أن يقترح تعريفا إلا إذا كان هذا التعريف يزيدنا معرفة بالمعرف به ويفسح المجال أمامنا لمزيد من المعرفة بالموضوع الذي نبحث فيه. ولعل القارئ سيلاحظ هذا بوضوح فيما نحن يصدده.

لقد سبق أن حددنا ما نعنيه بهذا المصطلح منذ أن بدأ يشيع ويذيع في خطابنا العربي المعاصر، (قبل عشرين عاما: نحن والتراث 1980). لقد كتبنا آنذاك في هذا الموضوع ما يلي: "على الرغم من أن كلمة إشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية (وهي ترجمة موفقة لكلمة *problématique*) فإن جذرها العربي يحمل جانبا أساسيا من معناها الاصطلاحي. يقال: أشكل عليه الأمر بمعنى التبس واختلط. وهذا مظهر

من مظاهر المعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة (ولكنه مظهر فقط). ذلك أن الإشكالية هي، في الاصطلاح المعاصر، منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين (فكر فرد أو فكر جماعة)، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، -من الناحية النظرية- إلا في إطار حل عام يشملها جميعا. وبعبارة أخرى: إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري".

لم نعد هنا إلى استرجاع هذا التعريف جزافا، بل نحن نعتبره خطوة أولى لا بد منها في سعينا إلى الوضوح الذي ننشده. وسنرى أن الموضوع الذي نحن بصدده، أعني العلاقة بين العولمة ومسألة الهوية، سيغدو أوضح، بمجرد ما نقرأه بواسطة هذا التعريف. ذلك أن العلاقة بين العولمة ومسألة الهوية ليست من العلائق البسيطة بل هي فعلا:

. "منظومة من العلاقات"، وليس بعلاقة بسيطة وحيدة الاتجاه: العلاقة بين العولمة ومسألة الهوية قائمة في آن واحد: بين طرف وطرف آخر داخل الدول المصنعة، وداخل الدول النامية، وبين هذه الدول وتلك...

. "تنسجها داخل فكر معين": فكر فرد وفكر جماعة وفكر أمة الخ. هذه العلاقة علاقة موضوعية فعلا، لها وجود في الواقع، ولكنها لا تتشكل منها إشكالية إلا بعد نقلها إلى الذهن بوصفها تطرح إشكالا قد يتمثل في كون العولمة تقفز على الهوية أو تلغيها، فيترتب عن ذلك رد فعل معين... وقد يتمثل في شيء آخر!

- مشاكل عديدة مترابطة"، منها ما يخص ظاهرة العولمة نفسها، ومنها ما يخص مسألة الهوية، ومنها ما يخص العلاقة بينهما: مشاكل اقتصادية وتكنولوجية ومعلوماتية وثقافية وحضارية عامة.

. هذه المشاكل "لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، -من الناحية النظرية- إلا في إطار حل عام يشملها جميعا". وسنرى أنه سواء تعلق الأمر بالعالم "المتقدم" أو بالعالم "المتخلف" فلا يمكننا حل المشاكل التي تطرحها العولمة دون الاصطدام بمسألة الهوية، كما لا يمكن التفكير اليوم في مسألة الهوية بدون الاصطدام بظاهرة العولمة، وفي جميع الأحوال سيكون الحل الذي نتوصل إليه حلا على الصعيد النظري. أما الناحية العملية فشيء آخر.

. ومن هنا تبدو إشكالية العولمة ومسألة الهوية بمثابة "النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري".

والحق أننا هنا لا نطمع، ويجب أن لا نطمع، في حل نهائي لهذه الإشكالية. كل ما يمكن أن نحصل عليه بعد البحث هو شيء من "الاستقرار الفكري"، شيء من المصالحة داخل وعينا بين عناصر متصارعة.

لقد قلنا في الفرق بين المشكلة والإشكالية، فلننتقل إلى الفرق بين البحث العلمي والخطاب الإيديولوجي.

ب - يقوم **البحث العلمي** على مناهج متعددة. والغالب ما يرجع تعددها إلى اختلاف موضوع البحث، لأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج. منهج البحث في الرياضيات غيرُه في العلوم الطبيعية، غيره في العلوم الإنسانية... وكذلك الشأن في **الخطاب الإيديولوجي**: فهو بطبيعته خطاب متعدد بتعدد الأغراض التي يريد إقرارها أو خدمتها، وهي أكثر من أن تحصى. ومن أجل تجنب الخوض في مشاكل وإشكاليات جديدة سنعمد إلى المقارنة بين **الحقيقة العلمية والحقيقة الإيديولوجية** (بدل

المقارنة بين البحث العلمي والخطاب الإيديولوجي). وهذا انتقال مبرر ومقبول، باعتبار أن غاية البحث العلمي هي الوصول إلى الحقيقة العلمية، كما أن الهدف الذي يرمي إليه الخطاب الإيديولوجي هو إثبات ما يريد إثباته كحقيقة. (على أن فيما قلناه في العبارة الأخيرة نوع من التحديد للفرق بينهما: البحث العلمي يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة، فهو لا يملكها ابتداءً، أما الخطاب الإيديولوجي فهدفه إثبات ما يريد إثباته كحقيقة، فهو يتصرف وكأنه يملك "الحقيقة" ابتداءً).

الحقيقة العلمية قوامها دعامتان. أولاهما الموضوعية والثانية إمكانية التحقق. والمقصود بالموضوعية هو التعامل مع موضوع البحث كما هو، أي في استقلال عن آرائنا وعواطفنا، وذلك إلى الدرجة التي يصبح معها بالإمكان الاتفاق بين الباحثين على ما هو إياه ذلك الموضوع. فإذا قام اتفاق بيننا على أن هذا الشيء الذي أمامنا هو الشيء الفلاني وليس غيره، هو قط وليس حجراً مثلاً، قلنا إن علاقتنا المعرفية بهذا الموضوع علاقة موضوعية. والسؤال الآن هو: هل يمكن أن تقوم بيننا علاقة معرفية تربطنا جميعاً بكل من العولمة ومسألة الهوية، من جنس العلاقة التي تربطنا بكل من القط والحجر مثلاً؟

هذا السؤال سؤال علمي: يطرح فقط في إطار البحث العلمي. أما الخطاب الإيديولوجي فلا يتحمله!
لماذا؟

لأن الخطاب الإيديولوجي هو قبل كل شيء "خطاب".

ج - والخطاب رسالة من ذات إلى أخرى تنقل "حقيقة" يطلب من الذات المتلقية، ليس فقط أن تسلم بها، بل أيضاً أن تعمل بها. وإذن فالخطاب الإيديولوجي في موضوع "العولمة ومسألة الهوية" خطاب ينقل

إلى المتلقي وجهة نظر يعتبرها صاحبها صحيحة ويطلب من المتلقي أن يعمل بها. يمكن أن يقول مثلاً: "يجب أن نأخذ بالعولمة ونخرط فيها ونعمل في إطارها إذا نحن أردنا أن نعيش في المستقبل". وقد يضيف: "أما الهوية فهي تنتمي إلى الماضي". وقد يقول آخر: "يجب أن نقف في وجه العولمة لأنها تتطوي على غزو يمارسه الآخر علينا". وقد يضيف: "وهو غزو يتجاوز مستوى السلع والاقتصاد لأنه يستهدف الثقافة وبالتالي الهوية والكيان".

واضح أن هاتين الوجهتين من النظر تضعاننا أمام إشكال وليس فقط إزاء مشكلة. وما يجعلهما تعبران عن إشكالية هو أن ما تقرانه ليس من قبيل "هذا أبيض" و"هذا أسود"، أو هذا "حجر" وهذا "قط". هما تعبران عن رأيين مختلفين متعارضين فعلاً، غير أنك إذا أخذت بأحدهما لا ترتاح راحة كاملة، بل يبقى الثاني يشوش عليك رؤيتك ويجرك إلى بحر من الشكوك الغامضة فتعيش حالة من التوتر الفكري. إن الأمر يبدو وكأن هذين الرأيين المتناقضين، على طول الخط، صحيحان معا في وقت واحد. ومن هنا كان التوتر الذي ينجم عنهما من نوع التوتر الذي يبعثه في النفس الجمع بين النقيضين.

2- العولمة والمعاصرة ... والمصالح القومية

د - أوضحنا في الصفحات الماضية المعنى الذي نعطيه للأدوات التي نتحدث بها عن "العولمة" و"مسألة الهوية"، في العنوان الذي وضعناه لهذا القول، وسنقول الآن ما يلقي بعض الأضواء على هذين العنصرين، أعني العولمة والهوية. غني عن البيان القول إن موضوعنا -بل صلب موضوعنا- هو العلاقة بينهما، ولكن قد ينبغي قبل الخوض في هذه

العلاقة القيام بنوع من التحديد المجمل لكل منهما، خصوصا، وقد قررنا أن نركز هذا القول على تحديد المفاهيم.

سبق أن نشرنا منذ أزيد من سنتين سلسلة مقالات بعنوان "العولمة نظام وأيديولوجيا" جمعت مع مقالات أخرى في كتاب صدر بعنوان "قضايا في الفكر المعاصر" (مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1977). لقد عرضنا في تلك المقالات عدة أطروحات عبرنا فيها عن وجهة نظرنا في هذه الظاهرة الجديدة: العولمة. وقد برهنت تجربة السنتين الماضيتين عن صحة وجهة النظر تلك، ونحن متمسكون بها ولا نرى ما يدعو إلى تعديلها. لقد بدأ الحديث اليوم في المنتديات العالمية الرسمية وشبه الرسمية عن ضرورة "ترشيد" العولمة لتصبح "عالمية مسئولة"، وليس "عولمة" مفروضة، لتغدو نشاطا تجاريا عالميا خاضعا لبعض القيود ويحترم مصالح الدول والخصوصيات الإقليمية والمحلية، الشيء الذي يعني نزع طابع الهيمنة الإمبريالية والليبرالية المتوحشة عن العولمة كما عرفتها السنوات الأخيرة.

هذا الجانب لا يهمننا هنا. فالعولمة كنشاط اقتصادي "خالص" ليست من الظواهر التي تصطدم بمسألة الهوية. هذا من حيث المبدأ. ولكن هل هناك في عصرنا نشاط اقتصادي "خالص"؟ ثم أين تبتدئ "مسألة الهوية" وأين تنتهي؟

هذان السؤالان هما من بين الأسئلة التي تجعل من العلاقة بين "العولمة" و"مسألة الهوية" علاقة إشكالية بالمعنى الذي حددناه في الحلقة السابقة. ذلك أنه ما دمنا لا نستطيع أن نحدد بدقة حدود ظاهرة العولمة، حدودها الاقتصادية والثقافية والإعلامية الخ، ولا أن نرسم لـ"مسألة الهوية" إطارا محددا لا تتعداه، فإنه سيكون من الصعب وضع منحن أو منحنيات للعلاقة التي يمكن أن تقوم بينهما. كل شيء ممكن في مثل هذه الحالة.

ومن هنا تلك الشحنة من التوتر التي قلنا إنها ترافق "الإشكالية" دوماً. بعبارة أخرى: نحن لا نستطيع الوصول إلى نتيجة نحس معها فعلاً بالاستقرار الفكري، وإن حصل شيء من هذا فبسبب غفلة، سرعان ما تنقشع عن توتر أكبر.

لقد عرف الفكر العربي الحديث إشكالية مماثلة لم يهتد بعد إلى حل بشأنها يمنحه ما هو في حاجة إليه من الاستقرار الفكري. هذه الإشكالية هي ما كان وما يزال يدعى بـ"إشكالية الأصالة والمعاصرة". ولقائل أن يقول: أليست إشكالية "العولمة ومسألة الهوية" سوى مظهر من مظاهرها، مظهرها الجديد الذي فرضه التطور علينا؟

والجواب: هناك فعلاً تشابه بين الإشكاليتين، ولكن في الظاهر فقط، أما المضمون فمختلف. والألفاظ نفسها، أعني صيغتها الصرفية، تشي بهذا الاختلاف: فـ"المعاصرة" مفاعلة، وهي صيغة تدل على المشاركة. فـ"المعاصرة" صيغة تفيد أننا نحن الذين نطلب المعاصرة ونقوم بها لأنفسنا، أي نسعى إلى أن نرتفع إلى مستوى عصرنا في مجال الفكر والعلم والصناعة، وبالتالي الأخذ بأكبر قدر من التقدم والرقي. أما العولمة فصيغتها الصرفية فوعلة تفيد جعل الشيء على هيئة معينة: فقولبة الشيء معناها جعله في قالب. كما أن عولمته تعني جعله عالمياً. وهذه الفروق اللغوية ليست خاصة باللغة العربية بل نلاحظها في كثير من اللغات الأجنبية. فـ"العولمة" ترجمة لكلمة globalisation التي تفيد في معناها اللغوي التعميم: تعميم الشيء وجعله شاملاً. وإذا لاحظنا أن كلمة globe تعني الكرة، وتستعمل علماً لتدل بالتحديد على الكرة الأرضية، استطعنا أن نربط العولمة بهدفها الاستراتيجي: أعني تعميم نمط من الحياة على الكرة الأرضية كلها. ومن هنا الاسم المرادف لـ"العولمة" في الخطاب العولمي

المعاصر، أعني لفظ *planétarisation* وهو ما يترجمه بعضهم بـ"الكوكبية". والمقصود جعل كوكب الأرض كله مسرحاً لنمط معين من التعامل المالي والتجاري، وبالتالي الحضاري، هو النمط الأمريكي.

هذا من جهة ومن جهة أخرى لابد من ملاحظة أنه لسنا نحن الذين نقوم بالعولمة والتعميم، بل العولمة عملية تتم خارج إرادتنا، على العكس تماماً مما تدل عليه "المعاصرة" التي نفترض فيها أننا نحن الذين نقوم بها بإرادتنا أو على الأقل ندعو إليها. وقد نلمس هذا الفرق بوضوح أكبر لو أننا انتبهنا إلى الطريقة التي نعبر بها عن الموقف الإيجابي منهما، موقف القبول. ذلك أننا نقول: نحن ننشد المعاصرة ولا نقول "ننشد العولمة"، بل نقول: "ننخرط" في العولمة أو "نستعد في الدخول" في عصر العولمة.

د - بعبارة قصيرة، في "المعاصرة" نتعامل مع أنفسنا كذات، أما في "العولمة" فنشعر أننا موضوع لها. قد يكون هذا مجرد فرق سيكولوجي. ليكن. فالموقف السيكولوجي هنا من الأهمية بمكان: إن الأمر يتعلق بـ"الهوية"، والهوية مسألة وعي، فهي من ميدان السيكولوجيا. ولذلك سيكون رد الفعل من قبيل الاستفهام الاستنكاري التالي: وهل من يتعامل مع الظاهرة نفسها كذات فاعلة كمن يتعامل معها كموضوع منفعل؟

ثم إن التقابل أو التعارض بين "الأصالة والمعاصرة" ليس من جنس التقابل والتعارض بين "العولمة والهوية". ذلك أن "المعاصرة" لا تهدد الهوية إلى درجة إلغائها ونفيها، بل بالعكس تعمل على إغنائها وتجديدها. والأصالة، بعد، ليست جزءاً من الهوية، بل هي وصف يمكن أن توصف به. أما "العولمة" فيما أنها تعميم وقولبة فهي تهدد الهوية كما تهدد الأصالة، أو على الأقل نوعاً من الهوية ونوعاً من الأصالة.

قد يعترض معترض ويقول: وما شأن "العولمة"، ومجالها التجارة ،
وشأن الهوية والأصالة وهما أمور معنوية؟ والجواب: التجارة هي النشاط
الحيوي للرأسمال، والرأسمال يقال فيه اليوم أكثر من أي وقت مضى إنه "لا
وطن له". فالعولمة إذن نفي للوطن وإلغاء له. والوطن هو مجال الهوية
والأصالة.

يمكن لداعية العولمة أن يوافق على ذلك ويختاره: يمكن أن يقول: لقد
انتهى عصر القوميات والهويات ونحن الآن في عصر الفضائيات وشبكة
المعلومات!

مثل هذه العبارة تتكرر هنا وهناك. وهي عبارة تحمل صدقا وكذبا في
آن واحد، ويراد بالصدق فيها أن يغطي على الكذب! هي صادقة في القول:
"نحن الآن في عصر الفضائيات وشبكة المعلومات"، فهذا واقع. ولكنها
غير صادقة في القول: "انتهى عصر القوميات والهويات"، لأن هذا حكم
ذهني لا يستند إلى الواقع. والحكم الصحيح والعلمي في مثل هذه الدعاوى
هو الواقع لا غيره. والواقع هو ما نشاهده. وما نشاهده هو انبعاث الروح
القومية والانكفاء في إطار هويات ضيقة، في بلدان "الشمال" كما في بلدان
"الجنوب".

سنقتصر هنا على ذكر شهادات تخص بلدان "الشمال"، حتى لا نربط
التقابل بين البلدان التي تعتبر بصورة أو بأخرى "فاعلة" العولمة والبلدان
"المنفعلة" بها وبين التقابل بين العولمة والهوية.

لا تتردد الولايات المتحدة الأمريكية داعية العولمة، والمبشرة بها
كنظام عالمي جديد لا بد من الأخذ به، أقول: لا تتردد في التهديد باتخاذ
عقوبات اقتصادية انتقامية ضد الدول التي تمارس التجارة حسب مقتضيات
العولمة نفسها، عندما ترى في تلك الممارسة ما يمس بما تسميه بـ

"المصالح القومية" للولايات المتحدة. وقد شهدت الشهور الأخيرة نزاعا حادا بين الولايات المتحدة الأمريكية وكل من اليابان والمجموعة الأوروبية بسبب ممارسة التجارة بموجب الاتفاقيات الدولية التي شرعت للعولمة بإشراف الولايات المتحدة وزعامتها. وإذا كان الأمر قد وقف عند حد اتخاذ الإجراءات الحمائية أو التهديد بها فلأنه يتعلق بالأقوياء السبعة الكبار الذي يشكلون قوام ما يسمى بـ"المجتمع الدولي" الذي هو، في الحقيقة والواقع، "مجتمع" الفاعلين للعولمة المستفيد منها. أما عندما يتعلق الأمر بغير هؤلاء فإن الولايات المتحدة الأمريكية لا تتردد في استعمال الأسلحة المتطورة من صواريخ ومقنبلات وغيرها لـ"ردع" الضعفاء الطموحين إلى شيء من "الكبر"، أو الذين قد يمارسون حقهم في حماية ثروتهم القومية.

ليس صحيحا إذن أن العولمة تقوم على كون "الرأسمال لا وطن له". ذلك أن الرأسمال له في جميع الأحوال "وطن". قد لا يكون وطننا من أرض وجبال وحدود، ولكنه في جميع الأحوال محدود بحدود "المصالح القومية" حتى ولو كان الأمر يتعلق بـ"الشركات متعددة الجنسية". ذلك لأن هذه الشركات إذا كانت تنتشر في العالم على صعيد التسويق والإنتاج فهي تحتفظ بـ"الوطن" الأصل كمركز للقرار، وبالتالي كمرجعية قومية. ومن هنا يمكن القول ليست هناك مصالح جماعية خارج المصالح القومية، تعددت جنسية الشركات أم لم تعدد. والمصالح القومية للدول الكبرى تتسع اليوم، بفضل سرعة الاتصال وسهولته، لتعم كوكبنا الأرضي من أقصاه إلى أقصاه. قد لا تكون "المصالح القومية" اليوم قومية بالمعنى القديم للكلمة، ولكنها في جميع الأحوال مصالح فئات معينة تستعمل الاقتصاد ووسائل الإعلام للضغط على أصحاب القرار، بعد أن تكون قد لعبت دورا رئيسا في

حملهم، حين الحملات الانتخابية، إلى مراكز القرار، أعني المراكز التي تصنع القرار وتنفذه باسم "الأمة" و"المصالح القومية".

لنترك الولايات المتحدة ولننتقل إلى بريطانيا. هنا سنجد أنفسنا إزاء موقف من العولمة تحكمه المصالح القومية إلى درجة التناقض. فمن جهة يرفض معظم البريطانيين التنازل عن عملتهم الوطنية والانضمام إلى منطقة اليورو. وقد استمعت مؤخرا لريبورتاج أذاعته البيبسي استجوبت فيه عددا من الأفراد البريطانيين نساء ورجالا حول احتمال انضمام بريطانيا لمنطقة اليورو، فكانت جميع الأجوبة ضد هذا الانضمام. والحجة المتكررة هي أن العملة رمز وطني وأن الوحدة الأوروبية يجب أن لا تطال الرموز الوطنية لبريطانيا. وفي استطلاع للرأي العام أجري هناك في الآونة الأخيرة عبر أزيد من خمسين في المائة عن معارضتهم للتخلي عن العملة البريطانية والانضمام إلى اليورو.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن للمرء أن يلاحظ تحالف الإنجليز مع أوروبا ضد أمريكا عندما تتخذ هذه الأخيرة إجراءات حمائية في الميدان التجاري، أو عندما تتناقض السياسة الأمريكية مع المصالح "القومية" البريطانية التي تشمل -عند الحاجة- مصالح الكومونويلث، مع أن الإنجليز هم مع الأمريكان في السياسة الخارجية. وعلى العموم يمكن القول إن ما يطبع العلاقات بين أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية في هذا المجال هو التحالف ضد الآخرين في إطار التناقض بين المصالح القومية لكل منهما.

للحديث صلة

العولمة ومسألة الهوية بين البحث العلمي والخطاب

الإيديولوجي

2- العولمة وهاجس الهوية في الغرب

محمد عابد الجابري

تحدثنا عن "المصالح القومية" في الغرب المعاصر، على مستوى الدولة والوطن والرأسمال والشركات "المتعددة الجنسية"، أما على مستوى الأفراد فالارتباط بالوطن والرموز القومية والتاريخية وبالهوية ظاهرة عامة متجذرة في الدول الكبرى، في الولايات المتحدة كما في أوروبا.

سأترك فرنسا جانبا، فموقف زعمائها السياسيين، ومثقفها وصحفيها وشعبها، من الاختراق الثقافي الأمريكي ومن تأثير العولمة على اقتصادها ومناطق نفوذها موقف معروف. سأقتصر إذن على سرد معطيات واقعية تخص الولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا، وهي المصنفة ضمن "الدول الكبرى". أما الدول الصغرى في أوروبا الغربية وشمال القارة الأمريكية (كندا) فهي ما زالت موطن القومية بامتياز: هي تعاني من تعدد القوميات وتنافسها داخل بلدانها، ولو أن معاناتها سلمية في الغالب: كانتونات في سويسرا، قوميتان في بلجيكا، طائفتان دينيتان متصادمتان في إيرلندا، لغتان وبالتالي ثقافتان وميولان قوميان في كندا الخ. سنترك جانبا هذه "الدول الصغرى"، التي تمتد النزعات القومية المعاصرة فيها إلى ما قبل زمن العولمة، لنهتم بالدول الكبرى التي قد يظن بها أن التقدم الحضاري الذي تعيشه والذي تجسّمه العولمة فيها ربما يكون قد نتج عنه نوع من تخفيف حدة الشعور القومي؛ ولنبدأ بالولايات المتحدة الأمريكية.

يمكنني أن أقول حسب تجربتي الخاصة، وبناء على ما قرأت وسمعت، إن الولايات المتحدة الأمريكية هي من أكثر البلدان التي تعيش هاجس الهوية. لقد زرت هذا البلد قبل سنتين في إطار ما سمي بـ"الحوار العربي الأمريكي". كنت واحدا من أعضاء وفد عربي يمثل الأقطار العربية. كانت لنا اتصالات ومحادثات واسعة وغنية بجهات مختلفة، الجامعية وغير الجامعية، من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادي، ومن سياتل شمالا إلى الحدود مع المكسيك جنوبا. وقد لاحظت في جميع هذه المناطق أن لفظ "تراث" يثير عندهم شجونا، وأن كثيرا منهم، إن لم يكونوا جميعا، مسكونون بهاجس إبراز شيء اسمه "التراث الأمريكي".

هذا شيء لاحظناه حتى على مستوى برنامج الرحلة. ذلك أن الأماكن التي نص البرنامج على زيارتها لم تكن تلك التي تتجلى فيها الحداثة الأمريكية، بل لقد انصرف اهتمام واضعي برنامج الزيارة إلى التنقل بنا عبر الأشياء التي لها طابع تاريخي تراثي. لقد فوجئت من ذلك الاهتمام الذي يوليه المسؤولون على الرحلة بتعريف الأجنبي بـ "كريستوف كولومب" مكتشف أمريكا، فهو يقدم كمؤسس "أمة"، كـ"أصل" لهذه الأمة. أما عندما زرنا التمسك واستمعنا إلى حاكمها فقد استمعنا إلى نغمة أخرى. لقد كان التركيز واضحا على خصوصية هذه الولاية، على هويتها الخاصة المتميزة. هذا النوع من الهوس بالبحث عن الجذور مظهر عام من مظاهر الحياة في الولايات المتحدة الأمريكية مترجمة إيديولوجيا العولمة. وقد استبد بناظري إلى درجة أنه جعلني أقول في إحدى مداخلاتي: "إن وضعنا معكم مقلوب: نحن في العالم العربي شعبنا من التراث ونبحث عن المعاصرة، أما أنتم فيبدو أنكم شعبتم من المعاصرة وتبحثون عن التراث! أنتم تبحثون عن الماضي ونحن نبحث عن المستقبل!" وقد كان لهذه الملاحظة، التي

صدرت مني بصورة عفوية تماما، وقع كبير في نفوس الكثيرين منهم إلى درجة أن بعضهم أخذها ك"نظرية" وسار يستشهد بها في كل مناسبة.

وما زلت أتذكر شابا أمريكيا كان معنا وكان يتكلم و"يمضغ" الحروف والكلمات على طريقة بعض الأمريكيين، إلى درجة يصعب معها فهم ما يقول، حتى على الذي قضوا سنوات في ذلك البلد! قلت له: لماذا لا تتكلمون بوضوح ولا تبينون عن الكلمات كما يفعل الإنجليز وهم أصحاب اللغة؟ فأجاب وهو يبتسم: "هذا جزء من خصوصيتنا وهويتنا، وبه نكون "الأمريكان" وليس "الإنجليز". يجب أن تكون لنا طريقتنا في الكلام".

وقبل بضعة أشهر فقط اتصلت بي باحثة أمريكية تطلب أن أمدّها بأية معلومات عما قد يكون هناك من تأثير لابن رشد في بعض فلاسفة أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فلما سألتها عن سر اهتمامها بابن رشد وتأثيره في فلاسفة أوروبا في القرنين المذكورين، وهي تعيش في أمريكا، قالت إنها تهيبّ رسالة جامعية تحاول أن تثبت فيها تأثير ابن رشد في الفكر الأمريكي عن طريق تأثيره في بعض فلاسفة أوروبا الذين كان لهم تأثير في أمريكا!

وإذا انتقلنا الآن إلى ألمانيا موطن الشعور القومي بامتياز فإمكاننا أن نلاحظ أن أربعين سنة من الستار الحديدي والحواجز الأيديولوجية والقطيعة البشرية والحرب الباردة الخ، كل ذلك قد انهار انهيارا أمام "وحدة الأمة الألمانية" بمجرد ما سنحت الفرصة السياسية بذلك. ومع أن التفاوت في النمو الاقتصادي وفي نمط النظام الاجتماعي كان كبيرا جدا فقد تحمل الطرفان، الشرقي والغربي، التضحيات على مستوى المصالح الاقتصادية لفائدة المصلحة القومية: الوحدة الألمانية.

هذا فيما يتعلق بالوحدة القومية التي لم تتل منها لا الحرب الباردة ولا اقتصاد العولمة. أما مسألة الهوية فيمكن أن نسجل انبعاث النزعة العنصرية ذات الميول النازية. وإذا كانت هذه النزعة ضيقة ولا تعبر عن الاتجاه العام للأمم الألمانية اليوم فهناك نوع آخر من التعبير عن مسألة الهوية في السياسة الثقافية للدولة والمجتمع في ألمانيا.

من طبيعة الألمان أنهم يعملون في صمت، خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية. لقد استعادوا قوتهم الصناعية وبنوا قوتهم الاقتصادية بصمت، وهام يعملون بجد في الميدان الثقافي بصمت كذلك. إن الإعلام العالمي يتحدث كثيرا عن نشاط فرنسا في مجال "الفرانكوفونية" وعن هيمنة اللغة الإنجليزية على الصعيد العالمي. هذا شيء معروف. ولكن يجب أن نضيف أيضا جهود ألمانيا الآن في نشر لغتها في أوروبا الشرقية التي تعتمد كثير من دولها العملة الألمانية (المارك) عملة مرجعية لها.

باختصار هناك في الغرب الآن ثلاث مجموعات ثقافية متصارعة داخل العولمة، من أجلها وضدها في آن واحد: المجموعة الإنجليزية وتضم بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية والقسم المتحدث بالإنجليزية من كندا، والمجموعة الفرنسية التي تضم خمس دول (دول التلفزة الفرنسية الدولية تي.في.5)، والمجموعة الجرمانية التي تتوسع نحو أوروبا الشرقية.

لنترك جانبا المجموعة اليابانية والمجموعة الصينية ولننتقل إلى مظهر آخر من مظاهر التعصب القومي في الغرب، فنحن نتحدث هنا عن الغرب والعولمة.

تزيد العولمة تجاوز الحدود القومية والتعامل مع فضاء جغرافي لا يعترف بالحدود، فضاء الكوكب الأرضي، فضاء الرأسمال الذي يقال عنه

إنه "لا وطن له". ولكن العولمة بمساعها هذا تخلق حدودا جديدة، حدودا تفصل داخل الدول الكبرى نفسها بين السكان "الأصليين" والسكان "الطارئين".

في عصر الاستعمار، في القرن الماضي وحتى منتصف هذا القرن، كانت الهجرة مباحة - ومفروضة بالقوة حتى - وفي الاتجاهين معا: من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال: يهاجر المعمرون من أوروبا (الشمال) إلى المستعمرات (الجنوب) حيث يحتلون الأراضي بالقوة ويقيمون اقتصادهم وسيطرتهم السياسية بالقوة كذلك. ويُهَجِّرون بالقوة وبالإغراء أبناء المستعمرات ليعملوا في الجيوش الأوروبية كمجندين في "الليف الأجنبي"، تأكلهم الحروب الأوروبية-العالمية، أو ليشغلوا في المناجم والطرق والمصانع لتشييد عظمة "الشمال" وتعويض ما قوضته الحرب.

أما اليوم، في عصر العولمة، فالهجرة من الجنوب إلى الشمال تقام دونها الحواجز والموانع. أما الذين هم هناك من أبناء الجنوب سواء من المتسربين الجدد أو من الجيل الثاني والثالث فهم يعيشون وضعية المهاجر الذي فرضت عليه الغربية. قد تكون له جنسية البلد الأوروبي الذي يعيش فيه عضوا منتجا وأيضا مستهلكا، ومع ذلك فهو يعامل معاملة الغريب الذي يقع مكانه خارج الحدود، ليس الحدود الجغرافية وحسب بل الحدود الحضارية كذلك، من لون ولكنة ودين ولباس الخ. قد لا تظهر هذه المحددات الحضارية على الشخص كأن يكون ذا لون أوروبي "أصيل" وذا لكنة باريسية أو لندنية متميزة، وعلمانيا حتى النخاع، ولا يعرف جسمه غير الهدام الأوروبي العصري، ومع ذلك فقد ينوب اسمه وحده عن جميع تلك المحددات، وإذا كان هناك اشتباه في الاسم فـ"الأصل" هو الفصل.

يقول الصديق الأستاذ محمد أركون بصدد الطريقة التي تعاملت بها أوروبا مع ثقافة "الوافدين" من السكان "غير الأصليين" : "إن تجربتي الشخصية المبنية على معايشة طويلة لأوساط مختلفة تفرض علي القول: إنه في هذا الموضوع تسود أشكال من المقاومة الوطنية تمنع ليس من إلحاق الأفراد-المواطنين بل من قبول منظومات ثقافية أجنبية، منعا يتخذ شكل رفض صريح في البرامج السياسية ويتخذ صورة أعمق وأعم على مستوى المبادلات غير المشخصة التي تتحكم فيها التمثلات الخاصة بكل ثقافة". ويستشهد الأستاذ أركون بتجربته الشخصية فيقول: "وهنا لن أقمع ذكرى مؤلمة عن التعبير عن نفسها بل استدعيها أمام شهادة شهود، هم أعضاء لجنة الثقافة والتربية في البرلمان الأوروبي المجتمعين في أنطاليا من 6 إلى 1997/9/9. فبعد العرض الذي قدمته [في اللجنة المذكورة] والذي كان موضوعه: **الدين والديموقراطية واللائكية، مقارنة نظرية**، ساءلني جاك بوميل، البرلمان الفرنسي وعضو اللجنة مستعملا عبارات" قال فيها: "كيف جاز لك أن تتدد بقصور تعليمنا وأبحاثنا وممارساتنا الثقافية، بينما أنتم في بلدانكم الإسلامية تعملون على تكريس استمرارية النزعات الوثوقية الدوغمائية الأكثر ظلامية وأنواع التعصب الأكثر تخريبا، وأنواع الرفض والمحرمات والممنوعات الأكثر تعارضا مع جميع المبادئ التي تزعمون أنكم علمتموها لنا والتي عرفتموها من تقاليدنا الفكرية والثقافية"؟

ويعقب الأستاذ أركون على هذه العبارات قائلا: أما أن أكون مواطنا فرنسيا وبالتالي مواطنا أوروبا مثله، وأما أن أكون أستاذا في جامعة السوربون حيث حصلت على شهادات جامعية تسمح لي بالتعامل مع الفكر الأوربي بنفس الروح النقدية التي دأبت على التعامل بها مع الفكر

الإسلامي، فهذا وذاك ما لا قيمة له في نظر النائب المحترم الذي يمثل بالفعل واحدا من أهم التيارات السياسية في فرنسا. هكذا وجددتني أشعر مرة أخرى، كما شعرت في الجزائر المستعمرة، وقد "أرجعت إلى دوايري الأصلي" - [الدوار: حي من أحياء البادية، مدشر]- حسب العبارة التي كانت تستعملها الإدارة الاستعمارية لإبعاد الشخص غير المرغوب فيه من الدائرة المحمية [الحي الخاص بسكنى الأوربيين]. لقد تعودت على جدلية الـ"نحن"، [نحن] المسيطر، ناشر الحضارة، القدوة المستأهل لكل احترام، الذي يعيد إلى وضعيته كتابع، إلى ثقافته، إلى خلفه التاريخي، بل إلى قصوره الموروث، مخاطبه الـ "أنتم"، الذي يتجرأ على التطاول على لغة وفكر وثقافة مراقبة في أسمائها واستعمالاتها. إن مثل هذه التصرفات العنيفة توجد في أوروبا التي تريد أن تكون في الوقت نفسه إنسانية وديموقراطية وليبرالية. لقد صادفتها في كل مكان، حيثما حاولت بكل قناعة وحماس، القيام بأكثر ما يمكن من الجدية والإخلاص بمهمة الوسيط الثقافي والفكري بين التجارب الثقافية المتعددة التي ترعرعت ونمت في سياق الحضارة الإسلامية، وبين التجارب المجددة والمبدعة حقا والحاملة للتاريخ المحرر والتي كانت أوروبا فعلا هي وحدها التي أنتجتها ونشرتها في بقية العالم".

لقد حرصنا في هذا القول على اعتماد الشهادات التي تعبر عن معطيات واقعية، شهادات صحيحة لا مجال للشك فيها. والتزمنا في عرضها أسلوبا موضوعيا فتجنبنا التحزب ولم نضخم المضمون ولم نفقره، ولم نتسرع في استخلاص النتائج. وتلك هي الخطوات الأولى في البحث

العلمي. أما الخطوة الأخيرة فهي استخلاص النتائج، وهي ما سنتفرغ له الآن.

وهنا لابد من التقييد بما يمكن أن يستخلص من الشهادات المعروضة، دون غيرها. والشهادات التي عرضناها تعبر كلها عن معطيات واقعية استقيناه من الولايات المتحدة وإنجلترا وفرنسا. أعني من الغرب الذي هو موطن العولمة وحامل لوائها. وهناك في هذا الغرب نفسه لاحظنا وجود ردود أفعال ضد العولمة باسم الهوية والدفاع عنها، كما في فرنسا وإنجلترا وألمانيا، أما في الولايات المتحدة فالبحت عن الهوية والعمل على إخصابها مستمر، ليس على صورة رد فعل ضد العولمة وحسب، بل أيضا على صورة تأسيس الهوية وطلب الخصوصية من طرف دعاة العولمة أنفسهم.

والنتيجة الأساسية التي تفرض نفسها هنا هي التالية: إن التعارض بين العولمة ومسألة الهوية ظاهرة يعيشها الغرب نفسه، موطن العولمة ومصدرها. وبالتالي فمن الخطأ الجسيم النظر إلى هذا التعارض على أنه، فقط، تعارض بين الغرب/الشمال بوصفه مصدر العولمة المستفيد منها، وبين بقية العالم/الجنوب بوصفه المدافع عن الهوية والخصوصية ضدا على العولمة واجتياحاتها.

وإذا جاز لنا أن نطلق اسم "الهويّانية" على النزعة التي ترفع شعار الهوية، قومية كانت أو إثنية أو طائفية الخ، وهذا ما قصدناه هنا بعبارة "مسألة الهوية"، إذا جاز لنا هذا وجب القول إن التعارض بين العولمة والهويّانية هو مظهر من مظاهر الصراع في عصرنا، وهو صراع يعيشه العالم ككل كما يعيشه كل بلد على حدة، "متقدما" كان هذا البلد أو "متخلفا". وإذا كان هذا الصراع يبدو في بعض الأحيان، وعلى السطح، في صورة صراع بين "الشمال" داعية العولمة والمستفيد الأول منها، وبين

الجنوب "موضوع العولمة" والمستهدف بها، فليس هذا سوى مظهر واحد من جملة مظاهر متعددة.

هذا ما تتطرق به الشهادات التي عرضناها. هناك معطيات أخرى لا تدخل في موضوعنا وقد سكتنا عنها. ولكن بما أنها يشبه أن تكون المعبر عن الوجه الآخر من العملة فلا بد من الإشارة إليها ولو بكلمات حتى لا تبقى المعطيات التي عرضنا والنتائج التي خرجنا بها هي وحدها "الحقيقة".

نريد أن تستحضر هنا جوانب أخرى في العولمة لا بد من التويه بها وفي مقدمتها التطبيقات العلمية في مجال الإعلام، عبر القنوات الفضائية وعبر الأنترنت خاصة؛ وهي التطبيقات التي أخذت تقلل من دائرة الاحتكار في مجال المعرفة. ثم هناك العمل الإنساني الذي تقوم به معظم المنظمات غير الحكومية التي نشطت في "عصر العولمة" بصورة غير مسبوقة. و لا بد من الإشارة كذلك إلى الضغط الديمقراطي الذي يمارس على الصعيد العالمي، والذي يعمل على تكريس قيم الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان الخ. ومع أنه يمكن التنقيص من جدوى هذه الجوانب الإنسانية في العولمة بسبب كونها متواضعة من جهة، وأيضاً خاضعة هي الأخرى لحساب المصالح القومية والإمبريالية، فإن النقص الذي يلابسها لا يفوق بكثير الاستثناءات التي يمكن ذكرها بصدد الوقائع التي سجلناها أعلاه كسلبات عصر العولمة.

العلاقة بين العولمة ومسألة الهوية ليست إذن علاقة وحيدة الاتجاه، وهي لا تطرح مشكلة واحدة يمكن حلها بل هي تنسج إشكالية لا يمكن حلها إلا بتجاوزها. وعملية التجاوز تتطلب هنا مقاومة هذه الإشكالية بأقوى أسلحتها، أقصد تعميم المعرفة العلمية. إن التغلب على مساوئ العولمة لن يفيد فيه الهجوم عليها ولا محاولة حصارها. إن السبيل القويم إلى الحد من

آثارها على الهوية والخصوصية، والتي تتجلى قبل كل شيء في ما عبرنا عنه بـ"الهويانية"، هو الرفع من مستوى الهوية إلى الدرجة التي تستطيع بها الصمود الإيجابي المملوء بالثقة بالنفس. إن الوسائل التقنية التي توفرها العولمة على مستوى الاتصال خاصة هي خير مساعد على نشر المعرفة العلمية وتعميم الروح النقدية. إن في العولمة سلبيات؛ ولعل أكبر سلبياتها ومخاطرها هي أنها تدفع إلى الوقوع فريسة للهواجس الهويانية، سواء داخل البلدان المتقدمة داعية العولمة أو البلدان الضعيفة المتخوفة منها. إن النقد العلمي وحده يحزر من الاستلاب العولمي والتفوق الهوياني.

جميع ما تقدم يخص العلاقة بين العولمة والهوية كما تبدو على سطح الحياة الواقعية التي اعتدنا أن نتعامل معها لحد الآن. غير أن هناك وجهاً آخر للمسألة التي نحن بصددنا لآبد من الوقوف عنده قليلاً. ليست العولمة مالا واقتصاداً وحسب ولا هي ثقافة بالمعنى السائد لحد الآن للثقافة فقط، بل هي أيضاً وفي الأساس اتصال عبر فضاء لا جغرافية فيه ولا تاريخ، فضاء شبكة الاتصال المعلوماتية (الأنترنت). لقد أخذ هذا العالم الجديد يشكل نوعاً جديداً من "عالم الغيب"، مع هذا الفارق وهو أنه "غيب" يتم التحكم فيه عن بعد، مما يجعل منه عالماً واقعياً، ولكن لا واقعية العالم الذي اعتاد الإنسان التعامل معه منذ وجد، بل واقعية جديدة نسميها: اعتبارية.

لقد عاش الإنسان منذ وجد بين عالمين يشكل أحدهما "ظلاً" للآخر، أعني قرينه الملازم له الذي يحاكيه بصورة ما، وقد تعامل الناس مع هذين العالمين بأشكال عدة: فعلى مستوى الدين هناك "عالم الغيب" أو الآخرة من جهة، وهناك "عالم الشهادة" أو الدنيا من جهة أخرى. ومع أن الديانات

السماوية تقرر أن الله وحده يعلم الغيب فقد شيدت "الديانة الشعبية" لنفسها صورا مفصلة عن عالم الغيب إلى درجة غدا معها بعض منتجيتها ومروجيها "يعرفون" عن عالم الغيب ذاك أكثر مما يعرفون عن عالم الشهادة: عالم الواقع الذي يعيشون فيه. ويناظر هذين العالمين في الفلسفة -خاصة عند أفلاطون ومن سار على نهجه- عالمان: أحدهما "عالم المثل" وهو عالم الغيب، والآخر "عالم الحس"، وهو عالم الشهادة. الأول هو "الحقيقي"، أما الثاني فهو مجرد "أشباح"! وفي التصوف مثل هذا التصور. أما العلم "الحديث" فقد ابتكر بعض رجاله أو المنتسبين إليه عالما خياليا، أطلقوا فيه العنان للخيال العلمي، يستبقون فيه الزمن ليجعلوا من الممكن العلمي الخيالي، الذي يسمح به سياق تطور العلم، عالما لـ "الغد".

جميع هذه العوالم التي تقف كالظل للعالم الواقعي الذي نعيشه، والتي تقدم المثال الذي يتحقق فيه الكمال الذي يخلو منه عالمنا الأرضي الواقعي، هي **عوالم تصويرية**، أعني أن تعاملنا معها، سواء في إطار الدين أو الفلسفة أو العلم، يقوم على مجرد التصور، لا غير. أما العالم الجديد الذي أنتجته العولمة، أو تقدمه وسائل الاتصال في إطار العولمة، فهو عالم جديد تماما. ذلك أن التعامل معه يتم لا على مستوى مجرد التصور بل يتم بواسطة الصورة الحية، والصوت الحي، والاتصال الحي، والتواصل الحميمي. والفرق الوحيد بينه وبين عالمنا الواقعي الذي اعتدناه هو أنه عالم متحرر من المسافة الزمانية والمكانية، وبالتالي من المحددين الأساسيين للهوية: الجغرافيا والتاريخ

هذا العالم الجديد، عالم الأنترنت، يضم جميع أنشطة عالمنا الواقعي المعتاد، أو في إمكانه أن يضمها جميعها ويضم أشياء جديدة أخرى، فقط مع هذا الفارق وهو أن جميع أشيائه وأنشطته تسمى بأسماء يسبقها أحد

المقطعين، سيبر cyber، وتلي tele. الأول يدل على التحكم، والثاني معناه عن بعد. أما هوية الأشياء التي يحتويها والأنشطة التي تتم فيه فتتحدد بالوصف اعتباري: virtuel. ونحن نترجم هذه الكلمة بـ "اعتباري"، وليس بـ "افتراضي" أو "وهمي" حسب المعنى الأصلي للكلمة، لأن الأمر هنا يتعلق، ليس بمجرد وجود تصوري من صنع الخيال أو الوهم، بل بوجود واقعي مشاهد عبر الصورة والكلمة وجميع الرموز، ولكنه مع ذلك "اعتباري" (من العبور والاعتبار معا)، بمعنى أن الاتصال فيه يتم عن بعد وعبر رموز.

هذا العالم، عالم الأنترنت، يستحق منا وقفة أطول، قد يتسع لها الوقت قريبا. لنكتف الآن بالإشارة إلى النتيجة التي يمكن استخلاصها بصدد موضوعنا: العلاقة بين العولمة والهوية.

أشرنا قبل إلى الإنسان ظل يتعامل، منذ وجد، مع عالمين: عالم الواقع المحسوس، وعالم آخر قرين له يتصوره دينيا أو فلسفيا أو علميا. وهوية الإنسان تتحدد ليس فقط بمعطيات عالم الواقع الذي يشيعه حسيا بل تتقوم كذلك بمعطيات عالم "الغيب" الذي يحياه روحيا. والعولمة نفسها قد تتركب معطيات العالم الواقعي، كالاقتصاد وتقنيات الاتصال، وقد تتركب معطيات العالم الغيبي، كما كان الشأن في الماضي زمن الإمبراطوريات التي حققت عولمتها باسم الدين في الغالب. أما اليوم فإن العولمة والهوية معا تتحددان، بصورة أو بأخرى وعند هذا الفريق من الناس أو ذاك، بواسطة عالم ثالث هو العالم الاعتباري الذي أشرنا إليه والذي ينافس العالمين "التقليديين" ويمكن أن ينوب عنهما كلية.

هذا العالم له لغة خاصة ورؤية للعالم خاصة وقيم خاصة. كان الرجل الذي صعد أول مرة للفضاء قد حظي باسم خاص ما زال مستعملا

هو "استرونوت" (=الفضائي، أو بالأحرى: النجومي)، وعلى هذا القياس يسمى اليوم المتعامل مع هذا العالم الاعتباري بـ"سبيرنوت"، أو "انترنوت"، أو "المواطن الأنترنيتي"، لنقل اختصارا وتعريبا: "المُوانيت". هذا الشخص الذي له اسم خاص يكتسب هوية خاصة ليس ها هنا مجال البحث في مضمونها. ولكن بالإمكان القول إنها هوية تتحدد من كونه شخصا يحيا عالمين: عالم الواقع الذي يعيشه مطلق الناس -إلى اليوم على الأقل- والعالم السيبراني أو الأنترنيتي، تماما كما يحيا الشخص العادي، لنقل التقليدي، عالمين: العالم الواقعي المشترك والعالم الغيبي، الديني أو الفلسفي أو الخيالي العلمي.

وفي بلداننا العربية حيث أقلية قليلة هي التي تملك وسائل التعامل مع العالم السيبراني يمكن أن نتوقع انقسامًا خطيرا جدا على صعيد الهوية: هوية يدخل في تكوينها العالم السيبراني العولمي، وهوية يدخل في تكوينها "عالم الآخرة" كما تصورها الثقافة الدينية الشعبية المستقاة من الإسرائيليات، التي تتحدث عن عذاب القبر ووقائع الصراط والميزان حديث المشاهد المجرب، وتعرف عن "عالم الغيب" أكثر كثيرا من تعرفه عن عالم الشهادة، وتقدم معرفتها تلك على أنها الدين نفسه، والدين منها برآء، فعالم الغيب يعلمه علام الغيوب وحده لا شريك له.

وبعد، فقد كنا لحد الآن نتحدث عن هويتين: هوية تقليدية وهوية حديثة، فهل سنواجه قريبا هوية سيبرانية تحل محل الحديثة؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف سينعكس ذلك على حاضرنا ومستقبلنا؟

قد يكون من بين شبان العالم العربي من "رزق مالا وفيرا" يسمح له بحجز مكان له في أحد الكواكب، ولدى وكالة من الوكالات المختصة بأمريكا فيكتسب هوية "النجومي". أمثال هذا الشخص -إذا طاروا- لا

يطرحون مشكلا في المجتمع العربي، لا على مستوى الهوية وعلى على مستوى العولمة! ولكن الذي "يبحرون" كل يوم في العالم الاعتباري الشبكي، عالم الانترنت، وهم جالسون في منازلهم أو في المقاهي السبرانية، يكتسبون كل يوم، سلوكات فكرية وعملية، وقيما ورؤية للعالم، تتشكل منها هوية الكائن البشري الجديد "الموانيت"، هم الذين يجب التفكير في شأنهم بالمقارنة مع الآخرين الذي يشغلهم حديث "عذاب القبر"، كما ترويه الإسرائيليات القديمة والجديدة. وما يشغل اهتمامي ليس نوع هذه الهوية الجديدة ولا هذا العالم الجديد، بل ما يشغل بالي هو أن الذين هم اليوم على اتصال بهذا العالم الجديد هم أقلية قليلة ستكون حاکمة علميا وبالتالي اقتصاديا في إطار رؤية للعالم تؤطرها العولمة، في مقابل أغلبية غالبية ستكون بدورها حاکمة عدديا وبالتالي اجتماعيا في إطار رؤية للعالم لا يمكن أن تنظر للعولمة نظرة أخرى غير كونها تجسم "عالم الشيطان".

فجوة، بل هوة سحيقة!

كيف نجسرها، كيف نجتازها؟

لا أجد جوابا غير تعميم التعليم وتقليص الفوارق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بين المدينة "المتحضرة"، والأرياف "البادية". إن إشكالية العلاقة بين العولمة والهوية لن تجد حلها في العالم العربي، وفي عالم "الجنوب" عموما، إلا عبر حل صحيح لمشكلة التناقض الذي يزداد استفحالا بين عالم "حاضرة المدينة" وعالم الأرياف والبادية.

حوار حول قضايا التعليم في المغرب (*):

السياسة التعليمية، التعليم والهوية والمجتمع... ونظام الأكاديميات

محمد عابد الجابري

إن كثيرا من رجال الدولة "صانعي القرار" إما يتخوفون من رجل التعليم وإما يحتقرونه. وهذه الظاهرة تعكس غياب الديمقراطية، أقصد بالخصوص غياب العقلية الديمقراطية، وليس مراسيمها وفولكلورها. ومن نتائج غياب الديمقراطية القرارات الارتجالية التي تصدر لتمس التعليم وسيره أو وضعه رجل التعليم و مسيرته.

س- محور كل أبحاثكم هو ما تسمونه الاستقلال التاريخي للذات العربية. أي دور يمكن للسياسات التعليمية أن تلعبه في هذا الصدد؟

ج- لاشك أن الاستقلال الثقافي والفكري، وبالتالي استقلال الذات ككل، يتوقف إلى حد كبير على مدى استقلال المعلم والمتعلم، الكاتب والقارئ. بعبارة أخرى: الاستقلال التاريخي للذات -وأقصد الذات الحضارية لأمة من الأمم- يتوقف إلى حد كبير على مدى الاستقلالية التي تطبع التكوين التربوي والتعليمي وبالتالي السياسة التعليمية في تلك الأمة. وهنا يمكن التمييز بين الاستقلالية التي تتوافر، أو يجب أن تتوافر في السياسة التعليمية، وبين الاستقلالية التي تمنحها هذه الأخيرة وتكرسها.

الجانبان مترابطان كما هو واضح. فالسياسة التعليمية في بلد من البلدان يجب أن تعكس طموحات ذلك البلد في أن تكون له مكانته الخاصة واللائقة في هذا العالم الذي أصبحت الأشياء فيه تقترب من بعضها إلى درجة تهدد الفوارق والاختلافات الضرورية في بناء الهوية، وهي نفسها الضرورية في تحقيق الاستقلال التاريخي.

يمكن أن ننظر إلى الاستقلال التاريخي للذات العربية من مستويات متباينة ولكن متكاملة: فمن جهة يعني الاستقلال التاريخي استقلال الوعي، وبعبارة أخرى عدم استلاب الوعي. وهذا يتوقف على استقلال الفكر من جهة وعلى تبلور الخصوصية واغتنائها من جهة أخرى. وهذا وذاك هما في الحقيقة والواقع من فعل وإنتاج السياسة التعليمية. فإذا لم تكن السياسة التعليمية مستقلة وتعمل على غرس الاستقلالية في النشء، فلن يكون بالإمكان الوصول إلى ذات تتمتع بالاستقلال التاريخي.

س- تتحدثون كثيرا عن الاختراق الثقافي في زمن العولمة وتهديدها لهويتنا، ولكن البعض يرى أن طرح سؤال الهوية من جديد موقف يتسم

بالنكوص. فهل حقا تهدد العولمة الهوية أم أنه لا خوف عليها من العولمة والتقدم والتحديث؟

ج- القول بأن التمسك بالهوية يعكس موقفا يتسم بالنكوص هو نوع من الحكم المجاني على الأشياء، أعني أنه لا يستند على بحث وتدقيق (هنا حديث عن هاجس الهوية في الغرب لا ضرورة لنشره لأنه لا يختلف كثيرا عما قلناه في العدد هذا الركن من العدد السابق من هذه المجلة)

ونعود إلى الموضوع الذي طرحه السؤال السابق المتعلق بالاستقلال التاريخي لنقول: إن ما يهدد الاستقلال التاريخي لذوات الشعوب هو هذا المظهر الاختراقي الذي يطبع العولمة اليوم. إنه لمن الخطأ ربط العولمة بالانفتاح والتقدم ربط علة بمعلول. إن العولمة كما تمارس اليوم هي -أو على الأقل تقوم من بين ما تقوم عليه- على تصدير أشياء اقتصادية وأخرى ثقافية وفلكلورية وإشهارية ذات طابع استلابي، إلى درجة أنها تقمع، لدى الشعوب التي تتخذها موضوعا لها، الرغبة في التقدم والتضحية من أجل تحقيقه. إن تعميم الرغبة في استهلاك مواد تنتج في بلد آخر لا يمكن منافسته في إنتاجها، كما أن خلق أنواق ورغبات لم تكن من قبل عن طريق الإشهار والاختراق الإعلامي، يجعلان قسما كبيرا من الرأسمال الوطني يصدر إلى الخارج، مما يمنع أو يعرقل عملية التراكم المطلوبة كشرط في كل تنمية. والاختراق الثقافي، والاختراق اللغوي مظهر من مظاهره، هما غزو لهوية الذي يتعرض لهما، ولكنه قد يكون وسيلة لإغناء هوية الذي يمارسه. وعلى كل، فالذي يمارس الاختراق الثقافي لا يقبل التخلي عما يعتبره جزءا من هويته.

س- ما دمتم قد أثرتم الحديث عن التراث وما دمنا نتميز نحن العرب بذلك الإرث الحضاري والفكري والفلسفي الذي تولونه الكثير من اهتمامكم، دعنا نسأل ما هي حاجتنا إلى ابن رشد؟ كيف نحققه في ثقافتنا العربية المعاصرة؟ وهل يمكن إدخاله في منظومتنا التربوية؟

ج- مادمتم قد ذكرتم ابن رشد يمكن أن أقول إن من أهم النتائج التي خرجت بها من مصاحبتي لأبي الوليد منذ أزيد من عشرين سنة، وبكيفية أخص منذ عامين بمناسبة الاحتفاء بمرور ثمانية قرون على وفاته، أقول إن من أهم النتائج التي خرجت بها هو أن ابن رشد هو المثقف العربي الوحيد الذي استطاع أن يجمع بين التخصص في التراث العربي الإسلامي والتخصص في التراث اليوناني الذي كان يشكل في عصره الثقافة العالمية، أو لنقل ثقافة المعاصرة. إنك تجد ابن رشد الفيلسوف يستحضر القرآن والحديث والفقهاء في كتاباته كما يستحضر أرسطو والعلوم الفلسفية من ميتافيزيقا وطبيعيات وطب الخ. لقد ألف في الفقه وفي العقيدة وفي الطب والفلسفة تأليف العالم المختص. أضف إلى ذلك طموحه إلى إصلاح فلك بطليموس الذي كان سائدا في عصره. باختصار كان ابن رشد يعرف معرفة دقيقة كلا من التراث الإسلامي والتراث الإنساني المتمثل يومئذ في علوم اليونان. وعندما أقول إنه كان الوحيد الذي جمع بين الثقافتين العربية الإسلامية واليونانية فلأنه كان كذلك بالفعل. فالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل كانوا بالفعل على درجة ما من المعرفة بالفلسفة اليونانية، ولكن لم يكن من بينهم أحد متخصص في الثقافة العربية الإسلامية تخصص ابن رشد. كانوا يعرفون اللغة العربية بدون شك وبها كتبوا، ولكن لم يكن من بينهم من كتب في الفقه والعقيدة كما فعل ابن رشد.

كان منهم من رد على فقهاء زمانه ولكن من موقعه كفيلسوف، أما ابن رشد فقد انتصر للفلسفة من منطلق الفقهاء أنفسهم لأنه يعرف ذلك المنطق معرفة بلغت به درجة الاجتهاد.

فعلا كان من بين علماء التراث العربي الإسلامي من كان ملما إماما بجانب أو أكثر من العلوم اليونانية كالغزالي مثلا. ولكن معرفة الغزالي بالفلسفة والعلوم اليونانية كانت معرفة دارس وليس معرفة مختص. كانت مراجعه هي كتب ابن سينا. فهو باعترافه لم يعرف مؤلفات أرسطو، وهو لم يدرس الفلسفة لذاتها ومن أجل المعرفة بل من أن أجل أن يهاجم الفلاسفة وابن سينا بالتحديد. أما ابن رشد فهو لم يدرس الفقه ليهاجم الفقهاء بل درسه من أجل العلم، كما أنه لم يدرس الفلسفة من أجل الرد على أحد بل من أجل المعرفة.

وبصورة عامة كان الفقهاء يجهلون بضاعة الفلاسفة وكان الفلاسفة يجهلون بضاعة الفقهاء. والإنسان كما قيل "عدو لما يجهل"، ومن هنا كانت العداوة بين الفريقين. أما ابن رشد الذي كان متمكنا في التراث العربي الإسلامي وفي التراث الفلسفي العلمي اليوناني فقد كتب "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" وكتب "مناهج الأدلة في عقائد الملة"، و أيضا "تهافت التهافت" وهي كتب بين فيها أن الفلسفة والعلم لا يتعارضان مع الدين، وأن الدين بدوره لا يتعارض مع الفلسفة والعلم. بين ذلك لعلماء الدين من داخل المرجعية الدينية، وأوضح ذلك للفلاسفة من داخل المرجعية الفلسفية. كل ذلك بروح عقلانية بناءة أقرب إلى عصرنا ومشاغلا من أية عقلانية أخرى.

وما دمنا قد بدأنا بالحديث عن الاستقلال التاريخي للذات العربية، فلا بد من القول هنا إن هذا الاستقلال كما يتوقف على الجمع بين الثقافة الوطنية، أعني التراث، وبين الثقافة العالمية، يتوقف كذلك على الاستقلال الفكري، على تعميم العقلانية والروح النقدية. وأعود إلى ابن رشد لأؤكد أنني لم أصادف في كل ما اطلعت عليه في التراث أو في الثقافة العالمية مفكرا مستقلا كابن رشد. ليس هناك حكم أصدره ابن رشد إلا ويعكس جانب الاستقلال التاريخي في شخصيته، جوانب العقلانية والروح النقدية في تفكيره. فهو عندما يرد على الغزالي، في تكفيره الفلاسفة، يرد عليه كفقيه مجتهد وقاض مستقل وروح عقلانية لا تتعارض لا مع الفقه ولا مع الدين. وكذلك الشأن عندما يلاحظ أشياء على ابن سينا أو الاسكندر أو ثامسيطيوس أوغيرهما من المفسرين لأرسطو، أو على جالينوس في الطب الخ. وتتجلى استقلالية ابن رشد أيضا في كونه لم يتعصب في كتابه في الفقه لأي مذهب ضد آخر بل عرض المذاهب الفقهية بروح موضوعية نادرة المثال، كما عبر عن رأيه الخاص بكل شجاعة حتى ولو خالف في ذلك المذهب المالكي الذي كان مذهب أبيه وجدته ودولته وبلده. أما ثناؤه على أرسطو وتأيد وجهته نظره فهو يرجع إلى عقلانية أرسطو وواقعيته وروحه العلمية النقدية. وتلك هي الجوانب التي كانت تربطه به.

س- أعتقد أن حديثكم عن ابن رشد بكل هذا الثقل والتنوع والإبراز الهام لاهتماماته الثقافية الفكرية والفلسفية السائدة في عصره يقودنا إلى الحديث عن الفلسفة في نظامنا التعليمي، فقد تم منذ سنوات تهميش الفلسفة في بلدنا، وكما تعلم فالفلسفة بنت الديمقراطية. فهل يمكن الحديث عن تعميق الديمقراطية وإغناء الهوية في ظل هذا التهميش؟

بالفعل همشت الفلسفة في تعليمنا الثانوي بقرار بليد، كان أصحابه يعتقدون أنه بتهميش الفلسفة سيسكتون أصوات المعارضة في صفوف الطلاب. وأنا أصف هذا القرار بالبلادة لأن النتيجة تحتم ذلك. إن ما هو سائد الآن في صفوف الطلبة، مظهرياً على الأقل، ليس الفكر الإسلامي بل نزعة التطرف فيه. والقرار البليد المماثل للقرار السابق، والمصاب بقصر النظر، سيكون تهميش الثقافة الإسلامية من أجل جعل حد للتطرف. هذا خطأ لا يقل بلاذته عن الخطأ الأول. ونحن إذا تأملنا الساحة الطلابية في المغرب، كما في العالم العربي عموماً، فإننا سنجد التطرف أكثر انتشاراً في الكليات العلمية، التي لا تدرس فيها لا الفلسفة ولا العلوم الإسلامية، منه في كليات الآداب.

لقد شغلتنى هذه الظاهرة زمنياً. ولم أجد ما أفسرها به سوى عاملين اثنين: أولهما الطبيعة "القانونية" للمعارف العلمية، أقصد أنها مجموعة من القوانين، فالمعرفة العلمية، الرياضية والفيزيائية الخ، هي بطبيعتها تنتهي إلى حقائق يجب الأخذ بها كحقائق، أما في الدراسات الإنسانية وخاصة في الفلسفة فليست هنا حقائق نهائية: ليست هناك قوانين بل وجهات نظر. ومعلوم أن من جملة أسباب التطرف غياب فضاء للمناقشة وتبادل الرأي ومقارعة الحجة بالحجة والتعود على الاختلاف في الرأي وعلى تعدد النتائج. أما العامل الثاني فهو يرجع إلى الإحباط الذي "لا يحتمل" والذي يتعرض له الطالب في كليات الطب والعلوم عندما يكتشف أن مصيره مجهول وأن العمل ليس مضموناً له بعد تخرجه كما كان يتخيل، رغم الحظ الذي مكنه من الالتحاق بالأقسام العلمية ورغم الجهود التي بذلها والموهبة التي منحها الخ. أما طالب الكليات الأدبية فهو يدخل الجامعة وهو شاك

في الحصول على عمل أو على منزلة، وهذا مفهوم. وإذن فدرجة الإحباط التي يصاب بها طالب العلوم والطب عندما يلتحق بالجامعة ويكتشف أن مصيره هو البطالة أشد وأكثر تأثيرا في نفسية الطالب من الإحباط الذي يصاب به طالب الآداب. فإذا اجتمع العاملان كانت النتيجة التطرف.

على أن قرار تهميش الفلسفة في تعليمنا الثانوي لم يكن نابعا فقط من هذا النوع من الاعتبارات السياسية. لقد عرفت الظروف التي همشت فيها الفلسفة ولم أكن بعيدا عن وزارة التعليم، فقد عملت مفتشا للفلسفة في الثانوي لعدة سنوات. وأستطيع أن أؤكد أن قرار تهميش الفلسفة كان وراءه أيضا أمور أخرى تنتمي إلى عالم التجارة واستغلال النفوذ في مجال الكتاب المدرسي. وربما اتخذ "العداء" للفلسفة ذريعة لإخفاء الدوافع الحقيقية.

س- صدرت لكم منذ سنوات كتابات في المسألة التعليمية: "أضواء على مشكل التعليم" في أوائل السبعينات، "سياسات التعليم بالمغرب العربي" سنة 1989، وبين صدور الكتابين فترة زمنية ليست بالقصيرة زاد فيها تدهور التعليم ببلادنا إلى درجة أن المغرب أصبح يرتب في مرتبة 125 وهو ما أسميته "رقم زلزلة في عنق المغرب". كيف تفسرون هذا التراجع أو التذني في النتائج، هل هو عدم الالتزام بتطبيق المبادئ الأربعة؟ أم أنه الفصل بين المدرسة وبين محيطها؟ أم أنه عدم بناء السياسة التعليمية على استراتيجية تنموية؟

ج- أريد أن أخفف من الأحكام التي تروج في هذا المجال والتي تخص مستوى التعليم في بلادنا. لقد اعتدنا سماع عبارات تحكم على مستوى التعليم بالتذني أي بالتراجع إلى الوراء بالنسبة لما كان عليه الحال في فترة

ما. مثل هذه لأحكام، ولو أنها صحيحة نسبياً، أحكام ليست بريئة دائماً. هناك من يشتكي من انخفاض مستوى التعليم ليصل إلى النتيجة التي يريدها وهي أن السبب هو التعريب، وبالتالي فالعلاج يكون في العدول عن التعريب!

أعتقد أنه من الضروري مراجعة مثل هذه الأحكام التي تلقى هكذا جزافاً دون دراسة وبحث. صحيح أن تعليمنا هو دون طموحاتنا بكثير. وصحيح أنه كان من الممكن أن يكون أحسن مما هو عليه اليوم، خمس مرات مثلاً، باستعمال نفس الوسائل والإمكانات التي استعملت. ومع هذا كله فالحكم على مثل هذه الأمور يجب أن يستند على المقارنة الصحيحة. لنأخذ مثلاً طفلاً عمره اليوم 17 سنة، أعني هذا العام، ولنقارنه بطفل في مثل عمره كما كان سنة 1958 وسنة 1968. لقد كنت على صلة مباشرة بالتعليم والتلاميذ في هذه السنوات. وعندما أقارن بين المستوى الذي كان عليه طفل 1958 أو 1968 وبين طفل اليوم ألاحظ أن هناك فرقاً لصالح هذا الأخير. قارن بين كتب الرياضيات وكتب المطالعة أو الأدب كما كانت في ذلك الوقت وكما هي اليوم، ستلاحظ أن هناك تطوراً: فالمفاهيم التي يتعلمها الطفل اليوم تواكب التقدم الحاصل وبالتالي فهو نفسه يواكب عن طريقها هذا التقدم الحاصل. إذا كان ابنك يحب المطالعة فحاول أن تجعله يتخلى عن نصوص نجيب محفوظ مثلاً وأعطه نصوص المنفلوطي التي كنا نقرأها ونعجب بها نحن جيل الخمسينات، وانظر رد فعله.

أنا لا أريد أن أقلل من خطورة المشاكل التي يعاني منها تعليمنا، ولكن لا يجوز تبني النظرة الإحباطية بدون مبرر والنظر بها إلى جميع الأشياء بشكل مسبق.

بعد هذه الملاحظة لنعد إلى مشاكل تعليمنا الراهنة. من الممكن في نظري تصنيفها إلى صنفين:

1- صنف يخص التعليم منظورا إليه من زاوية علاقته بالمجتمع.

2- وصنف يخص التعليم منظورا إليه من زاوية أجهزته الداخلية.

فيما يخص الصنف الأول يبدو أن أبرز مشكلة فيه تتمثل في كون نظام تعليمنا بأسلاكه المختلفة لا يستوعب نسبة كافية من الأطفال الذين هم في سن المدرسة أو الجامعة. وبخصوص الثانوي يمكن أن نلاحظ، زيادة على كونه لا يستوعب النسبة التي من المفروض أن يستوعبها، يمكن أن نلاحظ أن نطاقه لا يتجاوز المراكز الحضرية أو القريبة منها. وقد لا أحتاج إلى ذكر الإحصائيات لإثبات أن نصيب العالم القروي منه نصيب هزيل. والفرق بين المدن والقرى والبادية في هذا المجال يمكن أن يقبل في حدود معينة، ولكنه عندما يتسع ويتفاقم فإن نتائجه على مستقبل البلد ككل تكون خطيرة للغاية. ذلك لأن النتيجة التي تفرض نفسها هي أن النخبة المسيرة ستكون غدا، في جميع المجالات، من المدينة وحدها. وهكذا سيتعمق ذلك التصنيف الذي أقامه الفرنسيون بين "المغرب النافع" و"المغرب غير النافع"، التصنيف الذي قد يكتسي طابع "المغرب المتقدم"، "المعاصر"، و"المغرب المتخلف"، "التقليدي". وأكثر من ذلك سنكرر الوضع الثقافي الذي عرفه المغرب منذ القرون الوسطى حيث ظلت الثقافة الرفيعة محصورة في أهل المدن، فيتكسر ويتعمق ذلك الانشطار وتلك الثنائية التي نعبر عنها اليوم بمصطلحات من قبيل الأصالة والمعاصرة، أو الحداثة والتقليد. وغني عن البيان القول إن هذه الظاهرة ستكتسي خطورة فائقة فيما يسمى بعصر

العولمة. ذلك لأن عالم العولمة هو عالم المدن أما البادية فما زالت تعيش في عالم آخر. لقد اشتكى لي مؤخرا صديق من تونس طاف في بعض الجهات في المغرب عن التخلف الهائل الذي تعاني منه البادية المغربية بالمقارنة مع البادية التونسية. وهذا صحيح فالبادية المغربية تعيش في القرون الوسطى.

ومن القضايا الأخرى التي تنتمي إلى هذا الصنف من المشاكل تلك القضية التي يعبر عنها بـ"عدم اندماج التعليم في المجتمع". هذا صحيح من جهة، ولكنه غير صحيح من جهة أخرى. ذلك أنه إذا نظرنا إلى ما نصف به تعليمتنا من تخلف وقصور فسندجده إنما يعكس ما بالمجتمع من تخلف. ومن هنا يمكن القول إن المطلوب من التعليم في مثل هذه الحال ليس أن يندمج في تخلف المجتمع، بل أن يعمل على تغيير المجتمع. إن مسألة الاندماج مسألة نسبية. إن الأعداد الكبيرة التي تتخرج من التعليم الثانوي دون أن تجد مقعدا في المعاهد العليا تبقى عرضة للبطالة المحققة، وبالتالي للعودة إلى الأمية. ذلك لأن المجتمع لا يتوافر فيه من المنافذ ما يكفي لاستيعاب هذه الجموع.

أذكر أنه في أواسط الستينات كنت مديرا لثانوية كانت قد استحدثت فيها أقسام تقنية. فماذا كانت النتيجة من استحداث هذه الأقسام؟ لقد وجد التلاميذ المتخرجون منها أنفسهم بدون عمل. ذلك لأن تلك الأقسام التقنية كانت قد استحدثت في إطار التصميم الخماسي الأول 1960-1965، الذي كان يرمي إلى غرس بنيات صناعية في البلد. فلما تم العدول عن هذا الصميم، بسبب السياسة التي اختارها نوع "التأوب" الذي استحدث والذي ظل قائما منذ ذلك الوقت إلى السنة الماضية، باتت الأقسام التقنية

التي أنشئت في المدارس الثانوية لا محل لها من الإعراب، فألغيت بقرار أو تلاشت من تلقاء نفسها.

علاقة التعليم بالمجتمع علاقة ثنائية الاتجاه: فمن جهة يجب أن يكون المجتمع قادرا على استقبال نتائج التعليم، ومن جهة أخرى يجب أن يكون التعليم قادرا على تلبية حاجات المجتمع. ومن نافلة القول التأكيد على أن التخطيط للتعليم، أعني رسم سياسة أو استراتيجية له، يجب أن يتم في إطار التخطيط للمجتمع ككل. وفي بلد متخلف لا أفهم كيف يمكن تحقيق تنمية بدون نوع ما من التخطيط. فالتنمية للخروج من التخلف تتطلب إرادة وتعبئة وتضحيات، وهذه كلها أمور تتطلب التخطيط.

لنكتف بهذا في ما يخص مشاكل التعليم الراجعة إلى علاقته بالمجتمع، ولنلق نظرة على صنف آخر من مشكل التعليم في بلادنا، أقصد تلك التي تتعلق به هو نفسه. لنقل مشاكله الداخلية.

هنا سأعمد إلى المقارنة بين ما كانت عليه دار التعليم قبل عقدين أو ثلاثة وبين ما هي عليه الآن. أذكر أنه كان التعليم في بلادنا إلى حدود السبعينات قطاعا نظيفا: لم يكن مصابا بأمراض الرشوة والمحسوبية والمحاباة. وإذا كان هناك شيء منها فهو الاستثناء الذي يؤكد القاعدة. كان ما يطبع عالم رجل التعليم هو التفاني في عمله والتنافس من أجل تحسين مستواه التعليمي والتربوي عن طريق التهيؤ لامتحانات ومباريات. لم يكن هناك مرض الدروس الخصوصية ولا مرض و"أنا مالي". أما اليوم فلا يستطيع المرء إلا أن يبدي أسفه الشديد لما يشاهد ويسمع. لقد أصيب رجال التعليم بالإحباط في طموحاتهم فانحط سلوك كثير منهم. والحديث الشريف

يقول "كاد الفقر أن يكون كفرا". وهذا التردّي يرجع إلى عدة عوامل لعل أهمها العاملين التاليين: ارتفاع ما تحتاجه المتطلبات الضرورية للحياة، من مأكّل ومسكن وملبس وإعالة للأهل... وفي مقابل ذلك عدم تحرك الأجور والتعويضات بوتيرة مواكبة لذلك الارتفاع.

ومن جهة أخرى هناك ظاهرة لا بد من ذكرها، وهي تخوف بعض مصالح الدولة من رجال التعليم. إن كثيرا من رجال الدولة "صانعي القرار" إما يتخوفون من رجل التعليم وإما يحتقرونه. وهذه الظاهرة تعكس غياب الديمقراطية، أقصد بالخصوص غياب العقلية الديمقراطية، وليس مراسيمها وفولكلورها. ومن نتائج غياب الديمقراطية القرارات الارتجالية التي تصدر لتمس التعليم وسيره أو وضعية رجل التعليم و مسيرته.

لنأخذ مثلا واحدا هو امتحانات البكالوريا. كانت امتحانات البكالوريا إلى حدود أواخر السبعينات هو المجال الوحيد الذي تحترم فيه الديمقراطية. كانت هي "أعدل الأشياء قسمة بين الناس"، أعنى المترشحين لامتحاناتها. الجميع يتقدم لتحويل إلى رقم في ورقة مجهولة المصدر والناحية، تصحح كما هي. وتستمر عملية التعامل مع المجهول إلى أن حين إعلان النتائج بصورة رسمية، وحينئذ فقط يبحث عن الاسم الذي يشير إليه الرقم. قد يكون العمل جاريا اليوم من الناحية الشكلية بهذا، ولكن ما يسمى بنظام المراقبة المستمرة والامتحانات التي تجري على مدى ثلاث سنوات، كل ذلك جعل البكالوريا موضوعا لـ"البناء" لمدة سنوات، وبالتالي مجالا لا يمكن القول إن العدل يجري فيه ليل نهار، ولدى كل تصحيح أو تقدير أو سؤال. إن نظام الأكاديميات يجب أن يعاد فيه النظر. أنا لست ضد الأكاديميات ولا ضد اللامركزية. ولكن الأمور بنتائجها.

لنلتجئ مرة أخرى إلى المقارنة. قبل نظام الأكاديميات كان متوسط المعدل العام الذي يحصل عليه التلميذ الناجح في امتحانات البكالوريا يتحرك بين 9 و12 نقطة على عشرين، ونادرا ما كان التلميذ يحصل علة أكثر من 12 على عشرين. أما اليوم فمتوسط المعدل العام يتراوح بين 13 و14، وحصول التلميذ على 18 على عشرين صار شيئا مألوفاً. لقد حصل تضخم في النقط، وهذا ليس راجعا إلى تحسن في المستوى بل إلى "كرم" في التقيط، ليس كله من الكرم الممدوح الذي يستحقه المستفيد منه. أنا لا أقول إن النظام القديم كان مثاليا، فلقد كانت هناك تجاوزات بدون شك، ولكن يمكن أن أدعي أنه كان أكثر عدلا، كانت المساواة فيه حتى على صعيد البخل والخطأ. وفي مجال العلم والتعليم المساواة في البخل بالنقط، أفضل من اللامساواة في الكرم. على أنه لا معنى للكرم في تقدير التحصيل العلمي.

ما الذي حمل "صانعي القرار" عندنا على تغيير نظام البكالوريا؟ ما أعرفه شخصيا هو أن الذين اقترحوا نظام الأكاديميات كان هدفهم شيئا آخر غير الرفع من مستوى التعليم. إن الهدف كان التحكم في النتائج، أعني في أعداد الناجحين. فماذا كانت النتيجة؟ تعطينا المقارنة صفرا، زائد الفوضى وفقدان المصداقية. ذلك أن نسبة النجاح، وهي 50% ، بقيت مستمرة تفرض نفسها. كانت تفرض نفسها بالأمس عن حق، أما اليوم فالحق فيها أقل.

خلاصة القول عندي هي ما يلي: يجب إعادة النظر في نظام الأكاديميات ونظام امتحانات البكالوريا. إن مجال الخطأ يتسع. كانت حالات الخطأ في النظام القديم محدودة. وكانت مراجعة الأوراق والنتائج التي يشتكي

أصحابها أمرا معمولا به ولو في حدود، لأن المشتكين كانوا قليلين لكون حالات الخطأ كانت قليلة. والخطأ المتعمد لإنجاح قريب أو من يُتدخل له كان نادرا. وكان مجال "اقترافه" محدودا. أما اليوم فالجميع يشتكي. وأنا أعرف حالات وشكاوى نسبة الخطأ المحتمل فيها كبيرة، ومع ذلك فمدير الأكاديمية أجاب المشتكي بأنه لا يستطيع التأكد من الأمر إلا بأمر من الوزير. وهنا أتساءل: ما هي مسئولية مدير الأكاديمية؟ فإذا كان مكتوف اليدين حقا إلى درجة أنه لا يستطيع مراجعة حالة كهذه إلا بأمر من الوزير فهذا وضع ليس فيه من الأكاديمية شيء. إن الأكاديمية في هذه الحالة لا تعدو أن تكون ديكورا. أما إذا كان الأمر ينطوي على تهرب من المسئولية لسبب من الأسباب، فالتدخل عند الوزير إذا حصل يجب أن تكون نتيجته الحكم على المعني بالأمر بأنه لا يتحمل مسئوليته، وبما يجب أن يتلو ذلك من تدبير.

وما قيل بصدد الأكاديميات يصدق أيضا على النيابة والأقسام الأخرى التابعة للوزارة، المركزية منها والخارجية. ليست جميع الأكاديميات والنيابات والأقسام على درجة واحدة من سوء الحال. ولكن إصلاح التعاليم يجب أن يبدأ بإصلاح أجهزته وتجديدها وفسح المجال أمام العناصر ذات الكفاءة والمصدقية. وهذا شأن عام يصدق على الإدارة المغربية كلها.

لنكتف بهذا بالنسبة للمشاكل الإدارية ولننتقل إلى القضايا التي لها طابع تربوي وعلى رأسها مشكلة "التعريب".

(البقية في العدد المقبل)

التعريب ، وحدة الوزارة، بطالة الخريجين

الجابري محمد عابد

وإذن فبطالة الخريجين ليست نتيجة كثرتهم بل هي نتيجة عدم الوفاء بمتطلبات التنمية، متطلبات حقوق الإنسان في هذا المجال. ومعلوم أن حقوق الإنسان ليست في حرية التعبير وسيادة القانون فقط، بل هي أيضا الحق في التعليم وفي الصحة وفي الشغل. وماذا يبقى من إنسانية الإنسان إذا حرم من المعرفة والعناية الصحية ومن العمل الذي يكسب به قوت يومه؟

التعليم حق. وهو اليوم أول حقوق الإنسان، لأن عالم اليوم والغد هو عالم العلم والمعرفة. هذا شيء نعرفه وتلكه أسننتنا، فلنستحضر النتائج ولنتحمل مسئوليتنا

بخصوص التعريب يجب الفصل بين شيئين: بين ما هو ثابت ومبدئي لا مجال فيه للمراجعة ولا للتراجع، وبين ما هو قابل للتغيير والتطوير. أقصد بالثابت هنا كون اللغة العربية هي لغة المعرفة في المغرب. ليس هناك في أي مكان من العالم بلد يضع لغته موضوعا للمناقشة. اللغة هي الوعاء الذي تتصهر فيه الهوية ووحدة الوطن والمواطنة، ففي هذا الوعاء وبه تتحقق وحدة المشاعر ووحدة الفكر ووحدة الذاكرة ووحدة التطلعات. بدون هذا لن تكون هناك هوية ممتلئة وغنية، ولن تكون هناك جذور ولا ثقة بالنفس. الهوية ليست شيئا جامدا جاهزا بل هي كيان يكون ويصير، ينمو ويغتني باللغة وما تحمله وتنتشره من موروث حضاري. اللغة جزء

جوهري من الكيان، من كياننا كمغاربة، ومن كيان الفرنسيين كفرنسيين والإنجليز كإنجليز والأمريكان كأمريكان الخ. هناك في بلدنا من يخلط بين العلم والمعرفة وبين التكلم بالفرنسية، ربما بنغمة باريسية. وهذا جهل مركب. أستسمح البقال والمرشد السياحي، فقد قدر لي أن واجهت بعض أولئك بالقول: "حتى البقال يتكلم الفرنسية إذا كان يسكن في حي "أوري". والحق أن كثيرا ممن يتشددون بالفرنسية هم خالون من العلم، هم يجهلون الفكر الفرنسي والأدب الفرنسي. هم مجرد "بقالين".

ليس من عادتي أن أتكلم بهذه اللهجة، ولكن لابد من تنبيه الغافلين. لقد حضرت ندوات عديدة في الخارج، وكثيرا ما لاحظت أننا نحن المغاربة، بل نحن العرب، نعرف عن الثقافة الفرنسية أكثر مما يعرف عنها كثير من المثقفين الفرنسيين. وبكل تأكيد هناك مستشرقون ومستعربون، فرنسيون وغير فرنسيين، يعرفون عن الثقافة العربية والإسلامية أكثر مما يعرف كثير من العرب والمسلمين. ليست اللغة هي العلم. بل وسيلة لتحصيل العلم.

قد لا يجادل أحد في هذه الأمور، ولكن هناك بالتأكيد من يقول ويلح في القول إن تدريس العلوم باللغة الفرنسية في مدارسنا الثانوية "مسألة ضرورية تفرضها الظروف". وهذا في نظري قلب للأمر. ومع ذلك فلن أناقش هذه الدعوى لا من الناحية المبدئية ولا من ناحية مقتضيات الهوية ولا حتى من الناحية الوطنية. سأناقشها من الناحية الإجرائية فقط.

لنطرح السؤال الذي يسبق غيره في هذا المجال: ما هو الهدف من التعليم؟ ماذا ننتظر من التلميذ في الثانوي والطالب في العالي كشخصين نعدهما لكي يصبحا متعلمين وبالتالي قابلين إلى التحول إلى أطر فنية، إلى معلمين وأساتذة؟ أنا أقصد هنا بـ "معلمين" و"أساتذة" لا تعليم الأطفال والطلاب وحسب، بل أيضا الدخول في تواصل معرفي مع المواطنين:

المهندس في المعمل والحقل، والطبيب في المستشفى والمصححة الخ،
وبعبارة أخرى أقصد نقل المعرفة إلى المواطنين من خلال المهنة أو من
خلال وسائل الإعلام. كيف يمكن لمتعلم درس العلوم باللغة الفرنسية أو
الروسية أن يقوم بهذا النوع من التواصل المعرفي مع المواطنين في المغرب
إذا كان يجهل العربية، أعني لا يستطيع توصيل العلم بها؟

المسألة واضحة: إما أن نجعل المغاربة جميعا يتكلمون الفرنسية أو الروسية
الخ، أو أن نجعل المتعلمين الناقلين للمعرفة إلى الشعب يتكلمون العربية،
وهي اللغة التي يفهمها المغاربة لأنها لغتهم. إما أن نجعل تعليمنا عربيا
وإما أن نبحت عن بشر آخرين في المغرب لغتهم الوطنية هي الفرنسية أو
الروسية أو... هناك جانب آخر لا بد من الإشارة إليه: لقد أصبح من
المؤكد الآن عبر دراسات دولية أن الطفل يتعلم بسرعة أكبر بلغته الوطنية
مهما كانت هذه اللغة.

هذه المسألة التي عرضتها هنا بهذه الطريقة المبسطة تدخل في صميم
مشكل التنمية. التنمية تبدأ من التواصل المعرفي وهذا لا يتأتى إلا بلغة
البلد. من المؤسف أننا مضطرون هنا إلى ذكر هذه البديهييات.

أما المسألة التي تطرح بصدد صلاحية اللغة العربية أو عدم صلاحيتها
فهذه مسألة زائفة. فجميع لغات العالم صالحة. صالحة لأهلها. ليس هناك
لغة أفضل من لغة. هناك فقط معرفة جيدة أو ناقصة بهذه اللغة أو تلك.
ليست العبرية ولا الصينية ولا اليابانية أفضل ولا أسهل ولا أكثر قابلية
للحياة من العربية. أهل اللغة هم الذي يمكن وصفهم بمثل هذه الأوصاف.

لقد تحدثنا قبل قليل عن ابن رشد الذي احتفل العالم في السنة الماضية
بمرور ثمانية قرون على وفاته. كان ابن رشد مرجعية فلسفية وعلمية في
أوروبا، عليها وعلى مثيلاتها قامت نهضتها. ولم يكن ابن رشد يعرف غير

اللغة العربية. كانت اللغة العربية لعدة قرون لغة العلم والفلسفة في العالم أجمع، كانت بمثابة الإنجليزية اليوم. واللغة العربية لم تتراجع ولم تتقهقر بل أهلها هم الذي لم يواكبوا التطور لأسباب لا علاقة لها باللغة. وهذا التقهقر الذي أصابنا وانعكس على لغتنا ليس قدرا لا يرتفع. وفي المغرب أمثلة عشناها ومرت أمام أعيننا. كان هناك وزراء يأتون إلى البرلمان فيتكلمون العربية بصعوبة ومشقة. ولكن لم تمر عليهم سوى أشهر حتى أصبحت لغتهم العربية سهلة سلسة مبيّنة، يعبرون بها في مجال المال والاقتصاد والسياسة وفي إطار من الجدل والمناورات الكلامية والتعبيرية عالية المستوى، مما لا يدع مجالاً للشك في أنهم يمارسون اللغة العربية بصفة تلقائية طبيعية. اللغة إذن ممارسة. فإذا مارسناها في الأدب فقط كانت لغة الأدب، وإذا مارسناها في العلم فقط كانت لغة علم، وإذا مارسناها فيهما معا كانت لغة العلم والأدب.

هذا هو المبدأ وهذا هو المنطلق.

أما المسألة التي تطرح على مستوى العلاقة بين الثانوي والعالي، وعدم إمكانية تعريب العالي لعدم توفر الأساتذة والمراجع الخ، فهذا مشكل موضوعي فعلا. ولكن ليس الحل في الفرنسية انطلاقا من الثانوي. المشكلة تعاني منها معظم دول العالم بما في ذلك فرنسا نفسها، ولو بنسب متفاوتة. العلوم اليوم على مستوى التخصص الجامعي والبحث العلمي تستعمل اللغة الإنجليزية، لسبب بسيط وهو أن اللغة التي تفرض نفسها كلغة علم هي التي يقوم أصحابها بإنتاج العلم. إذن لا بد من لغة أجنبية لمواكبة تطور العلم، وهذه اليوم هي بالتحديد الإنجليزية. وإذا كنا مضطرين لاستعمال الفرنسية فذلك فقط لأننا كنا مستعمرين من طرف فرنسا، وأن اللغة الفرنسية هي الآن في بلدنا أكثر حضورا من الإنجليزية، وهذا إرث استعماري يجب

أن لا نجعل منه نظارات تشوه رؤيتنا. نحن مضطرون لاستعمال الفرنسية، ولكن مؤقتا فقط لأنه لابد من الإنجليزية في المستقبل المنظور على الأقل، اللهم إلا إذا استعادت فرنسا في المستقبل مكانة الريادة في إنتاج العلم. على أن هناك من الدراسات ما يتنبأ بأن لغة العلم في المستقبل ستكون غير أوربية، غير إنجليزية.

ومهما يكن، وفيما يتعلق بالظرف الراهن، نحن مضطرون في التعليم العالي إلى المزوجة بين اللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية واللغة العربية. ولا نقصد بالمزوجة مجرد الحضور الشكلي، بل نقصد تدريس المواد المقررة في معاهدنا الجامعية العلمية بعضها بالعربية كتاريخ الطب و"الطب الاجتماعي" وقسما من التشريح في كليات الطب وتاريخ العلوم وقسما من الطبيعيات في كليات العلوم الخ، خصوصا الدروس العامة، وبعضها بالفرنسية وربما الأكثرية مؤقتا، وأيضا تدريس مواد أخرى باللغة الإنجليزية خصوصا في مرحلة التخصص الدقيق والبحث العلمي.

قد يقال: هذا يتطلب أن يكون الطلاب عارفين باللغات الثلاث. والجواب: هم فعلا يعرفونها ويمتحنون فيها في البكالوريا. ولكن الذي يحدث هو أن الطالب في الكليات الأدبية والقانونية يدرس جميع المواد بالعربية فينسى الفرنسية والإنجليزية، بينما يدرس زميله في الكليات والمعاهد العلمية بالفرنسية فينسى العربية والإنجليزية.

المشكلة إذن ليست هي كيف ندرس في العالي بالفرنسية بينما درسنا في الثانوي بالعربية، بل المشكلة هي: كيف نحافظ في العالي بما تعلمناه في الثانوي من اللغات الثلاث. الطالب الذي نمتحنه في البكالوريا لا ينجح إلا إذا كان على مستوى معين في اللغات الثلاث. قد يكون هذا المستوى على غير ما يرام. والحقيقة أن الضعف عام في اللغات الثلاث كلها. وإن

فالمسألة التي يجب أن تطرح هي الرفع من مستوى اللغات الثلاث، ولتكن اللغة الثالثة، أو الثانية، هي الأسبانية في بعض المجالات. هناك هدر على مستوى تدريس اللغات يجب أن يعالج.

أما المصطلحات العلمية فهي ليست مشكلة، فجميع لغات العالم تقتبس المصطلح الأجنبي كما هو، عندما لا يكون هناك مرادف في لغتها الوطنية ولا إمكانية للاشتقاق. وتعلم المصطلح بأكثر من لغة يبدأ من التعليم الأساسي. وليست هناك طريق جاهزة سحرية لحل هذه المشاكل، فالممارسة وحدها مبدعة.

س- ما هو تقويمكم لتجربة تقسيم الوزارة إلى إعدادي وثانوي وعالي؟
ج- أعتقد أن تخصيص وزارة مستقلة للتعليم الأساسي وأخرى للثانوي وثالثة للعالي تدبير قد ينجم عنه إهدار كبير للإمكانيات المالية والبشرية والتجهيز، هذا فضلا عن الاحتكاك بين الإدارات وبين حدود الوزارات. والأخطر من ذلك كله عدم الصدور عن نظرة واحدة في وضع الخطط والتصاميم، وحرص كل طرف على الحصول على أكبر قدر من الميزانية. وهذا وضع قد سبق أن جربناه. إن مشاكل التعليم عندنا مترابطة متشابكة: مشاكل الثانوي هي في جزء منها استمرار لمشاكل الابتدائي والإعدادي، كما أن مشاكل العالي استمرار لمشاكل الثانوي. قد يكون هذا هو الحال في جميع البلدان ولكن خصوصية المشكل في المغرب يمكن رصدها فيما يلي: عندما يتعلق الأمر ببلد قائم على المؤسسات وعلى حدود محكومة بقوانين، فقد لا تعرف مثل هذه الظواهر التي تستشري عادة في البلدان التي هي بصدد التحول إلى دولة القانون، أعني التحول من الشفوي إلى المكتوب، من الارتجال و اللاتنظيم إلى التسيير العقلاني المنظم، من الولاء للشخص إلى الامتثال للقانون. وبلدنا مازال في مرحلة التحول. عندما يكون الحال

هكذا فتجزئة المسؤولية في وزارة كوزارة التعليم يمكن أن تكون على حساب الانسجام والوحدة والسرعة في حسم المشاكل. ولهذا أرى أن الوضع الأفضل هو أن يكون على رأس وزارة التعليم ككل، بما في ذلك البحث العلمي، وزير واحد يتولى الإشراف العام، وتحت مسؤوليته المباشرة وزراء أو كتاب دولة يكلف كل منهم بسلك من أسلاك التعليم.

هناك بطبيعة الحال مشكل توزيع المقاعد الوزارية بين الأحزاب في الحكومات الائتلافية التي تشكل من أحزاب متعددة. ومع ذلك يمكن تحقيق الوحدة في هذه الوزارة ككل عن طريق التفاوض بالتعويض بوحدة مماثلة في وزارات أخرى. على أنه في بلد كبلدنا، وفي وضع كالوضع الذي يعاني منه التعليم عندنا، يجب أن يمنح لقطاع التربية والتعليم أكبر قدر من الاستقلال عن الاعتبارات الحزبية. إن السياسة الوطنية للتعليم يجب أن يرسمها مجلس أعلى يضم جميع الفعاليات في ميدان التربية والتعليم والبحث العلمي، وكذا ممثلين عن هيئات المجتمع المدني ذات العلاقة. ويجب أن تتفرع عن المجلس الأعلى للتعليم لجان دائمة للمتابعة والمراقبة. ويجب أن تنظم العلاقة بين هذا المجلس والوزارة بقانون، حتى يعرف كل مجال مسؤوليته.

هذا من جهة ومن جهة أخرى، نحن نعرف أن مشكل التعليم في بلدنا مشكل له تاريخ يمتد إلى بداية الاستقلال، فلا بد في من يتقلد مسؤولية الإشراف عليه من أن يلم بهذا التاريخ حتى يتجنب تكرار التجارب الفاشلة. إن أي إصلاح للتعليم لا يمكن إلا في إطار نوع من الاستمرارية، فالمسألة تتعلق بأجيال تقضي سنوات في إطار معين فلا يجوز القفز بها إلى إطار آخر قفزا، بل لابد من المرحلية في هذا الميدان. باستطاعة وزير المالية مثلا أن يصدر ضريبة جديدة أو يلغي أخرى وقد لا يتطلب منه ذلك سوى

مراجعة أرقام سنة واحدة. أما وزير التعليم فإنه يقرر في مسيرة أجيال وأجيال. لقد سبق لبعض التدابير الارتجالية في المغرب أن أدت إلى التضحية بأجيال بدون جدوى، وعلى رأس هذه القرارات قرارات التراجع عن التعريب، إضافة إلى قرارات اتخذت "على سبيل التجربة" باسم التجديد، بينما استفادت منها جهات أخرى ربما هي التي أملت لها نفس الغرض.

س- توقفتم قبل قليل عند التدهور في مستوى التعليم، لكن أعتقد أن هناك ما هو أخطر، وقد أشرتم إليه، أقصد ارتفاع مستوى الأمية، فكيف تقيمون هذا الأمر وما علاقة ذلك بالتنمية وما الاستراتيجية التي تقترحونها لتجاوز هذه الأزمة؟

ج- أعتقد أن السؤال يطرح دور التعليم في بلد متخلف؟ والجواب عن هذا السؤال يقتضي منا أن نعترف بأن المغرب هو فعلا بلد متخلف، ويقتضي منا كذلك أن نستحضر في أذهاننا المقاييس التي تقاس بها التنمية. من جملة هذه المقاييس بل وعلى رأسها نسبة الأمية. ومنها كذلك الوضع الصحي والبطالة ومستوى الدخل الخ، أي ما به تقاس اليوم التنمية البشرية التي صنّف المغرب فيها مؤخرا في رتبة 125. فإذا أخذنا الأمر من هذه الزاوية أمكن القول إن التنمية تتوقف أولا على الحد من انتشار الأمية لأن الجوانب الأخرى تتوقف على محو الأمية. فليس بالإمكان الرفع من المستوى الصحي للسكان دون أن يكون هؤلاء على قدر كاف من التعليم، وقل مثل ذلك فيما يتعلق بالشغل وغيره. فإذا نظرنا إلى دور التعليم من هذه الناحية اتضح أمامنا أن مقولة إدماج التعليم في المجتمع، التي تعني في أذهان البعض، تقييد عدد المتخرجين من التعليم بعدد مناصب الشغل التي يوفرها القطاع الخاص، هي مقولة زائفة. ذلك أن الذين يقولون بذلك يقيسون الأمور بفرنسا والدول المتقدمة حيث يشكل القطاع الخاص مجالا

رحبا للعمل والإنتاج يفوق المجال الذي توفره الدولة ومستقل عنها. أما في المغرب فالمطلوب في الحقيقة هو إدماج المجتمع في التعليم، أقصد تعميم التعليم والرفع من مستواه، خصوصا والعمل اليوم يتجه أكثر فأكثر ليغدو عملا فكريا في كافة القطاعات.

يجب أن نستحضر الفوارق بين الدول، ويجب أن نستحضر كذلك آفاق التطور. فالوضع الراهن في فرنسا وأوربا وأمريكا هو نتاج تطور داخلي قوامه نظام رأسمالي تغلب على مشاكله بواسطة الهيمنة الاستعمارية والإمبريالية. فلا مجال للمقارنة بين وضعنا ووضع من كانت له الهيمنة على مقدرات بلدان أخرى، فاستطاع أن يبني اقتصادا وتعلما مندمجين في بعضهما. وبالنسبة لبلد كالمغرب ليست له بعد صناعة نامية ومتطورة قادرة على توفير الشغل لأكثر عدد من الأيدي التي تطلب الشغل فلا معنى للقول بأن "الحل" هو في إدماج التعليم في المجتمع. إن المطلوب هو تعميم التعليم في جسم المجتمع لتحريك عوامل التغيير والتجديد في كيانه. أما تبرير تقليص التعليم بعدم كفاية الموارد المالية فهذا تبرير يفتقد المصداقية أمام التبذير الذي نشاهده في كثير من المجالات والمناسبات.

س- وما قولك في بطالة المتخرجين؟

ج- فعلا هناك في المغرب متخرجون عاطلون، منهم أطباء وأطر عليا في مختلف التخصصات. والذنب ليس ذنب هؤلاء، فماذا تريد من شاب كد واجتهد حتى حصل على شهادة عليا في علوم الذرة أو في فروع أخرى من الفيزياء أو الكيمياء أو تخرج طبيبا أو ذا شهادة عليا في التجارة والاقتصاد الخ؟

إن عدم اندماج هؤلاء في "سوق الشغل"، بالمغرب كما هو اليوم، يعني أن هذه السوق قاصرة في القطاع الخاص، وأن الدولة عاجزة عن توفير الحد

المطلوب دوليا من الخدمات الاجتماعية من تعليم وصحة الخ. المجتمع المغربي يشكو من الخصاص في عدد الأطباء. نحن ما زلنا بعيدين عن النسبة المقررة دوليا، أعني عدد الأطباء الواجب لعدد سكان المغرب. وكذلك الشأن فيما يتعلق بالتعليم والتجهيز الفلاحي وغير ذلك. أما العاطلون المتخصصون في مجال العلوم الفيزيائية والكيمائية فهم ضحية غياب مؤسسات البحث العلمي، سواء على مستوى القطاع العام أو القطاع الخاص.

والى هذا وذاك يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن تعليمنا الثانوي لا ينمو بالوتيرة التي تناسب عدد الشبان. إننا لو أردنا أن نرتفع بتعليمنا الابتدائي والإعدادي والثانوي والعالي إلى المستوى الذي يتناسب مع عدد السكان، المستوى الذي بلغه الأردن مثلا، لما كفتنا الأطر المتوفرة هذا المجال ولكان هناك عجز خطير. وإذن فبطالة الخريجين ليست نتيجة كثرتهم بل هي نتيجة عدم الوفاء بمتطلبات التنمية، متطلبات حقوق الإنسان في هذا المجال. ومعلوم أن حقوق الإنسان ليست في حرية التعبير وسيادة القانون فقط، بل هي أيضا الحق في التعليم وفي الصحة وفي الشغل. وماذا يبقى من إنسانية الإنسان إذا حرم من المعرفة والعناية الصحية ومن العمل الذي يكسب به قوت يومه؟

التعليم حق. وهو اليوم أول حقوق الإنسان، لأن عالم اليوم والغد هو عالم العلم والمعرفة. هذا شيء نعرفه وتلكه أسنتنا، فلنستحضر النتائج ولنتحمل مسئوليتنا.

هوامش حول موضوع حقوق الإنسان

1- الحق والواجب أم الحقوق الطبيعية

محمد عابد الجابري

مفهوم "حقوق الإنسان" متحرر من التقيد بعلاقة التلازم القائمة بين الحق والواجب، علاقة "المقايضة" التي أبرزناها قبل. ذلك أنه إذا كانت فكرة "الحق"، على المستويين القانوني والأخلاقي، تستدعي فكرة "الواجب"، لكونها تعبر عن علاقة بين الناس، أو بين الفرد والمجتمع، يكون فيها "الحق" كنوع من العوض لـ "الواجب"، فإن مفهوم "حقوق الإنسان" لا

يستدعي أي مقابل ولا أي عوض. حقوق الإنسان بالمعنى المعاصر هي حقوق له من حيث هو إنسان وليس من حيث أن عليه واجبات.

هذه المزوجة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي هي التي سمحت في العصر الحديث - بالارتفاع بـ "حقوق الإنسان" إلى مستوى أعلى: من مستوى القانون الوضعي النسبي إلى مستوى القانون الطبيعي المطلق، ومن ثمة القول: إن حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية للإنسان، تماما مثلما أن القوانين الطبيعية هي "حقوق" طبيعية للكون، أعني قوانينه. ويمكن أن نفهم هذا جيدا إذا نحن فهمنا الإنسان على أنه "جسم" أولا وقبل كل شيء؛ وأنه بالتالي جزء من الطبيعة تسري عليه قوانينها، وأن له "حقوقا" - أو قوانين خاصة به.

1- الحق في الدفاع عن الحق!

منذ عقد من السنين أو أزيد قليلا صار الحديث عن حقوق الإنسان على كل لسان. والظاهرة اللافتة للنظر هي أن الذين رفعوا هذا الشعار وروجوا له واتخذوه ذريعة لكثير من تصرفاتهم ومواقفهم، بحق أو بغير بحق، هم من "الأقوياء" في هذا العالم، أعني "الدول العظمى"، الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية. هذا في حين أن شعار "حقوق الإنسان" هو شعار المستضعفين في الأرض، شعوبا وأفرادا؛ فهم الذين هضمت حقوقهم وتهضم باستمرار.

ليس هذا وحسب، بل إن مما لا يجوز للملاحظ اليقظ النزيه أن يغفل عنه، أو يتغافل، هو أن الحكومات التي ترفع شعار "حقوق الإنسان" لا تحترمها،

ولا تتصرف بموجبها في بلدانها هي، إلا بالنسبة لفئة من مواطنيها. أما غير هذه الفئة فهم يعاملون معاملة تهضم فيها كثير من الحقوق التي يجب أن يتمتعوا بها بموجب حق المساواة بين الناس، وهو الحق المؤسس لغيره من حقوق الإنسان الأخرى.

هذه المفارقة تطرح قضية أخلاقية من قبيل: "لا تنته عن خلق وتأتي مثله"! ومثل هذا السلوك هو محل ريبة دوماً: فالذي يأتي سلوكاً ينهى عنه، أو يمتنع عن إثبات فضيلة يحث الناس على التحلي بها، يفقد المصداقية ويفسح المجال للشك في نواياه الحقيقية. إن حكومة ترفع شعار حقوق الإنسان سيطا تلوح به في وجه غيرها من الحكومات، وفي نفس الوقت تسكت عن غياب بعض حقوق الإنسان في بلدانها، أو بلدان مرتبطة بها، لا يمكن أن تمنع الناس من الشك في مدى إخلاصها في دعواها ولا في مشروعيتها ما تلوح به من تنديد أو عقاب إزاء انتهاك غيرها من الحكومات لحقوق الإنسان! إن انتهاك حقوق المستضعفين من المهاجرين والسكان الأصليين وغيرهم من فئات الشعب الأمريكي أو الشعب الفرنسي أو البريطاني أو الألماني الخ، يطعن في مصداقية حكام هذه الشعوب عندما يعاقبون حكومات أخرى تنتهك فيها حقوق المستضعفين من أبنائها أو من الطوائف المتساكنة فيها. كما أن سكوت حكومات الدول الغربية عن انتهاك حقوق الإنسان الفلسطيني في إسرائيل، أو الإنسان العربي في بعض الدول العربية، والتنديد بالمقابل بانتهاك حقوق الإنسان في دول عربية أخرى، سلوك يفقد المصداقية لكونه يخرق أهم دعامة في حقوق الإنسان وهي المساواة. فالأمر لا يتعلق هنا بالكيل بمكيالين إزاء

الحكام وحسب، بل أيضا بالتمييز في الشعوب بين من يستحق أن تكون حقوقه المهضومة المنتهكة موضوع دفاع ومن لا يستحق!

هذه المسألة تطرح سؤالاً عويصاً يمكن صياغته كما يلي: هل الدفاع عن حقوق الإنسان حق لكل إنسان، أم أنه حق فقط لمن يحترم حقوق الإنسان ويلتزم بها إزاء البشر جميعاً بدون تمييز؟ المشكلة المطروحة هنا هي مشكلة: الحق في الدفاع عن الحق!

لقد اعتاد الناس تجاوز هذه المشكلة العويصة، بل إلغائها بالمرّة، بالتمييز ابتداءً بين "الحق" و"الواجب"، وبالتالي تصنيف السلوك البشري إلى قسمين: قسم ينتمي إلى "الحق" وقسم ينتمي إلى "الواجب". وبناء عليه فالمطالبة باحترام حقوق الإنسان هي حق لمن تنتهك هذه الحقوق في شخصه، ولكنها واجب بالنسبة لمن يرى حقوق الإنسان تنتهك في شخص غيره. والقاعدة الأخلاقية العامة، على الأقل كما تواضع الناس عليها، هي أن الحق والواجب فضاءان مستقلان لا يتوقف أحدهما على الآخر. فليس من شرط التمتع بالحق أداء الواجب، كما أن أداء الواجب لا يشترط فيه التمتع بالحق، إلا إذا كان عدم التمتع به يفقد القدرة على أداء الواجب. فمن حق الفرد التمتع بالحرية والمساواة والعدل الخ، حتى ولو كان مقصراً في واجباته الدينية والاجتماعية وغيرها، أو كان هو نفسه يعرقل بصورة أو بأخرى تمتع غيره بتلك الحقوق. ومن واجبه أن يقوم بما هو واجب عليه حتى ولو لم يكن يتمتع بحقوقه كاملة، مادام غير محروم من حقوق يتوقف عليها عملياً أداء الواجب.

لنأخذ مثالا من الميدان الديني فهو ميدان الحق والواجب بامتياز: من حق الفقير أن يحصل على نصيب من الزكاة، فالزكاة للفقراء والمساكين بنص القرآن. ولكن من واجبه أن يؤدي الصلوات الخمس في أوقاتها، سواء حصل على نصيب من الزكاة أو لم يحصل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فتارك الصلاة ليس محرما عليه أن يأمر الناس بالصلاة. وبصورة عامة ليس من شرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكف عن كل منكر. وقد واجه المسلمون ويواجهون هذه المسألة في شخص الحاكم: هل تجوز ولاية الحاكم الفاجر إذا فرض نفسه بالشوكة والقوة وأقام الأمن؟ قال معظم الفقهاء بجوازها. وجوازها يعني الصلاة وراءه، والقتال تحت قيادته الخ.

أما من الناحية الأخلاقية فيمكن أن نسوق المثال التالي: لنفرض أن شخصا منهمكا في إغراق رجل في البحر، وفي نفس الوقت ينبه من حوله من المتفرجين إلى أن هناك شخصا آخر يغرق بجانبه لكونه لا يعرف السباحة! فهل يجوز للمتفرجين أن يدعوا هذا الغارق الأخير يغرق، بدعوى أن الذي نبه عليه لا يتمتع بالمصداقية لكونه يمارس هو نفسه فعل الإغراق؟

هذه المسألة التي طرحناها هنا على مستوى السلوك تطرح كذلك على مستوى المعرفة. فالحق على مستوى المعرفة يؤخذ من أي مصدر كان، فلا يعتبر فيه إلا كونه حقا. والمثل يقول: "خذ الحكمة من أفواه الحمقى". والحديث النبوي يقول: "أطلب العلم ولو في الصين". وقد رد ابن رشد على الفقهاء الذين حرموا المنطق والفلسفة ردا فقهيا شهيرا قال فيه: "وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك (الحق) فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما

نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان [ذلك] الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة (السكين) التي تصح بها التذكية (ذبح الأضحية) ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة (=أن تكون نظيفة وحادة). وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدمات قبل ملة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يُحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية (المنطق) قد فحص [عنه] القدمات أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه" (فصل المقال).

وإذن فكما أننا نأخذ الحق في ميدان المعرفة من أين أتى، ولا نعتبر إلا كونه حقا، فكذلك الأمر في ميدان السلوك: فالأمر بالمعروف كالمنادي باحترام حقوق الإنسان، يقول الحق. وكما نعمل بالحق المعرفي، أعني الحقيقة العلمية، دونما اعتبار لسلوك مكتشفها أو معتقد ناشرها فكذلك يجب أن نعتبر حقوق الإنسان التي ينادي بها من قد لا يحترمها أو لا يعدل عندما يدعو إلى احترامها. فالحق حق في نفسه، وليس بقائله. نعم يمكن الطعن في شهادة شخص ما استنادا إلى جرح في سلوكه. ولكن هذا الجرح لا ينال من الحق الذي قد تنطق به شهادته، فلا يجوز تجريح شخص ما، فقط لأن شاهد الزور شهد له بالصلاح.

نخلص مما تقدم إلى النتيجة التالية: لا يطعن في حقوق الإنسان كون من ينادي بها لا يحترمها. إن حقوق الإنسان هي حق. والحق حق في نفسه، سواء كان حقيقة علمية أو خصالا سلوكية.

قد تبدو هذه النتيجة بديهية في منأى عن كل شك أو اعتراض؛ غير أن الأمر ليس كذلك، فالقول بأن "الحق حق في نفسه" هي وجهة نظر وليست حقيقة علمية. ذلك أن لمعترض أن يعترض: إذا كان الحق حقا في نفسه فلماذا يختلف الناس في "الحق" ، المعرفي والسلوكي، من مجتمع لآخر ومن عصر لآخر؟ في عصرنا ومجتمعاتنا يعتبر الحق في الحرية من أقدس الحقوق وبالتالي يقتضي احترام حقوق الإنسان، أول ما يقتضي، إلغاء الرق وتحريمه. ومعلوم أنه لم يكن الأمر هكذا في جميع العصور ولا في جميع الحضارات. ففي العصور القديمة كان الرق شيئا طبيعيا، كان حقا. كان "الحق" في جانب السيد ولم يكن في جانب العبد. وأكثر من ذلك لم يكن للعبد الحق في المطالبة بالحق. كان يقع خارج فضاء الحقوق. كان فضاؤه يتكون من الواجب وحده.

ويجب أن لا نجعل المسافة الزمنية التي تفصل بيننا وبين العصور "القديمة" هي المسئولة عن هذا الغياب للحق عن فضاء العبيد. هناك غياب مماثل يعاني منه فضاء المرأة مثلا. فحق الانتخاب لم يمنح للمرأة إلا منذ فترة وجيزة في بريطانيا مهد المناداة بـ"حقوق الإنسان" بالمعنى المعاصر. وما زال هذا الحق مرفوضا في الكويت رفضه البرلمان بينما اقترحه الأمير! وهو غائب في بلدان أخرى مجاورة عن أن يكون موضوع مزايمة بين الأمير والبرلمان، والأخير منهما غائب كذلك .

ويمكن الذهاب في الاعتراض على وجهة النظر القائلة "الحق حق في نفسه" إلى أبعد من ذلك. يمكن التساؤل مثلا: إذا كان الحق حقا في نفسه

فلماذا يقبل الناس التمييز بين الحقوق، أقصد ما يشبه "التمييز العنصري"! يحتج الناس اليوم على التضييق على حرية التعبير مثلا، ولا يقبلون ما قد يدلي به المضيّق عليها من تبريرات حتى ولو كانت معقولة من زاوية كون الممارس لحرية التعبير أضر بحرية غيره. ولكن كثيرا من الناس هم أقل احتجاجا، أو لا يحتجون بالمرة، على حكم الإعدام الذي يقضي قضاء مبرما على أول حقوق الإنسان وهو الحق في الحياة. والغالب أن السكوت عن الإعدام يبرر بكونه جزاء على جريمة القتل، وهي إلحاق الضرر بحق الحياة لدى الغير. وهذا يعني أن أول حقوق الإنسان ، أعني الحق في الحياة، ليس حقا في نفسه، ليس حقا مطلقا، بل هو مقيد بـ "الواجب" الذي يعني هنا عدم المس بحق الغير.

بعبارة قصيرة إنه لو كان الحق حقا في نفسه لكانت الحقوق متساوية في قيمتها وفي نوع العقاب الذي يخصص لمنتهاكها. لكن الناس يميزون بين الحقوق ويجعلون لكل حق جزاء خاصا به يطبق على منتهاكه. ولا بد من الاعتراف بأن الناس يتعاملون مع الحقوق على أساس أنها عبارة عن لائحة مرتبة ترتيبا هرميا. وينعكس هذا الترتيب بصورة مباشرة وواضحة في العقوبات التي يخصون بها العدوان الذي تتعرض لها هذه الحقوق.

كيف نحل هذه المشكلة؟ كيف نجد مخرجا من هذا التناقض القائم بين وصفنا الحق بأنه "حق في نفسه"، وبين الواقع الذي نعترف به جميعا وهو اختلاف نظرة الناس إلى الأشياء، من زاوية "الحق والواجب"، باختلاف العصور والمجتمعات؟ وبعبارة أخرى : أين نضع "حقوق الإنسان" هل في فضاء المطلق أم في ميدان النسبي؟

2- الحق والواجب... والحقوق الطبيعية

"حقوق الإنسان" مفهوم حديث نسبيا إذ يرجع إلى الربع الأخير من القرن الثامن عشر. ولكن جدة المفهوم لا تعني بالضرورة جدة مضمونه. إن حقوق الإنسان كمضمون سابقة لظهور هذا المفهوم وذلك بقرون وقرون، بل يمكن القول إن عبارة "حقوق الإنسان" كمضمون ترجع إلى ذلك الوقت الذي ظهر فيه كل من مفهوم "الإنسان" و"مفهوم" الحق"، وهو وقت لا يمكن تحديده ولا تخمين بداية له. إن ظهور مفهوم "الإنسان"، بأية لغة كانت، لا بد أن يكون متأخرا بما لا يقاس عن وجود الإنسان؛ ذلك أنه يتطلب وجود لغة يُمارَس فيها التجريد، وبالتالي يتطلب مستوى من التفكير يتم فيه التمييز بين الإنسان وغيره من الكائنات. وهذا التمييز يتطلب وعيا بالفوارق، كأن يعي الإنسان الفرق بينه وبين الحيوانات الأخرى، فيعطي لنفسه "الحق" في القيام بأمر معينة وينزع من نفسه الحق في القيام بأمر أخرى. ولا بد من المرور عبر مراحل أعلى من التطور لكي ينقل الإنسان هذا التمييز إلى المستوى البشري نفسه، فيعطي الإنسان لنفسه "الحق" في أمور ويحجب هذا "الحق" نفسه عن غيره من بني جلدته. ولا بد أن يكون القوي -في البداية على الأقل- هو الذي يعطي الحق ويمنعه، وقد قيل بحق في المثل السائر: "إن حجة الأقوى هي الأفضل دائما". ومع ذلك فلا بد أن تكون هناك ردود فعل، و لا بد أن تكون ردود الفعل التي تأتي احتجاجا على ذلك من أهم الوسائل التي عملت على إضفاء نوع من النظام على "حق الأقوى" هذا، وذلك بإقرار أنواع من التبرير لكل من العطاء والمنع. ومن هنا سينشأ "القانون" الذي يوزع "الحقوق" و"الواجبات" وينظمها.

والغالب أن فكرة "الحق" قد ظهرت هي وفكرة "الواجب" في وقت واحد وذلك لعلاقة التلازم والتضاييف القائمة بينهما، وهي علاقة ما زالت حية قائمة في معاجم اللغة التي تعنى بالبحث في أصل الكلمات. ففي اللغة العربية يرتبط مفهوم "الحق" بمفهوم "الواجب" ارتباطاً تتأوب وتلازم، ولا يتخصص معنى أي منهما إلا بحرف الجر. وهكذا فالفعل: "حق له" يفيد معنى "وجب له"، تماماً مثلما أن "حق عليه" هو بمعنى "وجب عليه"، أو ثبت عليه. وأغلب ما ورد في القرآن من فعل "حق" جاء متعدياً بحرف "على" ليفيد ثبوت الشيء ولزومه ووجوبه. من ذلك مثلاً قوله تعالى: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً" (الإسراء 16)، وأيضاً: "ولقد أرسلنا من قبلك رسلاً إلى قومهم فجاءوهم بالبينات فانتقمنا من الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين" (الروم 47). ويشرح الزمخشري هذه الآية بقوله: "حيث جعلهم (يعني المؤمنين) مستحقين على الله أن ينصرهم، مستوجبين عليه أن يُظهرهم ويظفرهم". ويورد في هذا المعنى حديثاً للنبي (ص) جاء فيه: "ما من امرئ مسلم يرد عن عرض أخيه إلا كان حقاً على الله أن يرد عنه نار جهنم يوم القيامة". وفي حديث آخر أن الرسول سأل معاذاً: "يا معاذ هل تدري ما حق الله على عباده وما حق العباد على الله؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً". وواضح أن هذا النوع من التلازم والتأوب بين "الحق" و"الواجب" يفيد أن ما يجب على طرف هو حق للطرف المقابل: فما يجب على الله هو حق للإنسان، وما يجب على الإنسان هو حق لله.

وعلى هذا المنوال تم ترتيب العلاقة بين حقوق الحاكم وحقوق المحكومين. فما يجب على "الراعي" هو حق للرعية عليه، وما يجب على الرعية هو حق للراعي عليها. والحق الذي يتردد في هذا المجال هو حق العدل وحق الطاعة: من حق الرعية أن يعدل فيها الراعي ومن حق الراعي أن تطيعه الرعية؛ فالعدل حق للرعية وواجب على الراعي، أما الطاعة فهي واجبة على الرعية وحق للراعي. والعدل على مستوى علاقة الراعي بالرعية يقتضي الجمع بين الاثنين بحيث يكون عدل الراعي بمثابة تعويض لطاعة الرعية. ومثل هذا يقال في ترتيب العلاقة بين الحق والواجب على مستوى العلاقة بين الناس: فالقيام بما يفرضه الواجب قد يكون شرطا في التمتع بالحقوق، والتمتع بالحقوق يفرض القيام بواجبات. والمسألة في نهاية التحليل مسألة معاملة بالعرض، وبالتالي مسألة تعامل تجاري: "مقايضة". ذلك أن "الحق" بهذا المعنى هو دوما حق لفلان على فلان: حق لـ "البائع" على "المشتري" أو حق لـ "المشتري" على "البائع". وسواء ذكر الطرفان معا أو ذكر أحدهما فقط فالعلاقة مع ذلك تبقى ثابتة، علاقة مبادلة.

كان قصدنا من الملاحظات السابقة الوصول إلى السؤال التالي الذي ينقلنا إلى موضوعنا، أعني خصوصية مفهوم "الحق" في عبارة "حقوق الإنسان": هل نستطيع الوصول إلى "حقوق الإنسان" بمفهومها المعاصر من هذه الطريق التي سلطنا لحد الآن؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن انتشال مفهوم "حقوق الإنسان" من ميدان النسبي والتفكير فيه في فضاء المطلق؟

لقد انطلقنا في التفكير في مفهوم "حقوق الإنسان" تحت سلطة وتوجيه فكرة "الحق والواجب"؛ ومع أنه بالإمكان الاسترسال في التنظير للحق والواجب على المستويين القانوني والأخلاقي فإن ما تقدم يكفي لجعلنا ندرك أنه يصعب جدا، إن لم يكن يستحيل، الوصول من هذا الطريق إلى مفهوم "حقوق الإنسان"!

لماذا؟

يمكن أن نقدم كتبرير أولي أن مفهوم "حقوق الإنسان" متحرر من التقيد بعلاقة التلازم القائمة بين الحق والواجب، علاقة "المقايضة" التي أبرزناها قبل. ذلك أنه إذا كانت فكرة "الحق"، على المستويين القانوني والأخلاقي، تستدعي فكرة "الواجب"، لكونها تعبر عن علاقة بين الناس، أو بين الفرد والمجتمع، يكون فيها "الحق" كنوع من العوض لـ "الواجب"، فإن مفهوم "حقوق الإنسان" لا يستدعي أي مقابل ولا أي عوض. **حقوق الإنسان بالمعنى المعاصر هي حقوق له من حيث هو إنسان وليس من حيث أن عليه واجبات.**

كيف نتصور أو كيف نؤسس "حقوق الإنسان" بهذا المعنى؟

هنا لابد من تجاوز التحليل القانوني والأخلاقي الذي يستمد مواده من التاريخ والمجتمع، ومن ثم الارتقاء إلى مستوى التحليل الفلسفي الذي يشرع لكل من المجتمع والتاريخ!

هذا ما تم مع اليونان، مع سقراط وأفلاطون وأرسطو. لماذا فقط مع هؤلاء؟ يمكن أن نجيب جوابا عاما فنقول: لأن التحليل الفلسفي المنظم إنما ظهر مع هؤلاء، حسب ما لدينا الآن من معارف عن تاريخ الفكر البشري! (قد

يكون هناك فلاسفة قبل هؤلاء، ومن شعوب أخرى، ولكن لا شيء لدينا عنهم). ومع ذلك فالتحليل الفلسفي، كطريقة في النظر، لا يفسر بمفرده ما نحن بصدده، أعني ما عبرنا عنه بالارتقاء بالتفكير في "الحق" إلى المستوى الفلسفي الذي سنخوض فيه الآن. ذلك أن الانتقال بفكرة "الحق" من المستوى القانوني التاريخي الاجتماعي إلى المستوى الفلسفي إنما تم عبر خاصية لغوية هي كون الكلمة التي تفيد معنى "الحق" من الكلمات التي تقال بـ "اشترك"، في اللغة اليونانية واللغات الأوربية عموماً؛ فهي تقال بمعنى "القانون الوضعي" الذي تعتمد المحاكم -مثلاً- كما تقال بمعنى "القانون الطبيعي" الذي يحكم الظواهر الطبيعية (بالفرنسية: *droit, loi* بالإنجليزية: *right, law*). أما في اللغة العربية فكلمة "حق" لا تقال بهذا النوع من الاشتراك: لا نقول: "الحق الطبيعي" بمعنى القانون الطبيعي كقوانين الفيزياء.

ربما يرجع هذا الاشتراك، (والاشتراك هنا يعني دلالة الكلمة الواحدة على معانٍ مختلفة)، إلى كون الفلسفة بدأت عند اليونان بالبحث في الأخلاق والسياسة مع الحكماء السبعة في القرن السابع قبل الميلاد. فهؤلاء -ومنهم صولون ودراكون- هم الذين شرعوا للمدينة اليونانية فوضعوا لها قوانين وضعية (من وضع العقل) بعد أن كانت تتبع "الناموس"، أي القانون الذي ينسب للآلهة. كان من بين هؤلاء الحكماء طاليس أول الفلاسفة، وكان في نفس الوقت من العلماء الطبيعيين الذين كان شغلهم الشاغل إرجاع ظواهر الطبيعة إلى مبدأ واحد أو جملة مبادئ. ومن هنا كان التفلسف يعني البحث عن "القوانين" التي تحكم الطبيعة وتحافظ على نظامها. وربما كانت فكرة "القانون" الطبيعي مستوحاة من القانون الاجتماعي الذي ينظم المدينة

(اليونانية: الدولة)؛ وعلى كل حال ففكرة القانون الذي يحكم ظواهر الطبيعة والقانون الذي ينظم شؤون المدينة قد عرفت النور في فضاء فكري واحد، مما لا بد أن يكون له دور ما في هذا "الاشتراك" الذي تختص به كلمة "قانون" وورديها كلمة "حق".

وعندما أخذ السوفسطائيون يشككون في قوانين المجتمع، في ثباتها وعموميتها، ويلحون على كونها نسبية تختلف من مجتمع لآخر ومن عصر لآخر، انطلاقاً من مبدأ أن "الإنسان مقياس كل شيء"، وأن القانون الحقيقي الذي يحكم شؤون المجتمع البشري هو نفسه "قانون الغاب"، أعني "رأي الأقوى"، جاء الرد على لسان سقراط أولاً، ثم أفلاطون وأرسطو من بعده. وقد اعتمدوا في ردهم على التمييز بين القانون الوضعي، الذي تطبقه المحاكم والقانون الطبيعي الذي هو "العدل" نفسه. القانون الوضعي يتغير ويختلف بتغير المجتمعات والعصور واختلافها. أما القانون الطبيعي فيتميز بالثبات والاطراد، قوامه نظام الكون؛ والنظام في الطبيعة معناه أن كل شيء من أشياء الكون وكل ظاهرة من ظواهره يحتل المكان المناسب له وللنظام ككل. وذلك هو العدل. فالعدل على مستوى الكون هو إنزال كل شيء منزلته "الطبيعية". وقد استعير هذا المعنى من الطبيعة ووظف في المجتمع، فقيل -قال فلاسفة اليونان- العدل في المجتمع هو "إنزال الناس منازلهم". والقانون الوضعي مهمته هي هذه بالضبط: أعني إنزال الناس منازلهم، وذلك هو مفهوم العدل في العصور القديمة والوسطى. من هنا يتضح أن للقانون الوضعي، الذي هو نسبي بطبيعته، مرجعية تنتمي إلى فضاء المطلق، هي "القانون الطبيعي"، أو نظام الكون (الكوسموس)، الذي لا يتخلف ولا يختلف ولا يتغير!

هذه المزوجة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي هي التي سمحت في العصر الحديث- بالارتفاع بـ "حقوق الإنسان" إلى مستوى أعلى: من مستوى القانون الوضعي النسبي إلى مستوى القانون الطبيعي المطلق، ومن ثمة القول: إن حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية للإنسان، تماما مثلما أن القوانين الطبيعية هي "حقوق" طبيعية للكون، أعني قوانينه. ويمكن أن نفهم هذا جيدا إذا نحن فهمنا الإنسان على أنه "جسم" أولا وقبل كل شيء؛ وأنه بالتالي جزء من الطبيعة تسري عليه قوانينها، وأن له "حقوقا" -أو قوانين خاصة به.

يتضح مما سبق أن المرجعية التي تؤسس مفهوم "حقوق الإنسان" هي غير المرجعية التي تؤسس مفهوم "الحق والواجب"، وبالتالي فكلمة "حقوق"، في عبارة "حقوق الإنسان"، لا تجد خصوصية معناها لا في سجل العلوم القانونية ولا في لغة الأخلاق. إن لها مرجعية خاصة، هي تلك التي شرحنا أصولها. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل هذه "الأصول" أصول واقعية تاريخية أم أنها افتراضية نظرية؟

3- مسألة التاريخ لحقوق الإنسان

يمكن لمعترض أن يعترض: اتخذت من الفلسفة اليونانية مرجعية أولى لظهور فكرة حقوق الإنسان، هذا في حين أن النظام الاجتماعي اليوناني كان مجتمع عبودية وأن فلاسفة اليونان، بمن فيهم من ذكرتهم، سقراط وأفلاطون وأرسطو، كانوا لا يرون في أن يستعبد إنسان أخاه الإنسان خرقا لأي حق من حقوق الإنسان، بل كانوا يعتبرون ذلك من الأمور الطبيعية. كانوا يقولون إن العبد آلة، وهو كجميع الآلات الطبيعية مسخر لخدمة

الإنسان. والإنسان عندهم هو "المواطن" أي الرجل اليوناني الحر الذي له وحده الحق في الكلام في شؤون المدينة والمساهمة في تسييرها. أما غير هذا "المواطن" ممن ينتمون إلى الطبقات المنتجة من عمال ومزارعين وأجانب الخ، فلم يكونوا يدخلون في زمرة "المواطنين"! فكيف يمكن اتخاذ الفكر اليوناني مرجعية لحقوق الإنسان التي هي حقوق لجميع بني البشر، لا فرق بين مواطن وأجنبي، بين من يعتقل أسيرا في الحروب - وهذا هو المصدر الأول للعبودية والاسترقاق - وبين من يحتفل بانتصاره في معاركه ضد الأعداء الخ. إن أول حق من حقوق الإنسان هو التصرف في نفسه، أي الحرية بالمعنى القديم الذي يعني عدم وقوع الشخص البشري عبدا لغيره.

قلت : هذا صحيح. وصحيح أيضا أن فكرة حقوق الإنسان لم تظهر إلا في الفلسفة الأوربية الحديثة، فلسفة القرن الثامن عشر بالخصوص. ولكن الفلاسفة الذين طرحوها آنذاك لم يطرحوها في فراغ و من فراغ، وإلا لما كان من الممكن إقناع الناس بها. إن الناس لا يقبلون الجديد من الأفكار - خاصة في بعض المراحل من تطورهم - إلا إذا قدمت لهم ذات أصول في تراثهم. إن الفكرة الجديدة لا تكون جديدة إلا إذا كان ينجم عنها نوع ما من التغيير، والناس عادة لا يقبلون التغيير إلا إذا قدم لهم - أو قدموه لأنفسهم، لا فرق - كشيء "يوجد" عندهم بصورة من الصور، وليس كشيء خاص بالغير خصوصا إذا كان هذا الغير خصما أو بمنزلة "الآخر" لهم. بعبارة أخرى : أنصار الجديد لا يستطيعون عادة الانتصار على أنصار القديم إذا هم قدموا الجديد كشيء لا أصل له عندهم، وأنه كله من عند الغير. إن من شروط منازلة أنصار القديم، منازلة ناجحة، خوض المعركة معهم في

ميدانهم وإظهارهم بمظهر المقلد الجامد، وبالتالي العاجز عن استيعاب الآفاق الرحبة التي تثوي وراء الأصول إذا ما هي فهمت بعيدا عن التقليد والفهم الجامد. ذلك هو الطريق الذي سلكته النهضات والثورات. والدعوة المحمدية التي كانت جديدة تماما قد ركزت، كما نعرف، على انتمائها إلى الأصل الذي ترتبط به : دين إبراهيم. ومثل ذلك فعلت النهضة الأوروبية التي ارتبطت بالآداب والفكر اليوناني والروماني. وفكرة "حقوق الإنسان" كما ظهرت في الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر كانت فكرة جديدة تماما. وبالتالي كان لابد من ربطها بـ "الأصول" التي ترتبط بها الثقافية الأوروبية في ذلك الوقت لكي يكون في الإمكان جعلها واحدة من الأفكار التي يمكن أن تجد مكانا لها في هذه الثقافة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لابد من أن تكون عملية الربط بالأصول تخدم ليس الفكرة الجديدة وحدها، بل لابد أن تخدم كامل النظام الفكري الذي يراد تعزيزه بها بوصفها جزءا منه أو تنتمي إليه نوعا من الانتماء. وهذا لا يتأتى في الغالب إلا اعتمادا على فهم جديد لتلك الأصول نفسها، بحيث تبدو هذه الأصول كـ "جديد" يخوض مع "القديم" معركة مماثلة للمعركة التي يخوضها النظام الفكري الجديد. وهكذا ففكرة حقوق الإنسان لم تظهر، حين ظهرت في القرن الثامن عشر، كفكرة معزولة يتيمة، بل كانت جزءا من نظام فكري عام يمثل الجديد في كل مجال، الجديد الذي يخوض معركة شرسة مع نظام قديم خصم نصبه مناصروه خصما لكل تجديد.

كان هذا الخصم هو النظام الإقطاعي وحليفه الكنيسة. كان النظام الإقطاعي صاحب السلطة الزمنية، يملك الأبدان، ويسن القوانين التي "تنظم" ذلك، وكانت الكنيسة صاحبة السلطة الروحية تملك النفوس وتصدر

القوانين التي تتعلق بهذا المجال بوصفها قوانين -شريعة- إلهية. وهكذا كانت القوانين أو الحقوق صنفين: قوانين زمنية يسنها الحاكم الإقطاعي، وشريعة دينية تسنها الكنيسة. وكفاح قوى التغيير والتجديد في أوروبا القرن الثامن عشر كان ضد هاتين القوتين معا. ومن أجل سحب حق وضع القوانين عن الكنيسة كان لا بد من اللجوء إلى مرجعية تعلو عليها، أو يمكن ادعاء التفوق لها، موجودة بشكل أو آخر في التراث الأوربي. وكان لا بد أن تكون هذه المرجعية قد أدت وظيفة مشابهة للوظيفة التي يراد لها أن تؤديها في الحاضر -أوروبا القرن الثامن عشر-. وقد وجد فلاسفة أوروبا بغيتهم في فكرة **القانون الطبيعي** الذي قال به فلاسفة اليونان والذي شرحنا ملابساته في الفقرة السابقة. وهذه الفكرة -فكرة القانون الطبيعي- تخدم قضيتهم، أعني الصراع ضد الكنيسة والإقطاع، لأنها تعطي للإنسان حقوقا لا تتحكم فيها لا الكنيسة ولا الإقطاع لكونها من جنس قوانين الطبيعية، أي نظام الكون، الذي يسري مفعوله على الكنيسة والإقطاع كليهما.

ما نريد أن نخلص إليه مما تقدم هو أن لجوء فلاسفة أوروبا، في القرن الثامن عشر، إلى فكرة "القانون الطبيعي" لتأسيس فكرة حقوق الإنسان ودمجها في المنظومة الفكرية التجديدية التي كانوا يناضلون من أجلها، سلوك مشروع تماما بالنظر للمقاييس التي ذكرنا، وهي المقاييس أو الشروط التي لا بد من مراعاتها في كل عملية تجديد أو نهضة.

تبقى بعد هذا نقطة أخرى، في الاعتراض الذي أوردنا في مستهل هذا المقال، وهي المتعلقة بكون فلاسفة اليونان كانوا يجيزون الرق ويعتبرون العبيد آلات أو كالألات ليس لها حق في المواطنة وبالتالي لا حق لها في التمتع بحقوق الإنسان. وهنا لا بد من التذكير بأن عدم تعميم حقوق الإنسان

على كافة الكائنات التي تنتمي إلى نوع الإنسان لا يطعن في هذه الحقوق ولا في المنادي بها في مجال من المجالات. وكما أشرنا إلى ذلك قبل فحق الانتخاب والترشيح مثلا لم يمنح للمرأة في كثير من الدول الأوربية الحاملة للواء حقوق الإنسان إلا في فترة متأخرة، وهذا لا يطعن بصورة مطلقة في دفاع هذه الدول عن حقوق الإنسان. إن المسألة تتوقف على درجة الوعي بهذه الحقوق كما تسمح بها مرحلة من المراحل. والديانات نفسها، والإسلام من بينها، تسلك سبيل التدرج في تشريعاتها. فالشريعة المحمدية لم تنزل مرة واحدة على الناس وإنما جاءت بالتدريج مراعية تطور الإسلام في النفوس: من مجرد القبول إلى التشبع بروحه إلى طلب المزيد الخ. وهذا ما حدث مع مفهوم "حقوق الإنسان" في الظرف المعاصر. لقد كان هذا المفهوم لحقبة طويلة من الزمن مقصورا على ما ينتمي إلى الحريات السياسية، أما اليوم فهو يضم حقوقا اجتماعية واقتصادية. إن لائحة حقوق الإنسان ليس نهائية ولا مغلقة، بل هي لائحة مفتوحة، ويجب أن تبقى كذلك، لأن ما يمكن أن يتمتع به الإنسان من حقوق ليس نهائيا ولا محصورا بل هو شيء ينمو بنمو وعي الإنسان وبتوسع المجالات التي يمكن أن يتمتع فيها بهذه الحقوق، مادية كانت هذه المجالات أو معنوية.

لنختم هذه "الهوامش"، قبل الاستمرار في متابعة فكرة الحق الطبيعي في القرن السابع عشر، بملاحظة أعتقد أنه من الضروري الوعي بها واستحضارها. أقصد بذلك عملية الارتباط بالتراث وبناء العلاقة مع الأصول.

إن المجال الذي تتحرك فيه هذه الهوامش يمكن وصفه بأنه : الخلفيات التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان المعاصرة. فالأمر يتعلق إذن بكتابة تاريخ فكرة حقوق الإنسان، لا بل بإعادة كتابة هذا التاريخ، فكل كتابة للتاريخ هي في واقع الأمر إعادة كتابة، فليس هناك كتابة "أولى" للتاريخ. ونحن عندما نتجه إلى التاريخ سواء لقراءته -قراءة ما- أو لإعادة كتابته، فإننا نفعل ذلك، وفي جميع الأحوال، بدافع من الحاضر. والتاريخ -أعني الماضي كما يعيد الناس كتابته أو قراءته- قابل لأن يتعامل الناس معه بوصفه يحتوي على كل شيء.

والتعامل مع التاريخ، من هذا المنظور، يتم في الغالب على أساس أنه أشبه ما يكون بما لا يحصى من المسالك والطرق والشعاب الملتوية المتداخلة المتقاطعة تمتد من الحاضر إلى الماضي. ونحن نرجع القهقري ونتتبع مسلكا أو طريقا بعينه تاركين المسالك والشعاب الأخرى إلى حين الحاجة. فالحاجة، حاجة الحاضر، هي التي تدفعنا إلى اختيار مسلك معين، دون غيره، فحاجتنا اليوم إلى التمتع بحقوق الإنسان هي التي تدفعنا إلى الرجوع القهقري مع تاريخ تطور نظرة الإنسان إلى هذه الحقوق. وهذا المسلك الذي يشكل ما نعبر عنه اليوم بـ"الخلفيات التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان" كان موجودا دوما. غير أن اهتمامنا به كان ضعيفا أو منعدما لأنه لم يكن هناك في الحاضر ما يدفع إلى الاهتمام به. وليس ذلك لأننا لم نكن في حاجة إلى حقوق الإنسان، بل فقط لأن وعينا بهذا الموضوع كان ضعيفا أو منعدما. وهكذا فالتاريخ لا وجود له بدون من يهتم به ويطلب المعرفة به ويكتبه ويعيد كتابته. بعبارة أخرى : الإنسان هو الذي يصنع التاريخ، ليس التاريخ بوصفه أحداثا واقعية وحسب بل أيضا التاريخ كمعرفة. وكل شعب

يصنع تاريخه باستمرار، تاريخه الفعلي اليومي وتاريخه المكتوب. وأوربا صنعت في القرن التاسع عشر تاريخها المكتوب، وهو المعتمد اليوم إلى حد كبير. وبما أنها كانت، في ذلك القرن، هي التي تصنع التاريخ الفعلي، تاريخ الحاضر في العالم كله، بالعلم والاستعمار الخ، فقد جعلت من تاريخها التي أعادت كتابته تاريخاً للعالم كله.

وفي مجال حقوق الإنسان لا فرق في الحقيقة بين "الخلفيات التاريخية" و"الخلفيات الفلسفية" لأن الأمر يتعلق في الحالتين مع بتاريخ الأفكار. ومع أنه يمكن التثبت من وجود فكرة ما في هذا العصر أو ذلك، والقول إنها كانت من المفكر فيه الذي يؤسس لما بعده، فليس من الممكن التثبت بسهولة بوجود رابطة ما سببية بين فكرة سابقة وأخرى لاحقة؛ فقد تؤدي الظروف المتشابهة إلى ظهور أفكار متشابهة. ومع ذلك فإقامة علاقة ما بين هذه الأفكار هي مسألة اجتهاد وتخمين، والمهم في الأمر - في الغالب - ليس الوجود الفعلي لهذه العلاقة بل ما ينبني على وجودها من نتائج. والنتائج تقاس بمدى أهميتها بالنسبة للحاضر. والنتائج التي تؤثر في الحاضر هي التي تأتي وفق منطق مقبول. أما التي تفرض فرضاً فهي مجرد دعاوى. والمنطق المقبول اليوم في الموضوع الذي يهمنا هو أن "تاريخ" حقوق الإنسان بمعناها المعاصر يبدأ مع فلاسفة اليونان، أو لنقل يبدأ من الحاضر الراهن ويمتد في الماضي على الخط الذي يربطها باليونان.

ولا يعني هذا أن هذا التاريخ الأوربي لحقوق الإنسان هو وحده الممكن. كلا، إنه بالإمكان دوماً بناء تاريخ آخر عبر مسلك آخر من المسالك التي تمتد وراء اللحظة الراهنة لتشكل الماضي. من الممكن مثلاً بناء مسلك في

الثقافة العربية مماثل أو مختلف أو مكمل أو مصحح للمسلك الذي شيده
أوريا. وهذا ما لم ينجز بعد. وسيصبح قابلا للإنجاز يوم ترسخ حقوق
الإنسان في الوطن العربي والثقافة العربية ويصبح لها تاريخ.

للحديث صلة

هوامش حول موضوع حقوق الإنسان (*)

2 - حالة الطبيعة والعدوان ... أساس حقوق الإنسان

محمد عابد الجابري

لنكتف بالقول إذن، كان سقراط حسن النية بالإنسان، فلنقتد به،
ولننشر ثقافة حقوق الإنسان ليس من أجل إقناع الناس باحترام هذه الحقوق
وحسب بل أيضا، وهذا أهم، من أجل توعية أصحاب الحقوق الضائعة
ليطالبوا بحقوقهم. وبالمطالبة المستمرة المتواصلة سيحصلون عليها. وحقا:
"ما ضاع حق وراءه طالب".

1- الحق ... والقانون

ظلت فكرة الحق الطبيعي الذي قال به فلاسفة اليونان وبعض مفكري
الرومان غائبة، أو بالأحرى مغمورة في كتبهم طوال القرون الوسطى: لقد
حل محلها قانون الإيمان الذي تحدده الكنيسة هو و"الحق الإلهي" للملوك
الذي باسمه يحكمون ويشرعون ويضعون القوانين ويحددون الحقوق...

مع القرن السابع عشر أخذت الأمور تتغير: لقد قطع العلم الحديث وعلى رأسه علوم الطبيعة أشواطاً جديدة تماماً من التقدم والازدهار. وأصبح لفكرة "القانون الطبيعي" معنى آخر: لم تعد تعني، كما كان الشأن عند اليونان، مجرد النظام والترتيب الذين يسودان العالم، بل صار القانون الطبيعي وسيلة العقل البشري للسيطرة على الطبيعة: الإنسان هو الذي يكتشفه وهو الذي يستثمره لصالحه. العقل هو واضع القوانين، وقوانين العقل متطابقة مع قوانين الطبيعة، لأن الأمر يتعلق في الحقيقة بقانون واحد. لقد كانت الفكرة السائدة هي أن: "القانون كما هو في العقل الإلهي، يظهر في الطبيعة وفي العقل البشري معاً، ولا تناقض بين الاثنين". العقل البشري هو واضع القوانين والقيم، يكتشف قوانين الطبيعة بعقله، أو لنقل في عقله، ويحدد القيم التي يجب أن يعمل بها الإنسان وفقاً لطبيعة الإنسان نفسه.

هنا نحن إزاء فكرة جديدة تحل محل فكرة قديمة: فكرة الطبيعة الإنسانية التي تحل محل الطبيعة الكونية - أو الكوسموس - التي كانت تؤسس من قبل فكرة القانون الطبيعي. إنه انقلاب في الفكر الأوربي، يقطع مع التصور اليوناني القديم: كان اليونان يتخذون من الطبيعة ونظام الكون مرجعية لتأسيس القانون والقيم على المستوى البشري، أما مع القرن السابع عشر فقد غدت الطبيعة الإنسانية هي نفسها المرجعية للقانون والقيم. ومع ذلك فلم تكن هذه القطيعة عامة فلقد تمسك فلاسفة ذوو وزن بالطبيعة ونظام الكون كمرجعية، ربما لأنها كانت تقدم لهم ما كانوا في حاجة إليه أكثر مما تقدمه فكرة "الطبيعة الإنسانية". ومهما يكن فقد شهدت أوروبا القرن السابع عشر تيارين في موضوع الحق الطبيعي: تيار يتخذ الطبيعة

الإنسانية، وبالتالي العقل البشري نفسه، مرجعية له، وتيار يتمسك بالطبيعة بمعنى نظام الكون وقوانينه.

كان غروتوريوس، وهو رجل قانون وديبلوماسي هولندي أول من طرح سنة 1625 فكرة الطبيعة الإنسانية كمصدر للقانون. لقد استبعد المصدر الإلهي بحجة أن شعوب الأرض تدين بديانات مختلفة، وبالتالي فلو كان القانون راجعا إلى المصدر الإلهي لكان واحدا لدى جميع الشعوب، وهذا غير الواقع. فلكل شعب قوانين قد تختلف قليلا أو كثيرا عن قوانين الشعوب الأخرى، مما يدل على أن المصدر الحقيقي للقانون يوجد في الطبيعة الإنسانية ذاتها: في عقل الإنسان كما في عاطفته. فأساس القانون إذن، هو أن الناس يرتبطون فيما بينهم بوشائج التعاون والمحبة، مدفوعين إلى لذلك بعقولهم وعواطفهم، مما يجعلهم ينظمون حياتهم بقوانين يلتزمون بها وقيم يحترمونها. ويشمل هذا النظام تلك المؤسسة التي يقيمونها بالتعاقد فيما بينهم والمسماة "الدولة"، ومن هنا كانت الدولة مؤسسة تركز هي الأخرى على العقل وروابط العاطفة والمحبة التي تجمع بين الناس.

ويأتي الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز ليضع بكتابه الشهير، ليفياتان Léviathan الذي ألف سنة 1651، لبنات أخرى في صرح نظرية "الحق الطبيعي". لقد انطلق هوبز من فكرة جديدة هي ما سيعرف بـ"حالة الطبيعة"، أي الحالة التي كان عليها الإنسان يوم كان يعيش بدون دولة وبدون نظام اجتماعي ما. كان الإنسان يعيش في تلك الحالة على أساس حق الأقوى: الأقوياء هم الذين يفرضون إرادتهم على الضعفاء. جوهر هذه الحالة هي أن "الإنسان ذئب للإنسان". إن حالة الطبيعة التي يعيش فيها الإنسان في حرية مطلقة هي حالة حرب دائمة بين الإنسان وأخيه الإنسان. والحق الطبيعي في هذه الحالة هو الحق في تلبية الرغبات

وإشباعها. يقول هوبز: "إن الحق الطبيعي، الذي يسميه الكتاب عادة بالعدل الطبيعي Jus Naturals معناه: حرية كل واحد في العمل بكامل قوته، وكما يحلو له، من أجل الحفاظ على طبيعته الخاصة، وبعبارة أخرى على حياته الخاصة، وبالتالي القيام بكل ما يبدو له، حسب تقديره الخاص وعقله الخاص، أنه أنسب وسيلة لتحقيق هذا الغرض".

هذا عن "الحق الطبيعي"، وهو غير "القانون الطبيعي"، وهوبز يميز بينهما تمييزا حاسما. يقول: "أنا لا أعني بكلمة الحق Right شيئا آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان لكي يستخدم قدراته الطبيعية طبقا للعقل السليم، ومن ثم فإن الأساس الذي يركز عليه الحق الطبيعي هو: كل إنسان لديه القدرة والجهد لحماية حياته وأعضائه". "وما دام لكل إنسان الحق في البقاء فلا بد أن يمنح أيضا حق استخدام الوسائل، أعني أن يفعل أي شيء بدونه لا يمكن أن يبقى". ومن هنا كانت الحقوق الطبيعية للإنسان أربعة: حق البقاء أو المحافظة على الذات. الحق في استخدام كافة الوسائل التي تؤمن الحق السابق (حق البقاء). حق تقرير أنواع الوسائل الضرورية التي تكفل حق البقاء ودرء الخطر. حق وضع اليد على كل ما تصل إليه : "لقد منحت الطبيعة كل إنسان الحق في كل شيء ولذلك فمن المشروع لكل إنسان أن يفعل أي شيء يساعده على البقاء".

هذا عن "الحق الطبيعي". أما "القانون الطبيعي" فهو قانون، بمعنى قاعدة من صميم العقل البشري، يمنع الناس من القيام بما يقودهم إلى الهلاك الذي لا بد أن يجرحهم إليه تمسك كل منهم بحقوقه كاملة. يقول هوبز: "ينبغي مع ذلك التمييز بين الحق والقانون، ذلك أن الحق يعتمد الحرية، حرية المرء في أن يفعل فعلا ما أو يمتنع عن فعله. أما القانون فهو الذي يرتبط بواحد منهما دون الآخر، (أي بالفعل أو الامتناع عن

الفعل)، فهو الذي يحدد ويعين. ومن ثم فالقانون والحق يختلفان اختلافا كبيرا مثلما يختلف الإلزام obligation والحرية liberty من حيث أنهما يتناقضان في الموضوع الواحد".

"الحق الطبيعي"، الذي تعطيه الطبيعة، يعطي الإنسان كل شيء. أما "القانون الطبيعي"، الذي يصدر من طبيعة عقل الإنسان نفسه فهو يعين ويحدد الطريقة الأكثر ملاءمة للحفاظ على الحقوق الطبيعية وعلى رأسها حق البقاء. إن العقل يملئ على الإنسان فكرة على درجة كبيرة من الأهمية، فكرة التنازل عن **حقه الطبيعي**، الذي يعني حرية التصرف بدون قيود، والدخول مع الآخرين في حال من السلم، قوامها الكف عن الاقتتال والتحرر من الخوف. هذا التنازل عن "الحق الطبيعي" هو أساس الدولة. هو العقد الاجتماعي الذي يجعل قيام الدولة ممكنا كما سنرى.

من الفلاسفة الأوائل الذي وظفوا فكرة "**الحق الطبيعي**" الفيلسوف الهولاندي الشهير باروخ سبينوزا. لقد ألف هذا الفيلسوف كتابا هاما بعنوان "رسالة في اللاهوت والسياسة"، شرح مضمونها بقوله: "وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى (الدين) أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاءً على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها في آن واحد". أما الغرض من الرسالة فقد حدده في شيئين اثنين :

أولاً: "الفصل بين الفلسفة واللاهوت (الدين) وبيان أن اللاهوت يترك لكل فرد حرية التفلسف"، حسب عبارة سبينوزا نفسه. وهنا يلتقي هذا الفيلسوف الذي عاش في القرن في القرن السابع عشر مع الفكرة نفسها التي دافع عنها ابن رشد قبل ذلك بخمسة قرون في كثير من كتبه، فكرة الفصل بين الدين والفلسفة.

ثانيا: "معالجة الأسس التي تقوم عليها الدولة". وهذا ما يهمنى هنا لأنه في هذا المجال بالذات يوظف هذا الفيلسوف فكرة "الحق الطبيعي الذي لكل إنسان بغض النظر عن الدين والدولة". ويعني: "بالحق الطبيعي وبالتنظيم الطبيعي مجرد القواعد التي تتميز بها طبيعة كل فرد، وهي القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتميا على نحو معين". ولما كان القانون الأعظم للطبيعة هو أن كل شيء يحاول بقدر استطاعته أن يبقى على وضعه، وبالنظر إلى نفسه فقط، دون اعتبار لأي شيء آخر، فينبني على ذلك أن يكون لكل موجود حق مطلق في البقاء على وضعه، أي في أن يوجد ويسلك كما يتحتم عليه طبيعيا أن يفعل". ويضيف سبينوزا: "وفي هذا الصدد لا نجد فارقا بين الناس والموجودات الطبيعية الأخرى، أو بين ذوي العقول السليمة ومن هم خلو منها، أو بين أصحاب النفوس والأغبياء وضعاف العقول. والواقع أن كل من يفعل شيئا طبقا لقوانين الطبيعة إنما يمارس حقا مطلقا لأنه يسلك طبقا لما تمليه عليه طبيعته ولا يمكنه أن يفعل سوى ذلك. فبقدر ما ننظر إلى الناس على أنهم يعيشون تحت حكم الطبيعة وحدها نجد أن لهم جميعا وضعاً واحداً: فمن لم يعرف العقل بعد، أو من لم يحصل بعد على حياة فاضلة، يعيش طبقاً لحق مطلق خاضع لقوانين الشهوة وحدها، شأنه شأن من يعيش طبقاً لقوانين العقل. وكما أن للحكيم حقا مطلقاً في أن يعمل كل ما يأمر به العقل، أي من يحيا طبقاً لقوانين العقل، فإن للجاهل ولمن هو خلو من أية صفة خلقية حقا مطلقاً في أن يفعل كل ما تدفعه الشهوة نفسها نحوه، أي أن يعيش طبقاً لقوانين الشهوة".

وهذا لا يعني أن سبينوزا يدعو الناس إلى العيش حسب طبيعتهم وحدها دون اعتبار لما تمليه عليهم عقولهم. كلا، إنه يؤكد: "أنه يظل من

الصحيح دون شك أن من الأنفع للناس أن يعيشوا طبقا لقوانين عقولهم ومعاييرها اليقينية لأنها، كما قلنا، لا تتجه إلا إلى تحقيق ما فيه نفع حقيقي للبشر. فضلا عن ذلك فإن كل إنسان يود العيش في أمان من كل خوف بقدر الإمكان. ولكن ذلك مستحيل ما دام كل فرد يستطيع أن يفعل ما يشاء وما دام العقل لا يعطي حقوقا تعلق على حقوق الكراهية والغضب. والواقع أنه لا يوجد إنسان واحد يعيش دون قلق وسط العداء والكراهية والغضب والمخادعة، ومن ثم لا يوجد إنسان واحد لا يحاول الخلاص من ذلك بقدر استطاعته".

كيف يمكن الخلاص من العداء والكراهية التي قد تنتج عن عمل كل فرد طبقا للحق الطبيعي؟ يجيب سبينوزا: "ولنلاحظ أيضا أن الناس يعيشون في شقاء عظيم إذا لم يتعاونوا، ويظلون عبيدا لضرورة الحياة إن لم ينموا عقولهم ... ومن ثم يظهر لنا بوضوح تام أنه لكي يعيش الناس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن كان لزاما عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد (الدولة)، وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم على الأشياء جميعا، بحكم الطبيعة، أصبح ينتمي إلى الجماعة ولم تعد تتحكم فيه قوته أو شهوته بل قوة الجميع وإرادتهم".

2- حالة الطبيعة وحالة المدنية

كان من نتائج تقدم العلم الحديث (الرياضيات والفيزياء خاصة) في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن تبلورت في القرن الثامن عشر، مع نيوتن خاصة، النظرة الآلية للطبيعة التي زعزعت كامل النظام المعرفي السائد وخلخت سائر التصورات العلمية والفلسفية السابقة، مما كانت نتيجته قيام ما عرف بـ"عصر التنوير والعقل". لقد صاغ نيوتن كما هو معروف نظرية الجاذبية العامة في صورة قانون رياضي (عقلي) جعل نظام

الطبيعة ونظام العقل مظهرين لحقيقة واحدة، فأصبح مفهوم "الطبيعة" يعني لا الأشياء الجامدة المعروضة أمام الإنسان، بل أصبح يعني "النظام العقلي للأشياء بوصفه نظاما كلياً يشمل كل ما في الطبيعة بما في ذلك الإنسان نفسه". ونتيجة لذلك صار الناس يطابقون بين ما هو طبيعي وما هو عقلي: بمعنى أن ما في الطبيعة يخضع لنظام دقيق خضوع أجزاء الآلة للآلة ككل، مما يجعل تلك الأجزاء قابلة لإدراك العقل وفهمه. وبالمثل: كل ما يبدو معقولاً، أي مبرراً في نظر العقل، فهو طبيعي، أي أنه متسق أو لا بد أن يكون متسقاً مع الطبيعة.

من هنا بدأت فكرة القانون الطبيعي تغطي وتكتسي دلالات جديدة واضحة. لقد ألف الفيلسوف الإنجليزي كرستيان وولف كتاباً يحمل عنواناً ذا دلالة خاصة: **"القانون الطبيعي مدروساً حسب المنهج العلمي" (1754)** والمقصود بالمنهج العلمي هنا هو المنهج الاستدلالي الرياضي. يقوم هذا المنهج على النظر إلى القانون الطبيعي على أنه جزء من الطبيعة الإنسانية المغروزة في كل فرد بشري. وعلى أساسه يتم التمييز بين الحق والواجب. ذلك لأن فكرة "ما هو شرعي -قانوني- وما هو لازم يجب القيام به"، أي فكرة الحق والواجب، هي فكرة من صميم الجوهر الإنساني نفسه، ومن هنا كانت هذه الفكرة كلية عالمية. يقول: "إن الحق الطبيعي، أعني الفطري في الإنسان، هو حق مشتق من إلزام طبيعي بحيث أنه متى فرضنا هذا الإلزام وجب وجود هذا الحق. وبما أن الطبيعة، أو جوهر الإنسان، تفرض بعض الواجبات والإلزامات فهي بالنتيجة تقرر بعض الحقوق. وبما أن الطبيعة، أو جوهر الإنسان، شيء مشترك بين جميع الناس فإن كل قانون طبيعي هو قانون كلي عالمي، لم يكتسبه الإنسان بل يحمله معه مع مجيئه إلى هذا العالم".

في إطار هذا المنهج "العلمي" كتب المفكر الفرنسي المعروف البارون دو مونتسكيو كتابه الشهير "روح القوانين". يقول في مستهل هذا الكتاب: "إن الكائنات الخاصة المزودة بالعقل والذكاء يمكن أن تتوفر لها قوانين سنتها لنفسها، ولكن يمكن أيضا أن تكون لديها قوانين لم تسنها هي. وقبل أن توجد كائنات عاقلة، كان من الممكن أن توجد هذه الكائنات، وكان يمكن أن تقوم بينها علاقات وبالتالي قوانين ممكنة. وإذن فقبل أن تكون هناك قوانين موضوعة (وضعية) كانت هناك علاقات عادلة ممكنة. أما القول بأنه لم يكن هناك شيء عادل أو غير عادل إلا ما يأمر به أو تحدده القوانين الوضعية فهو كالقول بأنه قبل رسم الدائرة لم تكن شعاعاتها متساوية. يجب إذن الاعتراف بوجود قوانين عادلة سابقة للقانون الوضعي الذي يقرها". هكذا أصبحت مهمة العقل هي الكشف عن الجانب الطبيعي، أي المعقول، في كل ميدان، والإلقاء بالتالي عرض الحائط بكل ما هو غير طبيعي، أي بجميع الزيادات والإضافات التي تراكمت عبر العصور نتيجة تصورات ترجع إلى التقليد، والاعتقاد في أمور من دون استعمال العقل.

وإذا كان القانون العلمي الذي يجمع شتات الظواهر في علاقة كلية ثابتة مطردة، هو القانون المعبر عن حقيقة الطبيعة، فإن هناك في الحياة الإنسانية ما هو بمثابة طبيعتها وقانونها الكلي : إنه الطبيعة الإنسانية وأيضا المثل العليا التي تتصف بـ"العالمية" والتي يجدها الإنسان في كل مكان، في الشرق وفي الغرب، لدى الشعوب المتحضرة كما لدى الشعوب البدائية. ومن هنا تلك الظاهرة التي عرفتها الثقافة الأوروبية يومئذ، ظاهرة نقد المجتمع الأوروبي بواسطة رسائل "فارسية" و"صينية" وما يكتب عن

"الرجل البدائي". كل ذلك لإبراز قيم "عالمية" تحدد المثل الأعلى الذي يجب السعي إلى تحقيقه.

ذلك أنه كما أدى تقدم البحث في العلوم الرياضية والطبيعية إلى المطابقة بين ما هو عقلي وما هو طبيعي، فلقد أدى اتساع اطلاع مفكري أوروبا على حياة المجتمعات المختلفة (الشرقية والبدائية) إلى المطابقة بين ما هو طبيعي وما هو بدائي أولي -فطري- في الحياة البشرية، مما كانت نتيجته قيام تصورات لـ "عصر ذهبي للبشرية كان الناس فيه على دين طبيعي قبلوه لأنه معقول في جوهره" -دين الفطرة بالتعبير الإسلامي- لكن القائمين على السلطتين الدينية والسياسية من "الكهنة المتآمرين والملوك في العصور التالية أفسدوه وانتهوا به إلى الخرافات من أجل منفعتهم". إنها فرضية "حالة الطبيعة" التي سننتقل إلى الحديث عنها الآن.

فعلا، افترض فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا القرن السابع عشر والثامن عشر وجود "حالة طبيعية" للإنسان، بعضهم جعلها واقعا بشريا سابقا للتنظيم الاجتماعي والسلطة السياسية، بينما أراد منها آخرون التعبير فقط عما يمكن أن يكون عليه الإنسان إذا هو لم يخضع لفعل التربية ولا لسلطة قانون أو حكومة. وإذا كان جميع فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا قد وظفوا بصورة أو بأخرى فرضية "حالة الطبيعة" هذه، فإن الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (1632 - 1704) هو الذي عمل أكثر من غيره على بناء هذه الفرضية بالصورة التي تجعلها قابلة لأن تكون مرجعية تؤسس فكرة "الحرية والمساواة"، وهي الفكرة التي ستأسس عليها كافة حقوق الإنسان. يقول: "لكي نفهم السلطة السياسية فهما صحيحا ونستنتجها من أصلها يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التي وجد عليها جميع الأفراد، وهي حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم والتصرف

بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه ملائم لهم، ضمن قيود قانون الطبيعة، دون أن يستأذنوا إنسانا أو يعتمدوا على إرادته، وهي أيضا حالة المساواة حيث السلطة والتشريع متقابلان لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر، إذ ليس هناك حقيقة أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى النوع والرتبة نفسها، المتمتعة كلها بالمنافع نفسها التي تمنحها الطبيعة وباستخدام الملكات نفسها، يجب أيضا أن يتساوى بعضهم مع بعضهم الآخر".

"حالة الطبيعة" إذن هي حالة الحرية والمساواة التي يكون عليها الناس قبل أن تقوم فيهم سلطة تحد من حقهم في ممارستها - أعني الحرية والمساواة - غير "قانون الطبيعة" نفسه، القانون الذي يرمي إلى "حفظ الجنس البشري وضمان سلامته والذي يؤول أمر تنفيذه إلى كل إنسان".

ولم تكن فرضية "حالة الطبيعة" مجرد فكرة تعتمد على الوهم والخيال بل كانت تستند على التصور الجديد الذي شيده العلم الحديث عن "الطبيعة"، كما رأينا. وهكذا فالمقصود بـ"الطبيعة" في عبارة "حالة الطبيعة" ليس الأشياء الجامدة المنفصلة عن الإنسان، بل المقصود، كما قلنا هو: "كامل النظام الفعلي للأشياء بما في ذلك الإنسان الذي هو جزء منه"، الإنسان الذي هو من عمل الطبيعة: موجود فيها وخاضع لقوانينها".

والناس في هذا سواسية وأحرار، بعضهم إزاء بعضا، لأن حق الإنسان في الحرية والمساواة هو حق طبيعي له، من عمل الطبيعة. ومن هنا تلك المطابقة بين مفهوم "حقوق الإنسان" وعبارة "الحقوق الطبيعية": حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية له. وواضح أن الإحالة إلى "الطبيعة" هنا معناها تأسيس تلك الحقوق على مرجعية سابقة على كل مرجعية: فالطبيعة سابقة على كل ثقافة وحضارة، على كل مجتمع ودولة، وبالتالي ، فهي

مرجعية كلية مطلقة، والحقوق التي نتأسس عليها هي حقوق كلية مطلقة كذلك.

على أن "حالة الطبيعة" لا تعني الفوضى، بل هي حالة يسري فيها، كما قلنا، قانون الطبيعة. ولما كان من المحتمل جدا أن تقوم نزاعات بين الناس عند ممارسة كل منهم حقه الطبيعي، فلقد صار من الطبيعي كذلك أن يعملوا على تأويل وتطبيق "قانون الطبيعة" بالصورة التي تضمن حقوق كل فرد، وهذا لا يتأتى إلا بـ "إقامة ضرب من الاتحاد بينهم يحمي شخص كل واحد منهم ويمكنه من ممارسة حقوقه ويسمح لكل منهم، وهو متحد مع الكل، بأن لا يخضع إلا لنفسه، وبالتالي يبقى متمتعا بالحرية التي كانت له من قبل". ومن هنا فرضية "العقد الاجتماعي" التي تفسر كيفية الانتقال من "حالة الطبيعة" إلى "حالة المدنية".

أجل، إذا كان جون لوك قد اهتم بتقرير "حالة الطبيعة" أكثر من غيره، فإن جان جاك روسو (1712-1778). كان أكثر فلاسفة القرن الثامن عشر تقريرا لفرضية "العقد الاجتماعي"، وهي الفرضية التي تقرر كيفية الانتقال من "حالة الطبيعة" إلى "حالة المدنية" مع ممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية. وملخص هذه الفرضية أن الإنسان بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، بل لا بد من اجتماعه مع غيره من بني جنسه. ولما كانت إراداتهم تختلف وتتضارب، فإن اجتماعهم لا يستقيم له حال إلا إذا كان مبنيا على "تعاقد" فيما بينهم يتنازل بموجبه كل واحد منهم عن حقوقه كافة للجماعة التي ينتمي إليها، والتي تجسمها الدولة كشخص اعتباري ينوب عن الناس في تنظيم ممارستهم لحقوقهم، وبذلك تتحول تلك الحقوق الطبيعية، إلى "حقوق مدنية"، وتبقى الحرية والمساواة هما جوهر هذه الحقوق.

وهكذا فتنازل الناس عن حقوقهم للإرادة الجماعية، التي تجسمها الدولة، بموجب هذا العقد الاجتماعي، هو تنازل شكلي، الغاية منه إقرار الحق في الحرية والمساواة على أساس اجتماعي، ولا شيء غير هذا يسوغ قيام الدولة. أما القوانين التي تضعها هذه الأخيرة فهي إنما تكتسي شرعيتها من كونها تعبر عن الإرادة العامة للناس، وهي الإرادة التي تلتمس المصلحة المشتركة وتسعى إلى الخير العام. وهكذا تجد "حقوق الإنسان الطبيعية" مجال تحققها من خلال تحولها إلى "حقوق مدنية" تؤسسها مرجعية عامة كلية مطلقة هي الإرادة العامة التي تعلو على جميع الإرادات في الوقت الذي تعبر عنها جميعا: الإرادة التي لا يحركها إلا المصلحة المشتركة والخير العام.

واضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية، إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى "البداية"، إلى ما "قبل" كل ثقافة وحضارة، إلى "حالة الطبيعة"، ومنها إلى "العقد الاجتماعي" المؤسس للاجتماع البشري، وبالتالي للثقافة والحضارة.

كان الهدف من هذه الهوامش بيان كيف أن فكرة حقوق الإنسان لم تترسخ في الذهنية الأوروبية بدون مجهودات فكرية. لقد تطلب الأمر وقتا، وتطلب فرضيات كانت تبدو علمية في وقتها. إن انتصار الجديد على القديم لا يتم عبر مجرد الكلام أو مجرد الدعوى والإدعاء. إنه لابد من مجهود فكري حقيقي يقوم به مثقفون مؤمنون بالقضايا التي يدافعون عنها. وأيضا يتحملون التضحيات الضرورية في سبيلها. وجل المفكرين الأوروبيين الذين ذكرنا في هذه الهوامش -وهناك آخرون كثيرون مثلهم- خاضوا

معارك للصدع بقناعاتهم وآراءهم فتحملوا النفي والاعتقال والتهميش الخ، بسبب أفكارهم تلك، هذه الأفكار التي نقلها عنهم نحن اليوم مجاناً ونروج لها بالمجان.

ربما كان هذا سبباً في بقائها عندنا على السطح.

3- العدوان ... أساس حقوق الإنسان !

العدوان ... أساس حقوق الإنسان ! عبارة تنطوي على قدر من الاستفزاز: كيف يكون العدوان أساساً لحقوق الإنسان وهي الحقوق التي تقف على طرفي نقيض من كل عدوان؟

الحق أن هذا العنوان لم ينبثق في ذهني من تلقاء نفسه، بل جاءت جواباً عن سؤال من المشروع تماماً أن نطرحه هنا. ولا شك أن مشروعية هذا السؤال تزداد وتتعمق في ذهن القارئ الذي عمل بما اقترحناه عليه في الحلقة السابقة من هذه الهوامش فكلف نفسه عناء مراجعة ما سبق أن كتبناه في موضوع "التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الوعي العربي المعاصر" وأيضاً "من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الإسلام" (القسمان الثالث والرابع من كتابنا **الديموقراطية وحقوق الإنسان**). مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1994).

لقد أكدنا فيما كتبناه هناك أنه من الممكن بناء "حقوق الإنسان"، كما هي في الفكر الغربي المعاصر، على مرجعية إسلامية، وذلك بإقامة نوع من التناظر بين أصولها النظرية في هذا الفكر وبين أصول مماثلة توجد في المرجعية الإسلامية. وهكذا أقمنا نوعاً من التناظر بين مفهومي "حالة الطبيعة" و"العقد الاجتماعي"، الذين أسس عليهما فلاسفة أوربا مفهوم حقوق الإنسان كما رأينا في "الهوامش" السابقة، وبين مفهومي "الفطرة" و"الميثاق" كما وردا في المرجعية الإسلامية، وفي القرآن بكيفية خاصة.

في هذا السياق يمكن أن يسأل سائل: "لماذا أدت فكرة "حالة الطبيعة" وفكرة "العقد الاجتماعي" إلى تبلور مفهوم حقوق الإنسان في الفكر الأوربي ولم تؤد فكرتا "الفطرة" و"الميثاق" في الثقافة العربية الإسلامية" إلى تبلور هذا المفهوم، لا في القرون الوسطى ولا في ما نسميه "عصر النهضة"؟
والحق أنني أكره مثل هذه الأسئلة التي تطلب "سبب ما لم يحدث"، لأنها أسئلة غير علمية؛ إذ السؤال العلمي يطلب سبب ما حدث، ويكون ذلك في الغالب بالبحث في الشيء الحادث: في عناصر الذاتية وعلاقات بعضها ببعض من جهة، وعلاقتها بالمحيط ودوره من جهة ثانية. أما "ما لم يحدث" فهو لا يمتلك "عناصر ذاتية" ولا يمكن بالمرّة تحديد أي نوع من العلاقة بينه وبين المحيط.

ومع ذلك كله وجددتني هذه المرة منساقاً مع هذا السؤال. والذي شجعني على المضي في التفكير فيه -ربما- أمران اثنان: أولهما أن السؤال المطروح يمكن تحويله من صيغة طلب "سبب ما لم يحدث" إلى صيغة أخرى مشروعة ومبررة من الناحية المنهجية: فيما أن الأمر يتعلق بعالم الأفكار، وبتسلسلها وتراتبها المنطقي، فمن الممكن صياغة السؤال السابق كما يلي:

لماذا لا تؤدي مقدمات معينة إلى النتائج نفسها التي تؤدي إليها مقدمات مماثلة لها؟

للجواب عن هذا السؤال يمكن أن ننطلق من ملاحظة أن فكرة "حالة الطبيعة" وفكرة "العقد الاجتماعي" هما معاً مجرد فرضيتين ذهنيتين، والذين أدلوا بهما توخوا منهما النتائج التي يمكن ترتيبها عليهما. وهكذا وصل فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر إلى مفهوم حقوق الإنسان انطلاقاً مما

فسروا به الانتقال من "حالة الطبيعة" إلى "حالة المدنية"، أعني فكرة العقد الاجتماعي.

أما فكرة "الفطرة" وفكرة "الميثاق" فلم تكونا مجرد فرضيتين بل لقد تم تقريرهما كحقيقتين، طرحتا لذاتهما وليس كمقدمات من أجل نتائج ما، ولذلك فلم يتوصل أحد بهما، لا قديما ولا حديثا، إلى مفهوم حقوق الإنسان بمعناه المعاصر. صحيح أن الإسلام أقر حقوقا للرجل والمرأة والولد والوالد والعبد والفقير والمظلوم وابن السبيل والجار والأسرى الخ الخ، ولكن هذه الحقوق التي قد تتسع لتشمل كافة الحقوق المندرجة تحت مفهوم "حقوق الإنسان"، بالمعنى المعاصر، قد أخذت على أنها تشريع إلهي وبالتالي لم تكن هناك حاجة إلى تأسيسها تأسيسا نظريا، لا على فكرة "حالة الفطرة" ولا على فكرة "الميثاق". والفقهاء الذين تعرضوا بصورة أو بأخرى للتأسيس النظري لبعض هذه الحقوق فعلوا ذلك في الغالب انطلاقا من فكرة شاعت في الثقافة العربية الإسلامية شيوعا كبيرا، عند الفلاسفة كما عند الفقهاء والمتكلمين، فكرة أن أصل الاجتماع البشري وأصل الدولة هو حاجة الناس بعضهم إلى بعض. فالواحد من بني البشر لا يستطيع بمفرده الوفاء بجميع حاجياته: فلا بد من فلاح وحداد ونساج وخياط الخ، ولا بد من جنود وحماة وحفظة الخ، ولا بد من رئيس على الكل حتى يستقيم أمر الاجتماع ويكون أوزعا لهم بالسلطان الذي يكون له عليهم والذي لامناص من الخضوع له إذا هم أرادوا لأموهم أن تنتظم وأن لا تكون فوضى... وقليلة هي الأفكار التي حصل عليها إجماع في الثقافة العربية مماثل للإجماع الذي حصل حول هذه الفكرة. والجميع يعرف أنها فكرة يونانية الأصل. نجدها عند أفلاطون وعند أرسطو.

الفكرة أصلها يوناني. وإذن فالسؤال الذي طرحناه قبل بخص عدم تبلور مفهوم "حقوق الإنسان" في الثقافة العربية الإسلامية ينسحب أيضا على الثقافة اليونانية، ما دامت الفكرة التي تؤسس الاجتماع والسلطة الحافظة له هي في الثقافتين العربية الإسلامية واليونانية؟
لماذا لم تؤد هذه الفكرة إلى طرح مسألة "حقوق الإنسان"؟
السبب هو أن "أصل الاجتماع" و"أصل السلطة" في الفكر اليوناني، كما في الفكر العربي الإسلامي، تحكمه فكرة **التعاون والتضامن**، الفكرة التي عبر عنها أرسطو بقوله: "**الإنسان مدني بالطبع**"، وأيضا: "**الإنسان حيوان سياسي**". ومعنى ذلك أن الناس من طبعهم أن يجتمعوا وأن يتعاونوا وأن يقوموا بنوع من تقسيم العمل فيما بينهم حتى يستطيعوا الوفاء بحاجاتهم، كما بينا.

التعاون والتضامن هما طبع في البشر، فبدونهما لا يستقيم حال الدنيا. وفكرة "الطبع" هذه فكرة خطيرة جدا. ذلك أن "ما هو بالطبع"، أعني ما يعتقد الناس أنه كذلك، يأخذونه في الغالب كـ "واقع لا يرتفع"، بل ولا يرغبون في رفعه وتغييره. إن هذا يعني أنه لا بد من الحفاظ على هذا النوع من "تقسيم العمل" وبالتالي لا بد للحفاظ لكل على منزلته الخاصة: فالفلاح يجب أن يبقى هو وبنوه في الفلاحة، والصناع يجب أن يبقوا صناعا، والعبيد عبيدا، والجند جندا، والرؤساء رؤساء. لا تغيير في المنازل والمراتب، لأن أي تغيير سيكون بالضرورة ضد "الطبع" وبالتالي لفائدة بعضهم على حساب بعضهم الآخر، وهذا ظلم. ومن هنا ذلك التعريف لـ "العدل"، التعريف الشائع منذ أفلاطون على الأقل، والقائل: "**العدل هو إنزال الناس منازلهم**". وبما أن المنازل متفاوتة بـ "الطبع" وغير متساوية - وإلا لما كانت منازل - فإن ما يحكم وضعية الفرد هو "الواجب" وليس

"الحق". واجب على كل إنسان أن يعمل في مكانه، في إطار منزلته لا يتعداها، وواجب عليه أن لا يخرق نظام المجتمع الذي يجب أن يحاكي نظام الكون ليس فقط في اتساقه وترتيبه بل أيضا في ثباته وعدم تغيره، (وهذا في الحقيقة هو ما يؤسس عندهم فكرة "الطبع").

واضح أن فكرة "الحق" وبالتدقيق "حقوق الإنسان" غائبة هنا غيابا تاما. إنها ليست من المفكر فيه وحسب بل أيضا ليست من القابل للتفكير فيه. "الحاضر" والمفكر فيه باستمرار في هذا النمط من الرؤية هو "المنزلة"، والمنزلة يرثها المرء وليس له أن يتعداها ولا أن يخرق حدودها، بل عليه أن يجتهد في أداء الوظيفة التي تملئها عليه. الناس كالكواكب والنجوم، "كل في فلك يسبحون"، وذلك هو العدل، لأن ذلك هو النظام. والعدل والنظام في الفكر اليونان بمعنى واحد.

في هذا الإطار تجد العبودية تبريرها في كون العبد كالألة، بل هو آلة. وتجد الطبقة تبريرها في كون المجتمع أشبه بالجسد كل يخدم ما فوقه ويخدمه ما تحته إلى أن نصل إلى القمة، إلى الرأس، حيث الرؤساء الذين يخدمهم من تحتهم، وهو لا يخدمون أحدا لأنه ليس فوقهم أحد. وبما أن أشرف شيء في الرأس هو الدماغ، وبالتالي العقل والتفكير والحكمة، فالرؤساء يجب أن يكونوا فلاسفة. وبالعكس منهم العبيد ومن في معناهم، فهم يخدمون من هم فوقهم من الناس وليس هناك تحتهم أحد يخدمهم. إنهم كالأرجل ليس بينهم وبين الأرض، وبالتالي الجمادات والحيوانات والنباتات، فاصل. هم أدوات مثلها.

لم يكن من الممكن للفكر الإنساني التوصل إلى مفهوم "حقوق الإنسان"، من هذا المنطلق فكان لا بد من تشييد منطلق آخر. وهذا المنطلق هو مفهوم "حالة الطبيعة" الذي شرحناه قبل.

ماذا تعني "حال الطبيعة" من المنظور الذي نتحدث في إطاره؟
إنها تعني أن الناس كانوا قبل قيام المجتمع أحرارا متساويين، لهم حقوق متساوية، وأولها حسب الفيلسوف الإنجليزي هوبز "حق المحافظة على البقاء"، والحق في استعمال كافة الوسائل التي تمكن من ذلك. وبعبارة أخرى لم يكن هناك شيء خاص بإنسان معين بل كل شيء من حقل الناس. والنتيجة هي أن أي إنسان يحاول التمتع بهذا الحق لا بد أن يصطدم بحق الآخر في التمتع بنفس الحق. ومن هنا كان الناس حسب عبارة هوبز في حالة: "الكل في حرب مع الكل". وواضح أنه في مثل هذه الحال لا مجال لا للتعاون ولا للتضامن، بل القانون السائد هو قانون الغاب، "الإنسان ذئب للإنسان". كما يقول هوبز. العلاقة بين الناس هي علاقة عدوان دائم.

العدوان على ماذا؟

العدوان على "حق" الغير أو ما يعتبره أنه حق له. من هنا تبرز فكرة "الحق" كواقعة أساسية وأولى في الحياة البشرية. فكرة "الحق" لا معنى لها إذا لم يكن هناك عدوان. العدوان هو الذي يجعل المعتدى عليه يطالب بحقه ويدافع عنه، فإذا لم يكن هناك عدوان من أحد على أحد فلا حاجة لفكرة "الحق". الحق إذا لم يهضم يبقى غائبا في عالم النسيان، يكون عدما. وإذن: فإذا فرضنا أن حالة الطبيعة هي حالة عدوان الكل على الكل فإن النتيجة ستكون أنها حالة الحقوق للكل، بدون استثناء، لأنه ليس هناك مستثنى من العدوان. إن هوبز ينتقد أرسطو ويرى أن فكرته القائلة "الإنسان مدني بالطبع" فكرة خاطئة. فالواقع يعطينا كل يوم ألف دليل على أن "الإنسان ذئب للإنسان"، هو حيوان ذئب، وليس "حيوانا مدنيا" ولا "سياسيا".

ما العمل لتلافي الصراع ومضاره وأخطاره؟ ليس هناك من سبيل غير التعاقد بين الناس. إن العقل يدل على الحل الواقعي. والحل الواقعي في هذا المجال هو أن يتنازل كل إنسان عن بعض حقوقه - أو عن حقوقه كلها حسب بعض الفلاسفة - للجماعة التي تقوم هي نيابة عنه بضمانها له. إنه العقد الاجتماعي الذي هو وراء قيام المجتمعات البشرية وبالتالي الدولة.

العدوان الذي هو من طبيعة الإنسان هو الأصل في "حقوق الإنسان" وهو الأصل في قيام الدولة. ليس هناك من سبيل لتجنب "حالة حرب الكل ضد الكل" التي تقتضيها الطبيعة البشرية - أي "حالة الطبيعة" - إلا سبيل واحدة: الاعتراف بحقوق الإنسان والتعاقد من أجل قيام سلطة باسم المجوع مهمتها رعاية حقوق الإنسان هذه.

ذلك هو الطريق الذي سلكه فلاسفة أوربا في عملية التأسيس النظري لحقوق الإنسان. ولعل القارئ يفهم الآن مغزى قول بعضهم: "الإنسان ذئب للإنسان". إن فكرة "الحق" تطلبت عندهم وضع فكرة "الذئب".

بالفعل يجب الانتباه إلى أن هناك في دارنا ذئبا، بل ذئابا!

4- حقوق الإنسان : ثقافة أم إيديولوجيا؟

المفاهيم لها تاريخ، ومنها مفهوما: "إيديولوجيا" و"ثقافة". فما الفرق إذن بين قولنا "إيديولوجيا حقوق الإنسان" وقولنا "ثقافة حقوق الإنسان"؟

الفرق في نظرنا، وفي السياق الذي نتحرك فيه، كما يلي:

عندما عرضنا لتاريخ تطور مفهوم "حقوق الإنسان"، في الفقرات السابقة - كنا بصدد عرض نظريات وفرضيات تختلف من مفكر لآخر وفي الغالب من عصر لآخر. كان هناك مفهومان كان يتحدد بهما، صراحة أو ضمنا، مفهوم "حقوق الإنسان". هذان المفهومان هما: مفهوم "الطبع" كما

هو في عبارة أرسطو "الإنسان مدني بالطبع"، ومفهوم "حال الطبيعة" (أو حال الفطرة) عند فلاسفة أوروبا في العصر الحديث. يمكن القول إن غرض أرسطو كان "علميا" بحتا، فهو قد لاحظ أن الفرد البشري يبدأ حياته في حضن أمه وأبيه، وأنه بطبعه ينشأ ويعيش في مجتمع يتعاون أفراده على الحصول على حاجاتهم الضرورية ولا يستطيع الواحد منهم العيش بمفرده، ومن هنا قوله: "الإنسان اجتماعي بطبعه". والمجتمع يبدأ بالأسرة، ثم يتطور إلى القبيلة ثم إلى المدينة/ الدولة، وبالتالي فالإنسان بطبعه يحيا حياة مدنيّة، حياة المدينة/الدولة، ومن هنا قوله أيضا: "الإنسان حيوان سياسي".

لا أستطيع أن أتهم أرسطو بكونه كان يريد من وراء نظريته في أصل الاجتماع والدولة، غير تقرير ما كان يبدو له أنه الحقيقة العلمية التي تعطىها الملاحظة والتأمل. قد تكون نظريته تلك تخدم واقعا معينا، ولكنه لم يكن يفعل ذلك عن قصد ولا عن وعي. وإذا صح وصف وعيه هنا بأنه وعي منحاز فإن الأمر لا يتعلق بانحياز تفرقه الإرادة بل هو من النوع الذي تكرسه الألفة والعرف.

يتجلى هذا واضحا بالمقارنة مع وعي أصحاب نظرية "حالة الطبيعة" في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فالذين قالوا بهذه النظرية كانوا يعرفون أنهم يتحدثون عن حالة افتراضية، والذين منهم حاولوا إثبات وقوعها اجتماعيا وتاريخيا لم يكونوا بصدد تقرير واقع كما يتبدى لوعيهم - كما كان الحال عند أرسطو - بل كانوا يعرفون أنهم يبحثون عن سند اجتماعي تاريخي لما افترضوا أنه أصل الاجتماع والدولة، بل لما ينبغي أن يكون أصلهما! بعبارة أخرى إن ما كان يهمهم في الدرجة الأولى هو الوظيفة التي يريدون لهذه الفرضية أن تؤديها: وظيفة تفسير منشأ الدولة والسلطة تفسيراً

يقرر صراحة أو ضمنا أن السلطة التي تمارسها الدولة ومن يتصرف باسمها هي سلطة الشعب، وأن الحاكم إنما يستقي الشرعية لحكمه من رضى الناس.

لم تكن فرضية "حالة الطبيعة" مطلوبة لذاتها بل من أجل الوظيفة التي تؤديها وهي الوصول إلى فرضية "العقد الاجتماعي"، التي لم تكن هي الأخرى مقصودة لذاتها بل من أجل ربط شرعية الحكم برضى الناس واختيارهم. وواضح أن هذه الوظيفة التي يراد لفرضيتي "حالة الطبيعة" و"العقد الاجتماعي" أن تقوم بها هي وظيفة لها علاقة مباشرة بالصراع الاجتماعي الذي تحركه المصالح المتناقضة، الشيء الذي يعني أنه كان هناك خصم تواجهه هاتان الفرضيتان، هو النظريات التي تربط شرعية الحكم بغير نظرية الاختيار والتراضي والتعاقد؛ وكانت زمن ظهور هذه الأخيرة قسمان : قسم يربطها بفكرة "الطبع" عند أرسطو، أعني بالأسرة/القبيلة، وقسم يربطها بما عرف في أوروبا بـ "الحق الإلهي للملوك". عندما يكون الأمر على هذه الشاكلة، نكون أمام ما ندعوه "الإيديولوجيا". فالمهم هنا ليس معرفة كيف تم سير الأمور واقعيًا كما هو شأن العلم، بل المهم هو الكيفية التي يجب أن تسير عليه الأمور سياسيا واجتماعيا. ذلك باختصار -مع ما يكتنف الاختصار من تجاوزات- هو الفرق بين العلم والإيديولوجيا.

أين يقع مفهوم "الثقافة"، في عبارة "ثقافة حقوق الإنسان"، مثلا، هل داخل الإيديولوجيا أم خارجها ؟

أعترف أنني لا أستطيع أن أناقش هذه المسألة في المجال الذي بقي من حجم هذا المقال، إن كان قد بقي ثمة مجال. علي أن أدلي بتحديد مؤقت أستند فيه إلى ما يبدو أنه هو ما نريد تقريره من وراء مثل هذه

العبارة، فأقول: يخيل إلي أننا نقصد بعبارة "ثقافة حقوق الإنسان" -أو ثقافة "العقد الاجتماعي"، أو "ثقافة التسامح" الخ- شيئاً يمكن التعبير عنه هكذا: تأسيس مفهوم "حقوق الإنسان" في الوعي وتطبيق مضمونه في السلوك.

تحديد قد يبدو واضحاً بسيطاً وأنه من الممكن أن نتعاقد عليه. ليكن ! ولكن يجب أن لا ننسى أن وراء الشجرة أكمة، وأن "وراء الأكمة ما وراءها"! إن التحديد الذي اقترحناه يعبر عما نريد، ولكن "هل كل ما يريد المرء يدركه"؟ يكفي أن نشكك في إمكانية إدراك هذا الذي نريد حتى ينهار ذلك التحديد. سؤال واحد قد يقلق راحتنا، نصوغه كما يلي: لقد عاش الغرب مسألة حقوق الإنسان كإيديولوجيا، أي في إطار صراع فكري واجتماعي وديني وسياسي، فكانت النتيجة أن ترسخت "حقوق الإنسان" في فكره ووعيه وسلوكه، على الأقل إزاء بني جلدته، فهل يمكن، لنا أو لغيرنا، الحصول على النتيجة نفسها بمجرد استعادة تلك الإيديولوجيا، لا بوصفها صراعا متعدد الأبعاد، بل فقط بوصفها "ثقافة"؟ بوصفها "معرفة"؟

كان سقراط يقرر أن الفضيلة معرفة: يعني أن من يعرف الخير لا بد أن يفعله!

هل كان سانجا؟ هل كان مخطئاً؟

ماذا يفيد الجواب عن مثل هذه الأسئلة وقد رأينا كيف تأسس مفهوم "حقوق الإنسان" على فكرة أن "الإنسان ذئب للإنسان"!

لنكتف بالقول إذن: كان سقراط حسن النية بالإنسان، فلنقتد به، ولننشر ثقافة حقوق الإنسان ليس من أجل إقناع الناس باحترام هذه الحقوق وحسب بل أيضاً، وهذا أهم، من أجل توعية أصحاب الحقوق الضائعة ليطالبوا بحقوقهم. وبالمطالبة المستمرة المتواصلة سيحصلون عليها. وحقا: "ما ضاع حق وراءه طالب".

هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي

1- عقد البيعة في الإسلام... ودور الكنيسة في

أوروبا

محمد عابد الجابري

وإذن، فلقد كان الكلام في الإمامة، في الأصل، جزءاً من الصراع السياسي بين الشيعة والسنة، وكان الهدف منه إضفاء الشرعية -أو نزعها- على تجارب في الحكم ماضية. ولما أخذ هذا الماضي في الابتعاد عن الحاضر

صار الكلام في "الخلافة" عند أهل السنة، وفي "الإمامة" عند الشيعة"،
يميل أكثر فأكثر نحو تبرير الواقع الذي يفرضه ميزان القوى في الصراع
من أجل. كان الصراع سياسيا محضا ولم يكن الدين فيه طرفا، لا على
مستوى النصوص ولا على مستوى ما قد يكون هناك من تناقض بين من
يتحدثون باسم النصوص ومن يمارسون الحكم. أما في التجربة الحضارية
الأوربية فالصراع الذي منه خرجت فكرة العقد الاجتماعي وفيه تطورت كان
صراعا من نوع آخر، صراعا بين قطبي هذه التجربة في العصور
الوسطى: **الدولة والكنيسة**. ومن هنا يمكن القول، كجواب عن السؤال الذي
طرحناه آنفا، إذا كان لا بد من جواب: إن مبدأ "عقد البيعة" في الإسلام لم
يتطور إلى "عقد اجتماعي" بالمعنى الأوربي للكلمة لأن الإسلام لم يعرف
الكنيسة كهيئة دينية اجتماعية لها السلطة الروحية وتتافس الدولة على
السلطة الزمنية.

ترددت في السنوات الأخيرة في الساحة الفكرية العربية نداءات تدعو إلى
صياغة وإبرام "عقد اجتماعي عربي جديد". ونحن هنا لا نرمي من وراء
هذه "الهوامش" إلى الدخول في مناقشة مضامين هذه الدعوات! كل ما
نهدف إليه هو إلقاء بعض الضوء على هذا المفهوم - "العقد الاجتماعي" -
كما طرح ووظف في تاريخ الفكر الغربي مع الإطالة على الكيفية أو
الكيفيات التي طرح بها هذا المفهوم نفسه، أو ما يوازنه أو يرتبط به نوعا
من الارتباط، في الحضارة العربية الإسلامية.

ولكي نقرب من صلب الموضوع منذ البداية نرى من المفيد التذكير بأن
مفهوم "العقد الاجتماعي" هو فرضية - قد يكون لها أساس ما في الواقع
البشري أو لا يكون - كان الغرض منها تأسيس السلطة السياسية على

رضى المحكومين، وبالتالي بيان كيف نشأت الدولة وكيف يمكن تأسيس الديمقراطية، كما سنرى لاحقا.

كانت هناك نظرية شائعة سادت في العصور القديمة والوسطى تقول إن ظهور الدولة كان أمرا "طبيعيا" اقتضاه كون الإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده ولا أن يقوم بجميع حاجاته، وبالتالي لابد له من التعاون مع غيره. وبتنظيم هذا التعاون تطور الأمر إلى ما نسميه الدولة: إما انطلاقا من الأسرة التي تطورت فأصبحت قبيلة تحالفت مع غيرها من القبائل والجماعات فأستت دولتها، كما كان شأن الأسر الحكمة خلال القرون الوسطى، أو ابتداء من بروز شخصية أو بطل في ظروف معينة مكنته من تولي السلطة وتنظيم التعاون الخ.

يمكن وصف هذه النظرية التي سادت في العصور القديمة والوسطى، في العالم الإسلامي كما في العالم المسيحي، بكونها نظرية محافظة: فهي إذ "تفسر" ظاهرة نشوء الدولة لا تفتح أية آفاق لتغيير الوضع القائم، بل تبرره وتجعل منه واقعا اقتضته "طبيعة" الأمور.

أما نظرية "العقد الاجتماعي" فهي بالعكس من ذلك نظرية ثورية، بمعنى أنها تفسح المجال للتغيير. فمن جهة تقوم هذه النظرية على فرضية "حالة الطبيعة"، التي شرحناها قبل، ومؤداها أن البشر كانوا في مبتدأ أمرهم أحرارا لهم كافة الحقوق، لكل منهم الحق في كل شيء. ولكن، بما أن سعي كل واحد منهم إلى التمتع بجميع الحقوق كان لابد أن يؤدي إلى تنازع وتدافع واقتتال، فقد اهتموا بعقولهم إلى طريقة لتنظيم هذه الحقوق بصورة تضمن الأمن والعدل، أعني: إبرام "عقد اجتماعي" يتنازلون بموجبه عن حقوقهم بهدف تنظيمها وحفظها واستردادها بصورة تمنع التنازع والتدافع والصراع.

واضح أن فكرة العقد الاجتماعي بهذا المعنى تطرح مسألة الحكم طرحاً أعم وأعمق وعلى مستويين: أصل الاجتماع وأصل الدولة، وهما مستويان من التعاقد مختلفان:

يتعلق الأمر في المستوى الأول بتنازل الأفراد، للمجموعة التي تتشكل منهم، عن الحقوق الطبيعية التي كانوا يتمتعون بها في "الحالة الطبيعية"، في مقابل حقوق مدنية تضمنها لهم المجموعة/الدولة. أما على المستوى الثاني فالأمر يتعلق أساساً بتفسير شكل الحكومة: فالأفراد يتنازلون هنا لا للمجموعة، بل لشخص واحد يقوم بمهام الرئاسة والحكم بما في ذلك الحفاظ على حقوق الأفراد والجماعة.

وما دام الأمر يتعلق بفرضيات فغني عن البيان القول إنه من الممكن الجمع بين المستويين في نظرية واحدة تفسر في آن واحد أصل الاجتماع والدولة ومنشأ الحكومة وشكلها. كما أنه من الممكن تفسير الحكومة وشكلها داخل النظرية الأولى وحدها. وقد شهد الفكر الأوربي هذه الأنماط جميعاً، كما سنرى.

أما الفكر العربي الإسلامي فهو لم يعرف إلا النمط الثاني، أعني الذي يفسر منشأ الحكومة وشكلها وهو ما يسمى عندنا بـ "عقد البيعة". فالعقد السياسي الذي دار الكلام حوله في التراث العربي الإسلامي هو "عقد الإمامة" أو "البيعة"، أما "العقد الاجتماعي" كنظرية تفسر أصل الاجتماع والدولة معاً فشيء ظل غائباً عن مجال المفكر فيه لدى الذين خاضوا في مسألة "الإمامة" و "الخلافة".

نعم هناك في العهد النبوي أنواع من "العقد" أبرمها الرسول (ص)، بعضها ينظم الاجتماع وبعضها ينظم الحكم، وبعضها يجمع بين الاثنين: من ذلك

نظام "المؤاخاة" الذي سنه (ص) عند مقدمه إلى المدينة مهاجرا إليها هو وصحبه من مكة والذي آخى فيه بين المهاجرين بعضهم مع بعض وبينهم وبين الأنصار مؤاخاة "على الحق والمساواة"، وهذا "عقد اجتماع". أما العقد المعروف بـ "الصحيفة" فهو يجمع بين الاثنين: فقد كتب النبي (ص)، عند وصوله إلى المدينة مهاجرا، كتابا "بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة". كما "وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم". لقد نص هذا الكتاب أو العقد على أن كل فئة من فئات المسلمين والمؤمنين من المهاجرين والأنصار من أهل يثرب تواصل العمل بالعرف الذي كانت تعمل به قبل الإسلام في مجال أخذ الدييات وإعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة للأسرى والعمل بالعدل في افتدائهم. كما ينص على التضامن والتكافل بين المؤمنين بعضهم مع بعض الخ. هذا من جهة ومن جهة أخرى ينص هذا العقد على أن "اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين (=يتحملون نصيبهم من نفقات الحرب التي يشاركون فيها مع المؤمنين) وأنهم : "أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم". كما ينص هذا العقد على تحريم القتل في يثرب والدفاع المشترك عنها، وأن المرجع في الفصل في الخلاف هو محمد (ص) سواء كان الخلاف بين المؤمنين والمسلمين بعضهم مع بعض أو بينهم وبين اليهود. وتختتم "الصحيفة" بالتأكيد على أن العلاقات في يثرب يجب أن تبنى على البر وحسن المعاملة والحرص على الأمن (انظر التفاصيل في كتابنا: **العقل السياسي العربي**. ص 92 وما بعدها).

نحن هنا إذن أمام عقد اجتماعي مزدوج ينظم الاجتماع وفي نفس الوقت يعين رئيس الجماعة. وما يلفت النظر في هذا العقد -من منظور اهتماماتنا

الراهنة- هو تأكيده على الحق في الاختلاف وإقراره لهذا الحق بعبارات تتكرر مع كل فئة. الاعتراف بالاختلاف داخل المسلمين والمؤمنين: مهاجرين، أنصار، قبائل. واعتراف بالاختلاف داخل اليهود وقبائلهم، واحترام ما يؤسس هذا الاختلاف من أعراف، وفي الوقت نفسه الحفاظ على وحدة الجماعة التي أصبحت تشكل "أمة واحدة". أما رئيس الجماعة -النبى (ص)- فهو لا يتدخل إلا عندما يحدث خلاف بين فئة وأخرى يتطلب مرجعية محايدة مستقلة.

لقد قيل الكثير عن هذه الصحيفة فلنكتف بما قلناه عنها أعلاه ولنضيف شيئاً واحداً فقط، وهو أن هذه المعاهدة التاريخية قد نظر إليها قديماً على أنها عقد حربي: كانت معاهدة من أجل تنظيم الحرب ضد مشركي قريش الذين رفضوا الدعوة الإسلامية السلمية وحاربوها وأخرجوا أهلها من ديارهم. ومن هذا المنظور تبدو امتداداً مباشراً لبيعة العقبة الأولى والثانية، وهما عقدان أبرمهما النبي (ص) في مكة مع رجال من أهل يثرب (المدينة) قبل هجرته إليها، وكانا في الحقيقة والواقع تمهيداً وإعداداً للهجرة.

أما "بيعة العقبة الأولى" فقد تمت حين خرج الرسول (ص) في أحد مواسم الحج يعرض نفسه على القبائل فلقى جماعة من الخزرج من أهل المدينة فعرض عليهم الإسلام، فقبلوا ولكن بدون الالتزام بالقتال معه، ووعدوا أن يعرضوا الأمر على قومهم. فلما قدموا المدينة أخبروا قومهم بما جرى بينهم وبين الرسول ودعواهم إلى الإسلام فلقى استجابة هامة وأخذ ينتشر فيهم. فلما كان العام التالي جاء الموسم جماعة من الأنصار أكثر عدداً فاجتمعوا بالنبي وطلبوا منه توضيح ما يريد منهم فقال: "تبايعوني على السمع والطاعة في الكسل والمنشط، وعلى النفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى أن تقولوا في الله، لا تأخذكم لومة لومة

لائم، وعلى أن تتصروني إذا قدمت عليكم، وتمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم ونساءكم وأبناءكم، ولكم الجنة" (تسمى هذه البيعة في بعض المراجع: بيعة النساء). ولما أبدى أحد أعضاء الوفد تخوفه من أن يعود الرسول إلى أهل مكة عندما ينتصر ويترك أهل المدينة أجابه (ص) قائلاً: "بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني أحارب من حاربتكم وأسالم من سالمتم". قال أحد الذين حضروا هذه البيعة "بايعنا رسول الله (ص) **بيعة الحرب**". (تجعل بعض الروايات هذه البيعة بيعتين: بيعة النساء: العقبة الثانية. وبيعة الحرب: العقبة الثالثة).

هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي

يمكن أن نستعيد هنا السؤال الذي كنا طرحناه في مقال سابق والذي تساءلنا فيه : لماذا لم تتطور فكرة "الفطرة"، التي توازن في الفكر الإسلامي "حالة الطبيعة" في الفكر الأوربي، إلى مفهوم "حقوق الإنسان" الخ ؟ يمكن أن نستعيد صيغة هذا السؤال فنقول: لماذا لم تتطور أنواع العقود التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي (عقد الصحيفة وعقود الإمامة المختلفة المتنوعة) إلى نظرية في العقد الاجتماعي؟

أؤكد هنا أن الهدف من هذا السؤال ليس الحصول على جواب -فهذا النوع من الأسئلة غير علمي كما شرحت في المقال المشار إليه- بل الهدف منه التوضيح بواسطة المقارنة. وفي هذا الإطار، يمكن القول: إن ما عرفه المجتمع العربي الإسلامي من عقود -وكلها عقود بيعة- كان عبارة عن تنظيم **علمي** للسلطة، سواء كانت البيعة عقداً حقيقياً مبنياً على التشاور والاختيار كما كان الحال زمن الخلفاء الراشدين، أو كانت مجرد إجراء شكلي لإضفاء شرعية شكلية على أمر واقع، كما آل إليه الأمر منذ أن انقلبت الخلافة إلى ملك عضوض مع معاوية. وحتى إذا اقتصرنا على

العقد الذي كان يستحق أن يكون النموذج والمثال في "المدينة الإسلامية"، أقصد "صحيفة النبي" التي تحدثنا عنها قبل، فإننا سنجد الناحية العملية فيه أقوى وأبلغ، مما يجعل من "العقد الاجتماعي" الذي قررته عقدا من أجل التطبيق الآني وليس من أجل التنظير للمستقبل.

ربما كان هذا الطابع العملي التطبيقي الذي رافق "الصحيفة" هو السبب الذي جعلها تبقى مجرد وثيقة من وثائق الماضي تورد بنصها أو يشار إليها في كتب التاريخ وحدها. وربما كان هذا أيضا من جملة العوامل التي تفسر، جزئيا على الأقل، عدم تطور "الكلام في الإمامة" في الإسلام إلى طرح فكرة "العقد الاجتماعي" على الشكل الذي طرحت به في أوروبا.

على أن "الكلام في الإمامة" قد اتجه منذ بدايته إلى الكلام في سياسة الماضي: في خلافة الخلفاء الأربعة (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي)، خصوصا عندما أنكر "الرافضة" من الشيعة شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وحصرها الشرعية في علي بن أبي طالب وذريته؛ إضافة إلى أنهم جعلوا الإمامة بالوصية، لا بالاختيار، وبالتالي فلا مجال لفكرة العقد في هذا النوع من الرؤية. أما أهل السنة الذين جعلوا من الإمامة "عقدا" يتم بالاختيار فقد ربطوا هذا العقد وكيفيته، لا بما ينبغي أن يكون، بل بما كان زمن الخلفاء الأربعة، مستوحين ما يقرره الفقهاء في عقد البيع كإطار قانوني.

وإذن، فلقد كان الكلام في الإمامة، في الأصل، جزءا من الصراع السياسي بين الشيعة والسنة، وكان الهدف منه إضفاء الشرعية -أو نزعها- على تجارب في الحكم ماضية. ولما أخذ هذا الماضي في الابتعاد عن الحاضر صار الكلام في "الخلافة" عند أهل السنة، وفي "الإمامة" عند الشيعة، يميل أكثر فأكثر نحو تبرير الواقع الذي يفرضه ميزان القوى في الصراع

من أجل الحكم (راجع في هذا الصدد *تكوين العقل العربي* ص 107 وما بعدها ، و*العقل السياسي العربي* ص 355 وما بعدها). كان الصراع سياسيا محضا ولم يكن الدين فيه طرفا، لا على مستوى النصوص ولا على مستوى ما قد يكون هناك من تناقض بين من يتحدثون باسم النصوص ومن يمارسون الحكم.

أما في التجربة الحضارية الأوربية فالصراع الذي منه خرجت فكرة العقد الاجتماعي وفيه تطورت كان صراعا من نوع آخر، صراعا بين قطبي هذه التجربة في العصور الوسطى: *الدولة والكنيسة*. ومن هنا يمكن القول، كجواب عن السؤال الذي طرحناه آنفا، إذا كان لا بد من جواب: إن مبدأ "عقد البيعة" في الإسلام لم يتطور إلى "عقد اجتماعي" بالمعنى الأوربي للكلمة لأن الإسلام لم يعرف الكنيسة كهيئة دينية اجتماعية لها السلطة الروحية وتنافس الدولة على السلطة الزمنية. وفي الفقرات التالية ما يوضح هذا الفكرة.

الأفكار تسافر، تنام وقد تستيقظ! والمهم في تاريخ الفكر ليس الفكرة في ذاتها بل الدور التي تقوم به في النظام الفكري العام في وقت معين. أما الفكرة التي تبقى يتيممة معزولة عاقرا فهي لا تدخل التاريخ. وهل يدخل التاريخ أحد بمفرده؟

يصدق هذا على جميع الأفكار التي ماتت ولا حصر لها. ولكن قد يحدث أيضا أن فكرة ما تدخل التاريخ بفعل ظروف معينة لتقوم بدور معين. فإذا أصبح لها تاريخ اندفع الناس إلى البحث لها عن "ما قبل تاريخها". إن الفكر البشري، وبخاصة فكر المؤرخ للفكر، لا يقنع عادة بعقد ميلاد الفكرة التي تستقطب اهتمامه بل كثيرا ما تراه يبحث عن أصول للمولود الجديد.

يبدو أنه ليس الماء هو وحده الذي "يخشى الفراغ" - وذلك هو ما يجعله يندفع إلى أعلى في المضخات حسب التفسير القديم - بل الفكر البشري نفسه "يخشى الفراغ" فلا يقبل ببداية لا شيء وراءها. الإنسان يبحث دوماً عن متكأ، وفي هذا الإطار يندرج قول القائل: "أعطوني متكأً أضع عليه قدمي وسأحمل الكرة الأرضية على كتفي"! والبحث الفلسفي منذ كان وهو يبحث عن "هذا المتكأ!"

أبت هذه الخواطر إلا أن تستبد بالقلم ونحن نفكر في كتابة شيء عن تطور فكرة "العقد الاجتماعي" عبر التاريخ. ذلك لأن هذه الفكرة هي من تلك من الأفكار التي لم يكن لها تاريخ، حتى إذا ظهرت في القرن السابع عشر في أوروبا، وفي إطار الصراع بين الكنيسة والدولة، وتبين فيما بعد لمؤرخي الفكر السياسي الأوربي أن هذه الفكرة قد قامت بدور هام في المسلسل الذي أدى إلى قيام الدولة الديمقراطية الأوربية الحديثة، حينذاك اتجهوا إلى البحث عن "جذورها"، عن "ما قبل تاريخها".

لماذا البحث عن هذا الـ "ما قبل التاريخ"؟ الذي يقع وراء فكرة لم تدخل التاريخ بفعل ما قبلها، بل دخلته بفضل ما قامت هي به من دور، بل أدوار، في التاريخ الذي يقع بعد ميلادها؟

إن المسألة لا تخص فكرة "العقد الاجتماعي" وحدها بل تعم جميع الأفكار التي كتب مؤرخو الفكر في أوروبا تاريخها منذ القرن الماضي حينما أخذوا في إعادة كتابة تاريخهم معتمدين ما عرف عندهم بـ "المنهج الفيلولوجي" الذي يقوم على رد كل فكرة إلى أصول سبقتها وجذور أسستها، عامدين هكذا إلى تأسيس ثقافتهم على أصول ترجع إلى الإغريق، فجعلوا بداية تاريخهم في اليونان ومنها يمتد إلى روما ومن روما إلى فرنسا وبريطانيا الخ.

إن إعادة كتابة التاريخ تنطوي في الواقع على إعادة تشكيل الوعي. مفهوم "العقد الاجتماعي" له مكان ما في بنية الوعي الأوربي لأنه مفهوم بنوا له موقعا في تاريخهم. أما نحن فهذا المفهوم ما زال غريبا عنا، وبالعكس منه "عقد البيعة" مثلا. فإذا كنا نريد أن نؤسس في وعينا لعقد اجتماعي خاص بنا، أو كنا نريد أن نجدد مفهوم البيعة في وعينا وأن نجعله موازنا لمفهوم العقد الاجتماعي نفسه، فمن الضروري التعرف أولا على مضمون هذا المفهوم، لا من خلال تعريف معجمي قاموسي فهذا لا يفيد في تشكيل الوعي ولا في إعادة تشكيله بل من خلال التعرف على تاريخه، على المحطات التي قطعها في أسفاره.

في هذا الإطار يجب أن نضع هذا الذي ينتمي إلى "ما قبل تاريخ" نظرية "العقد الاجتماعي" في أوربا. نحن نريد أن نفهم كيف نشأت فكرة العقد الاجتماعي في أوربا! نريد أن نتعرف على العوامل التي جعلتها تظهر هناك لنقارن، بعد ذلك، بين "ما قبل تاريخ"ها هناك وبين الوضع عندنا نحن، وهو وضع "ما قبل تاريخ" ما زال ممتدا في الحاضر لم يترك بعد مكانه لـ"التاريخ".

يتحدث الباحثون الأوربيون عن ظهور فكرة "العقد الاجتماعي"، بصورة أو بأخرى، في العصور القديمة في القرن الخامس قبل الميلاد، عند الفيلسوف الصيني موتزو وعند السوفسطائيين اليونانيين، ثم عند الأبيقوريين في القرن الثالث قبل الميلاد، ثم عند الرومان وعند شيشيرون خاصة، في القرن الأول ق.م، ويشيرون إلى أنه كان لها صدى في القانون الروماني يعود إلى التقليد الروماني القديم الخاص بـ "الوفاق الشعبي"، بينما يبحث بعضهم عن أصول لها في النصوص المقدسة فيجدون في "العهد القديم" عددا من

الأمثلة على "العقد الاجتماعي"، على رأسها "ميثاق بني إسرائيل"، بينهم وبين يهوه (الله)، والعقد الذي أبرموه مع الملك سليمان.

وينتبع المؤرخون فكرة العقد الاجتماعي في القرون الوسطى المسيحية، ويجد بعضهم نموذجا عمليا لـ"عقد الاجتماع" في "ميثاق الاتحاد" Pactum Unions الذي اتفق عليه الآباء المهاجرون الذي رحلوا عن إنجلترا لينشئوا أول مستعمرة في "نيوانجلند" بالولايات المتحدة الأمريكية عام 1620، حيث أعلنوا أنهم يتعهدون على أن يتجمعوا ويعيشوا معا في مجتمع مدني واحد. أما "عقد الحكومة" أو عقد الرعية مع الحاكم Subjectionis Pactum فقد وجد المؤرخون له أمثلة في العقود التي أبرمت، ابتداء من القرن الخامس، وفي عدد من المملكات الجرمانية، بين الملوك ورعاياهم. أما النموذج والمثال لهذا النوع من العقد فيجده هؤلاء المؤرخون في "الميثاق الأعظم" Magna Carta الذي وقعه الملك جون عام 1215 ورضخ فيه لثورة النبلاء وقبل شروطهم.

ومع ذلك، فنحن نرى أن هذه الأمثلة والنماذج كانت تقع خارج ما نعتبره هنا "ما قبل تاريخ" فكرة العقد الاجتماعي، فليست هناك أية علاقة بين هذه الأمثلة التاريخية، الفكرية والعملية، وبين فكرة العقد الاجتماعي كما ظهرت في القرن السابع عشر. ذلك أن فكرة التعاقد بين الحاكم والمحكومين (عقد الحكومة) لم تصبح ذات شأن في التاريخ الأوربي إلا حين اشتد الصراع بين الإمبراطورية وبين الكنيسة البابوية ولجأت هذه الأخيرة إلى تبرير تدخلها بإقحام فكرة "العقد". لقد ادعت الكنيسة لنفسها الحق في عزل الملوك الطغاة مستندة في ذلك إلى أن البابا يملك السلطة الروحية، الشيء الذي يعني أنه المسؤول عن السعادة الروحية للشعب، وبالتالي فمن حقه أن يحرر هذا الشعب الذي يعاني ماديا وروحيا من استبداد الملوك المستبدين،

وذلك بجعله في حل من الالتزام الذي يوجبه ذلك "العقد" إزاء صاحب السلطة الزمنية: الملك.

كان ذلك على عهد البابا غريغوار السابع (1073-1085) الذي خاض صراعا مريرا مع الإمبراطور هنري الرابع فانتصر عليه وسن عدة قوانين كهنوتية في إطار ما عرف الإصلاح الغريغوري. لقد بنى هذا البابا إصلاحه في هذا المجال على فكرة أن سلطة الملوك مستمدة من الشعب بينما سلطة الباب مستمدة من الله. وهذا ينتج عنه أن سلطة البابا أسمى وأشرف من سلطة الملك، وأن سلطة هذا الأخير تفقد شرعيتها إذا مارس الطغيان والاستبداد على الشعب الذي إنما يحكمه بموجب عقد قوامه الحكم بالعدل والعمل لصالح السعادة المادية للرعية، جنبا إلى جنب مع البابا المكلف بتوفير السعادة الروحية لنفس الرعية. فالحاكم الزمني ليس حاكما مطلقا بل له شريك أسمى منه هو البابا.

هنا تبدو فكرة "العقد"، عقد الحكومة، وكأنها قد وظفت لصالح الرعية ضد الملك، بتوسط طرف ثالث هو الكنيسة. غير أن القصد الأول والأخير منها هو تبرير تدخل الكنيسة بين الملوك والرعايا، بوصفها سلطة عليا. فالمسألة، في هذه المرحلة، تندرج في إطار الصراع بين الكنيسة والإمبراطورية، وليس في إطار الصراع بين الحاكم والمحكومين.

ومع ذلك فقد أخذت الفكرة تشق طريقها لتتخرط في هذا الإطار الأخير وتصبح فاعلة فيه. وهكذا ركز بعض المنظرين للمذهب الغريغوري على كون الشعب هو الذي ينصب الملوك حكاما عليه وأنه إنما يفعل ذلك بهدف حماية نفسه من طغيان الطغاة، الشيء الذي يعني أن الملك إنما يحكم بموجب "عقد مشروط" بينه وبين الرعية. ومن هنا خطأ بعض أنصار المذهب الغريغوري خطوة أخرى فقالوا: إن خرق الملك للعقد الذي بينه وبين

الرعية يجعل هذه الأخيرة في حل من الالتزام بطاعته وإن تدخل البابا إنما هو عبارة عن إضفاء الصبغة العملية على ما استوجبه طغيان الأمير. وهكذا فبعد أن كانت فكرة "العقد" تُبَرَّرُ تدخل البابا لتحرير الشعب أصبحت تبرر ثورة الشعب، أما دور البابا فقد تقلص ليصبح محصوراً في مجرد إضفاء الشرعية على أمر واقع هو ثورة الشعب.

ويأتي القديس توما الأكويني (1225-1275)، وهو من أكبر فلاسفة اللاهوت المسيحي إن لم يكن أكبرهم على الإطلاق، ليناقد المسألة في إطار اهتماماته الفكرية الخاصة التي كانت مركزة حول التوفيق بين الفلسفة واللاهوت. كان الأكويني من شراح أرسطو وقد تأثر إلى حد كبير بأراء ابن رشد في مسألة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة فضلاً عن أخذه برأيه في مسألة العقل والنفس، كما هو معروف عند المختصين. وما يهنا إبرازه هنا هو أن الأكويني تبنى وجهة النظر الأرسطية في أصل الاجتماع ومنشأ الدولة فقرر أن الاجتماع الإنساني أمر طبيعي كاجتماع النمل والنحل، مع هذا الفارق وهو أن الاجتماع الحيواني يخضع للغريزة، أما الاجتماع الإنساني فيقوم على الإرادة ويدبره العقل وبالتالي فهو اجتماع تعاقد لا اجتماع فطرة وغريزة.

ويميز توما الأكويني بين الإنسان كحيوان اجتماعي والإنسان كحيوان مؤمن. فمن ناحية: "الإنسان حيوان اجتماعي" بوصفه كائنًا يخضع لقوانين الطبيعة التي تفرض عليه التعاون مع بني جنسه ليستقيم أمره، ومن ناحية أخرى هناك "الإنسان-المؤمن"، وهو يتميز بانتمائه إلى نوع من الاجتماع خاص هو الكيان الروحي الذي تشكله الكنيسة.

هنا سيوظف الأكويني التمييز بين السبب الأول والأسباب الثانوية -وهو تمييز يرجع إلى أرسطو و قد انتشر في الفكر الفلسفي في الإسلام-

سيوظفه توظيفاً رشدياً (نسبة إلى ابن رشد)، ولكن في مجال السياسة والحكم. لقد اعتبر أرسطو السبب الأول (المحرك الأول، الله) مبدأ لكل شيء، ولكنه جعله لا يتدخل كل مرة وفي جميع الجزئيات، بل هناك الطبيعة وقوانينها التي تشكل الأسباب الثواني، وهي المسؤولة عما يجري في الكون من حوادث جزئية. كان الفارابي وابن سينا قد اتجاها بالفكرة اتجاهاً آخر فاعتبرا العقول السماوية (الملائكة) فائضة عن العقل الأول (الله) وجعلوها هي الأسباب الثواني. أما ابن رشد فقد احتفظ بفكرة أرسطو كما هي: المحرك الأول هو السبب الأول وهو الله، ثم المحركات الأخرى (الأجرام السماوية) التي رتب الله حركتها وتأثيرها لتشكّل ما نسميه القوانين الطبيعية، وهي الأسباب الثواني. وفي هذا الاتجاه سار توما الأكويني فشيّد رؤية جديدة لثنائية الزمني والروحي، إذ ربط الزمني بالأسباب الثانوية والروحي بالسبب الأول.

في إطار هذه الرؤية الجديدة لثنائية الزمني والروحي يقرر توما الأكويني أن سلطة الحاكم، وبالتالي الدولة، ليست نتيجة تدخل مباشر من السبب الأول (الله) بل هي ترجع إلى "الأسباب الثواني"، أي إلى القوانين الطبيعية التي بفعلها تم الاجتماع ونصبت الدولة، ولا يكون حكم الحاكم مشروعاً إلا إذا كان متوافقاً مع القوانين الطبيعية أي مع العقل، لأن العقل ليس شيئاً آخر غير إدراك الأسباب كما يقول أرسطو وكرر ذلك ابن رشد مراراً وتكراراً. فبدون الاهتداء بالعقل والعمل بموجب قوانينه، التي هي من قوانين الطبيعة التي خطتها الإرادة الإلهية، تكون سلطة الأمير ظلماً فاحشاً. ذلك أن غاية الاجتماع ليست في حصول الإنسان على المتعة والشهوة بل الغاية منه حصول الفرد البشري على كماله الإنساني. ومهمة الدولة تكمن في مساعدته على ذلك خصوصاً فيما لا تطاله قواه الخاصة من الأمور التي

تتنمي إلى عالم المادة، بما في ذلك الحياة الاجتماعية ومقتضياتها. أما الناحية الروحية، الدينية الخلقية، فتتكفل بها الكنيسة. يمكن اعتبار هذا الفصل الذي أقامه القديس توما الأكويني بين الدولة والكنيسة بذرة البذور لما سيعرف في العصر الحديث بـ"العلمانية"، كما يذهب إلى ذلك بعض المحللين. لن نخوض في هذا الموضوع الآن. المهم بالنسبة لموضوعنا هو أن نسجل أن الترويج لمثل هذه الأفكار في القرن الثالث عشر الميلادي من طرف الكنيسة كان من الناحية التاريخية، أعني من ناحية النتيجة، بمثابة إشعال النار في حقل الحكم الإمبراطوري الإقطاعي.

هوامش حول مفهوم العقد الاجتماعي

2- العهد ... والعقد المزدوج

محمد عابد الجابري

مع نهايات العصور الوسطى في أوروبا أخذ بعض الكتاب يطرحون في كتاباتهم السياسية مسألة رضى الشعب، بل كان منهم من وظف مفهوم "العقد" في طرح مسألة "السيادة" للشعب وتأسيس حقه في مقاومة حكم الطغيان، وكان ذلك، خاصة، خلال الصراعات الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت في عصر النهضة. يتعلق الأمر في البداية بنظرية أشهرها بعض الكتاب البروتستانت في وجه الملوك الكاثوليك، نظرية تقول بعقدين فعرفت بنظرية "العقد المزدوج": الأول بين الله والشعب، والثاني تابع للأول وهو بين الملك والشعب. وفحوى هذا العقد بشقيه أنه إذا اضطهد الملك

"الدين الحقيقي" -دين أتباع الكنيسة- فهو يخرق الميثاق الذي بين الله والشعب وبالتالي يمكن لهذا الأخير استعمال حقه في المقاومة. إن ما يشرع له هذا العقد ليس تدخل البابا، كما رأينا في المقال السابق عند أنصار المذهب الغريغوري في القرن الثالث عشر، بل إن ما يشرع له الآن، في القرن السادس عشر، من خلال العقد المزدوج، هو حق الشعب نفسه في مقاومة طغيان الملك. إن نظرية العقد المزدوج أصبحت الآن تقوم بوظيفة إيديولوجية واضحة وهي الحد من سلطة الملك بالوقوف في وجه الملكية المطلقة القائمة على ما عرف بنظرية "الحق الإلهي للملوك"، و هي نظرية تقرر أن الملوك يستمدون سلطتهم من الله وبالتالي فهم مسؤولون أمامه وليس أمام الناس. ومن هنا ستكون وظيفة نظرية "العقد الاجتماعي" هي جعل الملوك مسؤولين أمام الناس. وأكثر من ذلك كان لظهور الأفكار التعاقدية في جو الصراعات الدينية التي سادت أوروبا دور هام في نضج مفهوم "التسامح".

ومع بدايات القرن السابع عشر تحول "العقد المزدوج" من عقد بين ثلاثة أطراف (عقد بين الله والشعب، وعقد بين الملك والشعب) إلى عقد مزدوج فعلا ولكن بين طرفين فقط: الشعب والدولة. العقد الأول يؤسس المجتمع، والثاني يؤسس الحكومة. فبموجب العقد الأول تخلى الناس عن استقلالهم، الذي يتمتعون به في الحالة الطبيعية، لصالح المجموع. وفي المقابل يحصلون على حماية حقوقهم الفردية وضمانيها وفي مقدمتها حق الملكية. وبموجب العقد الثاني ينقل الشعب السيادة إلى واحد أو أكثر من القضاة magistrat ليمارسوها تحت بعض الشروط.

يبدو أن نظرية العقد المزدوج هذه كانت تشكل نوعاً من المرحلة الانتقالية. ذلك أنه سرعان ما سينظر إليها على أنها تشكل عقبة، سواء من طرف أنصار الملكية المطلقة أو من طرف المنادين بمبدأ "السيادة للشعب". وإضافة إلى ذلك تبين أن هذا العقد المزدوج تكتفه صعوبات نظرية: فإذا كان العقد الأول، عقد الاجتماع، ينتهي أمره عند اتفاق الناس على الاجتماع والعيش معاً، فلماذا لا ينتهي العقد الثاني عند اتفاقهم على تنازلهم عن حقوقهم للملك؟ إن فرض واجبات على الملك أمر يقع خارج العقد وبالتالي فسلطة الملك يجب أن لا تكون محدودة بحد!

ومع أن معظم الكتاب قد تخلوا عن فكرة العقد المزدوج التي أصبحت موضوع استغلال من طرف أنصار الملكية المطلقة فإن بعض من ناهضوا الحكم المطلق بقوا متمسكين بفكرة العقد المزدوج ولكن مع التأكيد على أنه عقد يقوم على تبادل: تنازل الناس للملك عن حقوقهم مقابل التزام هذا الأخير بواجبات معينة. فتنازل الطرف الأول عن حقوقه تترتب عنه واجبات في عنق الطرف الثاني.

من الذين أسسوا لهذا الاتجاه جان دون سكوت Scot Jean Duns (1263-1308: ولد في إيكوسيا وعاش في إنجلترا وفرنسا وألمانيا). كان القديس توما الإكويني يرى رأي أرسطو كما ذكرنا في المقال السابق، فكان يقرر مثله أن الأسرة والمدينة (المجتمع) هما ظاهرتان طبيعيتان تماماً، لأن الإنسان مدني بالطبع. أما جان دون سكوت فيرى أنه إذا كانت الأسرة هي، فعلاً، أسبق ظهوراً وأن الزواج شيء بدائي و يقوم مع ذلك على عقد تبادل، فإن المدينة/الدولة مؤسسة متأخرة عنهما وأنها تقوم على التعاقد. ذلك أنه بما أن الحياة البشرية في هذا العالم معرضة للوقوع فريسة لقانون الغاب

فمن الضروري وضع قوانين وتشريعات عادلة تقي الناس من الظلم والصراع والفوضى. ومن هنا كان من الضروري معرفة من هو أصلح وأقدر على وضع مثل هذه القوانين. ذلك أنه إذا كانت سلطة الأب قد تكفي بالنسبة للجماعات الصغيرة في بداية الأمر، فإن نمو هذه الجماعات واتساعها وتزاحمها واختلاف مصالحها، وما قد تتعرض له من تهديد خارجي الخ، كل ذلك يجعل قيام سلطة عامة شيئاً ضرورياً. وهذا يكون بالتعاقد.

إذا كان بعض مؤرخي الفكر السياسي في أوروبا يرون أن دون سكوت ربما يكون قد أخذ فكرة العقد من عقد الولاء والخضوع الذي يربط اليهود بملوكهم الأولين كما في التوراة، فإن آخرين يرون أن في نظريته ما يتجاوز ميثاق بني إسرائيل مع ملوكهم، ولذلك فهم يربطون أفكاره بالتحالفات التي عرفتها، عام 1291، الكانتونات الثلاث الأولى في سويسرا. فالعقد الذي تصوره سكوت تسلم الجماعة بموجبه إلى طرف آخر، ملكا كان أو مجلسا أو إلى المجتمع كله، سلطة وضع القوانين باسم المجموع ولفائدته. وكيفما كان الأمر فالفريقان معا يقرران أن دون سكوت ساهم مساهمة كبيرة في تقرير وتكريس فكرة أن السلطة الشرعية، أو الممارسة المشروعة للسلطة، هي تلك التي تستند على رضى المواطنين.

على أن فكرة "العقد الاجتماعي" إنما تجد مرجعيتها الحديثة

في كتاب "اللوثيان" - "التنين" - للفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (1588-1679). ينطلق هوبز من "حالة الطبيعة" التي شرحناها في مقال سابق (هوامش حول موضوع حقوق الإنسان)، وهي الحال التي تخيل أن

الناس يكونون عليها قبل قيام المجتمع المنظم بقوانين وأعراف والذي تدبره سلطة سياسية. هذه الحال الطبيعية هي حالة الحرية بلا قيود، التي لا بد أن تنتهي إلى صراع يهدد البشرية بالفناء. ولتلافي الاقتتال والفناء يضطر الناس إلى التنازل عن حقوقهم: يتنازل كل منهم عن حقه في التصرف في جميع الأشياء راضيا بحقوق متساوية بين الناس جميعا، وبذلك تصير الحياة المشتركة ممكنة، وتلك هي نشأة المجتمع. ثم إنه لما كانت حقوق الناس متساوية في أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم وكان الاجتماع يتطلب وجود سلطة تسهر على الأمن والنظام فلقد اضطر الناس إلى التنازل مرة ثانية ولكن هذه المرة ليس لبعضهم بعضا بل لطرف ثان يتولى مهام الحكم. وذلك هو منشأ الدولة.

نحن هنا أمام عقدين وليس إزاء عقد مزدوج. غير أن هذين العقدين ليسا من النوع الذي قد يتبادر إلى الذهن بناء على المعنى الذي كنا نستعمل فيه هذا اللفظ لحد الآن. ذلك أن هوبز يميز بين **العقد والعهد**. فالأول ينفذ بمجرد إبرامه كعقد البيع مثلا: فالمشتري يدفع الثمن والبائع يسلم السلعة. أما العهد -أو التعهد- فهو أن يتعهد أحد المتعاقدين أو كلاهما على أن ينفذ في المستقبل ما نص عليه العقد، وبذلك تترك له فرصة الوفاء بما التزم به بناء على الثقة فيه. والعقد الاجتماعي في نظره ليس من نوع عقد الشراء والبيع الذي ينفذ حين التعاقد مرة واحدة بل هو تعهد ينفذ في المستقبل ومع مرور الأيام، إنه ليس عقد تبادل بل عقد ثقة: الثقة بالوفاء بالوعد. وعلى هذا الأساس يتحدد معنى الظلم والعدل عند هوبز: فالظلم هو عدم الوفاء بالعهد، والعدل هو تنفيذه.

وهكذا العقد الذي يؤسس الدولة ليس من نوع عقد البيع بل هو تعهد، ذلك هو المفهوم الجديد الذي ركز عليه هوبز: يتعهد الأفراد بالتنازل عن حقوقهم في السلطة، راضين راغبين، لشخص يجسد إرادتهم العامة. أما هذا الشخص فلم يتنازل عن شيء ولا يتعهد بشيء لأنه ليس طرفا في العقد، فتعهد الأفراد بالتنازل عن حقهم في السلطة للحاكم سابق لوجود هذا الحاكم، فتعهدهم هو الذي يخلق هذا الحاكم، وبالتالي فهو ليس طرفا. فالعقد الذي يتحدث عنه هوبز ليس من نوع عقد الحكومة الذي يتم بين رعية وراع بل هو من نوع عقد الاجتماع.

والوفاء بهذا العهد يقتضي أن لا يتعهد المتعهدون لشخص آخر يكون حاكما جديدا عليهم ولا أن يعودوا إلى عهد سابق مع شخص آخر، وليس لهم أن ينتقدوا الملك الذي ملكوه عليهم لأنهم هم الذين خولوا له السلطة، فإذا لاموا الملك فهم إنما يلومون أنفسهم . الملك له الحكم المطلق: يختار مستشاريه وأعوانه بكل حرية، ويقرر المذهب الذي يرى أنه المذهب الصالح، ويسن القوانين التي يراها صالحة ومنها قوانين الملكية الخاصة التي يستتبعها قيام الدولة، وهو الذي يفرض الضرائب ويفصل في المنازعات، وهو الذي يعلن الحرب ويعقد السلم إلى آخر التدابير والاختصاصات التي تشكل جوهر السيادة.

شيء واحد لا حق للملك فيه -حسب نظرية هوبز هذه- لأنه لا يكون موضوع تنازل من الأفراد الذي نصبوه، إنه الحق في الحياة وفي الدفاع عنها. فهذا الحق لا يدخل في العهد، وبالتالي فللشعب الحق في الدفاع عن نفسه في كل ما يتعلق بحقه في الحياة وحقه في الدفاع عنها، سواء في ذلك ما قد يتعرض له من ظلم وعدوان من الملك نفسه أو من الغير، أو ما

يرجع سببه إلى تقاعس هذا الأخير أو عجزه عن حفظ حق الناس في الحياة، وما يتطلبه هذا الحق من مستلزمات. فإذا اعتدى الملك على حق الناس في الحياة أو تقاعس أو عجز عن تمكينهم من هذا الحق فلهم أن يثوروا عليه ويقوموا بالدفاع عن أنفسهم بأنفسهم.

من أين للشعب هذا الحق في التمرد والثورة على الملك والحال أنه لم يلتزم لهم بشيء، لأنه ليس طرفا في العقد كما قررنا قبل؟

يجيب هوبز : إذا كان الحاكم متحررا فعلا من أي التزام إزاء شعبه إذ لا واجبات عليه إزاءهم، فإن عليه واجبا إزاء الله: وهو العمل بقانون الطبيعة الذي هو تجسيد لإرادة الله وحكمته، والذي بموجبه قامت الدولة. فالدولة لم تنشأ عبثا بل من أجل مصلحة الناس، فعلى الحاكم إذن أن يجعل هذا نصب عينيه وأن يعمل من أجل سلامة الشعب ومصالحته وأن يسهر على الأمن والنظام وعلى توفير الرخاء وإقرار العدل فيعامل الغني والفقير والقوي والضعيف بالإنصاف.

لقد كان طبيعيا أن يختلف الناس حول هوبز. فريق رأى فيه المنظر للملكية المطلقة، وفريق آخر رأى فيه المشرع للتمرد والثورة. وفريق ثالث يرى أنه "يجب فهم هوبز في إطار التفكير العلمي الذي ظهر وساد في عصره والذي قدم له النموذج الميكانيكي الذي استوحاه. ذلك أن الإنسان تغلب عليه غرائزه وأهوائه، أليس الإنسان ذئبا للإنسان؟ إذن لا بد من قوة عليا تحرره منها. وبما أن الملك له جميع الصلاحيات وكل القوة فإنه يتحرر بذلك من الحاجة ومن الرغبة وبالتالي فليست له مصلحة شخصية، فتكون

مصالحته هي المصلحة العامة ذاتها، فهو لا يعمل إلا من أجل خير الدولة. فالملك هو الشعب نفسه، إنه العقل وهو يعمل. وعلى العكس مما ذهب إليه أفلاطون فليس الفيلسوف هو الذي يجب أن يتوج ملكاً، بل الملك هو الذي بسلطته اللامحدودة يكون فيلسوفاً. إن نظرية هوبز تتدرج في إطار عقلانية مطلقة ترى أن الشعب يمكن أن يتحول إلى آلة عقلانية منظمة يحكمها الملك المطلق".

أما نحن فنميل مع الرأي الذي يفسر هذا التناقض في نظرية هوبز على ضوء مشاغل عصره: أعني الصراع بين الكنيسة والدولة، بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية وانعكاسات ذلك على الوضع السياسي بإنجلترا في زمانه. خلاصة هذا الرأي أن هوبز منح السلطة المطلقة للملك ليس ضداً على الشعب بل ضداً على الكنيسة التي أراد أن يجعلها تحت سلطة الدولة. أما طغيان الملك الفعلي أو المحتمل فقد قيده بوجوب الخضوع لإرادة الله التي تجسدها قوانين الطبيعة التي من تجلياتها نشوء الاجتماع والدولة. ومن هنا يكون هوبز قد قلب الوضع رأساً على عقب فجعل الدولة من مملكة الإرادة الإلهية وجعل الكنيسة من مملكة القانون المدني، وبعبارة أخرى: "تقديس الدنيوي ودنيوية المقدس". يؤيد ذلك مضمون العبارة التي جعلها بمثابة العنوان الفرعي للشارح لعنوان كتابه الأساسي في الموضوع كتاب "اللويathan Leviathan". لقد جاء في هذه العبارة ما يلي: "المادة والصورة والسلطة للمجتمع الديني والمدني". وبعبارة أوضح: "المجتمع الديني والمدني: مادته وصورته وسلطته".

على أن أهمية نظرية هوبز ليست فيما قرره بل فيما فتحته من آفاق من خلال الردود عليه، كما سنرى.

هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي

6- من العقد المزدوج ... إلى الفصل بين الكنيسة والدولة

محمد عابد الجابري

جرت عادة كثير من مؤرخي الفكر السياسي الأوربي أن ينتقلوا من هوبز إلى لوك، وهذا شيء مبرر، فهذان الفيلسوفان ينتميان إلى بلد واحد وبيئة فكرية وسياسية واحدة (إنجلترا)، هذا فضلا عن كون الثاني منهما قد شيد نظريته في العقد الاجتماعي وفي غيره من الموضوعات السياسية في علاقة مباشرة مع فكر مواطنه، علاقة الرد الصريح والمباشر. ومع ذلك فلا شيء يبرر القفز على معاصرها المفكر الألماني بوفيندورف (1632-1694) PUFENDORF, SAMUEL VON الذي عارض هوبز واختلف مع لوك وكان له تأثيره فيمن جاء بعدهما في مثل تأثيرهما، هذا إضافة إلى ما في آرائه من جدة، فقد دشنت بحق مسارا جديدا في الفكر السياسي الأوربي أقرب إلى الحداثة من فكر هوبز.

اشتهر بوفيندورف بدراساته حول النشأة الطبيعية للاجتماع البشري وحول القانون الطبيعي والسلطة الحاكمة فعمل على صياغة أخرى لنظرية العقد المزدوج. لقد ميز بوفيندورف بين مظهرين في عملية النشأة الطبيعية للاجتماع البشري:

- فمن جهة هناك الاجتماع الذي مصدره وعي الإنسان للوضع الطبيعي الذي نشأ عليه نشأة طبيعية والذي يجعل الواحد من البشر يدرك أنه إذا كان يدخل مع غيره من بني جنسه في علاقات تعاون وتضامن فهو لا يفعل ذلك إلا لأنه يدرك أنه يعيش في وضع مماثل لوضعه، بمعنى أن

التوافق بين الطبيعة التي فيه والطبيعة التي في الغير وكونهما واحدة هو ما تقوم عليه الرعاية الإنسانية أي ما يسميه بوفيندورف بـ"الحمية العامة" التي إنما جعلتها الطبيعة في بني البشر لكونها نافعة لهم.

- ومن جهة أخرى هناك المصلحة التي هي نوع متميز من النشأة الاجتماعية مختلف عن الأول، ولكنه يتفرع عنه لأن الطبيعة لا تطلب منا أن نلغي أنفسنا كأفراد حين تدفعنا إلى الاجتماع. إن هذا يعني أنه ليس ثمة تعارض بين حالة الطبيعة وحالة المدنية، كما يقرر هوبز.

لقد أعطى بوفيندورف لفكرة القانون الطبيعي معنى آخر غير الذي كان سائدا. فليس القانون الطبيعي في نظره من نوع مناقض أو مغاير للقانون الذي مصدره الوحي. بل هما نوع واحد ويشكلان معا مجموع القوانين الإلهية. فحكمة الله هي التي اقتضت وضع القوانين الطبيعية مثلما أن وجوده اقتضى أن تكون هناك قوانين مصدرها الوحي (وهذا قريب مما قرره ابن رشد في الموضوع). وهكذا يشيد بوفيندورف فكرة الحق الطبيعي على التأكيد على وجود نظام أخلاقي كوني كلي وعلى وجود قاعدة للعدل لا تتغير سابقة للقوانين المدنية ومستقلة عنها وأسمى منها. إن القانون الطبيعي هو والقوانين الإلهية معطى أولي للإنسان. وبما أن الله هو الذي وضعها فلها قوة العقل وقوة الكلي وتمتلك فعالية خاصة. وبفضل العناية الإلهية فإن القوانين الطبيعية مناسبة تماما للطبيعة الإنسانية. أما القوانين الوضعية التي تسن بمراعاة المجتمع وأحواله ومراعاة الطبيعة الإنسانية فهي إنما تمدد مفعول القوانين الطبيعية، وبالتالي يجب أن تستلهمها لا أن تتعارض معها. وهكذا فالتوافق والتعاقد بين القوانين الطبيعية والقوانين الإلهية يعطي القوة للقواعد الوضعية التي يسنها المشرعون كما يضيفي

الشرعية ويبرر المقاومة التي يقوم بها المواطنون عندما تتعرض حقوقهم للعدوان من طرف السلطة الحاكمة. وهكذا يرفض بوفيندورف مثله مثل لوك -كما سنرى- حالة الطبيعة التي قال بها هوبز والتي جعل منها هذا الأخير حالة فوضى وعدوان. إن بوفيندورف يتجاوز ذلك بالجمع بين القانون الطبيعي والقانون الإنساني في قانون موحد مبني على القانون الإلهي، وفي نفس الوقت يتمتع بمعقولية كاملة لأنه حال طبيعية، وفي نظره لا يوصف بـ"الطبيعي" حال لا يتبع فيها الناس قوانين العقل.

وبناء عليه فالسلطة التي تتوافق مع القانون الطبيعي لا يمكن أن تكون مطلقة -كما يريد لها هوبز أن تكون- بل هي سلطة قائمة على التعاقد. أما المماثلة بين السلطة المطلقة وسلطة الأب وتأسيس تلك على هذه فعل غير مشروع لأن سلطة الأب ليست قائمة على عقد. والعقد هو وحده الذي يؤسس السلطة السياسية. وهو في نظر بوفيندورف عقد مزدوج بل عقدان:

- العقد الأول يؤسس المجتمع المدني: فلكي يكون هناك مجتمع لا بد من أناس يريدون أن يكونوا أعضاء في دولة يشكلون فيها جسما واحدا ويدبرون معا وباتفاق بينهم المسائل التي تخص أمنهم المتبادل.

- أما العقد الثاني فهو يخص تنصيب الحكومة، وبموجبه يقرر المتعاقدون بأغلبية الأصوات شكلا للحكومة يلتزم فيه الحاكم (الملك) بالعمل لخير المجموع. أما إذا لاحظ المواطنون أن الملك لا يوفي بالتزاماته فإن لهم الحق في استعادة ما منحوه له بموجب العقد.

ما يلفت الانتباه في الاتجاه العام لهذا المفكر الألماني، الذي كان له تأثير كبير على الفكر السياسي الفرنسي والفكر السياسي الإنجلوساكسوني، بما

في ذلك الدستور الأمريكي الصادر عام 1787، هو استبعاد الكنيسة كهيئة تحتكر الدين وتأويله، وفي المقابل إقامة نوع من المؤاخاة بين القوانين الطبيعية والتشريعات الإلهية، بل دمج الواحد منهما في الآخر، وجعلهما معا أساس القوانين الوضعية، منهما تستمد هذه شرعيتها ومضمونها. إن الدين هنا يبدو وكأنه قد تحرر من الكنيسة ليصبح دين الجميع، دين العقل، دين الطبيعة. والطبيعة والعقل في هذا المنظور وجهان لعملة واحدة.

من هذه الزاوية يكون بوفيندورف رائدا للاتجاه الطبيعي العقلي في الفكر السياسي الأوروبي، وهو الاتجاه الذي سيبلغ ذروته مع كل من الفيلسوف الإنجليزي جون لوك والمفكر الفرنسي جان جاك روسو. كما سنرى في العدد المقبل.

هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي

3- ليس لأحد أن يلوم الشعوب على عواطفها العقد الاجتماعي والجمعية التأسيسية

محمد عابد الجابري

وبعد فقد انطلقنا في هذه الهوامش من ملاحظة أن نداءات ظهرت في الساحة الفكرية العربية تنادي بإبرام عقد اجتماعي "عربي" جديد! والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو التالي : إلى

أي مدى يمكن أن يتطابق أو لا يتطابق هذا "العقد الاجتماعي العربي" المأمول، مع العقد الاجتماعي الذي روينا قصته ؟

ينطلق الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632-1704)، في تقرير نظريته السياسية، من فرضيتي "حالة الطبيعة" و"العقد الاجتماعي" ولكن من منظور يختلف عن منظور هوبز اختلافاً عبر عنه لوك بصراحة برفضه للمسلك الذي سلكه سلفه وللغاية التي قصدها. لقد انطلق هوبز كما رأينا من اعتبار "حالة الطبيعة" بكونها حالة "حرب الكل ضد الكل" وسخر فكرة "العقد الاجتماعي" للتشريع الحكم المطلق! ولوك يرفض هذا وذلك: فهو يقرر أن "حالة الطبيعة" ليست حالة عدوان وحرب وفوضى بل هي حالة منظمة يحكمها العقل. ذلك أن الاجتماع الإنساني ليس كالاتحاد الحيواني: هذا تحكمه الغريزة وذاك يحكمه العقل. والعقل كما يمنع الناس من الاقتتال خوف الفناء يمنعهم كذلك عن التنازل عن جميع حقوقهم فهم يميزون بين ما يمكن التنازل عنه وما لا يمكن، وإلا فقدت "حالة الطبيعة" جوهرها ومضمونها، يعني الحرية والمساواة. إن حالة الطبيعة هي حالة حرية ومساواة ينظمها العقل. العقل يحمل الناس على أن يحترم كل منهم حياة الآخرين وصحتهم وأموالهم وعلى أن يقفوا بجانب المظلوم ويدفعوا الأذى عن تعرض له وعلى أن يعاقبوا المسيء بما يناسب إساءته دون عسف ولا شطط، إلى غير ذلك مما يقتضيه حق الحرية وحق المساواة، وهما حقان طبيعيان كما قلنا.

هناك حق آخر يلح عليه لوك إلحاحاً ويعتبره من الحقوق الطبيعية وهو حق "التملك" بمعناه الواسع: أن يملك الإنسان حياته وحرية والأشياء التي في الطبيعة. وليس المقصود هو الملكية في ذاتها بل المقصود الحق فيها:

الحق في خدمة الأرض والاستفادة من خيراتها، والحق في ملكية الأرض نفسها. وبما أن ما يبرر الملكية ويشكل منشأها المشروع هو عمل الإنسان فلكل فرد أن يملك من الأرض مقدار ما يستطيع خدمته ويكفيه حاجته للحفاظ على وجوده ولا يتعدى ما هو ضروري له. والتزام هذه الحدود هو ما يقي حالة الطبيعة من شرور المنازعات والمشاجرات. إن حق الجميع في الحرية والمساواة يقضيان أن لا يطمع أحد في أكثر مما يحتاج.

ومع ذلك فحالة الطبيعة لا يمكن أن تخلو من مشاكل تأتي نتيجة احتكاك المصالح وتناقضها، ولكن العقل كفيل بتجاوزها. ومن هنا "العقد الاجتماعي" في ثوب جديد: من أجل تجنب ما قد ينشأ عن احتكاك وصراع بسبب اختلاف المصالح عمد الناس إلى تنظيم شؤونهم فانتقلوا بذلك إلى حالة "المجتمع"، وهكذا سنوا قوانين ترضي الجميع وكلفوا بتطبيقها قضاة اختارهم الجميع، وأقاموا إلى جانبهم سلطة قادرة على ضمان تنفيذ الأحكام وتطبيقها. وهكذا تتميز حالة المجتمع ليس فقط بكونها منظمة بقوانين من صنع البشر، بل تتميز أيضا بالفصل بين السلطات: التشريعية والقضائية والتنفيذية. وهذا شيء جديد تماما وسيركز عليه مانتيسكيو فيما بعد.

المهم عندنا الآن، أن نسجل أن الانتقال من حال الطبيعة إلى حال المجتمع تم من خلال عقد اجتماعي وافق عليه الجميع. "ذلك أنه بما أن الناس في حال الطبيعة أحرار ومتساوون ومستقلون فليس ثمة من سبيل إلى إخراجهم منها وإخضاعهم لسلطة سياسية ما بدون رضاهم". لقد رغبوا جميعا في الاتحاد وتكوين مجتمع من أجل حفظ بقائهم وضمن أمنهم، وحماية أنفسهم ممن يريد السوء بهم.

ذلك هو منشأ الحكومة الشرعية: اتفاق الجميع ورضاهم، وهو شيء جديد حقا، وهو ما يميز حالة المجتمع عن حالة الطبيعة. نعم يمكن دائما تأسيس

دولة على القوة والغلبة وعلى أنقاض دولة أخرى، مثلما يمكن هدم منزل وبناء آخر مكانه، ولكن ذلك لن يكون أبداً حكماً جديداً لأنه : "بدون موافقة الشعب لا يمكن أبداً بناء أي شكل جديد من الحكم".

ويرد لوك على هوبز فيقرر أن الحكومة المطلقة لا يمكن أن تكون شرعية، إذ كيف يمكن أن يقبل الناس الخضوع لسلطة شخص، هو وحده لا يخضع لأية سلطة؟! إن ذلك يعني أنهم جميعاً يتحولون إلى "حال المجتمع" ما عدا هذا الشخص، فهو وحده يبقى في "حال الطبيعة" مالكا لكل شيء متصرفاً في كل شيء!؟

وكما يرجع منشأ الحكم إلى اختيار الشعب ورضاه يرجع إليه أيضاً النظر فيما إذا كان الحاكم يقوم بالمهمة المنوطة به أم أنه يتقاعس أو يتجاوز ويعسف. فإذا طغى الحاكم فالشعب كامل الحق في مقاومة طغيانه، لأن الشعب هو الذي نصّب به. ولا معنى للقول -في نظر لوك- إن إعطاء الشعب الحق في المقاومة والثورة يؤدي إلى الفوضى! كلا، إن الشعب عاقل، وكيف لا يكون عاقلاً وهو مكون من أفراد يتمتعون بالعقل. أما الجماهير فهي ليست مجبولة على الفوضى كما يدعي البعض، بل بالعكس هي تفضل في معظم الأحوال الشكوى على المقاومة لرفع الظلم عنها. ولا يلجأ الشعب إلى المقاومة إلا عندما يقتنع بأن الحكام والقضاة ماضون في غيهم لا يبالون بشكواه! في هذه الحالة يستنتج العقل أن لا سبيل لرفع ظلم الحكام إلا المقاومة. "وليس لأحد أن يلوم الشعوب على عواطفها التي يملئها عليها كونها مخلوقات عاقلة".

يبقى أن نقول كلمة عن موقف لوك من الكنيسة. وفي هذا الصدد يقرر أن المجتمع المدني مجتمع مستقل عن الكنيسة فهو لم ينشأ في كنفها ولا في ارتباط مع مصالحها. الدولة والكنيسة كيانان منفصلان وبالتالي فليس على

الدولة أن تعمل بتشريعات الكنيسة ولا بما تقرره في شأن من الشؤون. فالكنيسة مجالها ما يخص الآخرة بينما مجال عمل الدولة هو هذه الحياة التي نعيشها على الأرض. نعم على الدولة أن تضمن حرية العبادة للجميع ولا تتدخل في الشؤون الدينية التي هي من اختصاص الكنيسة. بعبارة قصيرة: نحن الآن مع لوك مع العلمانية الصريحة.

إذا كان الفيلسوف الإنجليزي جون لوك قد انطلق في نظريته السياسية من نزعتة الحسية التجريبية التي تحكم فلسفته ككل فإن جان جاك روسو (1712-1778)، ابن جنيف الذي كتب بالفرنسية، ينطلق من طريقة في التفكير هي أقرب إلى "منهج العالم الفيزيائي الذي يدرس أصل تكون العالم": المنهج الفرضي الاستنتاجي. يتجلى هذا في كتابين شهيرين من كتبه: أحدهما بعنوان "مقال في أصل وأسس التفاوت بين الناس" الذي صدر عام 1750، والآخر بعنوان "في العقد الاجتماعي" الصادر سنة 1762.

يتبنى روسو نظرية هوبز الذي كرس نظريته السياسية من أجل مسألة "الأمن" من خلال التنظير للحكم المطلق، كما يتبنى في الوقت نفسه قضية لوك الذي جعل من "الحرية" مدار فكره السياسي، ولكنه يرفض الطريقة التي سلكها كل منهما في الدفاع عن قضيته. ومن هنا جاءت وجهة نظره في "حالة الطبيعة" و"العقد الاجتماعي" مختلفة بل مناقضة لوجهة نظر الفيلسوفين الإنجليزيين.

حالة الطبيعة عند روسو هي حال ذلك الإنسان المتوحد الذي يعيش بمفرده في الغابة: لا يعرف أباه ولا زوجته ولا أبناءه، ولا يتكلم لغة ولا يحترف مهنة ولا يتقن صناعة، ولا يرتبط بقيم تقود سلوكه فلا يعرف معنى الفضيلة

ولا معنى الرذيلة الخ. هذا الإنسان كائن سعيد: حاجاته ومتطلبات حياته وطموحاته قليلة ومحدودة وبالتالي فمشاكله ومتاعبه قليلة كذلك ومحدودة. شيء واحد يمكن أن يعكر صفو هذه الحياة البسيطة الهادئة: إنه الكوارث الطبيعية وتقلبات الطقس وما ينجم عن ذلك من برد وجفاف الخ، مما يضطر معه هذا الإنسان المتوحد السعيد إلى التعاون مع غيره من أبناء جنسه للتغلب على آثارها.

من هنا نشأ الاجتماع، ومع الاجتماع نشأت اللغة وظهرت أنماط من السلوك لم تكن من قبل، فظهر الحسد وظهرت الخصومات وكثرت الحاجيات وتتنوعت. وترسخت الملكية وأصبحت تحميها القوانين وتكرس التفاوت بين الناس. وإذن فالاجتماع هو الذي أفسد صفاء حالة الطبيعة.

كيف يمكن إصلاح ما أفسده الاجتماع الذي فرضته الطبيعة نفسها؟ الوسيلة إلى ذلك: إقامة الحكم الصالح والقيام بالتربية الصالحة. يعالج كتاب "العقد الاجتماعي" مسألة الحكومة الصالحة، أما مسألة التربية فيعالجها كتاب "إميل". ويهمننا هنا الكتاب الأول.

كيف نقيم الحكم الصالح، إذن ؟

لإقامة الحكم الصالح، في نظر روسو، يجب التزام ما يلي:
يجب أن لا نسلم بشرعية أية سلطة أو أية امتيازات لا يؤسسها إلا كونها أقامتها الطبيعة أو فرضها قانون الأقوى. إن السلطة الشرعية الوحيدة التي يجب أن نعترف بها هي تلك التي تقوم على أساس عقد يبرمه بينهم الأطراف المتعاقدة. إن الأمر يتعلق بعقد اتحاد فقط ولا يلزم عنه أية طاعة لأي كان. ذلك لأن الشعب المتعاقد هو وحده مصدر السلطة وهو وحده الذي يمارسها. الشعب وحده صاحب السيادة. وهذا الحق الذي للشعب،

دون غيره، حق لا يقبل الخلع ولا التجزئة، لا يمكن التنازل عنه لا ككل ولا كأجزاء، هو حق يجسم السيادة.

ذلك هو العقد الاجتماعي عند روسو، وذلك هو البند الوحيد الذي يتألف منه: كل فرد تنازل للمجموع الذي تتشكل منه الإرادة العامة. وإذ يعطي كل واحد نفسه للجميع فهو لا يعطي نفسه لأحد بعينه. الكل مرتبط وفي حالة مساواة تامة، فلا أحد رعية لأحد. وبما أن الشعب لا يريد إلا المصلحة العامة فبالضرورة يكون التنازل للمصلحة العامة: للقانون. والإرادة العامة ليست مجموعا حسابيا بسيطا لإرادات الأفراد الخاصة، بل هي الإرادة التي تريد المصلحة العامة وليس المصلحة الخاصة. إن الشعب بوصفه على هيئة كيان واحد لا يمكن أن تكون له إرادة أخرى غير الإرادة العامة. الإرادة العامة هي التي تؤسس الدولة. وليست الدولة إلا التعبير المجسم عن هذه الإرادة.

هكذا يتحول الإنسان من حال الطبيعة إلى حال المدينة فيصبح الإنسان الطبيعي إنسانا قد تغيرت طبيعته فأصبح **مواطننا**: لقد حلت العدالة في سلوكه محل الغريزة فأصبح كائنا أخلاقيا بعد أن كان كائنا طبيعيا.

وبعد، فقد اختلف المؤرخون وما زالوا مختلفين حول الدور الذي يجب أن يعزى لروسو في قيام الثورة الفرنسية. هذا موضوع لا يهمننا هنا. ما يهمننا - ولا نعتقد أن أحدا يخالفنا الرأي فيه- هو أن رحلة فكرة "العقد الاجتماعي" كما عرضناها قد بلغت أوجها مع روسو، وأن هذا الفكرة قد تحولت مع الثورة الفرنسية من فرضية أو نظرية إلى نص دستوري عرف باسم "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، وهو الإعلان الذي أصدرته الجمعية التأسيسية الفرنسية في جلساتها أيام 20، 21، 23، 24، و26 أغسطس 1789.

هذا الإعلان معروف باسمه: "إعلان حقوق الإنسان والمواطن". ليس حقوق الإنسان كإنسان وحسب بل الإنسان كـ"مواطن". وباللغة الفرنسية citoyen, وبالإنجليزية citizen والكلمة نسبة إلى "المدينة", city cité وبالتخصيص: المدينة/الدولة. فحقوق المواطن هي حقوق الحياة في المدينة/الدولة، الحقوق الديمقراطية التي هي مضمون العقد الاجتماعي. من هنا جاء هذا الإعلان ليجسد فكرة العقد الاجتماعي في أقوى مضامينه. والحق أن مفهوم "حقوق الإنسان" ومفهوم "العقد الاجتماعي" مفهومان متكاملان، الأول يشرع للإنسان الحديث كفرد، والثاني يشرع للحدثاء كمجتمع ودولة، فهما من الناحية العملية التطبيقية لا ينفصلان. ولذلك كان "إعلان الجمعية التأسيسية الفرنسية عقدا اجتماعيا بقدر ما هو تقرير لحقوق الإنسان.

جاء في ديباجة هذا الإعلان التاريخي ما يلي:

"إن ممثلي الشعب الفرنسي، الملتئمين في جمعية وطنية، إذ يؤكدون أن الجهل والإهمال وعدم احترام حقوق الإنسان هي وحدها أسباب شقاء المجتمع وفساد الحكومات، يعلنون أنه قد قر عزمهم على أن يعرضوا في إعلان للعموم حقوق الإنسان الطبيعية، المقدسة، غير القابلة للخلع، وذلك لكي يبقى هذا الإعلان حاضرا باستمرار في جميع أعضاء الجسم الاجتماعي، يذكر الناس على الدوام بحقوقهم وواجباتهم، [من جهة]، ولكي تكون أعمال السلطات التشريعية وتصرفات السلطات التنفيذية قابلة لأن توزن في كل لحظة بالهدف من كل مؤسسة سياسية، فتحظى باحترام أكبر، [من جهة ثانية]، ولكي تكون احتجاجات المواطنين، التي ستبني من الآن فصاعدا على مبادئ بسيطة وغير قابلة للاعتراض عليها، احتجاجات تدور دوما حول العمل بالدستور ومن أجل سعادة الجميع، [من جهة ثالثة]. وبناء عليه فإن الجمعية الوطنية تقرر وتعلن، تحت أنظار الكائن الأسمى وتحت

رعايته، حقوق الإنسان والمواطن الآتي ذكرها". يتلو ذلك مواد هذا الإعلان، ومنها:

"المادة الأولى: يولد الناس وبيقون أحرارا متساويين في الحقوق، أما التمايز الاجتماعي فلا يمكن أن يبنى إلا على المنفعة العامة.

المادة الثانية: إن الهدف من كل اجتماع سياسي هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية، غير القابلة للخلع. وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقاومة الجور.

المادة الثالثة: إن السيادة أيا كانت إنما تجد مبدأها بصورة أساسية في الأمة، ولا يحق لأية هيئة ولا لأي شخص أن يمارس السلطة ما لم تكن صادرة عن الأمة صدورا صريحا.

المادة الرابعة: إن الحرية تعني القدرة على عمل أي شيء لا يضر بالآخرين. وهكذا فممارسة الحقوق الطبيعية الخاصة بكل شخص لا يحددها إلا الحدود التي تضمن للأعضاء الآخرين في المجتمع التمتع بهذه الحقوق نفسها، ولا شيء يرسم هذه الحدود غير القانون.

المادة الخامسة: لا يجوز للقانون أن يمنع من الأعمال إلا تلك التي تنطوي على ضرر بالمجتمع. وكل ما لم يمنعه القانون لا يجوز الحيلولة دونه، ولا يجوز حمل أي شخص على فعل ما يمنعه القانون.

المادة السادسة: القانون هو التعبير عن الإرادة العامة، وجميع المواطنين لهم الحق في المساهمة في وضع القانون إما بأنفسهم وإما بواسطة ممثليهم، ويجب أن يكون القانون واحدا بالنسبة للجميع سواء في حالة حماية الأشخاص أو في حالة العقاب. وجميع المواطنين، وهم متساوون أمام القانون، هم أيضا مرشحون لجميع المراتب والمناصب والأعمال

العمومية حسب مقدرتهم وبدون أي تمييز آخر إلا ما يرجع إلى خصالهم ومواهبهم".

الخ الخ.

هل نحتاج إلى خاتمة!؟

لقد ختم هذا الإعلان تاريخ مفهوم العقد الاجتماعي ومفهوم حقوق الإنسان. وكل ما جاء بعده بصددهما يدخل في مضمون هذا الإعلان. لنقتصر إذن على التذكير بالمراحل الأساسية في تاريخ مفهوم "العقد الاجتماعي" كما عرضناها في هذه الهوامش.

-بدأ تاريخ هذه الفكرة حينما وظفتها الكنيسة في صراعها مع الدولة فأعطت لنفسها الحق في إعفاء الشعب من طاعة الحاكم الطاغى بدعوى أنه بطغيانه يكون قد نكث وتكرر للعقد الذي يجمع الناس بالرب. والكنيسة، صاحبة السلطة الروحية، هي الساهرة على هذا العقد (المذهب الغريغوري). ثم تطور الأمر فوظفت الفكرة في عكس ذلك، وظفت لفائدة حكم مطلق تكون الكنيسة تحت سلطته (هوبز).

ثم وظفت في عقد مزدوج يؤاخي بين القانون الطبيعي والتشريع الإلهي ويجعل من القانون الوضعي امتدادا لهما، وبذلك تم تجاوز ثنائية الروحي والزمني، وبدأ تقليد أظافر الخصمين معا: الكنيسة والحكم المطلق (بوفيندورف).

والخطوة التالية ستكون المناداة الصريحة بفصل الكنيسة والدولة والتنظير للحكم الليبرالي والدين العقلي (لوك).

وأخيرا يتحول العقد الاجتماعي إلى إرادة عامة، إرادة الشعب التي لا تتخلف: فلا تنازل ولا تعاقد مع حاكم ما، بل العقد هو عقد بين أفراد الشعب بعضهم مع بعض لا غير، فالسلطة للشعب وليست الدولة إلا التعبير المجسد عن

هذه الإرادة. أما الكنيسة فيجب أن تترك مكانها للدين المدني، الدين الذي يرتبط فيه الناس كأفراد بالإله مباشرة بدون وساطة ولا تعقيدات. والنتيجة إقصاء الدولة كممثل للسلطة الزمنية وإقصاء للكنيسة كممثلة للسلطة الروحية وإحلال المجتمع المدني مكانهما: مجتمع دينه دين مدني ودولته الإرادة العامة.

ترى لو لم تكن الكنيسة طرفا في هذا المسلسل هل كان سيعرف نفس المسار والمحطات؟

نعم لا معنى لـ"لو" في التاريخ... ولكن تبقى مع ذلك في نفس الإنسان بقية من "لو"، ليس في مجال النحو والإعراب وحسب، بل في كل مجال! فالإنسان حيوان يفترض، ولا يميزه تماما عن الحيوان غير الافتراض. فالعقل في جوهره قوة للافتراض، فلنترك الباب مفتوحا إذن!

وبعد فقد انطلقنا في هذه الهوامش من ملاحظة أن نداءات ظهرت في الساحة الفكرية العربية تنادي بإبرام عقد اجتماعي "عربي" جديد! والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو التالي: إلى أي مدى يمكن أن يتطابق أو لا يتطابق هذا "العقد الاجتماعي العربي" المأمول، مع العقد الاجتماعي الذي روبنا قصته؟

الشبيبة المغربية وأسئلة المغرب المعاصر

محمد عابد الجابري

متى بدأ الجفاف في المغرب؟

دعوني أجيب: إن هؤلاء الذين رأيناهم في مسيرة الدار البيضاء يوم 12 مارس الماضي، ونراهم في التلفزة هذه الأيام في ريبورتاجات الجفاف، هم رجال ونساء وأطفال يعيشون جفاف اللحم والدم وبالتالي جفاف الفكر منذ أن كانوا. ولا يمكن أن يكون غياب المطر، في هذا الموسم، هو السبب!

اسمحوا لي⁰ أن استهل هذا الحديث بإفشاء سر يتعلق بجانب من سلوكي الذي تحكمه العادة، والذي يرجع في الحقيقة إلى توجيهات المعلمين الذي علموني في الابتدائي والثانوي، خاصة منهم الذين كانوا يتولون تدريس مادة "الإنشاء"، المادة التي كان الهدف منها تعليم التلميذ كيف يكتب، لا الكتابة بمعنى رسم الحروف وتجمعها، بل الكتابة بمعنى التعبير عن أحاسيس وأفكار وقبل ذلك، الإصغاء إلى الأحاسيس واستدعاء الأفكار. ومعلوم أن تدريس هذه المادة لا يقتضي من المدرس أن يمد التلاميذ بما يجب أن يكتبوا بل تكاد تقتصر مهمته في تعليمهم كيف يصغون إلى إحساساتهم وخواطهم وكيف ينقلونها إلى رموز الكتابة مراعين ضوابط معينة.

والسر الذي أريد أن أكشف عنه أمامكم، بخصوص هذا الموضوع، يتعلق بأهم ضابط استقر في نفسي منذ المرحلة الابتدائية، وهو ما كان المعلم يعبر عنه بـ "التقيد بالموضوع وعدم الخروج عنه"، وهذا يتطلب عدم الشروع في الكتابة، بل عدم التفكير في عناصر الموضوع إلا بعد تركيز الانتباه، كل الانتباه، في عنوانه، وذلك بمحاولة فهم كل كلمة فيه وتقليب النظر في معناها الذي يعطيه لها العنوان ككل. ومن يومها صرت سجين هذا الضابط. وقد انتبهت منذ مدة إلى أنني أبالغ أحيانا كثيرة، بل ربما دائما، في التقيد بالعنوان المقترح لدى كل محاضرة أو ندوة، حتى ولو كان العنوان من نوع اللافتات التي تكتب على واجهات المتاجر التي تباع كل شيء.

أقول هذا لأنني وقعت في شباك هذه العادة، مرة أخرى، عندما اقترح الإخوان عليّ القيام بعرض يكون بمثابة مدخل لموضوع ندوتكم الذي يحمل عنوان " : الشبيبة المغربية وأسئلة المغرب المعاصر". وهكذا وبدون أن أقصد وجدت نفسي أضع كل كلمة من هذا العنوان موضع السؤال، فأصبح العنوان الذي أريد منه أن يكون إطار لطرح أسئلة حول المغرب المعاصر، أصبح هو نفسه موضوعا لعدة أسئلة.

1- ...

كان السؤال الأول محرجا لي لأنني تخيلت فيه نوعا من الخروج عن الموضوع. لقد قلت في نفسي: لماذا يكثر الناس في هذه البلاد من استعمال كلمة "شبيبة" بدل كلمة "شباب"؟ ولا أكتمكم أن كلمة "شبيبة" تبعث في نفسي نوعا من عدم الارتياح، ربما لأنها تشترك في الصيغة مع كلمات أخرى لا أرتاح لها، وهي صيغة توحى بالسلبية والانقباض. مثل : قليلة، كليلة، نميمة، نميمة، مريرة، دسيسة الخ، بينما كلمة "شباب" توحى بالانفتاح، مثل انفتاح كلمة "باب".

رجعت إلى قواميس اللغة -وهذه عادة ترسخت فيّ أيضا- فوجدت ما يؤيد هذا الشعور الذي أشعره منذ مدة إزاء كلمة "شبيبة". ف "لسان العرب" يفتح الكلام في مادة (ش.ب.ب) بما يلي: قال " :الشباب: الفَتَاء والحَدَاثَة .ثم أضاف والاسم من شب يشب :الشبيبة، وهو خلاف الشيب .والشباب جمع شاب، وكذلك الشبان... رجل شاب، والجمع شبان. وامرأة شابة من نسوة شواب". وهكذا انتهيت إلى هذه الخلاصة وهي أن الفرق في اللغة بين "شباب" و"شبيبة" هو أن الشباب معناه : الفَتَاء والحَدَاثَة، أما الشبيبة فهي : خلاف الشيب .ولاشك أنكم تتفقون معي على أن الأنسب لكم هو الارتباط بالفَتَاء والحَدَاثَة لا ب"خلاف الشيب!"

في معظم البلاد العربية لا يستعملون "الشبيبة" وإنما يستعملون "الشباب" أو الفتوة. وهذه الكلمة الأخيرة هي التي كانت مستعملة قديما: و"الفتوة معناها الشباب والحداثة"، وأيضا "السخاء والبذل والتضحية وإيثار الغير على النفس". وفي هذا المعنى قال بعض القدماء: "الفتوة كف الأذى وبذل الندى وترك الشكوى"، أما أهل التفسير، تفسير القرآن الكريم، فيقولون: "الفتوة كسر الأصنام"، وذاك عند تفسير الآية الكريمة التي ورد فيها: "قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم"، ومعلوم أن شيخ الأنبياء الفتى إبراهيم كسر أصنام قومه: "إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون، قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين، قال لقد كنتم وآباؤكم في ضلال مبين" (الأنبياء 52)، ثم كسر هذا الفتى أصنامهم.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: إذا كنا نقصد بكلمة "شبيبة" حياة تتألف من الشباب بغرض البذل والتضحية وإيثار الغير -وهو هنا المستقبل -على المصلحة الشخصية، الشيء الذي قد يقتضي تكسير الأصنام، أصنام الذات كالانتهازية والجري وراء المصالح الشخصية، وأصنام المجتمع وهي كثيرة ومتنوعة، وإذا كان كثير من الأقطار العربية يستعمل كلمة "شباب" وبعضها يستعمل المصطلح العربي القديم "الفتوة"، فمن أين جاءنا نحن المغاربة هذا الاختيار لكلمة "شبيبة"؟

لم أجد جوابا عن هذا السؤال. غير أن "النفس الأمانة بالسوء" همست في خاطري قائلة: أنتم لم تختاروا كلمة "شبيبة" وإنما فرضتها عليكم الترجمة من الفرنسية. فهي ترجمة لكلمة la jeunesse وبما أن هذه الكلمة مؤنثة فقد انساق "المترجم" مع التأنيث ففضل كلمة "شبيبة" على شباب، كما يحدث لبعض الناس عندنا، الذين تغلب عليهم بنية اللغة الفرنسية، فيتكلمون عن القمر والمسبح مثلا بصيغة المؤنث فيقولون ما يفيد: "طلعت القمر

وامتلات المسبح". بينما يفعل آخرون، ممن لا يتقنون الفرنسية، عكس ذلك إذا نطقوا بلغة فولتير فيونثون "الشمس" و"السماء" أو ما أشبهه، إذا تكلموا بالفرنسية. وإذن ، فالسؤال الأول الذي يقودنا إليه هذا النوع من الدردشة، هو:

هل أنتم شباب أم شببية أم فتوة؟

لا مشاحة في الأسماء، المهم هو المضمون، ولكن هل لدينا جواب عن سؤال المضمون، مضمون الشببية أو الشباب في المغرب المعاصر؟ إن من يعتقد ذلك سيكون عليه أن يجيب على السؤال التالي: ما هي الأصنام التي كسرناها؟!

2-...-

مثل هذه الأسئلة التي تخص الشباب لا تطرح اليوم هنا في المغرب المعاصر. ومع ذلك فالأجوبة حول موضوع الشباب على كل لسان، خاصة هذه الأيام!

من الأجوبة الرائجة اليوم، رواج الموضوعة، العبارات التالية: " يجب تشبيب الحياة السياسية"! " يجب فتح باب القيادة للشباب"! "التناوب يجب أن يكون تناوب الأجيال لا تناوب الأحزاب"! والأغرب في الأمر أنني سمعت هذه العبارة الأخيرة من الناطق بها، وهو على شاشة التلفزة، بوصفه زعيم حزب سياسي. وأكاد أجزم أن عمره لا يقل عن الستين. وعندما يقول رئيس حزب سياسي في الستين من عمره: "التناوب يجب أن يكون تناوب الأجيال لا تناوب الأحزاب"، وهو يقصد بالأجيال "الشباب"، فهو إما يلغي نفسه، وإما يلغي الزمان، أو هما معا : بمعنى أنه يضع نفسه ويضع السياسة معه خارج الزمان!

وأخشى أن تكون هذه حال كثير من "المتكلمين" اليوم؛ وأقصد المعنى الذي يعطى لهذا المصطلح في التراث العربي الإسلامي، أعني الذين يتكلمون في الكلام، أي ينتجون خطابا لاهوتيا، يتكلم السياسة خارج الزمان والمكان. ومن خصائص الكلام في "علم الكلام" أن المتكلم ينتج خطابه من خلال عبارة تتكرر باستمرار، عبارة: "فإن قالوا... قلنا؟" وواضح أن الأمر يتعلق هنا بأجوبة جاهزة، على أسئلة يفترض في من يسأل أن يطرحها على قدّ الجواب!

ماذا يعني هذا؟ يعني أن "علم الكلام"، أي الكلام في السياسة خارج الزمان والمكان، هو جملة أجوبة تشتمل هي نفسها على الأسئلة وأجوبتها، بعبارة أخرى: وجود أجوبة متزاحمة، وغياب الأسئلة!

هذه هي النتيجة التي خرجت بها أخيرا من الإصغاء إلى ما يقال من "كلام" في السياسة في المدة الأخيرة بالمغرب: **لم أسمع سؤالا وإنما سمعت أجوبة!**

وحتى لا انخرط في المؤامرة "الصامتة" القائمة على السؤال، سأسبح هنا ضد التيار وأواصل طرح السؤال، تاركا لكم ولغيركم تقديم الجواب! وحتى لا أتهم بـ "الهروب من الموضوع" سأقدم بعض الأسئلة الفرعية التي تساعد في نظري على البحث عن الجواب. من ذلك مثلا: تريدون مني أن أفتح لكم القول في موضوع "الشبيبة وأسئلة المغرب المعاصر"؟! إذن اسمحوا لي أن أقول لكم: إن "الشبيبة" في المغرب في حاجة، لا أقول إلى تغيير اسمها، فلتختر من الأسماء ما تشاء، ولكن أقول هي في حاجة إلى تحديد مضمون الاسم الذي تحمله، أعني تحديد هويتها!

قلت: لقد توصلت بعد تأمل إلى أن "المغرب المعاصر"، مغرب هذه الأيام والشهور، يعج بالأجوبة، ولكن مع غياب الأسئلة؛ بمعنى أن ما يطبع الحياة السياسية والوطنية على العموم في هذه الأيام والشهور، هو غياب السؤال وحضور الجواب!

سأضرب لكم بعض الأمثلة من تجربتي الشخصية.

قبل وفاة المرحوم الحسن الثاني، وخاصة في السنين الأخيرة من حياته، كنت أواجه من الأجانب خاصة، هنا في المغرب وخارج المغرب، عربا وأوربيين وأمريكان، بالسؤال التالي: "يقال إن الملك مريض، فكيف سيتم الانتقال بعد وفاته؟" كنت أجيب دائما، وبصدق: إن الانتقال سيكون -إذا قدر الله- على غاية ما يكون من السلاسة... وعندما يعترض عليّ السائل بالتشكيك في ذلك ويقول عني إنني متفائل، كنت أقول له: إن حجتي هي أن الدولة حقيقة راسخة في ضمير المغاربة، ويكفي أن يلاحظ المرء أنه عندما يظلم رجل في المغرب فإن رد فعله يكون: "أنا بالله وبالشرع؟" بمعنى أنه يدعو إلى الاحتكام إلى القانون. أو هو يصرخ قائلاً: "ما هذا؟ هل خلت البلاد من المخزن؟" أي من الدولة. هذا إضافة إلى وجود أحزاب وطنية ما زالت تقوم بدور "صمام الأمان". وإذا استمر السائل في شكه كنت أقاطعه قائلاً: لقد مات رؤساء دول كثيرون في إفريقيا وآسيا، ومع ذلك فدولها ما زالت قائمة. فهل المغرب الذي يحمل وراءه اثني عشر قرناً من استمرارية الدولة أقل استحقاقاً لاستمرار الدولة فيه من الكونغو أو بوركينافاسو أو بانغلاديش أو مصر أو السودان أو تونس أو الجزائر؟

ولا شك أن كثيرين منكم قد تابعوا مقالاتي أثناء رمضان قبل الماضي، المقالات التي أدرجت فيها نص محاضرة كنت ألقيتها في بيروت، هي وما تلاها من مناقشة، وكان فيها سؤال من هذا النوع من فتاة، حول ولي العهد

وقضية الانتقال، فأجبت بما لا شك أنكم تذكرون، وملخصه أن الانتقال سيمر بسلاسة وبصورة طبيعية. تماما كما حدث!^٥

والحق أن سؤال "الانتقال" لم يكن غائبا في المغرب، ولكنه لم يكن سوى واحد من أسئلة كثيرة كان تعج بها بلادنا قبل سنة. وبكيفية عامة يمكن القول إن المغرب كان على عهد الحسن الثاني مغرب الأسئلة. كانت الأسئلة كثيرة وأحيانا مبالغا فيها. أما الأزمة فكانت أزمة الأجوبة. أما الآن فالأزمة القائمة في المغرب هي في نظري: أزمة الأسئلة. أي نعم: في المغرب اليوم أزمة السؤال. وأترك لكم أن تقدرُوا أية وضعية أخطر من الأخرى: هل التي تعاني من أزمة السؤال أم التي تعاني من أزمة الجواب!

4-...

انتقل إلى مثال آخر يوضح لكم ملامح هذه الأزمة، وسأبقى في نفس السياق. عندما انتقل ولي العهد بالأمس إلى وضعية ملك اليوم، بتلك الكيفية البسيطة والطبيعية السلسة، اندهش العالم كله لذلك، ما عدا المغاربة فلم يندهشوا لأنهم لم يكونوا يتوقعون شيئا آخر غير ما حدث! وهكذا استقبلوا ملكهم الجديد بالفرحة والأمل في المستقبل. وفي الحين رصد بعض الصحفيين الأجانب هذا التحول فكتب يقول "كان المغاربة من قبل يخافون من الملك أما اليوم فهم يخافون عليه". وقد وجدت هذه العبارة صدى في صحفنا فكررتها وكأنها "حكمة بالغة". أما في نظري فهي مجرد ملاحظة سطحية من صحفي أجنبي لا يعرف المغاربة. فالأمر لا يتعلق بالانتقال من "الخوف من" إلى "الخوف على"، وكأن زمن المغرب لا يعرف إلا الخوف، وإنما الأمر في وجدان المغاربة أن المسألة طبيعية تماما، فالموت والحياة أكثر الأشياء بدها في ضميرنا نحن المغاربة.

المهم أن ما لفت نظري هو أن الذين رددوا تلك العبارة عندنا هنا، في الصحافة والمجالس والمقاهي وفي كل مكان، عبارة "المغاربة كانوا بالأمس يخافون من الملك الحسن الثاني واليوم يخافون على الملك محمد السادس"، أقول إن الذين رددوا هذه العبارة لم يسألوا أنفسهم : ولماذا نخاف على محمد السادس؟ وممن نخاف عليه؟ ومما نخاف عليه؟ والأهم من هذا كله: هل المفترضُ فيهم أنهم "خائفون عليه"، هم عليه خائفون حقا وصدقًا، أم أنهم **في الحقيقة خائفون على أنفسهم** : وفيهم من نفسه الوطن ومن نفسه المصالح ؟

وسؤال آخر : ومن كان يخاف من الملك المرحوم؟ هل الذين اختطفتهم أجهزة البوليس، يوم كانت في أيدي من تعرفون، فكان منهم مغيبون ومعتقلون ومعذبون ومحاكمون، فقط لكونهم نادوا بالديمقراطية وعارضوا الحكم الفردي في صحفهم وتصريحاتهم وبيانات أحزابهم، هؤلاء الذي انتهى بهم الأمر إلى العمل جنبًا إلى جنب مع الحسن الثاني في إطار التناوب التوافقي من أجل التناوب الديموقراطي، هل هؤلاء هم الذين كانوا يخافون الحسن الثاني، أم أن الخائفين حقا كانوا في الطرف المقابل، الذي تصرفوا بغير قانون واغتنوا خارج القانون؟

5-....

مثال آخر.

في يوم 11 نوفمبر من سنة 1988 عقد اتحاد كتاب المغرب بالرباط ندوة في موضوع "كتابة تاريخ الحركة الوطنية"، وقد طُلب مني أن افتتحها بمدخلة كما هو الحال اليوم. فقدمت كلمة حول الحركة الوطنية بدأتها بطرح هذا السؤال: "لماذا التفكير الآن في كتابة تاريخ الحركة الوطنية؟". وكان السياق الذي غلب على هذه المدخلة هو أن التفكير في كتابة تاريخ

شيء، لا يصبح مطروحا إلا تحت ضغط الشعور بأن ذلك الشيء قد انتهى أو قارب نهايته. ولكي أبقى في انسجام مع هذا النوع من الطرح ركزت على الوظيفة التاريخية للحركة الوطنية؛ لأنه إذا كان هناك شيء فيها قد انتهى أو بصدد بلوغ نهايته فهو الوظيفة التي قامت بها في الحياة الوطنية. طبعاً هناك الكفاح من أجل الاستقلال، ولكن تحقيق الاستقلال لم يولد فينا مثل الشعور بضرورة كتابة تاريخ الحركة الوطنية. إذن هناك شيء آخر غير الكفاح من أجل الاستقلال. إنه في نظري الوظيفة الدستورية التي قامت بها الحركة الوطنية في الحماية وفي الاستقلال، وهو أنها كانت الطرف الذي يتشاور معه الملك قبل اتخاذ أي قرار يهم الوطن مما أحيانا ذلك "المجال السياسي التقليدي" الذي كان يصنع فيه القرار بالمغرب منذ أقدم العصور، وقوامه الاتصال والتشاور. كنت أتكلم في عام 1988، وقلت: إذا نظرنا إلى الفاعلين السياسيين الذين كان الملك يتشاور معهم في عملية صنع القرار السياسي والوطني فإننا سنجد كثيراً منهم قد رحل ولبي داعي ربه، أما الباقون فهم ينتظرون بحكم السن، وهذا شيء طبيعي. ومن هنا طرحت هذا السؤال: غداً، عندما يقضي الله أمراً كان مفعولاً وينتقل أصحاب هذا المجال السياسي التقليدي إلى دار البقاء، فمن سيتشاور مع من؟

من هنا ألححت على ضرورة الانتقال بذلك المجال السياسي التقليدي إلى المجال السياسي العصري الحديث، وذلك بجعل البرلمان ذا صلاحيات دستورية كافية لتمكين المغرب من مجال سياسي مؤسساتي مستقل عن الأشخاص وكبر سنهم وتقاعدهم أو غيابهم الذي لا مناص منه.⁰

ما ذا كانت نتيجة طرح هذا السؤال؟

لم أتلق أي رد فعل من الأصدقاء والرفاق، ربما لأن الأصدقاء والرفاق ليسوا في حاجة إلى أن يسمعوا أو يقرعوا بعضهم بعضا. ولكن بعد بضعة أسابيع التقيت بصديق من مجال آخر كان في ذلك الوقت من أقرب العاملين مع جلالة المرحوم الحسن الثاني، وكان بطبيعة الحال من العارفين بحقائق الأمور، ما ظهر منها وما خفي، فقال لي: "ماذا فعلت يا فلان؟ قلت: وماذا؟ قال: محاضرتك؟ قلت: وما رأيك؟ قال: لقد نكأت الجرح، فأصبت الجميع بهزة" (قالها بالدارجة: "حككت على الدبيرة وهزت الدنيا"، وأخذ يردد وهو يهز رأسه يمينا وشمالا": من سيتشاور مع من؟".

قلت مع نفسي، هذا سؤال كان غائبا. وأنا لا أخاف الآن ولا قبل الآن، لا على المغرب ولا على المغاربة. والدليل على صحة إحساسي أنهم "حاسين بالدبيرة."

6-...

لا أطيل عليكم، سأنتقل إلى سؤال أخير.

في يوم 16 يناير من سنة 1993 نظمت الكتابة الإقليمية للاتحاد الاشتراكي بالدار البيضاء ندوة بعنوان "مستقبل اليسار بالمغرب"، وقد جرت وقائعها في هذا القاعة. وقد ساهمت فيها بمداخلة حلت فيها باختصار مفهوم اليسار كما ظهر وتطور تاريخيا في التجربة الحضارية الأوروبية، وأبرزت كيف أن هذا المفهوم أصبح يتطلب إعادة النظر في مضمونه بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وانسحاب كثير من مفاهيم الفكر الماركسي ومقولاته من الساحة وخاصة مفهوم الطبقة والإيديولوجيا. ذلك أن مفهوم اليسار كان يتحدد بعنصرين اثنين: الوضع الطبقي والإيديولوجيا، فالشخص يكون من اليسار إذا كان ينتمي اجتماعيا إلى الطبقات الفقيرة المحرومة وفي مقدمتها الطبقة العاملة وفي نفس الوقت -أو على الأقل-

يتبنى الإيديولوجيا التي تدافع عن مصالح هذه الطبقات. أما مقابله "اليمين" فقد كان يتحدد بالانتماء إلى الطبقات المالكة لوسائل الإنتاج وتستاثر بفائض القيمة وتتبنى إيديولوجيا تدافع بكيفية أخرى عن الوضع القائم أوتبرره على الأقل. وبعد تحليل الوضعية في العالم العربي والإسلامي بعد الثورة الإيرانية، وغياب نموذج يحل محل الاتحاد السوفيتي كمرجعية لمفهوم اليسار، وبروز ما يدعى بـ "الصحة الإسلامية" واستقطابها لفئات واسعة من الشباب المنتمي إلى الطبقات المحرومة، طرحت السؤال التالي: "أين نضع هذه الجماعات الإسلامية التي تقود جماهير واسعة من الفئات المحرومة؟ هل نضعها في اليمين أم نضعها في اليسار؟"

من هنا خلصت إلى النتيجة التالية وهي أن تحديد مفهوم اليسار أصبح المهمة الأولى المطروحة اليوم على اليسار نفسه: "كيف يحدد اليسار على ضوء هذه المستجدات حدوده ومقابلاته؟ كيف يحدد نقيضه الاجتماعي وبالتالي التاريخي. كيف يحدد يمينه؟ هل يمينه هو نفسه الذي كان من قبل، أم أن الخريطة قد تغيرت بصورة تستوجب إعادة النظر؟ هل نعتمد في التصنيف إلى يمين ويسار البعد الاقتصادي والوضعية الاجتماعية أم نعتمد البعد الإيديولوجي والاختيارات الفكرية، أم سيكون علينا أن نختار مقياسا آخر؟ أم أن الوضعية الجديدة تفرض اليوم تجاوز التصنيف إلى يمين ويسار والبحث عن تصنيف آخر؟".

وبعد التذكير بمعطيات الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية القائمة يومئذ، بالمغرب خاصة، ألححت على المسألة التالية وهي "أن المهام المطروحة علينا اليوم وطنيا هي مهام متعددة وجسيمة، مهام التحرر من التبعية وإقرار الديمقراطية، وتحقيق تنمية مستقلة، مهام لا يمكن في ظل الوضعية الراهنة التي نعرفها جميعا وهذا الكلام مكتوب في

ينار 1993 كما قلنا- لا يمكن لفصيل واحد من فصائل القوى المتواجدة على الساحة القيام بها بمفرده، سواء حمل إيديولوجيا سماها يسارا أو نطق باسم الدين أو بأي شيء آخر". ثم أضفت قائلاً: "إذا عرفنا هذا، أدركنا كيف أن الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تحالف وطني جديد على شكل كتلة تاريخية تضم جميع القوى الفاعلة في المجتمع والتي من مصلحتها التغيير في اتجاه تحقيق الأهداف الوطنية التالية: التحرر من التبعية الاقتصادية والثقافية، إقرار ديمقراطية حقيقية سياسية واجتماعية، تحقيق تنمية مستقلة في إطار تكامل إقليمي يجعل تلبية حاجات الجماهير الضرورية أولى الأولويات". وقد حددت القوى التي أرشحها لتكوين هذه الكتلة التاريخية كما يلي: الفصائل المنحدرة من الحركة الوطنية والتنظيمات المرتبطة بها من نقابات وجمعيات الخ، التنظيمات التي تعرف باسم الجماعات الإسلامية، القوى الاقتصادية الوطنية، جميع العناصر الأخرى التي لها فاعلية في المجتمع بما في ذلك التي تعمل داخل الهيئة الحاكمة. ثم أوضحت أن ما يجعل من هذه الهيئات والفئات كتلة "هو انتظام الأطراف المكونة لها انتظاماً فكرياً حول الأهداف المذكورة والعمل الموحد من أجلها". وقد أنهت المداخلة بهذه الفقرة: "مستقبل اليسار في المغرب، كما في العالم العربي عموماً، يتوقف على مدى قدرته على التعرف على نفسه، أو إعادة التعرف على نفسه، لا كطرف مقابل ليمين ما اقتصادي أو إيديولوجي، بل أولاً قبل كل شيء كمبشر بالأهداف التاريخية التي تطرحها المرحلة الراهنة، كمدشن لعملية الانتظام الفكري حولها، وكقوة دفع للعمل على تحقيقها. إن هذا ما يجعل اليسار، أو سيجعله، ذا مستقبل".

لقد ذكرت بمعطيات من هذه المداخلة التي مر عليها الآن أزيد من سبع سنوات، ليس فقط لأن "الكلام" قد كثر هذه الأيام عن "اليسار"، وهو من

جنس الكلام الذي أشرت إليه قبل، الكلام الذي يقدم الجواب دون أن يطرح السؤال، بل أيضا لأنني شاهدت قبل بضعة أسابيع ما ذكرني بها، بعد أن كنت نسيته طيلة هذه السنوات السبع. ففي يوم 12 مارس الماضي شاهدت على شاشة التلفزة مناظر من المسيرتين :مسيرة الرباط ومسيرة الدار البيضاء. لم تشغلي الشعارات التي رفعتها هذه المسيرة أو تلك، وإنما استبد بناظري كون الواحدة منهما تقدم مغربا لا صلة له إطلاقا بالمغرب الذي تقدمه الأخرى. لقد نسيت "قضية" المسيرتين، ونسيت ما كنت أعرفه عن الكيفية غير الديمقراطية التي تصرف بها أحد الطرفين في معالجة هذه القضية والدفاع عنها، وعن ردود الفعل التي صدرت عن محركي الطرف الآخر والتي لم تكن كلها لوجه الله، كنت أعرف هذا بتفصيل وبألم، ولكن نسيت كل ذلك وأنا أشاهد الشاشة لأن المنظر كان مؤلما حقا :منظر وجوه تعكس نوعا من الكفاية على مستوى اللباس والتغذية والأناقة، التي يجب أن يتمتع بها كل مغربي، ومنظر آخر تماما، ليس في المقدمة ولكن وراء المقدمة: وجوه شاحبة تعكس النقص في التغذية، ولباس وهياة تذكرتهما هذه الأيام بمناسبة ريبورتاجات التلفزة عن الجفاف ومفعوله في البادية المغربية. المسألة واضحة لا تحتاج إلى مزيد بيان. ومع ذلك فأنا لا أريد أن أفارق هذين المشهدين قبل أن أطرح السؤال التالي:

متى بدأ الجفاف في المغرب؟

دعوني أجيب: إن هؤلاء الذين رأيناهم في مسيرة الدار البيضاء يوم 12 مارس الماضي، ونراهم في التلفزة هذه الأيام في ريبورتاجات الجفاف، هم رجال ونساء وأطفال يعيشون **جفاف اللحم والدم وبالتالي جفاف الفكر منذ أن كانوا.** ولا يمكن أن يكون غياب المطر، في هذا الموسم، هو السبب!

فما هو السبب؟

سؤال أخير، تعرفون جوابه. وإذا لم تكونوا على بينة منه فاسمحوا لي أن أقول لكم : اقرءوا تاريخ المغرب المعاصر، أنتم الذي تبحثون عن "أسئلة المغرب المعاصر."

وأتوجه بهذا الطلب بكل إخلاص إلى أولئك الذي ينادون بصدق رافعين شعار: "يجب تشبيب الحياة السياسية في المغرب". أقول نعم، ولكن لا بد من ذاكرة وطنية. فالحياة السياسية بدون ذاكرة وطنية فراغ وضياح، وفي أحسن الأحوال: أجوبة بدون أسئلة.
شكرا على استماعكم.

الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب: أسئلة وآفاق.*

1- أسئلة ... ومقارنات

محمد عابد الجابري

أعتقد أن هذا هو المسار الذي يتحرك فيه العالم اليوم. إن الديمقراطية هي اليوم الإطار العام الذي يجري فيه الصراع التاريخي، فكل الطبقات وجميع الفئات المتصارعة تعمل اليوم على خوض الصراع من أجل فرض مصالحها بالوسائل التي تدخل في إطار الديمقراطية. وكثير منها وسائل ذات حدين: كالعولمة والمعلومات والاتصالات الخ.

1- من "الانتقال إلى الاشتراكية" ... إلى التحول إلى الديمقراطية!

يسود الساحة السياسية والفكرية اليوم، في معظم الأقطار التي كانت تصنف من قبل كـ "عالم ثالث"، شعار يكاد يكون الشعار السياسي الوحيد

الذي لا اعتراض عليه، شعار "التحول إلى الديمقراطية". وبما أنه كما وصفنا فهو يضم شعارا آخر هو: "الديموقراطية هي الحل"!

ومع أن هذا الشعار ليس جديدا فإن ما يلفت النظر أن استعادته اليوم تتم بنوع من "التعلق" شبيه بذلك الذي يحظى به عادة "الخاتم السحري" الذي يحل جميع المشاكل، وفي مقدمتها مشكلة هذا "الخاتم السحري" ذاته. ذلك لأنه لا أحد يطرح المشاكل الخاصة بهذا "الخاتم"، بل هي تلغى إلغاء وتسقط من الحساب تماما، بمجرد ما يبدأ التعلق به.

"الديموقراطية هي الحل"! هي الحل لمشكل حقوق الإنسان ولمشكل الحريات العامة، ولمشكل التعسف في السلطة، ولمشكل استغلال النفوذ، ولمشكل البطالة، ولمشكل الفقر الخ. ولكن هل الديمقراطية هي الحل لمشكل "الديموقراطية" نفسها، حضورها أو غيابها؟ وهل إذا تحقق قسط منها خفت الحاجة إليها كلها؟ وأين تبتدئ وأين تنتهي الديمقراطية؟ وإذا ما تحققت فهل تغني عن غيرها من الشعارات والمطالب؟ ثم من أين يجب أن تبدأ عملية التحول إلى الديمقراطية؟

أسئلة متناصلة لا حصر لها!

ومهما يكن الجواب فإن الشيء الوحيد الذي يستطيع كاتب هذه السطور تقريره وتأكيدده هو الدرس الذي استخلصه من التجارب التي جرت أمام ناظره في العالم العربي بما فيه المغرب، وهي صنفان: صنف رفع شعار "الثورة ضد فساد" ما كان موجودا من "الديموقراطية"، فأراد أن يحقق مضمون الديمقراطية بوسائل تقع خارج الديمقراطية. لقد انتهت هذه التجارب إلى تكريس غياب الديمقراطية وأنتجت، من بين ما أنتجته، فسادا خاصا بها. والفساد في جميع الأحوال فساد. لم يكن من الممكن إذن الانتقال إلى الديمقراطية بوسائل غير ديموقراطية، وهل يؤدي الجوع إلى

الشعب! إن فكرة "وداويني بالتي كانت هي الداء" فكرة انتحارية، ولا يمكن أن تكون شيئاً آخر. ليست هناك مفاضلة في الاستبداد، والاستبداد لا يثمر نقيضه، هو يعيد إنتاج نفسه، إما في صورة استبداد أعتى، أو في صورة فوضى عارمة!

أما التجربة المغربية التي لم ترفع شعار "الثورة ضد الفساد" وفضلت الاحتفاظ به وسارت في اتجاه تتميته إلى أن حصل الاقتناع مؤخراً -تحت ضغط هذا العامل أو ذاك- بالدخول في مرحلة ما نسميه الآن بـ "التحول نحو الديمقراطية"، فقد أثبتت، إلى حد الآن على الأقل، أنه يمكن أن يكون هناك قدر كبير من الحريات العامة، حرية التعبير وحرية التجمع وحرية تكوين الأحزاب وحرية الاحتجاج، وقدر أكبر من الكلام عن الديمقراطية والتنبؤ به من القمة إلى القاعدة الخ، ومع ذلك تبقى الديمقراطية مطلوبة، وأكثر من ذلك تبقى أسئلة "الانتقال إلى الديمقراطية" مطروحة ربما بحدة أكبر!

وما نهدف إليه في هذا المقال هو القيام بنوع من المناقشة لهذه الأسئلة -أسئلة الانتقال إلى الديمقراطية- التي نحصرها في ثلاثة رئيسية تتفرع عنها أخرى ليس من الممكن ولا من المفيد إحصاؤها، فهي تتوالد وتتناسل كجميع الأسئلة التي تخص شأننا من شؤون الحياة. ولذلك فسنتصر منها على ما يطرح نفسه علينا ونحن نخوض في الأسئلة الرئيسية التي سنمحوها حول مفهوم "الانتقال"، أو "التحول"، فنقول:

من البين بنفسه أن "الانتقال"، أيا كان، يطرح ثلاثة أسئلة جوهرية، هي: من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟

أما سؤال "إلى أين؟"، بخصوص موضوعنا، فالعنوان يجيب عنه. ولكن يبقى أن نحدد مضمون هذه "الديموقراطية" التي نريد الانتقال إليها.

وأما "من أين؟" فهذا هو **المسكوت عنه** غالباً، باعتبار أن الانتقال يكون من الوضعية التي "نحن فيها"، والتي يفترض أنها معروفة.

غير أن هذا السكوت يصبح غير محتمل، بل غير ممكن، عندما يطرح السؤال الثالث نفسه: "كيف؟"، إذ كيف يمكن تحديد كيفية الانتقال بدون معرفة دقيقة وصحيحة للوضع الذي يكون منه هذا الانتقال؟ وتزداد المسألة تعقيداً عندما تكون المسافة بين الوضع الذي يراد الانتقال إليه والوضع الذي يراد الانتقال منه تفتقد إلى عناصر الاتصال التي تقيم جسوراً بين الوضعين، مما يجعل من مطلب "الانتقال" إشكالية نظرية وعملية، وليس مجرد مشكل.

ويبدو أن نوعاً من التدرج يفرض نفسه عند طرح أي مطلب. ففي المرحلة الأولى، عندما تكون "القضية" هي المطالبة نفسها - أعني طرح الطلب - فقد يكفي تعيين المطلب. والشعارات السياسية هي في الغالب مطالب من هذا النوع، على الأقل في بدايات طرحها؛ فهي تركز على "المطلب" الذي يقع في جواب "إلى أين؟" وتغيّب، لسبب أو آخر، السؤالين الآخرين: سؤال "من أين؟" وسؤال "كيف؟" أما عندما يكون المطلب بصدده تجاوز مرحلة المطالبة إلى مرحلة الإنجاز فإن سؤال "كيف؟" يفرض نفسه.

وواضح أن تحديد الكيفية التي يتم بها الانتقال يتطلب المعرفة بالمعطيات التي يكون عنها. إن طرح سؤال "من أين؟" يغدو حينئذ ضرورياً.

والوضع الذي يقع في جواب "من أين؟" صنفان : صنف قائم أصلاً وهو الذي يراد تغييره، وهو في حال مطلب الديمقراطية "الوضع اللاديمقراطي". وصنف لم يتحقق لكونه بقي سؤالاً أو مطلباً صرف النظر عنه في وقت من الأوقات بصورة أو أخرى، ولسبب أو آخر. ذلك أن أي سؤال جديد إنما يقوم في أعقاب سؤال قديم، كما أن أي اختيار جديد هو

في الغالب بديل لاختيار سبقه لم يتحقق، أو لم يعد يفي بالمطلوب. والحق أن المطلب الوحيد الذي يبقى صالحا في كل وقت لا وجود له في الواقع، فما يوجد فعلا هو جملة مطالب تتوالى، يحل بعضها محل بعض ويقوم بعضها بديلا لبعض، سواء تحقق من السابق شيء أو لم يتحقق. قد يكون الانتقال من مطلب إلى مطلب راجعا إلى ظهور صعوبات تجعل تحقيق المطلب السابق أمر صعبا، وقد يكون بسبب أن الوسائل غير كافية، أو أن الظروف قد تغيرت بصورة تستوجب تغيير المطلب أو الوسيلة، أو كليهما الخ.

نقول هذا ونحن نفكر بصورة خاصة في المطلب الذي كان سائدا قبل مطلب الديمقراطية السائد اليوم. ولكي يأخذ شبابنا، من الجيل الذي لم يعانق مطالب أمس، صورة واضحة عن المسألة التي نحن بصدد طرحها، نرى من المفيد سرد المعطيات التالية التي أصبحت جزءا من التاريخ.

لنرجع قليلا إلى الوراء، إلى الوقت الذي كان فيه شباب اليوم في عالم الغيب، أو مجرد صبيان لا مطالب لهم غير المطالب الجسمية المباشرة... لنرجع إلى الوراء ثلاثين أو أربعين سنة لنقارن بين "الانتقال" الذي كان مطلوباً آنذاك و"الانتقال" المطروح اليوم. إن عبارة "الانتقال إلى الديمقراطية" تستدعي اليوم -في أذهان الذين عانقوا قبل ثلاثين أو أربعين سنة ما كان سائدا من قضايا إيديولوجية- عبارة مماثلة كانت تلخص الإشكالية المطروحة آنذاك، أقصد عبارة: "الانتقال إلى الاشتراكية". وما يهمنا هنا ليس التأريخ لهذه الإشكالية بل تبيان نوع العلاقة التي يمكن

إقامتها بينها وبين إشكاليتنا اليوم. إن ذلك سيعيننا على تحديد مضمون الأسئلة الثلاثة الرئيسة التي يدور حولها موضوعنا.

كان "الانتقال إلى الاشتراكية"، يلخص "قضية" العالم الثالث في الستينات والسبعينات، وقد صيغت آنذاك صياغة إشكالية كما يلي: "كيف يمكن تحقيق الاشتراكية في بلد متخلف"؟ كان الجواب السائد يتلخص في كلمة واحدة: "الثورة". وبما أن الأمر يتعلق بـ "بلد متخلف" فلم يكن وارداً أن تقوم بالثورة طبقة عاملة صناعية مهيمنة (البروليتاريا)، كما كان يُنتظر أن يحدث ذلك في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر، وكان ذلك هو جوهر الماركسية، ماركسية ماركس وإنجلز. ولم يكن وارداً أيضاً أن يقوم بالثورة في البلدان المتخلفة "تحالف العمال والفلاحين" كما حدث في روسيا التي قاد لينين ثورتها فأصبح ذلك التحالف جوهر اللينينية، أو كما حدث في الصين التي قاد ماوتسي تونغ مسيرتها الثورية الطويلة. ذلك لأن الهيمنة على المجتمع في "البلدان المتخلفة" -أو التي هي في "طريق النمو" - لم تكن لا للعمال ولا للفلاحين، ولا لهم مجتمعين، ولم يكونوا مجتمعين ولا منظمين.

في "البلدان المتخلفة" التي سميت بعد بـ "العالم الثالث"، كما وصفت "تأديبا" بـ "البلدان التي هي في طريق النمو"، ومعظمها خرج من الاستعمار في الخمسينات والستينات لتشكل دولا "حديثة"، في هذه البلدان، إذن، كانت القوة المنظمة الوحيدة هي الجيش الذي بادر فعلا في كثير من البلدان إلى تغيير الوضع "مع الفجر" ليواصل الحكم في الغالب من خلال حزب وحيد ينشئه إنشاء. وقد رافق ذلك بطبيعة الحال تغييب الديمقراطية السياسية، ليس فقط بالإعراض عنها بل أيضا بالقدح فيها وفي جدواها، خصوصا بعد

التجارب التي عرفتھا بعض هذه البلدان والتي نخرھا الفساد نخرا، كما حدث في مصر وسورية وغيرهما من البلدان بعد الاستقلال وقبل "ثورة" العسكر.

2- هل يلغي شعار "الديموقراطية" بديله السابق: "الاشتراكية"؟

بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والمعسكر الشيوعي وفشل التجارب الاشتراكية في العالم الثالث عموما، حل شعار "التحول إلى الديمقراطية" محل شعار "الانتقال إلى الاشتراكية". وهذا بعد أن كان شعار الديمقراطية، وإلى عهد قريب، من الشعارات التي كانت تعتبر متجاوزة وبالتالي تصنف ضمن أشياء الماضي. ذلك أن شعار الديمقراطية قد ارتبط في التاريخ الحديث بما كان يعرف، في الخطاب الماركسي خاصة، بـ "الثورة البورجوازية" بوصفها "ثورة على الإقطاع" وجسرا إلى الثورة الاشتراكية.

ومن منظور الخطاب اليساري أو التقدمي عموما كان ينظر إلى القرن العشرين -في أوربا خاصة- على أنه قرن "الانتقال إلى الاشتراكية"، الشيء الذي يعني الانتقال من الديمقراطية السياسية البورجوازية إلى الديمقراطية الاجتماعية العمالية. وعندما قامت الثورة الروسية إثر الحرب العالمية الأولى، ونجحت إثر الحرب العالمية الثانية في تشكيل معسكر دولي حولها واستقطاب معظم الحركات الاشتراكية في العالم، صار الحديث عن "الديموقراطية" يعتبر عند هذا المعسكر انحرافا يمثل ردة إيديولوجية وموقفا سياسيا معاديا.

أما اليوم، ومنذ سقوط المعسكر الشيوعي، قبل عقد ونصف من الزمن، وانفراد خصمه المعسكر الرأسمالي بالعالم، فقد انقلب الوضع رأسا على عقب: فبدلا من شعار "الانتقال إلى الاشتراكية" صار المطروح هو "الانتقال إلى الديمقراطية"، وبدلا من اعتبار الحديث عن الديمقراطية ردة إيديولوجية وموقفا معاديا صار الحديث اليوم عن "الشيوعية" شبه مستحيل.

أما شعار "الاشتراكية" فلم يعد يقبل إلا إذا خصص بالديموقراطية ليصبح "الاشتراكية الديموقراطية"، وهو نفسه الشعار الذي كانت "الشيوعية" تعتبره انحرافا يستوجب الطرد والعقاب. وأكثر من هذا صار اليوم عدم تبني حكومة ما لـ "خيار الديموقراطية"، أو تلكؤها في تبنيه، يعرضها لعزلة أو عقوبات اقتصادية وغيرها، يفرضها عليها ما يطلق عليه اليوم اسم "المجتمع الدولي": "المجتمع" الذي يتكون أساسا من مجموعة الدول التي كانت تعرف في النصف الأول من هذا القرن بـ "الدول العظمى"، والتي أطلقت على نفسها بعد الحرب العالمية الثانية اسم "العالم الحر" بينما أطلق عليها خصومها اسم "الإمبريالية العالمية".

أسماء وشعارات كانت بالأمس القريب تملأ الساحة في كل مكان، أما اليوم فقد صارت مجرد ذكريات!

وليست الشعارات والأسماء هي وحدها التي حل بعضها محل بعض، بل لقد حدث ذلك على مستوى الأسئلة والإشكاليات أيضا. ومن الأسئلة الجديدة التي لا بد من طرحها أمام هذه التحولات السؤال التالي:

هل يلغي شعار "الانتقال إلى الديموقراطية" بديله السابق: "الانتقال إلى الاشتراكية"؟. وبعبارة أخرى: إذا كانت الشعارات السياسية والإيديولوجية التي تسود في مرحلة تاريخية معينة تعكس ولا بد، بصورة من الصور، شيئا ما في الواقع الموضوعي، قد نسميه صراعا سياسيا أو علاقات اجتماعية أو حاجات وتطلعات الخ، فهل يعني شعار الساعة "الانتقال إلى الديموقراطية" أن الظروف والمعطيات الواقعية التي كان يعكسها أو يعبر عنها بصورة ما، بديله السابق له (شعار "الانتقال إلى الاشتراكية")، هي ظروف ومعطيات تم تجاوزها ولم تعد قائمة؟

سؤال يتفرع إلى أسئلة إذا ربطناه بنوع البلد الذي يطرح فيه. وفي هذا الصدد يمكن التمييز بين ثلاث حالات على الأقل:

الحالة الأولى حالة الأقطار الغربية الرأسمالية: والسؤال الذي يخصها هو : هل تمكنت الديمقراطية التي استقرت فيها منذ قرنين من الزمن من تجاوز الحاجة إلى "الانتقال إلى الاشتراكية" وكيف؟ علما بأن شعار "الانتقال إلى الاشتراكية" إنما طرح فيها هي بالذات، أول ما طرح، وأنه كان ينظر إليه بوصفه يعبر فيها، أكثر من غيرها، عن حاجة تاريخية!

الحالة الثانية هي حالة البلدان التي كانت تشكل المعسكر الشيوعي والتي تعيش اليوم، بصورة أو بأخرى، وضعية "الانتقال إلى الديمقراطية"! والسؤال الذي يخص هذه الحالة هو التالي: هل تمكنت "الاشتراكية" التي استقرت في هذه البلدان لمدى عقود، تتراوح بين نصف قرن وثلاثة أرباع القرن، من تجاوز الظروف التي كانت تقف فيها وراء الحاجة إلى الاشتراكية؟

أما الحالة الثالثة والأخيرة فهي حالة البلدان التي كان يطلق عليها اسم "العالم الثالث" وهي التي "خرجت" من الاستعمار، لا هي رأسمالية ولا هي اشتراكية، وإنما توصف بكونها "بلدانا متخلفة" أو "في طريق النمو" - (تأديبا فقط إذ يجب معرفة ماذا ينمو فيها هل هو "التخلف" نفسه أم غيره؟!). في العالم الثالث إذن، كان ينظر إلى الاشتراكية على أنها الطريق "الوحيد" للخروج من "التخلف"، فهل نحمل الديمقراطية اليوم هذه المهمة؟

الحالتان الأولى والثانية تقعان خارج اهتمامنا هنا، وإن كان من المفيد طرح سؤال "التحول إلى الديمقراطية" بصددهما، خصوصا وفيهما بلدان حدث فيها هذا التحول ولها تجربتها الخاصة. من ذلك مثلا إسبانيا التي تحولت من ديكتاتورية فرانكو إلى الملكية الدستورية على النمط الأوربي

المعاصر حيث يملك الملك ولا يحكم. ومن ذلك أيضا البرتغال التي تحولت إلى الديمقراطية من ديكتاتورية سالازار إلى نظام جمهوري ديمقراطي يساري. هاتان التجربتان تنتميان إلى الحالة الأولى لأن التحول فيهما جرى في إطار الرأسمالية. أما الديمقراطيات الناشئة في البلدان التي كانت تنتمي إلى المعسكر الشيوعي، وتقع في أوربا الشرقية، فالتحول إلى الديمقراطية قد جرى ويجري فيها مصحوبا بالتحول من "الشيوعية" إلى الرأسمالية.

هذه التحولات التي عرفها الربع الأخير من القرن العشرين لم تحظ بعد بما تستحقه من دراسة واهتمام. ومن المثير للانتباه حقا أن تتصرف - أو تصرف - الأذهان إلى موضوعات ثانوية وأحيانا مصطنعة، مثل "نهاية التاريخ" و"صدام الحضارات" و"الخطر الإسلامي"، ولا يعار ما ينبغي من الدراسة والبحث لتجارب شعوب ودول شغلت الإنسانية أكثر من ثلاثة أرباع القرن!

لنقتصر على تسجيل هذه المفارقة ولننتقل إلى ما يتصل بموضوعنا مباشرة لنقول: إنه عندما يطرح شعار الديمقراطية في البلدان التي في طريق النمو لا ينبغي أن يطرح كشعار بديل أو مقابل أو مغاير لما تعنيه الاشتراكية كمضمون. ذلك أن الحاجات والمعطيات التي كانت تبرر شعار الاشتراكية قبل بضعة عقود ما زالت قائمة، وهي اليوم ليست أقل حدة وإلحاحا من المعطيات التي تبرر وتؤسس فيها الحاجة إلى الديمقراطية. ومن هنا يجب القول - في نظري - إن العلاقة بين الديمقراطية والاشتراكية في هذه البلدان من نوع علاقة الشكل بالمضمون: الديمقراطية شكل سياسي والاشتراكية مضمون اجتماعي. وبعبارة أخرى إن الديمقراطية التي

تطمح شعوب هذه البلدان إلى الانتقال إليها ليست الديمقراطية السياسية فقط بل الديمقراطية السياسية والديموقراطية الاجتماعية معا.

أعتقد أن هذا هو المسار الذي يتحرك فيه العالم اليوم. إن الديمقراطية هي اليوم الإطار العام الذي يجري فيه الصراع التاريخي، فكل الطبقات وجميع الفئات المتصارعة تعمل اليوم على خوض الصراع من أجل فرض مصالحها بالوسائل التي تدخل في إطار الديمقراطية. وكثير منها وسائل ذات حدين: كالعولمة والمعلومات والاتصالات الخ. وعلى العموم يجري الصراع على هذا المسار على مستويين : في البلدان التي استقرت فيها الديمقراطية السياسية يجري الصراع من أجل إعطاء هذه الديمقراطية المضمون الاجتماعي الاشتراكي الذي يخفف من غلواء الليبرالية ويحقق الحد الأدنى من العدالة. أما في البلدان التي ما زالت تعاني من الحكم اللاديموقراطي فالصراع قائم فيها، بصورة أو بأخرى، من أجل مقومات الديمقراطية السياسية بدءا من "حقوق الإنسان" إلى التعبير الديموقراطي الحر واعتبار الشعب مصدر السلطات، إلى المضمون الاجتماعي للديموقراطية.

والذي يحدد طبيعة المسار ونوع الصراع السائد فيه والآفاق التي ينشد إليها هو خصوصية كل بلد. فلننظر في خصوصية المغرب بلدنا.

هذا ينقلنا إلى السؤال "من أين؟".

3- من أين؟ ... مقارنات!

كان الكلام يدور في الفقرات الماضية حول سؤال "إلى أين؟"، وكان الهدف من الأسئلة التي طرحناها والقضايا الاستطردية التي أثارناها هو التدقيق، بقدر ما يسمح به المقام، في معنى "الديموقراطية" عندما نضعها كمطلب يلخص حاجاتنا في الظرف الراهن. وقد انتهينا إلى أن هذا المطلب

لا يلغي المطلب السابق الذي كان يعبر عنه شعار "الاشتراكية"، بل يحتويه احتواء الشكل للمضمون. وقلنا إن هذا الترابط بين الديمقراطية كأسلوب للحكم والتغيير والتجديد وبين الاشتراكية كنظام للعدالة الاجتماعية هو ما يشكل مسار العصر للبشرية جمعاء في المرحلة الراهنة من تطورها. إنه المسار الذي بدأ يتبلور بوصفه الوجه الإيجابي لما يسمى بـ "العولمة".

مسار واحد وهدف واحد، ولكن الطرق والمراحل تختلف، لأن شعوب الأرض ليست على درجة واحدة من التطور. هناك شعوب حققت الديمقراطية السياسية وقطعت أشواطاً في تحقيق العدالة الاجتماعية، وهناك بالمقابل بلدان لم تحقق الديمقراطية بعد وهي أبعد ما تكون عن العدالة الاجتماعية، وهذه هي التي تعيش اليوم، بصورة أو بأخرى، الحاجة إلى "الانتقال إلى الديمقراطية" كشكل للنظام السياسي وصولاً إلى "الاشتراكية" كمضمون للنظام الاجتماعي.

وإنما قلنا "بصورة أو بأخرى" لأن هذه البلدان ليست على درجة سواء في هذا الأمر. قد يجمعها اسم واحد كـ "البلدان المتخلفة"، أو "البلدان التي في طريق النمو"، أو "العالم الثالث"، ولكن لا يجمعها إلا كونها تعاني، بهذه الدرجة أو تلك، من غياب الديمقراطية، أي من الحاجة إلى "الانتقال إلى الديمقراطية". وهي "حاجة" إشكالية، أعني أنها تطرح سؤالاً إشكالياً.

وكما سبقت الإشارة إلى ذلك في فقرة سابقة، كانت الإشكالية النظرية والعملية التي استبدت بأنظار المفكرين والمنظرين في الستينات والسبعينات في الدول المتخلفة خاصة تصاغ كما يلي: "كيف يمكن تحقيق الاشتراكية في بلد متخلف؟". وقد رأينا كيف أن استعصاء الجواب النظري قد فسح المجال لجواب عملي حل محله وهو "الثورة" التي تقوم بها القوة المنظمة الوحيدة في هذه البلدان، أعني الجيش الذي يبدأ بالإجهاز على ما كان

قائما من مظاهر "الديموقراطية" ليختبئ، بصورة أو أخرى، وراء حزبه الوحيد.

واليوم وقد حل مطلب الديموقراطية محل شعار الاشتراكية يبدو وكأن نفس السؤال الإشكالي يفرض نفسه مرة أخرى: **"كيف يمكن الانتقال إلى الديموقراطية في بلد متخلف؟"**. وإنما يكتسي هذا السؤال طابعا إشكاليا بالنظر إلى أن الديموقراطية الحديثة إنما قامت في أوربا كنتيجة لثورة الطبقة الوسطى، تماما كما كان ينتظر أن تقوم فيها الاشتراكية نتيجة ثورة الطبقة العاملة! فهل هذه **الطبقة الوسطى** مهياة في العالم الثالث اليوم للقيام بهذه المهمة: مهمة الانتقال إلى الديموقراطية؟ هل تستطيع تحية دولة العسكر وحزبها في البلدان التي تحرك فيها العسكر باسم "الثورة" وهل تستطيع تغيير "إصلاح" الدولة القائمة على أسس غير ديموقراطية، في البلدان التي لم تعرف مثل هذا التحرك؟

نتقلنا هذه الأسئلة مباشرة إلى سؤالنا الرئيسي الأول: "من أين؟"، من أي وضع غير ديموقراطي يكون الانتقال إلى الديموقراطية في المغرب؟ لو كان الأمر يتعلق ببلد عاش في الستينات إشكالية "الانتقال إلى الاشتراكية"، كالجزائر ومصر مثلا، لكان الجواب عن سؤال "من أين؟" واضحا وسهلا. فالمرحلة التاريخية التي ميزت الوضع، حين طرح هذا الشعار في هذين البلدين، هي مرحلة "الثورة" التي دشنت قطيعة مع الماضي (الماضي الملكي في مصر والماضي الاستعماري في الجزائر) لتقيم حكم العسكر الوطني وحزبه الوحيد. وبما أن الاشتراكية لم تتحقق في هذين البلدين، فإن الانتقال إلى الديموقراطية فيهما يعني إذن، كخطوة أولى على الأقل، الانتقال من الحكم العسكري إلى الحكم المدني ومن الحزب الوحيد إلى التعددية الحزبية، الشيء الذي يعني عودة الجيش إلى ثكناته

كجيش محترف من جهة، وترك الأحزاب تشكل الحكومة بدل تشكيل الحكومة لحزبها الوحيد. تلك هي الخطوة الأولى.

واضح أن وضع المغرب يختلف: فهو لم يعرف قط حكم العسكر بهذا المعنى، كما أن التعددية الحزبية متحققة فيه منذ الاستقلال. ومع أنها تعددية مقلوبة، إذ كانت تصنع من أعلى وليس من أسفل، فإن هناك مؤشرات تدفع إلى الأمل في تصحيح الوضع والدخول في مرحلة تشكيل الحكومة بواسطة أحزاب مستقلة عن الإدارة، صانعة التعددية من قبل.

هل تتطابق الوضعية في المغرب مع وضعية بلد كإيران؟ هناك فعلا أوجه شبه كثيرة: فالعسكر هنا وهناك داخل ثكناته خارج المسرح السياسي، تقريبا. والتعددية الحزبية متوفرة في البلدين إما على صورة أحزاب وإما على شكل تيارات. والشبه قوي بين بنية الدولة هنا وبنيتها هناك، ويتمثل خاصة في وجود رئيس حكومة إصلاحي هنا وهناك يحظى كل منهما بتأييد شعبي ودولي واسع، ولكن مشكلتهما أنهما لا يمارسان السلطة لأن مراكز القرار ليست في أيديهما، بل هي في أيدي القوى المحافظة التي تعترض سبيل التغيير والإصلاح بشكل أو بآخر، على الرغم من أنهما يجنحان إلى الإصلاح بهدوء، ويتحركان بتبصر، ويتحلمان انتقادات أنصارهما وخصومهما بصبر. ويمكن أن نضيف شيئا ما من التشابه بين موقف قمة الدولة هنا وقمة الدولة هناك. فالملك محمد السادس ومن قبله والده المرحوم الحسن الثاني لم يبخلا على اليوسفي وحكومته بضروب من التتويه، والمرشد العام في إيران لا يعارض خاتمي صراحة بل يظهر تأييده له.

ومع ذلك فوراء هذا التشابه المثير للانتباه يقوم اختلاف كبير على مستوى "من أين؟" لا يجوز إغفاله. ذلك أن الانتقال إلى الديمقراطية يتم في إيران من "الثورة" التي قادها رجال الدين الشيعة. وللشيعة مفهوم خاص

للحكم يختلف عن المفهوم الذي نجده في المغرب قديما وحديثا. أضف إلى ذلك أن القوى المحافظة المقاومة للتغيير معروفة في إيران بأشخاصها ومراكز نفوذها وهي تقوم في وجه الإصلاح بصورة علنية، وفي إطار من الصراع مكشوف.

أما في المغرب فالقوى المقاومة للإصلاح صنفان:

صنف مكشوف يقاوم الإصلاح باتهام الحكومة بالعجز عن القيام بالإصلاح، أو على الأقل بكونها تمارسه ببطء! وهذا الاتهام ينتمي إلى ذلك الصنف الذي يقال فيه: "كلمة حق أريد بها باطل": هناك بطة فعلا وهذا حق. ولكن التنديد به من طرف القوى التي صنعت الإرث الذي يجعل الإصلاح اليوم ضرورة ملحة تنديد لا يمكن أن يدخل في دائرة الحق. بل هو "حق" مزيف يراد به أو يمكن أن يراد به باطل. ذلك أن اتهام قوى الإصلاح بالعجز عن الإصلاح معناه التشكيك في صلاح الإصلاح الذي تدعيه، وبالتالي يكون إبقاء ما كان على ما كان هو عين "الإصلاح".

أما الصنف الثاني من القوى المناهضة للإصلاح فهو "خفي" لا يتكلم لا في البرلمان ولا على صفحات الجرائد، وبعض العارفين يطلقون عليه "جماعة الضغط"، وبعضهم يسميه بـ "الحزب السري". ونحن لا ندري هل ستتطور الأمور إلى وضع شبيه تماما بالوضع الذي في إيران حيث يتم الصراع بالمكشوف أم أن حكمة "التراضي" المغربية ستتغلب في نهاية المطاف على ما يحتمل من ردات إلى الوراء!!

كل ما يمكن الجزم به اليوم هو أن الوضع في المغرب غيره في إيران على الأقل من حيث إن الصراع هناك بالمكشوف أما هنا فهو يتم في إطار "التراضي". أضف إلى ذلك فرقا آخر على جانب كبير من الأهمية وهو أن الانتخابات هناك تمر نزيفة، والأصوات التي تتحدث عن التزوير

قليلة أو غير موجودة بالمرّة. أما في المغرب فالإجماع الوحيد، الذي وراءه مضمون صادق مائة بالمائة، هو الإجماع القائم على أن جميع التجارب الانتخابية الماضية كان التزوير عنصرا هيكليا فيها!

نخلص من هذه المقارنات إلى أن الجواب عن سؤال "من أين يكون الانتقال إلى الديمقراطية"، عندما يتعلق الأمر بالمغرب، لن تفيد فيه المقارنة لا مع الجزائر ولا مع مصر ولا مع إيران، بل ولا مع أية دولة أخرى في العالم إلا الفائدة السلبية التي تبرز الاختلاف وتؤكد الخصوصية. وإذن فلا يبقى أمامنا إلا مقارنة المغرب مع المغرب نفسه.

وأنا أستعمل هنا كلمة "مقارنة" قصدا، لأنه عندما يتعلق الأمر بموضوع يمت إلى عالم الاجتماع والسياسية فإن المقارنة تفرض نفسها صراحة أو ضمنا. ذلك أننا في العلوم الاجتماعية والسياسية لا نقوم بالتجارب في المخبر كما يفعل الفيزيائي مثلا، بل نقوم بتجارب ذهنية تعتمد أصلا على المقارنة، بنبوية كانت أو إحصائية.

ومع ذلك فلن أسلك هنا طريق الباحث الاجتماعي ولا سبيل المحلل السياسي للجواب عن السؤال المطروح بخصوص المغرب، سؤال: "من أين؟". لن أجابه الوضع الراهن، لن أتخذ خصما سياسيا ولا موضوعا للتشريح السوسيولوجي أو الإيديولوجي، بل سأحاول التعرف عليه بتوظيف جانب هام من تراثنا الفلسفي. وهذا الاختيار على صعيد المنهج يفي بالغرض. وسيلمس القارئ أنه يمكن أحيانا الكلام في السياسة بواسطة التراث كلما لا يقل قوة ولا مصداقية عن الكلام فيها بواسطة معطيات الخطاب السياسي المعاصر.

سألجا إذن إلى ماضي المغرب، وبالضبط إلى شهادة المفكرين الذي وصفوا هذا "الماضي" يوم كان حاضرا يجري مجرى الراهن أمامهم،

وبالتالي فلن تكون مرجعيتي هنا هي نفس مرجعية الكلام عن الديمقراطية في أوروبا. وبعبارة أخرى لن أستند لا إلى هيجل ولا إلى ماركس ولا إلى مانهايم والقائمة طويلة. ستكون مرجعيتي مغربية مائة في المائة، وإذا كان فيها شيء ما من "خارج المغرب" فمستندي سيكون رأي الفلاسفة والمفكرين المغاربة في ذلك الشيء، وليس ذلك الشيء نفسه.

4- بين "المدينة الفاضلة" ... و"اجتماع البيوتات"

من أين يكون الانتقال إلى الديمقراطية؟ سؤال سيصبح أوضح إذا نقلناه إلى الشخص. والمعنى المشخص للديموقراطية هو أنها طريقة معينة في الحكم. فكيف يكون الانتقال من طريقة في الحكم إلى أخرى، وبعبارة موجزة : كيف تتعاقب نظم الحكم؟

إذا طرحنا هذا السؤال على الفلسفة فإنها ستحيلنا بكل تأكيد على أفلاطون. أما إذا طرحناه على الفكر الفلسفي العربي في المغرب وخارج المغرب فإنه سيشير علينا بآبن رشد أولاً، ثم بآبن خلدون ثانياً، وليس هناك ثالثاً!

ولسائل أن يسأل : ولماذا لا تطرح هذا السؤال على غيرهما من مفكري الإسلام من متكلمين وأصوليين ومؤرخين ومؤلفين في "نصائح الملوك" و"الآداب السلطانية" الخ؟

نقول جواباً على هذا السؤال الاعتراضي: إن هؤلاء جميعاً دأبوا على اختزال مسألة الحكم في التاريخ الإسلامي كله في القول: "بدأ الحكم في الإسلام خلافة (مع الخلفاء الراشدين) ثم انقلب إلى ملك عضوض" (مع معاوية). وإذا كانوا قد تكلموا في "الخلافة" كثيراً، بكلام مكرور في الغالب، فقد سكتوا عن بيان طبيعة هذا "الملك العضوض" الذي يغطي تاريخ الإسلام كله، باستثناء ثلاثين سنة من الخلافة الراشدة. سنترك هؤلاء، إذن،

لننتقل إلى الفلاسفة الذين عرفوا من خلال أفلاطون تفاصيل كثيرة ودقيقة عن طبيعة "الملك العضوض"، وعن أصنافه، وعن كيفية تعاقب هذه الأصناف وتحول بعضها إلى بعض. وسنضيف إليهم ابن خلدون الذي قام بمحاولة أصيلة لتفسير طبيعة هذا "الملك العضوض" من داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية.

لقد شاع عن أفلاطون أنه صاحب "المدينة الفاضلة" التي اعترف هو نفسه أنها يصعب أن تقوم على الأرض، وإنما مكانها "في السماء"، سماء "المثل" التي تتحقق فيها نماذج الأشياء، ومنها نظم الحكم، على أجمل صورة وأكمل ما يكون الشيء. وهذا صحيح. ولكن صحيح أيضا أن أفلاطون قد حلل وشرّح النظم الأخرى من الحكم غير الفاضل، نظم المدن المضادة للمدينة الفاضلة. وإذا كان في حديثه عن المدينة الفاضلة يميل إلى الخيال والحلم فهو في تحليله الخالد حقا لمضادات هذه المدينة - أي لأنواع الملك العضوض وأسراره وخفاياه - أكثر واقعية وأكثر موضوعية وتدقيقا من أي محلل يمكن وصفه بهذه الأوصاف، في العالم القديم.

معلوم أن "الديموقراطية" كلمة يونانية وهي مؤلفة من ديموس بمعنى الشعب، وكراتوس بمعنى سلطة أو حكم. فالديموقراطية إذن هي "حكم الشعب نفسه بنفسه". ولم يكن أفلاطون يحبذ هذا النوع من الحكم لأن التجربة قد دلته على أن العيب الأكبر الذي يصيب "المدينة" التي يتولى فيها الحكم أشخاص من "الشعب" (أو الدهماء) هو جهل هؤلاء وعدم كفاءتهم، ولذلك قرر أن المدينة لا تكون فاضلة إلا إذا شيدت لبنة لبنة بإعداد رجال الدولة والساسة خير إعداد، فيكونون عارفين بشؤون المدينة (الدولة) أكفاء قادرين على القيام بمهامهم خير قيام. ومن هنا ارتأى أن

المدينة لا تكون فاضلة إلا إذا كان رئيسها فيلسوفاً، وهو ذلك الرجل الواسع المعرفة، الحكيم في تفكيره وسلوكه. لقد نظر إلى رئيس المدينة نظرة الناس إلى الطبيب. فإذا كان من شرط مزاوله مهنة الطب، التي هي حفظ صحة البدن وإزالة المرض عنه، المعرفة الدقيقة بالبدن وبالأمراض وأسبابها وطرق علاجها، فكذا يجب أن يشترط في رئاسة المدينة الفاضلة أن يكون رئيسها عارفاً بشؤون المدينة قادراً على أن يحقق العدالة في تدبيره لها. ولكن أفلاطون انتهى كما قلنا إلى الإقرار بصعوبة قيام مثل هذه المدينة لأن الفلاسفة قليلون ولا يوجدون في كل وقت، وإذا وجدوا فالناس في الغالب لا يسلمون أمرهم إليهم، ثم إن من الفلاسفة أنفسهم من لا يتصفون بما يلزم من الخصال الحميدة التي لا بد منها في رئيس المدينة.

تبقى إذن المدن التي تقوم في الواقع فعلاً، وهي أنظمة في الحكم جعلها أفلاطون تتعاقب في كتابه "الجمهورية" كما يلي: حكومة الأرستقراطية Aristocratie التي ترجمت إلى العربية بـ "حكومة الأخيار"، وهي عنده أفضل أنواع الحكم الممكنة واقعياً. وبانحلال هذا النوع تقوم التيموقراطية Timocratie وتعني حرفياً دولة الثروة والقوة العسكرية، وقد ترجمت إلى العربية بـ "رئاسة الكرامة" أو "مدينة الغلبة" لكون أصحابها يسعون إلى "الكرامة"، بمعنى المجد والغنى، عن طريق الفتوحات العسكرية (كما كان الشأن في اسبرطة). وبانحلال التيموقراطية تنشأ الأولغارشية Oligarchie أي حكومة الأقلية من الأغنياء، وقد ترجمت إلى العربية بـ "رئاسة القلة" و"رئاسة الخسة" و"برئاسة خدمة المال" و"رئاسة اليسار". وبانحلال الأولغارشية تقوم الديمقراطية Démocratie وهي "حكم الشعب نفسه بنفسه"، وعرف هذا النوع في الترجمات العربية القديمة بـ "الرئاسة الجماعية" و"مدينة الحرية". فالديموقراطية عند اليونان هي المدينة

الجماعية التي يغلب فيها ما هو طبيعي وفطري ولا تتجاوز في الغالب ما هو ضروري، ويكون السؤدد فيها لذوي النسب والحسب. وبانحلال الديمقراطية تعم الفوضى ويكون المآل قيام الحكم الاستبدادي أو الطغيان Tyrannie وقد ترجم هذا المصطلح قديما بـ "مدينة التغلب" أو "رئاسة وحدانية التسلط".

وهكذا تنحصر نظم الحكم الواقعية بين طرفين، أحدهما حكومة الأخيار (الأرستقراطية) Aristocratie وهي الأقرب إلى المدينة الفاضلة، والآخر حكومة الطاغية وحداني التسلط Tyrannie وهي في الطرف المقابل الأبعد عن المدينة الفاضلة. وبين هذين الطرفين تتعاقب نظم الحكم عبر التيموقراطية والأولغارشية والديموقراطية.

على أن أفلاطون يعود في مؤلفات أخرى ليصنف الحكومات حسب كونها دستورية تحكم بالقانون أو غير دستورية تحكم بالهوى، وانطلاقا من كون الحكم فيها في يد فرد أو أقلية أو في يد الجميع. وهكذا فالحاكم الفرد قد يكون على رأس حكم ملكي دستوري وقد يكون على رأس حكم استبدادي، والأقلية الحاكمة قد تكون دستورية فتكون حكومتها "حكومة الأخيار" (الأرستقراطية) وقد تكون غير دستورية وحكومتها حكومة الأغنياء (الأوليغارشية)، أما الحكم الجماعي (الديموقراطية) فقد يكون معتدلا وقد يكون متطرفا. وأفضل نظم الحكم حسب هذا المقياس الجديد هي الملكية المقيدة بدستور وبهيئات نيابية تمثل الجميع. إنه نظام في الحكم مركب، يجمع بين الملكية والديموقراطية ويتجنب مساوئهما: يتجنب مساوئ الملكية المطلقة التي تتلخص في حب السلطة والانفراد بها، كما يتجنب مساوئ "الديموقراطية/الجماعية" التي تتمثل في المغالاة في حب "الحرية" (أي عدم الخضوع لأية سلطة). وبالجمع بينهما بالشكل الملائم يحصل التوازن الذي

يحكمه مبدأ الحكمة المفترض في النظام الملكي ومبدأ الحرية الذي تقوم عليه الديمقراطية. ذلك هو ما انتهى إليه أفلاطون في آخر كتاب له في الموضوع: كتاب "القوانين" (ترجم إلى العربية باسم "النواميس").

كيف قرأ فلاسفة الإسلام هذه النظم؟ أما الفارابي فقد احتفظ بـ"المدينة الفاضلة" التي يرأسها فيلسوف أو نبي واعتبر الباقي مدنا جاهلة: ضالة أو فاسقة أو مبدلة الخ. أما ابن سينا فلم يعر للموضوع كبير اهتمام. ويبقى ابن رشد وحده الذي ناقش المسألة بعمق من خلال شرحه المختصر لجمهورية أفلاطون، وهو شرح فريد حقا. لقد فسر أفلاطون لا بالتفكير في نفس الأمثلة اليونانية التي فكر بها وفيها أفلاطون، بل بالتفكير في أمثلة من الواقع المغربي خصوصا، والتجربة الحضارية العربية الإسلامية عموما. اختصر فيلسوفنا، إذن، كتاب "السياسة" لأفلاطون، وهو المعروف اليوم بـ"الجمهورية"، وعلق على كثير مما ورد فيه، مطابقا بين ما قرره أفلاطون في هذا الكتاب وبين حقب من التاريخ الإسلامي. وفي يلي أمثلة: يوافق فيلسوف قرطبة أفلاطون على تحليله لكيفية انتقال الحكم من الرئاسة الفاضلة إلى الرئاسة الكرامية (رئاسة العسكر والفتوحات) ويقرأ ذلك التحليل في مراحل من التاريخ الإسلامي. يقول مخاطبا قارئه: "وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية"، ثم يضيف: "ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزيرة"⁽¹⁾، يعني الأندلس.

ومضمون هذه الملاحظة الأخيرة أن الحكم في المغرب والأندلس كان أقرب إلى السياسة الفاضلة على عهد الملك المستنير المتقلسف يوسف بن عبد المؤمن ثم تحول إلى حكم العسكر وطلب المجد من خلال الأعمال

العسكرية على عهد ابنه يعقوب المنصور. أما في الأقطار الإسلامية الأخرى فقد تفككت الدولة في كثير منها مما جعلها تعيش وضعية "المدينة الجماعية"، وضعية اللادولة حيث الكلمة للقبائل والعشائر وليس للسلطة المركزية. هذا ما يبرزه فيلسوف قرطبة عندما يقول: "والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير. وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي حفظ عليهم حقوقهم الأولى"⁽¹⁾، يعني نمط العيش في المجتمع القبلي حيث يكتفي الناس بالضروريات. (يتبع)

الانتقال إلى الديمقراطية : أسئلة وآفاق.*

2- دولة المخزن وإمكانية الإصلاح

(من وجهة نظر ابن رشد وابن خلدون)

محمد عابد الجابري

... الأمل في أن تتحول "قاعة الانتظار" المغربية قريباً إلى قاعة مرور وجواز إلى ما هو منتظر، إلى التناوب الديمقراطي الذي ينظمه دستور يضمن فعلاً استقلال القضاء، وينقل مزيداً من الصلاحيات إلى كل من الحكومة والبرلمان، ويدقق في الاختصاصات ويحدد المسؤوليات، وبالتالي يضع حداً لـ "التركيب" الذي جعل الدولة الحديثة في المغرب قابلة للكلام فيها بواسطة رجال ماضيها. ومن هنا يكون أحد مضامين "الانتقال إلى الديمقراطية" في المغرب هو وضع حد لإمكانية الكلام عنه بواسطة ماضيها.

5- ابن رشد وابن خلدون: المخزن دولة مركبة

إذا كان ابن رشد لا يترك فرصة خلال عرضه للآراء أفلاطون دون الإشارة إلى ما يؤيدها من تاريخ الأقطار الإسلامية، و إذا كان يسهب، بصفة خاصة، في تشريح نظام الحكم الاستبدادي الذي على رأسه الطاغية "وحداني التسلط"، منبها غير ما مرة إلى أنه هو الحكم السائد زمن تأليفه لكتابه، وكان ذلك في أواخر عمره⁽¹⁾، فإنه لم يفته أن ينبه، عندما كان بصدد شرح كتاب "الخطابة" لأرسطو، إلى أن نظم الحكم التي ذكرها هذا الأخير، وهي نفسها التي درسها أفلاطون، لا توجد بسيطة إلا على صعيد التحليل؛ أما على أرض الواقع فهي في الغالب مركبة. يقول: "وينبغي أن تعلم أن هذه السياسات التي ذكرها أرسطو ليست تُلقَى بسيطة وإنما تُلْفَى أكثر ذلك مركبة، كالحال في السياسة الموجودة الآن (زمن الموحدين في المغرب والأندلس)، لأنها إذا تُوِّمِلت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب"⁽²⁾.

لنسجل إذن هذه الشهادة التي يقدمها لنا ابن رشد، فهي ما يهمننا من هذا الاستطراد نحو أفلاطون وأرسطو: نظام الحكم في المغرب -على عهد ابن رشد على الأقل- كان مزيجا من الملكية والأرستقراطية والديموقراطية والديموقراطية والطغيان. ومع أن فكرة "الدولة المركبة" كانت معروفة منذ اليونان، على الأقل عند أفلاطون وأرسطو، وقد قال بها ابن سينا وابن باجة كذلك، فإن ما يميز وجهة نظر ابن رشد هو فهمه لفكرة التركيب والنموذج العلمي الذي يستوحيه، كما سنرى لاحقا.

وإذن فسؤالنا الأول: "من أين نريد الانتقال إلى الديمقراطية؟"، يجد جوابه ماضيا وحاضرا في مفهوم "الدولة المركبة" كما دلنا على ذلك ابن رشد. فلنتعرف عن كثب على طبيعة هذه الدولة ولنطلب شهادة ابن خلدون، الذي

عاش بعد ابن رشد بنحو قرنين من الزمان، ومعلوم أنه إذا اتفق المؤرخ والفيلسوف على شيء فذلك دليل على أن ذلك الشيء من الحقائق التي لا غبار عليها.

لقد اهتم ابن خلدون بالفلسفة السياسية ولكنه لم يجد فيها بغيته كمؤرخ يبحث عن "معيار صحيح" ترجع إليه الأخبار عن الواقعات للتمييز فيها بين الصادق والكاذب، بين ما تقبله "طبائع العمران" وما لا تقبله. ولذلك قرر أن ينشئ هذا "المعيار"، فابتكره ابتكارا وسماه "علم العمران"، وموضوعه دراسة "العمران البشري" كما هو في الواقع لا كما ينبغي أن يكون.

لم يكن ابن خلدون من دعاة الإصلاح وإنما كان يرى أن للعمران طبائع في أحواله، بمعنى أن التغيير إذا حدث في المجتمع والسياسة فهو يحدث بفعل "قوانين" ونمط من التطور لا فكاك منه. وهذا يعني أن التاريخ في نظره لا يسير وفق رغبات الناس وإنما يسير وفق مسلسل من الأحداث تتحكم فيها عوامل موضوعية مستقلة عن إرادة البشر. وفي مقدمة هذه العوامل: "العصبية"، أي القوة القبلية، فهي صانعة الأحداث والمحركة للتاريخ. وحركة التاريخ -الذي تحركه العصبية- تتم في نظره على الشكل التالي: العصبية "تجري نحو غاية هي الملك"، والملك ينتهي إلى الترف والانفراد بالمجد، وهذان ينتهيان به إلى الهرم ولا بد، فتسقط الدولة تحت ضربات عصبية جديدة مطالبة تبدأ دورة جديدة وتلاقي هي الأخرى نفس المصير، وهكذا...

لقد أعرض ابن خلدون، إذن، عن فكرة "المدينة الفاضلة" التي قال بها الفلاسفة، وأفلاطون بالذات، لكونها كما يقول "نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير". إن "المدن" أو الدول -والمعنى

واحد- إنما تنشأ بالعصبية كما قلنا، أما "السياسات" التي تتبعها الدول فهي عنده أساليب في الحكم والتسيير وليست وسيلة للحصول على الحكم أو لإنشاء ممالك ودول.

والسياسات التي عرفها التاريخ الواقعي، والتي يسوس الحكام الناس بمقتضاها هي، في نظر ابن خلدون، صنفان: صنف يستند "إلى شرع من الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه"، وصنف يستند إلى "سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم". وهذه، أعني السياسة العقلية، تكون على وجهين: أحدهما يُراعى فيها المصالحُ على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة... الوجه الثاني أن يُراعى فيها مصلحةُ السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعا".

ويضيف ابن خلدون قائلاً: "وهذه السياسة [العقلية] التي يحمل عليها أهل الاجتماع هي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية"⁽¹⁾.

هكذا يلتقي ابن خلدون مع ابن رشد في وصف طبيعة نظام الحكم في المغرب، بل في الأقطار الإسلامية كلها بعد الخلافة الراشدة، بكونه نظاماً مركباً: ابن رشد يقرر بلغته واصطلاحه كفيلسوف أن السياسة في المغرب -يعني نظام الحكم- "إذا توّملت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب". أما ابن خلدون فيقول عنها بلغة علم العمران الذي شيده: إن

"قوانينها مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية".

هل من اسم يجمع هذه الأوصاف الرشدية-الخلدونية في كلمة واحدة؟
بعبارة أخرى: كيف نسمي هذا النوع من الحكم المركب المختلط؟
لنسمه بالاسم الذي تسمى به الدولة في المغرب، تاريخيا -على الأقل منذ زمن ابن رشد- أعني: "المخزن"! وإذا كان هذا اللفظ قد استعمل في البداية كاسم مكان للمحل الذي تخزن فيه أمتعة الدولة من مؤن وغيرها فإنه سرعان ما صار منذ زمن عبد المؤمن، مؤسس الدولة الموحدية، علما على صاحب ذلك المخزن، أعني الدولة نفسها. وقد تكرر هذا الاستعمال زمن ابن خلدون، على عهد المرينيين، إذ صار المخزن يعنى الدولة ليس فقط كجامعة للثروة وجابية للضرائب بل أيضا كصاحبة السلطة القهرية، سلطة "المخازني"، أعني الشرطي الذي يجمع بين الحال المدنية والحال العسكرية، والذي ما زال كثير منا يستحضر صورته ودوره في القرية المغربية خاصة! ومعلوم أن المناطق التي لم تكن تمارس فيها سلطة هذا "المخازني"، وبالتالي لا تجبى منها الضرائب، كانت تسمى -على الأقل في القرن الماضي وإلى أوائل هذا القرن- "بلاد السبية"، في مقابل بلاد المخزن. "السبية" هي وضعية اللادولة، حيث السلطة لشيوخ القبائل، وهي أشبه بـ "المدينة الجماعية" أو "مدينة الحرية" التي ترجمت بها "الديموقراطية" بالمفهوم اليوناني في الأدبيات السياسية القديمة.

هل "السبية" حاضرة في هذه القائمة؟

نعم، هي حاضرة في قائمة ابن رشد من خلال عنصر "الحرية"، إذ المقصود منها "المدينة الجماعية" التي لا تخضع لسلطة المخزن وقوانينه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نجد للسياسة مكانا في عبارة ابن خلدون "أشياء من مراعاة الشوكة والعصبية".

ولكن هل ينطبق ذلك على مغرب اليوم؟ أعني هل ما زالت "السياسة" عنصرا من مكوناته؟

قد يتحفظ المرء من إضافة هذا العنصر إلى مغرب اليوم، باعتبار أن جميع مناطق المغرب تقع تحت سلطة الدولة/المخزن. ولكن إذا فهمنا من "السياسة" مضمونها الذي يعني الاستطالة على القانون والتهرب من دفع الضرائب وما أشبه، فإنه يصح القول إن دولة المخزن اليوم تتركب أيضا من شيء من فوضى "السياسة"، على الأقل على صعيد تطبيق القانون وأداء الضرائب واحترام الممتلكات.

دولة المخزن دولة مركبة، كما يقول ابن رشد، من "فضيلة، وكرامة، وحرية، وتغلب". أو هي تجمع بين "أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية"، كما يقول ابن خلدون. المضمون واحد رغم اختلاف زاوية النظر، ولا حاجة إلى مزيد تعليق!

لنصف فقط ملاحظتين :

أولهما أن دولة المخزن إذ تختلف في تركيبها عن الدولة عند اليونان وعن الدولة في أوروبا في القرون الوسطى تبقى مع ذلك أحد أنماط دولة القرون الوسطى.

أما الملاحظة الثانية فتخص التركيب الذي يميز هذه الدولة، فكونها مركبة يعني أنها ليست فاضلة بإطلاق ولا استبدادية بإطلاق، كما يعني أيضا أنها يمكن أن تتحول وتنتقل من وضع إلى آخر.

ولكن دولة المخزن، كغيرها من الدول، ليست مجرد عناصر منها تتركب، بل هي أيضا نسيج من العلاقات. والعلاقات هي التي تعطي للعناصر مضمونها، وهي التي تربط أو تفصل بين "من أين؟" وبين "إلى أين؟". وبعبارة أخرى إن الانتقال من وضع إلى وضع لا يكون على مستوى عمق الفرق الذي بين دولة القرون الوسطى والدولة الحديثة إلا إذا دشن قطيعة على مستوى العلاقات. فما هي طبيعة العلاقات التي تنسج جسم دولة المخزن؟

6- المال مال بيوتات ... والجاه مصدر للمال، والتملق مصدر للجاه

ليست الدولة ولا السياسة مجرد عناصر منها تتركب بل هي أيضا نمط من العلاقات، وأهمها علاقة السلطة بالمال. لقد استفدنا من شهادة كل من ابن رشد وابن خلدون أن الدولة في المغرب -الدولة التي عاشا في كنفها- دولة مركبة، ليست فاضلة بإطلاق ولا ضالة بإطلاق. وهذا يخص نوع ممارستها للسلطة. يبقى بعد ذلك أن نطلب شهادتهما في مصدر السلطة نفسها ونظام العلاقات فيها.

دولة المخزن، التي تحدث عنها ابن رشد وابن خلدون تنتمي إلى القرون الوسطى، وإذن فالعلاقات فيها ليست من نوع العلاقات التي يتميز بها المجتمع الحديث والتي ينسجها السلوك العقلاني، واحترام حقوق الإنسان والمواطن، والمساواة بين الناس الخ. العلاقات في مجتمع دولة المخزن لم تكن من هذا القبيل، كما أنها لم تكن من النوع الذي عرفته أوروبا والذي يحكمه قانون "المال مفيد للسلطة"، أي يعطيها (علاقات السيد بالعبد، علاقات القن بالإقطاعي، علاقات العامل برب العمل). العلاقة بين السلطة والمال في دولة المخزن علاقة معكوسة. فليس المال فيها هو الطريق إلى

السلطة بل السلطة هي الطريق إلى المال. وهذا ما يشهد له كل من ابن رشد وابن خلدون، فلنستمع إلى شهادتها.

يلاحظ ابن رشد أن الناس في كثير من الممالك الإسلامية صنفان: "صنف يعرف بالعامّة وآخر يعرف بالسادة، كما كان الحال عليه عند أهل فارس وكما عليه الحال في كثير من مدننا". ويضيف ابن رشد: "وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال العامّة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط، كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه." ثم يضيف: "وإذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامّة (...). والأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعني أنها من أجل بيوتات السادة، ولذلك فالجزء الإمامي منها (رئاسة الدولة = الخليفة) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق".⁽¹⁾

والجدير بالتنبيه أن لفظ "السادة" في عبارة ابن رشد قد ورد كمقابل لـ "العامّة"، وليس كمقابل لـ "العبيد"، وهو يحيل لا إلى "الخاصة" عموما بل إلى فئة منها هي التي كانت تشكل قوام "المخزن" الموحد. ذلك أن لفظ "السيد" كان يطلق بالتخصيص على رجال الموحدين الذين كانوا العمود الفقري للمخزن. فانقسام المجتمع آنذاك إلى "سادة" و"عامّة" يوازيه ذلك التصنيف الذي كان جاريا في مغرب ما قبل الحماية الفرنسية: المخزن والرعية، والذي ما زالت آثاره وبقاياه ماثلة إلى اليوم. والمخزن بهذا المعنى الاجتماعي يشمل جميع أولئك الذين يتمتعون بقسط من "الجاه"، من الوزراء وكبار الموظفين، إلى القضاة والعلماء والأعيان والعدول والقواد والإقطاعيين إلى من دونهم من "المخازنية" ومن في معناهم. جميع هؤلاء كانوا في موقع

"السادة" يمعنون "في الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط"، حسب عبارة فيلسوف قرطبة.

على أن الاستيلاء على أموال العامة لا يكون بالتسلط وحده، بل يحصل أيضا بالخدمة : خدمة العامة للسادة. وهذا ما بينه صاحب المقدمة بوضوح في فصل عقده بعنوان: "فصل في أن الجاه مفيد للمال"، أي يعطيه. يشرح ابن خلدون سبب ذلك وما يترتب عنه فيقول: "والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه. فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه. وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه، فهو بين قيم للأعمال يكسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه. والأعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الغنى لأقرب وقت ويزداد يسارا وثروة".

والجاه بهذا المعنى يسري في جسم المجتمع من أعلى إلى أسفل ليس على مستوى الأفراد وحسب بل وعلى مستوى الطبقات كذلك. وهذا ما يشرحه ابن خلدون قائلا: "ثم إن كل طبقة من طباق (=طبقات) أهل العمران، من مدينة أو إقليم، لها قدرة على من دونها من الطباق، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفا فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش؛ ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه: فإن كان متسعا كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقا قليلا فمثله. وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهبا وآيبا في تنميته. فأكثر التجار، وأهل الفلاحة في

الغالب وأهل الصنائع كذلك، إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة"^(١).

معنى ذلك أن السلطة والمال في المجتمع المخزني يسيران جنبا إلى جنب وبشكل متداخل، من أعلى إلى أسفل، على صورة هرم مقلوب ملابس لهم السكان: قاعدة هرم الجاه والمال، حيث يوجد أكبر قدر منهما، ملابس لقمة هرم السكان، ثم تأخذ تلك القاعدة في الضيق نزولاً إلى قاعدة هرم السكان، حيث تلتصق الأغلبية الساحقة بالأرض بلا جاه ولا مال.

الجاه هو مصدر الثروة في دولة المخزن، فكيف يتم الحصول عليه؟ يجيب ابن خلدون: بالخضوع والتملق لذوي السلطان. ذلك أن الجاه يبذله من هو فوق لمن هو تحت: "فيكون بذله بيد عالية وعزة، فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتملق"^(٢). ويلاحظ ابن خلدون أن هذا الخلق، خلق التملق، يحدث في الدول اضطراباً في المراتب: ذلك أن "كثيراً من السوقة يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصح، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه، حتى يرسخ قدمه معهم وينظمه السلطان في جملة، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة وينتظم في عدد أهل الدولة". ومن هؤلاء يتكون من يسميهم ابن خلدون بـ"المصطنعين الذين لا يعتدُّون بتقديم ولا يذهبون إلى دالة ولا ترفع، وإنما دأبهم الخضوع له والتملق والاعتمال في غرضه متى ذهب إليه، فيتسع جاههم وتعلو منازلهم وتتصرف إليهم الوجوه والخواطر بما يحصل لهم من قبل السلطان والمكانة عنده"^(٣).

7- ابن خلدون: الهرم حتمي... وابن رشد: الإصلاح ممكن!

خلاصة ما تقدم أن دولة المخزن دولة مركبة "من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب" بتعبير ابن رشد، أو من تيموقراطية وأوليغارشية وديموقراطية واستبداد حسب المصطلح اليوناني. أما جوهر العلاقات في مجتمعها فيقوم على مبدئين متلازمين: "الجاه مفيد للمال" بالتسلط أو بالخدمة، و"التملق مفيد للجاه" الذي يولد طبقة المصطنعين، حسب تعبير ابن خلدون. هل يمكن إصلاح هذه الدولة؟ هل يمكن الدفع بالأمر فيها إلى أن تصير "الفضيلة" فيها مهيمنة؟

لنطلب الجواب مرة أخرى من ابن خلدون وابن رشد! أما ابن خلدون فقد استقى جوابه من استقراء تاريخ الأقطار الإسلامية إلى عهده، وبالخصوص منها أقطار المغرب العربي، مفضلاً التقيد بما تعطيه "الأخبار عن الواقعات" المتسقة مع "طبائع العمران"، متجنباً الخوض في ما ينبغي أن يكون، سواء كان ذلك مما يتصوره الفلاسفة "على جهة الفرض والتقدير" أو مما يسعى إليه صاحب الدعوة الدينية. هو يقرر أن القوة المحركة للتاريخ هي العصبية، وأنه على الرغم من "أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق"، فإن "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، و"أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد" والجنوح إلى "الترف والدعة والسكون"، وأنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم، "وأن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص"⁽¹⁾، و"أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع"⁽²⁾.

ومع هذا التسلسل الحتمي الذي ينتهي بالدولة إلى الهرم والسقوط، والذي لا يترك مجالاً للتفكير في أي إصلاح، فإن صاحب المقدمة لا يستبعد أن "تستجد الدولة عمراً آخر سالماً من الهرم"، وذلك بـ "أن يتخير صاحب

الدولة أنصارا أو شيعة" من غير أهله وقبيلته "ممن تعودّ الخشونة"، أي من غير أولئك الذين حصل بهم الانفراد بالمجد والترف والدعة والذي جروا الدولة نحو الهرم. ويستشهد ابن خلدون لإمكانية حصول هذا التجدد في الدولة، رغم بلوغها مرحلة الهرم، بالسياسة التي كانت تسلكها "دولة الموحيدين بإفريقية"، فإن صاحبها كثيرا ما يتخذ أجناده من زناتة والعرب ويستكثر منهم ويترك أهل الدولة المتعودين للترف فتستجد الدولة بذلك عمرا آخر سالما من الهرم^(١).

هل يتعلق الأمر بممارسة مبكرة لـ "التناوب"؟

ومع ذلك فإن هذا العمر الذي تضيفه الدولة إلى عمرها الأصلي لا يحول دون وقوع الدولة، في نهاية المطاف، في "المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها منه براء إلى أن تنقرض"^(٢). إن أفق تفكير ابن خلدون تحكمه حتمية الهرم لأن هرم "الدولة" في نظره طبيعة من "طبائع العمران"، وبالتالي فـ "التناوب" الذي ذكره ابن خلدون قد يضيف إلى الدولة عمرا آخر، ولكنه لا يقيها من الهرم المحتوم.

هل يوافق ابن رشد على هذا الرأي؟ هل يقول بحتمية الهرم؟

لا، إن فيلسوف قرطبة يرى أن الإصلاح ممكن والمدينة الفاضلة ممكنة، ولكن بشروط! وفيما يلي موجز لوجهة نظره.

عندما انتهى ابن رشد من عرض آراء أفلاطون في تحول أنظمة الحكم على التعاقب، من الأرستقراطية (حكومة الأخيار) إلى التيموقراطية إلى الأوليغارشية إلى الديموقراطية إلى الطغيان، نبه إلى أن هذا التعاقب ليس ضروريا ولا حتميا، لأن الأمر يتعلق بالشئون الإنسانية وهي كما يقول: "إرادية كلياً"، أي أعمال يأتيها البشر بإرادتهم وتتدخل فيها السنن القائمة كالتربية والسياسة والتشريعات. ومن هنا كان "تحول الإنسان من خلق إلى

خلق" لا يحصل ضرورة وبالاحتم، كما تحدث التحولات في الطبيعة، و "إنما يكون تابعا لتحول السنن ومرتبنا على ترتيبها"^(١).

ويرد ابن رشد على الاعتراض القائل إن قيام المدينة الفاضلة كما تصورها أفلاطون يتطلب أن يكون الحكام فلاسفة، وهؤلاء ينذر وجودهم، وإذا وجدوا، كما كان الحال زمن أفلاطون نفسه، فالناس في الغالب لا يأترون بأمرهم ولا يتخذونهم قدوة؛ ثم إن متعاطي الفلسفة أنفسهم كثيرا ما يفتقدون الصفات التي تؤهلهم لقيادة المدينة الفاضلة، والنتيجة من كل ذلك استحالة قيام هذه المدينة! يرد ابن رشد على هذا الاعتراض بالقول: "والجواب هو أنه يمكن أن نربي أناسا بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها، ومع ذلك ينشئون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره، وتكون مع ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها. وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه. فإذا اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة [حكم]، وذلك في زمان لا ينقطع، صار ممكنا أن توجد هذه المدينة" الفاضلة^(٢).

على أن الطريق إلى المدينة الفاضلة ليست واحدة في نظر ابن رشد: هو يرى أنها "قد تنشأ على غير هذا الوجه" الذي رسمه أفلاطون، ويضيف فيلسوف قرطبة: "غير أن ذلك يكون في زمن طويل: وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن ويؤثرون فيها قليلا قليلا إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير". ويضيف ابن رشد قائلا: "وتحول هذه المدن [غير الفاضلة نحو أن تصير فاضلة] يكون بشيئين اثنين، أعني بالأفعال والآراء، ويزيد هذا، قليلا أو كثيرا، تبعا لما تجري به النواميس القائمة في وقت وقت

و[تبعاً] لقربها من هذه المدينة [الفاضلة] أو بعدها عنها". ثم يضيف قائلاً: "وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة، وأنت تلمس ذلك في مدننا"⁽¹⁾.

خلاصات أربع نخرج بها من ملاحظات فيلسوفنا:

1- إن بقاء دولة المخزن على ما هي عليه من الاستبداد أو دخولها في مرحلة الهرم ليس أمراً حتمياً، فالإصلاح ممكن لأن الشؤون الإنسانية "إرادية كلياً". وبعبارة معاصرة: الإصلاح مسألة إرادة، وبالتالي فهو لا يحتاج إلا إلى قرار سياسي.

2- لا بد لكي ينجح الإصلاح من اختيارات محددة لا تتناقض مع "الناموس العام" الذي اختارته الأمة، وفي نفس الوقت لا تكون "مخالفة للشرائع الإنسانية". ولا بد من "أن تكون الفلسفة قد بلغت غايتها"؛ وبلغة عصرنا لا بد من دستور غير مخالف لـ "الشريعة الإنسانية"، والشرائع الإنسانية اليوم تتلخص في كلمة واحدة هي "الديموقراطية"، ولا بد من "فلسفة" أي من فكر مستتير يحل محل العقلية المخزنية والسلوك المخزني.

3- إن الآراء الحسنة والتصريحات المنعشة وحدها لا تكفي في الإصلاح، بل لا بد أن تقرن بالأعمال الصالحة.

4- لا بد من تعاقب "حكومات أخيار" يراعون الإصلاح ويواصلونه إلى أن يصير الأمر على "أفضل تدبير".

هل ينبغي لي إضافة شيء آخر؟

سأقتصر على تقرير ما يلي:

الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب يعني مواجهة الحتمية الخلدونية بالمشروع الرشدي.

ولكن كيف؟ إنه السؤال الثالث من أسئلتنا الرئيسية.

8- في معنى التركيب : اليوم وقبل اليوم!

لعل القارئ يتساءل : ماذا يعني كل هذا الكلام التراثي بالنسبة لحاضر المغرب اليوم؟ ما علاقة مفهوم "التركيب" كما وظفه ابن رشد وابن خلدون في فهم مجتمعهما ودولتهما بحال المجتمع والدولة الآن؟ وما أهمية التذكير هنا بالنزعة الحتمية الخلدونية والنزعة الإصلاحية الرشدية؟ وبعبارة قصيرة ما العلاقة بين أفق ابن خلدون وابن رشد والأفق المعاصر، أفق القرن الواحد والعشرين؟

أسئلة لا بد من طرحها والوعي بما تطرحه من ضرورة مراعاة الفارق الزمني! وستكون هي مدخلنا إلى الكلام عن الوضع المعاصر. أما أن يكون المجتمع المغربي المعاصر -بل وجميع المجتمعات تقريبا- يحمل في جوفه نوعا ما من "التركيب"، فهذا ما قد لا يحتاج إلى بيان. ومع ذلك لا بد من التأكيد على أن "المجتمع" هو اسم لأشياء جمعت أو اجتمعت. ليس المجتمع مجموعة أفراد وحسب، بل هو اجتماع مجموعات وفئات، منها ما يكتسي طابعا اقتصاديا كالطبقات بالمعنى الحديث للكلمة، ومنها ما يكتسي طابعا اجتماعيا طبيعيا كالقبائل وأهل الحضر وأهل القرى والمدن، ومنها ما له طابع ثقافي كالطوائف الدينية وغيرها، ومنها مؤسسات المجتمع المدني الحديث كالأحزاب والنقابات والجمعيات الخ. ولكل من هذه الفئات قسط من السلطة يمارسه أو من الجاه يستفيد منه. قد تكون السلطة -أو الجاه- ذات مصدر اقتصادي وقد تكون ذات مصدر ثقافي أو اجتماعي الخ.

و"التركيب" في المجتمع الحديث -كالمجتمعات الأوربية- يتكون من أشياء حديثة أساسا، الأحزاب والنقابات والجمعيات والأفراد. و"التركيب" في

المجتمع المختلط يضم أشياء من الماضي وأخرى من الحاضر. والمجتمع المغربي مجتمع مختلط، وهذا لا يحتاج إلى كلام، فقد درجنا على التمييز فيه بين القطاع العصري والقطاع التقليدي في كافة الميادين تقريبا، في الاقتصاد والتعليم والسكن والعمل والذهنية الخ.

وكل عنصر من عناصر "التركيب" يحمل معه نوعا خاصا من السلطة، منها ما يدخل في مجال "الفضيلة" أو في مجال الدين، ومنها ما يدخل في مجال القهر والقسر كالذي يمارسه بعض الآباء على أبنائهم، و بعض المعلمين على تلامذتهم، وبعض الأساتذة على طلابهم، أو تمارسه الشرطة والجند أحيانا؛ ومنها ما يدخل في مجال استغلال النفوذ بكافة أشكاله الخ. وهذه الأشكال من "التركيب" تمارس حضورها وتأثيرها في المجموعات أيضا، حتى الحديثة منها. فليس هناك حزب ولا نقابة ولا جمعية لا يعاني من هذه الأنواع من "التركيب"، ومهما اتخذت الأحزاب من أسماء "واحدة" و"موحدة" فهي في واقع الأمر مركبة ولا بد. الحزب المغربي اليوم مجموعة من الأعمار الطبيعية والعقلية، ومجموعة من الانتماءات منها الطبيعية القبلية الفئوية ومنها "الإرادية" الاقتصادية والثقافية الخ. والحزب إذا لم يعكس في جميع هيئاته هذا "التركيب" لا يمثل المجتمع حقا، وإنما يمثل شريحة واحدة أو بضع شرائح، تعيش "التركيب" هي الأخرى بصورة من الصور! والحزب الناجح "حزب المستقبل" هو الذي يحقق في كيانه ما نعبر عنه بـ"الكتلة التاريخية" قبل أن تتحقق في المجتمع ككل، ومن خلال مجموع الأحزاب. والدولة في المغرب كالمجتمع سواء بسواء. هي أيضا مركبة، وسياستها مركبة. قد تميل إلى "الفضيلة" حيناً وقد تتساق مع غير الفضيلة أحيانا، وهذا في جميع العصور.

وإذا نحن أردنا أن نفسر اختلاف رأي ابن رشد عن رأي ابن خلدون في مسألة الإصلاح فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار عاملين اثنين : النموذج العلمي الذي استوحاه كل منهما ثم طبيعة العصر الذي عاش فيه.

أما ابن رشد فقد فكر في "التركيب"، في سياسات الدول، مستوحيا نموذجا رياضيا هندسيا هو فكرة "الوسط". هو يرى أن التركيب ليس مجرد جمع بين عناصر كيفما اتفق. بل التركيب عنده هو نوع من "الوسط" بين طرفين متناقضين. فحكومة الأخيار في طرف وحكومة الطغيان في الطرف المقابل، والدولة المركبة تقع بينهما، تماما كما هو الشأن في الألوان التي تقع بين الأسود والأبيض، فهي تتدرج من الأسود عبر ألوان لا حصر لها، تزداد فيها نسبة البياض إلى أن تصير إلى الأبيض "الكامل". وهذا الفهم للتركيب بوصفه مجالا للحركة من طرف إلى طرف هو ما جعل ابن رشد يؤمن بإمكانية الإصلاح، وبالتالي يتجنب تشاؤم أفلاطون بل ويعترض عليه، كما سنرى بعد.

أما ابن خلدون فقد فهم "التركيب" في الدولة على غرار نموذج "كيميائي" هو "المزاج". فمزاج الإنسان حسب النظرية الطبية القديمة هو حصيلة الأخلاط الأربعة (المرتان الصفراء والسوداء والبلغم والدم). والمزاج يسمى باسم الخلط الغالب. ومزاج الدولة عند ابن خلدون هو مزاج العصبية صاحبة الدولة، ويتغير مزاجها حسب الطور الذي تكون فيه. هو يرى أن "حالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار". طور "الظفر بالبغية" أي التأسيس، ويكون "صاحب الدولة أسوة قومه (...). لا ينفرد دونهم بشيء"، وتكون سياسته بمشاركة أهل العصبية وهم العمود الفقري في جماعة "أهل الحل والعقد" آنذاك، كما تكون أقرب إلى الفضيلة والشريعة. يأتي بعد ذلك طور "الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك (...).

واصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع". ثم تنتقل الدولة إلى "طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك". يأتي بعده "طور القنوع والمسالمة" وتقليد السابقين. ثم "طور الإسراف والتبذير"، وفيه "تحصل في الدولة طبيعة الهرم"⁽¹⁾. فالتركيب هنا متداخل مع "أطوار الدولة" إلى الدرجة التي يمكن القول معها إن لكل طور مزاجه الخاص. وواضح أن هذا النموذج لا يسمح بالتفكير في الإصلاح، فأطوار الدولة كأطوار عمر الإنسان لا تقبل الانعكاس، فالشباب لا يعود ... يوماً!

أما تأثير العصر ومعطياته في فهم "التركيب" في السياسة لدى مفكرينا العتيدين، ابن رشد وابن خلدون، فيمكن رصده كما يلي:

أما فيلسوف قرطبة فقد عاش في عصر الدولة الموحدية التي عرفت فترات من الازدهار خاصة على عهد عبد المومن، وابنه يوسف الأمير الفيلسوف صديق ابن رشد. وإذا كانت هذه الدولة قد شهدت انتكاسة على مستوى التضييق على الفلسفة والفلاسة وبالتالي على حرية الفكر وازدهاره في أواخر عهد يعقوب المنصور الذي تزامن مع أواخر عمر ابن رشد، فلم يكن ذلك مما لا يمكن تداركه فعنصر "الفضيلة" -حسب تعبير ابن رشد- لم يكن قد توارى تماماً، لم يكن قد اقترب من "اللون الأسود" بعد، ولذلك نجد فيلسوف قرطبة يقول بإمكانية الإصلاح.

وأما ابن خلدون الذي عاش في عصر كان كله تراجعاً في الميدان السياسي كما في الميدان الثقافي والازدهار الحضاري، في المغرب والأندلس وفي المشرق كذلك، فلم يكن يرى من سبيل للإصلاح إلا إذا انقلبت الأمور رأساً على عقب، وحينئذ يكون التغيير ليس مجرد إصلاح بل إنشاء شيء جديد تماماً. لقد كان وضع العالم الإسلامي في ذلك الوقت "كأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانتقباض فبادر بالإجابة".

والتغيير في مثل هذه الحال لا يكون بـ "الإصلاح" وإنما يكون بحدوث انقلاب كبير في الأوضاع تتبدل به الأحوال جملة: "وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"، حسب تعبير ابن خلدون نفسه^(١).

هذا النوع من "الخلق الجديد والنشأة المستأنفة والعالم المحدث" كان مرتبطاً في أفق ابن خلدون بسقوط ما يسميه بـ "الدولة العامة"، وقيام أخرى مثلها مكانها، كسقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية مكانها، وذلك لا يكون بـ "الإصلاح" بل بالثورة العارمة، كالثورة العباسية، أو ثورة المرابطين أو الموحيدين وهلم جرا.. ففي مثل هذه التغييرات الكبرى التي تأتي بعد ثورات شاملة عميقة يمكن حصول التجديد والإصلاح، أما في غير ذلك فكل ما يمكن أن يحصل هو أن تزيد الدولة عمراً إلى عمرها بالتحالف مع قوى جديدة، كما ذكرنا، ليأتي بعد ذلك الهرم المحتوم.

وفي جميع الأحوال تكون سياسة الدولة مركبة و"مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع الطبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية"^(٢). قد يتغلب هذا العنصر في وقت وقد يهيمن عنصر آخر، ولكن هذه العناصر تبقى حاضرة بشكل أو بآخر كـ "المزاج للمتكون" كما شرحنا.

ما الذي يمكن أن نستفيد من هذا الاستطراد في موضوع "التركيب" في الدولة والسياسة؟

هناك علاقة جدلية بين النظرية والواقع الذي تفسره: النظرية تشهد بالوجود للواقع الذي تفسره، والواقع يشهد للنظرية بالصحة، عندما تقدم عنه فهما مقبولاً في مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري. وعندما تحتفظ نظرية من

النظريات بشيء من الصحة عندما يقرأ بها واقع معين، في وقت يقع خارج وقتها، فذلك دليل على أن ذلك الواقع ما زال يحتفظ في جوفه بشيء ما من الواقع الذي منه انبثقت تلك النظرية أولاً. وهكذا فإذا كانت الدولة المغربية المعاصرة تقبل أن تقرأ، كلياً أو جزئياً، وفق نظرية ابن خلدون أو نظرية ابن رشد فذلك دليل على أن هاتين النظريتين ما زالتا تحتفظان بشيء ما من الصدق. وبالعكس: إذا كانت هاتان النظريتان تجدان صدى في تفكيرنا يضيف عليهما نوعاً من الصدق، فذلك دليل على أن في الواقع المغربي المعاصر شيئاً ما من "زمن" ابن خلدون وزمن ابن رشد.

9- من أجل تركيب جديد : الكتلة التاريخية.

لقد أسهبنا في شرح مصطلحات ابن رشد وابن خلدون وآراءهما في الدولة. والدولة التي فكرا فيها واستلهما معطياتها، قبل غيرها، هي الدولة التي عاشا في كنفها، دولة القرون الوسطى في المغرب. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : ما ذا بقي اليوم من هذه الدولة ؟

بوسعنا أن نجيب: إن أول ما يقدم نفسه جواباً عن هذا السؤال هو اسمها الذي عرفت به قديماً وتعرف به اليوم: "المخزن". والسؤال الآن: ماذا بقي في "المخزن" الجديد من "المخزن" القديم كما تحدث عنه كل من ابن رشد وابن خلدون. هل عانى هذا "المخزن" من قبل، أو يعاني اليوم، من "الهرم" الذي جعل منه ابن خلدون مصيراً حتمياً؟ هل مازال دولة "مركبة" من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب، كما يقول ابن رشد؟ وهل مازالت قوانينه "مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية"، كما يقول ابن خلدون؟ ثم ما نوع العلاقة القائمة فيه بين السلطة والمال ؟ هل ما زال مجالاً لقانون ابن خلدون الذي يجعل التملق مصدراً للجاء والجاه مصدراً للمال؟

- بوسعنا أن نجيب بالإيجاب وباختصار كما يلي:
- لقد تعرضت دولة المخزن للهمم المحتوم في أوائل هذا القرن مع فرض الحماية الفرنسية على المغرب.
 - ثم حصل تجديدها بـ "إضافة عمر إلى عمرها"، حسب عبارة ابن خلدون، مع محمد الخامس الذي انفصل عن عملاء الاستعمار من المخزن القديم وتحالف مع الحركة الوطنية.
 - فتحقق الاستقلال وتجددت الدولة وساد في تركيبها عنصر "الفضيلة" بتعبير ابن رشد، لأن محمد الخامس "صاحب الدولة - كان - أسوة قومه (الوطنيين) ... لا ينفرد دونهم بشيء" حسب عبارة ابن خلدون.
 - ثم عرفت هذه الدولة، خلال الأربعين سنة التي تولى فيها أمرها الحسن الثاني، نوعاً من "التركيب"، شبيه بذلك الذي تحدث عنه ابن رشد، فعرفت فترات يطبعها "التغلب والاستبداد"، وأخرى أقرب إلى "الكرامة" أو "الحرية"، لينتهي بها الأمر إلى الشروع في تغليب "الفضيلة" على العناصر الأخرى، بإقرار ما عرف بـ "التناوب التوافقي" الذي جاء أشبه بذلك الذي بدأ على عهد والده محمد الخامس مجدد الدولة.
 - أما الاغتناء بالدولة وبواسطتها حسب قانون "التملق مفيد للجاه" و"الجاه مفيد للمال"، فقد كان وما زال ظاهرة متفشية. وهي التي تقف وراء التفاوت الفاحش بين أقلية من الأغنياء وأكثرية كاثرة من الفقراء.
 - واليوم، مع محمد السادس، ينتظر أن يتم الانتقال إلى التناوب الديمقراطي الحق، وبذلك يتم تجاوز دولة "المخزن" والانتقال إلى الدولة الديمقراطية.

نخلص من جميع ما تقدم إلى النتيجة التالية:

"الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب"، موضوع حديثنا، لن يكون له مضمونه التاريخي الحق إلا إذا كان يعني تدشين قطيعة نهائية مع "التركيب" الذي طبع دولة ابن رشد ودولة ابن خلدون ومع قانون "التملق مفيد للجاء، والجاه مفيد للمال" الذي شكل جوهر العلاقات فيها. وإذا كنا قد استحضرننا ابن رشد وابن خلدون فلأن حاضرننا ما يزال يقع ضمن أفقهما، وغني عن البيان القول: إن طموحنا الديمقراطي سيكون متخلفا عن عصرنا إن لم نضعه خارج أفقهما. ومع أن أفق ابن رشد يختلف عن أفق ابن خلدون من حيث إنه كان يؤمن بإمكانية الإصلاح لكون الحكم في نظره من الأمور التي تنتمي إلى الإرادة البشرية وليس إلى جبرية "طبائع العمران"، كما كان يرى ابن خلدون، فإن "المدينة الديمقراطية" التي تعني دولة المؤسسات التي ينتخبها الشعب بوصفه مصدر السلطات كانت تقع خارج أفق تفكيرهما، خارج مجال المفكر فيه خلال القرون الوسطى. إن الفكر الإصلاحى القديم كان يتحرك داخل "التركيب" الذي شرحناه. أما اليوم فالمطلوب ليس القضاء على التركيب بالمرّة، فهذا غير ممكن إذ ما من مجتمع إلا وهو مركب كما سبق أن شرحنا، وإنما المطلوب هو صب التركيب في مؤسسات يحكمها التعبير الديمقراطي الحر، وهو ما كان غائبا عن أفق ابن رشد وابن خلدون. (فالانتخابات كما تجري اليوم لم يكن من الممكن التفكير فيها في زمانهما بسبب عوائق موضوعية وفي مقدمتها مشكل المواصلات).

وإذن، فإذا كان ابن رشد وابن خلدون ضروريين لنا في التماس الجواب لسؤالنا الأول: "من أين؟"، فإن الجواب عن سؤالنا الثاني "إلى أين؟" يتطلب مغادرة أفقهما والارتباط بأفق الحداثة وإنجازاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية.

في غياب أفق الحداثة لم يكن أمام ابن رشد من أفق غير التحرك عكسا مع سلسلة أفلاطون: من مدينة الطغيان والاستبداد إلى المدينة الجماعية التي يهيمن فيها وضع اللادولة، إلى مدينة العسكر، إلى المدينة الأرستقراطية أو "حكومة الأخيار"، التي كان يرى فيها على غرار أفلاطون، النموذج الأمثل الممكن تحقيقه واقعا. أما ابن خلدون، الذي هيمن على نظريته طابع العبث والفوضى والتدهور الذي ساد زمانه، والذي فكر في التاريخ بعيدا عن أية فرضية في الإصلاح، فما كان له أن يرى من مصير للدولة المركبة غير الهرم المحتوم، على الرغم من كون هذه الدولة قد تضيف إلى عمرها عمرا آخر باعتمادها قوى جديدة أخرى لم يفسدها الترف و"المجد" حسب تعبيره.

وإذا كان من الجائز عقلا أن يبقى "الهرم الخلدوني" اللاعقلاني شبعا يهدد المغرب في المستقبل القريب أو البعيد، فإن ما هو أكثر منه جوازا في حكم العقل المستنير هو الطموح إلى تحقيق "المشروع الرشدي"، لا كما فكر فيه صاحبه وحسب، بل كما يجب أن يكون في عصرنا نحن بوصفه مدينة الديمقراطية الحق. وبذلك يمكن الإفلات من الدورة الخلدونية إلى الأبد.

إن العالم اليوم ينظر إلى المغرب بوصفه البلد المرشح، أكثر من غيره، ليكون بلد الديمقراطية الحقيقية في العالم الثالث. وليس للمغرب من سبيل غير المضي بأسرع ما يمكن وأعمق ما يمكن للإعداد للانتقال من "التناوب التوافقي"، المؤقت بطبعه وطبيعته، إلى التناوب الديمقراطي بكل شروطه وآفاقه. لقد تميز المغرب من قبل بكون "المؤقت" فيه كان يتحول إلى ما يشبه "المؤقت الدائم"، وأعتقد أن ذلك لم يعد اليوم ممكنا، فاستمرار المؤقت يعني استمرار نوع من "التركيب" الذي قد تعود الدائرة فيه إلى قانون "الجاه مفيد للمال" الذي يعني أيضا الاستئطال بمظلات، وهو ما يقع على طرفي

نقيض مع دولة الحق والقانون التي هي شعار المرحلة. الشعار الذي يرفعه الجميع في المغرب اليوم.

والحق أن التغييرات المتلاحقة التي عرفها المغرب منذ أن عين جلالة الملك المرحوم الحسن الثاني حكومة التناوب، والتي تتوالى اليوم على عهد جلالة محمد السادس، تبعث على الأمل في أن تتحول "قاعة الانتظار" المغربية قريبا إلى قاعة مرور وجواز إلى ما هو منتظر، إلى التناوب الديمقراطي الذي ينظمه دستور يضمن فعلا استقلال القضاء، وينقل مزيدا من الصلاحيات إلى كل من الحكومة والبرلمان، ويدقق في الاختصاصات ويحدد المسئوليات، وبالتالي يضع حدا لـ "التركيب" الذي جعل الدولة الحديثة في المغرب قابلة للكلام فيها بواسطة رجال ماضيها. ومن هنا يكون أحد مضامين "الانتقال إلى الديمقراطية" في المغرب هو وضع حد لإمكانية الكلام عنه بواسطة ماضيه.

المغرب الآن يمد رجليه ليخطو نحو الجديد، ومعلوم أن الذي يمد رجليه ليخطو ليس له إلا أن يتبعها بالثانية ويتابع الخطى. إن الخطو في هذا المجال لا يقبل الانعكاس. ليس هناك وراء: فإما إلى أمام وإما السقوط.

الديموقراطية في الوطن العربي صعوبات وآفاق

محمد عابد الجابري

... ويمكن أن نقول الآن إن المغرب أخذ كفايته من الحريات على صعيد التعبير والنشر والتجمع والتعددية الحزبية. ولكن ولا واحد من المغاربة

يؤمن أننا فعلا حققنا الديمقراطية. لماذا؟ لأن الديمقراطية ليست شيئا محصورا.

س- : مع بداية العام ألفين صار يقال باستمرار، عن حق أو عن خطأ، إن الأوضاع الدولية الجديدة، أو ما يسمى بالعولمة، ستدفع بالأمور نحو المزيد من الديمقراطية والمزيد من الحريات بشكل عام، هل هذا التوجه الدولي يمكن أن يساهم فعلا في مزيد من التأصيل للديموقراطية في العالم العربي؟ لنقل في البداية على مستوى الفكر السياسي العربي بشكل عام.

ج- : من الصعب أن يتحدث الإنسان عما سيحدث بعد عشرين سنة مثلا، في هذا العصر الذي تتزاحم فيه الاكتشافات العلمية، في علوم الحياة وعلوم الفضاء وعلوم الفيزياء وغيرها، وأيضا على صعيد التحولات التي نشاهدها على المستوى الحضاري العام بما فيها هذا الذي نسميه العولمة. كل ما نستطيع قوله الآن هو أنه يبدو أن هناك اتجاها نحو تكريس الديمقراطية كشعارات وأيضا كممارسة. وهذا بشكل ملفت للنظر، وأيضا يبعث على الريبة، لأنه عندما يجتمع الذئب والحمل على الدعوة لشيء ما فهناك شيء ما آخر.

س- : من هو الذئب ومن هو الحمل في هذا الوضع؟

ج- : المقصود أن أمريكا والغربيين على العموم يدعون إلى الديمقراطية. ونحن في العالم الثالث، موضوع سيطرتهم، ندعو إلى الديمقراطية كذلك! فهل هذه الديمقراطية التي ندعو إليها جميعا هي هي، أم أن لكل واحد من الطرفين مقصد وراء ما يدعو إليه؟

فعلا بدأت تتبلور الآن اختلافات حول المضامين، ليس فقط ما بين أمريكا والعالم الثالث، بل أيضا بينها وبين أوروبا. بكيفية عامة، هناك توجه نحو الديمقراطية، ولكن يجب أن لا نحمل الأمور أكثر مما تحتمل، أو أن

نتقاءل أكثر من اللازم فنغض الطرف عن الصعوبات ونغض الطرف عن المقاصد المختلفة. يجب أن ننظر إلى الأمر كما هو في الواقع حتى لا نصاب بإحباط وبخيبة أمل.

فإذا رجعنا القهقري، مائة عام مثلا، أعني إذا رجعنا إلى أواخر القرن التاسع عشر، فسنجد أن الهيمنة الفكرية في أوروبا كانت للماركسية مع بقايا من فكر الأنوار، وكان يقال حينذاك للذين كانوا يطرحون مسألة الاستعمار من الناحية الأخلاقية، وهذا كان جواب ماركس وإنجلز فضلا عن غيره من الليبراليين : إن الاستعمار، في النهاية، سيحضر ويحرر الشعوب التي بقيت متخلفة قرونا وقرونا. وكان مثال الهند قد أثير في ذلك الوقت. وحتى في القرن الثامن عشر كان ينظر إلى ظاهرة التدخل الاستعماري الغربي على أنه تحرير ونشر للحداثة ونشر للتقدم ولكل ما سيجعل القرون الوسطى تبقى وراء ، مع ذلك أثبت التاريخ أن الظاهرة الاستعمارية كانت عائقا للتطور في جميع من البلدان.

س- : إذن هل تخشون أن يكون هذا الحديث المتكرر عن ضرورة الديمقراطية في العالم الثالث وفي البلدان العربية نوعا من البوابة لتمير مضمين اقتصادية وتجارية وغيرها، هل هذا هو التخوف الرئيس؟ وإذا كان هذا هو التخوف فما العمل حتى نفضل الإيجابي الموضوعي المطلوب عن الجانب الآخر السلبي؟

ج- : أنا لا أضع الأمور في هذا المسار الضيق، وأريد أن أتجنب منطق "المؤامرة". أنا أقول : هناك استراتيجيات. كل بلد له استراتيجيته التي تخدم مصالحه. أنا لا أطرح الأمور على هذا المستوى، لأن الأمر حتى في هذا المستوى مؤقت. أريد أن أطرح المسألة طرحا عاما حتى لا نصاب بخيبة أمل إذا وجدنا في طريقنا انتكاسات أو صعوبات أو تحولات. أعطي مثلا

على ذلك. ذكرنا قبل قليل القرن الماضي، فإذا اقتصرنا على العالم العربي مثلا فإننا سنجد أنه فعلا في مثل هذا الوقت من القرن الماضي (أعني نهاية القرن التاسع عشر) بدأ الناس يتكلمون السياسة بلغة حديثة، مع جمال الدين الأفغاني مع محمد عبده مع شبلي الشميل مع الكواكبي (وكتابه طبائع الاستبداد كتاب جديد في الموضوع)، ثم بعد ذلك مع آخرين كلطفي السيد الخ، فالخطاب السياسي أو الفكر السياسي في ذلك الوقت كان يستمد شيئا ما من الفكر الأنواري الأوربي، لكنه لم ينتشر أو لم تتح له الفرصة لينتشر حتى انقلبت الأمور، وعلى صعيد العالم كله، حين دخلنا في ما أسميه "عصر الإيديولوجيا في العالم العربي الحديث": لقد صارت الهيمنة للشعارات الماركسية، صراع الطبقات، الثورة، الاشتراكية، الشيوعية الخ، وأصبح الكلام عن الديمقراطية مستهجنا. ولا زلنا نذكر أنه في الخمسينات والستينات كانت الديمقراطية عندنا شعارا يعتبر رجعيا بورجوازيا،

س-: كنوع من الترف في أحسن الأحوال؟

ج- : ليس حتى كنوع من الترف، بل كان يعتبر ردة، لأنه في إطار هيمنة الإيديولوجية الماركسية الشيوعية، كانت الديمقراطية مقرونة بالثورة البورجوازية التي من المفروض أن الاشتراكية والشيوعية ستأتي كخطوة تقدمية ضدها.

والآن ماذا حصل؟

من قبل، في الستينات كما نذكر جميعا، وحتى السبعينات، كانت الإشكالية المطروحة أساسا -حتى على الفكر النظري العالمي وفي العالم الثالث بالخصوص- هي: كيف الانتقال إلى الاشتراكية في بلد متخلف؟ وكانت الاشتراكية في ذلك الوقت تبدو هي الحل. كانت تبدو هي المسار الذي

لابد منه وكان لابد من البحث عن طريق للدخول إلى الاشتراكية، باعتبار أن أهم شروط الانتقال إلى الاشتراكية - كما حدده ماركس وإنجلز في توفر الطبقة العاملة المتطورة الخ- لم يكن هذا الشرط متوفرا هنا. اليوم بعد ثلاثين أو أربعين سنة نعيش شعارا آخر هو "الانتقال إلى الديمقراطية"، وأصبح الكلام عن الاشتراكية والانتقال إلى الاشتراكية كلاما غير مقبول بل مستهجن. فأنت ترى الآن أن التحولات من شعار إلى شعار لا يعني مجرد تحول من كلمة إلى كلمة ، فالشعار هو كلمة تكثف وتجمع جملة آمال وطموحات وجملة تحليات الخ، فنحن الآن نتوجه إلى الديمقراطية، ونحن نقول بصمت: "الديموقراطية هي الحل"، كما يقول آخرون "الإسلام هو الحل"، كما كان يقول طرف آخر: "الشيوعية هي الحل".

س- : في فترة من الفترات، كانت هذه المهمة قاسية جدا وما تزال، ولكن أن يوجد الآن مناخ دولي يصبح فيه الحديث عن الديمقراطية والحريات والتعددية والانتخابات الحرة نوعا من الأدبيات الدولية الرائجة، هل هذا يسهل مهمة هذه القوى في البلاد العربية أم يطرح عليها إشكالات جديدة؟

ج- : ما من شك في أنه يسهل. ولكن أعتقد أنه يسهل المهمة داخل النخبة وليس خارجها، لأن الحديث عن الديمقراطية في التلفزة أو في الكتب الخ، لا أعتقد أنه يجد التربة التي تستقبله وتعيه وسط الفئات الواسعة من الشعب. الفئات الواسعة من الشعب العربي وحتى من المثقفين العرب الذين لا شك أن كثيرين منهم يتلقون الثقافة القديمة الممزوجة ببعض أخلاط من الحديث، أو يتلقون الثقافة الحديثة وهي مغروسة في أرضها، هذه الفئات ليست في وضع يساعد على أن تنتشر فيها المفاهيم الديمقراطية بالشكل المطلوب وكما نتصور، ذلك لأنه في أوروبا مثلا

انتشرت الأفكار الديمقراطية، طبعا بعد عصر الأنوار، بدون تلفة بدون راديو. وحتى الجرائد كانت قليلة وما توزعه قليل، لكن كانت الأفكار الديمقراطية تراثا يتناقل في كل مجال.

لننظر إلى الوضع كما هو عندنا: نحن نسمع أو نقرأ أو نتكلم عن "التسامح"، عن "المجتمع المدني" عن "العقد الاجتماعي"، عن "حقوق الإنسان" الخ، هذه المفاهيم بالنسبة للأوروبي شيء مألوف ومفهوم. هو يقرأها في النصوص الأدبية عندما يقرأ عن ديدرو وجان جاك روسو ومنسكيو أو جون لوك أو هوبز أو غيرهم، يقرأونها في المدرسة الثانوية كنصوص أدبية ويقرأونها كمنابع ومصادر للفكر الحديث، ويناقشون ما فيها وما ليس فيها الخ، يتكلمون من خلالها، يتكلمون لديهم فكر سياسي له جذور ومرجعيات. أما نحن فمدارسنا الثانوية إلى الآن، لا أعتقد حسب خبرتي -القصيرة طبعا- أن مثل هذه المواد توجد في برامجها التربوية. فالتلميذ في الثانوي يخرج عندنا ولا يعرف شيئا ذا بل عن هذه الأمور.

أنا أذكر أننا عندما كنا ندرس البكالوريا في فرنسا أو في تونس أو في المغرب أعني البكالوريا الفرنسية، كان الواحد منا عندما يدرس مواد البكالوريا يتعرف على "العقد الاجتماعي" لجان جاك روسو وعلى "روح القوانين" لمنسكيو ويتعرف على ديدرو وعلى فولتير، وبكلمة واحدة يتعرف على مجمل الأفكار التي تشكل قوام الفكر الديمقراطي أو الفكر السياسي الديمقراطي، يتعرف عليها الطالب وهو في الثانوي وتناقش ... اليوم طلبتنا في الثانوي وربما في الجامعة يستهلكون هذه الشعارات إذا هم نطقوا بها، ولكن دون أن تكون لديهم مرجعية أو يكون لديهم مخزون ثقافي يرتبطون به في هذا المجال. ولذلك فإذا كانت وسائل الإعلام اليوم متوفرة بصورة أحسن، فهذا لا يكفي، لأنك كأنك تباع سلعة تستهلك وتتسى.

س - هل هي مسألة تربوية تعليمية فقط مثلما تفضلتم، أم أيضا مسألة
تربوية ثقافية في البلاد العربية. تاريخنا وثقافتنا لم يفرزا مثل هذه القيم، وفي
هذه الحالة تاريخنا في النهاية كان تاريخا استبداديا، ولم يغرس مفاهيم
التسامح واحترام الآخر .

ج- : الاثنان. وأنا أيضا لا أريد أن تصدر هذه الأحكام العامة ونقول
"تاريخنا كان تاريخ استبداد". فعلا كان كذلك، وتاريخ أوربا أيضا كان تاريخ
استبداد، ليس هناك تاريخ في الدنيا خال من العيوب، لكن المشكل هو أنه
في أوروبا مثلا عندما يدرسون القرون الوسطى يدرسونها كمرحلة تاريخية
مرت وتجاوزت إلى ما يسمى بالعصر الحديث. أما عندنا نحن، فعندما تأخذ
كتابا في الابتدائي أو في الثانوي، وإلى عهد قريب، كانت النصوص الأدبية
عندنا، أو قطع التلاوة أو المطالعة، من جنس النملة أو قطتي وأحيانا شيئا
من كليلة ودمنة، وفي أحسن الأحوال كان الجاحظ أو ابن المقفع، وهذا
الأخير نفسه ينشر الاستبداد من خلال كلام جميل لغويا. أما أن تكون
هناك نصوص تنشر الوعي الديمقراطي حتى ولو بالشكل الذي كان عليه
في القرون الوسطى فهذا ما لم يحدث.

أعطيك مثلا: لا أعتقد أنه يمكن أن يقوم فكر سياسي ديمقراطي في بلد
من البلدان دون أن تكون هناك النصوص السياسية الرئيسية متعاملا معها
ومتداولة. من قرأ جمهورية أفلاطون بالنسبة لنا نحن العرب المعاصرين؟
ربما قلة من الجامعيين. من قرأ طبائع الاستبداد للكواكبي؟ من قرأ مقدمة
ابن خلدون؟ من قرأ شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون؟ ربما كنا معذورين
بالنسبة لهذا لكتاب الأخير لأن النص العربي مفقود، ولكن الترجمة
الإنجليزية للترجمة العبرية الباقية من هذا الكتاب موجودة منذ عقود من

السنين. اليوم لم يعد هناك عذر بعد أن نشرنا الترجمة العربية مباشرة من العبرية.

الوعي والفكر هما نتيجة مخزون ثقافي يتراكم، ويتراكم بكيفية لاشعورية أحيانا، يكون رأيا عاما فنتفق بدون أن نتناقش. في أوروبا مثلا لا تحتاج إلى أن تعقد ندوة عن "المجتمع المدني"، فإذا قلت "المجتمع المدني" فهو مفهوم من الجميع، إذا قلت "التسامح" مفهوم، الفكر يذهب مباشرة إلى المرجعيات. أما هنا في العالم العربي فلفظ "التسامح" لا تجد له معنى لا في القاموس الحديث ولا في القديم ولا في اللغة. لأن له في الفكر الأوربي الحديث والمعاصر معنى آخر غير الذي يحمله في الاستعمال اللغوي العربي. كذلك عبارة تقول "المجتمع المدني"، وهكذا...

ولذلك فمن السهل على الإنسان أن يتبنى شعارات ويعتقد أنه سيغزو بها التاريخ. لكن هذا لا يحصل إلا إذا كانت تلك الشعارات ذات جذور في الوعي، ولها نوع من القوة التي تمنحها القدرة على توحيد الناس حولها، أي عندما يكون للناس مفهوم واحد عن التسامح، ومفهوم واحد عن الديمقراطية الخ... أما إذا لم يكن هذا فستبقى هذه الألفاظ عبارة عن قطع من الفلين تطفو فوق الماء.

س- : التركيز على المؤسسات التربوية والتعليمية لخلق وعي جديد بمجموعة قيم لفكر معين، يطرح مشكلة. فالمؤسسة التربوية والتعليمية عموما تخضع بطبيعة الحال للهياكل الرسمية للحكومات وأحيانا تتغير بين وزير وآخر. أما برامج التعليم فكل وزير يشكلها على هواه. هذا إذا سلمنا بأن أغلب المؤسسات الحاكمة في البلاد العربية تؤمن بالديموقراطية وبالحرريات. والواقع أن هذا الإيمان منعدم، غالبا. كيف يمكن للمؤسسة

العربية الحاكمة أن تقيم مؤسسة تربوية تروج لهذه القيم إذا كانت هي أصلا لا تؤمن بها بشكل أو بآخر؟

ج- : إذا انطلقنا من هذا المنطق فهذا يصدق على كل شيء، وإذن لا مجال للتغيير ولا للعمل. لا. المؤسسة التربوية، رئيس الدولة أو البوليس أو وزير الداخلية، ليسوا هم الذين يضعون البرامج. برامج التعليم وتدريب المعلمين والتفتيش الخ، هذا شغل الجهاز التربوي نفسه. فهذا الجهاز التربوي نفسه غير مربى كما ينبغي. فالقضية هي قضية أن المربي أو الأستاذ ليس بالضرورة محكوما بسياج حديدي. فيمكن أن يقول ما يريد أو نصف ما يريد من خلال أمور معينة. أنا أقدر وأعتبر أنه في بعض البلدان العربية الآن لو قررنا كتاب طبائع الاستبداد أو نصوصا منه سيكون هناك منع، لكن في الغالب، أيضا، أن الحاكم ليس هو الذي قرأ ومنع، بل هناك مثقف قرأ وتقرب وتملق ومنع، وهذه مصيبة. ومع ذلك كله يجب أن لا يكون هذا مثبتا. وأعتقد أن المثقفين، والنخب السياسية، لا يمارسون ما يكفي من الضغط. فالحاكم مهما كان لا يعطي مجانا، لا بد من ضغط معنوي وأحيانا من ضغط مادي، عن طريق إضرابات الخ، وإلا فهل ننتظر المصلح الذي سيأتي ليقوم بما قام به النبي، هذا ما عاد ممكنا.

ولذلك فالمثقفون أنفسهم، كل في مجاله كل في اختصاصه، يجب أن يكونوا ذلك المثقف العضوي بالمفهوم الذي أعطاه غرامشي لهذه الكلمة، لكن في اتجاه الديمقراطية واتجاه حقوق الإنسان واتجاه تكوين فكر مستتير وإلا لا يمكن أن نتقدم. المسائل متكاملة.

أنا لا أقول إننا سنحل المشكل في المدرسة أو بالمدرسة وحدها، لا. ولكن لكي نخلق رأيا عاما يفهم هذه اللغة ويتأثر بها وينفعل معها وتدخل في كيانه وتوجه سلوكه لا بد من أن تكون المدرسة ويكون التعليم ويكون

الكتاب والجريدة والتلفزة الخ، كل هذه يحب تكون آلات تعمل في هذا الاتجاه. أما بمفردها فلا يكفي.

س- : أشرت قبل قليل إلى أن كثيرا من القيم السياسية كالتعددية والديموقراطية تظل نخبوية مع ذلك ولا تنزل إلى أعماق المجتمع العربي، والآن تشير إلى أنه حتى النخبة بها بعض القصور، إذن إذا كانت القيم نخبوية، والنخبة مقصرة ، فما العمل؟ كيف يمكن لنا أن نخلق وعيا سياسيا جديدا. على سبيل المثال كتابكم المعروف "الخطاب العربي المعاصر"، والذي أشرتم فيه إلى الخطاب السياسي في البلاد العربية، كتبتموه سنة 1982، ومؤخرا صدرت الطبعة السادسة منه، كيف يمكن أن ننشئ خطابا عربيا يكون، هذه المرة، معاصرا فعلا، بالمفهوم المتداول مؤخرا للمعاصرة؟

ج- : نحن لا ننشئ الفكر كما ينشئ النساج نسيجاً، يبدأ ... وينتهي...

هذا السؤال الذي تطرحه أنت، وهذا الحوار الذي يجري بيننا، وما نشتكى منه وننتقده من عيوب ونقائص الخ، هذا كله يدخل في عملية الإنشاء المطلوبة عندما يتعلق الأمر بالخطاب وبالمعاصرة. لذلك أعتقد أنه كلما أكثرنا من هذا النوع من المناقشات وكلما زدنا وقوبنا هذا الاتجاه بنصوص ولو مترجمة، ونحن في حاجة إلى ترجمة نصوص في الموضوعات التي ذكرت، لا يكفي أن نتداول في الجرائد وفي وسائل الإعلام الأخرى هذه المفاهيم الثقيلة التي لها مرجعيات، لا يكفي ذلك بل لا بد من نصوص، لا بد من التأريخ لها، لا بد من الرجوع إلى ما كانت تعنيه وكيف تطورت دلالاتها.

ولا بد أيضا من البحث في تراثنا عما يساعدنا على الارتباط بمثل هذه القيم، لأن هذه القيم في الحقيقة ليست مقصورة على الثقافة الأوروبية المعاصرة. تساءلت من قبل كم من عدد من قرأ جمهورية أفلاطون، وقد مر

عليها نحو خمسة وعشرين قرناً، وهذا الكتاب، أقصد جمهورية أفلاطون، كتاب خالد يقرؤه كل واحد، في أي وقت ويجد فيه الظلم الموجود في حاضره والاستبداد الموجود في زمانه ويجد نشدان العدالة الخ. هناك أيضا ميكيا فيللي، فبالرغم من السمعة السيئة التي ألصقت بكتابه "الأمير"، فهو يقرأ من جديد: تعاد قراءته ويعاد تفسيره ويخلق من جديد أو ينشأ حوله تصور جديد.

ونحن كذلك، إذا أخذنا مثلاً رموزنا الثقافية، ابن خلدون وابن رشد وابن تيمية وغيرهم، لو درسوا ونشرت نصوصهم التي تشتمل على جوانب تنويرية أو يمكن أن توظف في هذا الميدان، لا بد أن تؤدي دورها. والمسألة كما نقول اليوم هي مسألة ثقافة، لها جذور، ولها كيان، ولها حضور في المخزون الثقافي للأفراد والأمم، ومن ثم في السلوك الفردي والجماعي. ولذلك فلا تستغرب أن تسمع اليوم شخصاً ينادي بالديموقراطية فإذا تغير "الجو" شيئاً ما وجدته مع الاستبداد، إذا لم يتحول هو نفسه إلى مستبد.

س- : إذن نحن في حاجة إلى تأصيل هذه القيم. هل ترى أن هناك إشكالا يتمثل في أن النضال في البلاد العربية من أجل الديمقراطية، قد اقترن بمناضلين أكثر مما اقترن بمفكرين. لقد شاهدنا من قبل مناضلين يساريين وقوميين وإسلاميين في السنين الأخيرة، يدعون إلى مزيد من الديمقراطية وكثير منهم قضى سنوات من عمره في السجن، ولكن في المقابل لم نشهد رموزاً ثقافية، مثلما ذكرت، حملت هذا المشعل ودافعت عنه وحاولت تأصيله في الوعي السياسي المعاصر، هل هناك فعلاً هذا المشكل؟

ج- : فعلاً، توجد هذه الظاهرة في العالم العربي. فالقرن العشرون، كان كله تقريباً، مطبوعاً بهذه الظاهرة. وهذا راجع إلى الظروف التي اجتازها

العالم العربي من استعمار ومن ضرورة الكفاح من أجل الاستقلال، ومن تزامم المشاكل في العالم العربي بسبب قيام إسرائيل الخ، كل ذلك جعل السياسي يحظى بالأولوية على الثقافي. الاستعمار يجب أن يخرج وينتهي. هذه أولوية الأولويات. إذن الحركة والسياسة هي صاحبة الأولوية. فلسطين يجب أن تحرر فإن السياسي له الأولوية. هنا في العالم العربي وقعت تقلبات كثيرة ومتزاحمة ومتداخلة جعلت الموقف السياسي هو المطلوب وهو المهمة المستعجلة. وهذا بطبيعة الحال كان على حساب الثقافي بصورة عامة.

كان هناك مبرر آخر وهو أن النخبة كانت قليلة العدد. النخبة المتعلمة تعليما عسريا كانت محصورة في فئات ومدن قليلة. ولذلك فالقائد يكون سياسيا بالضرورة، وإذا لم يكن كذلك يبقى مكان القائد السياسي فارغا. هذه الظروف تتغير الآن : فعدد المتعلمين يتزايد، بل لقد بدأت بطالة المتقنين. وهذه البطالة هي من المساوئ الكبيرة، لكن أيضا تنتج المثقف، تجعل الخريج الجامعي ينصرف إلى العمل الفكري وليس إلى المجالات الأخرى. فعندما يكون المثقف في وضعية لا يجد فيها من المغريات ومن السعة على الصعيد المالي ما يصرفه عن الثقافة، أو في وضعية تجعله يضطر اضطرارا لكي يمضي الوقت في الهم الثقافي... ينتج. هو يبني مستقبلا له، لا من أجل اليوم، بل للغد. يدخل في زمرة "الخالدين" كما يقال. إن صاحب المال لا يدخل في زمرة "الخالدين" في أذهان الناس في الدنيا، هو يموت نهائيا، في الحياة الدنيا، مع فناء جسمه. أما في الآخرة فالله أعلم بمصير الجميع.

س- : هل ترى علاقة ما بين ظاهرة الانبعاث الثقافي وبين ما يمكن أن يوصف بانحسار الاستبداد في العالم العربي؟ لقد أصبحنا نرى في السنوات

الأخيرة انتخابات قائمة على التعددية الحزبية، انتخابات نيابية وأخرى رئاسية في أكثر من بلد عربي، هل ترى في ذلك مؤشرا لمزيد من النضج في الحياة السياسية العربية في المستقبل، أم ترى فيه مجرد تنازلات ظرفية شكلية ليست ذات مضمون حقيقي لتأصيل ثقافة تعددية ديمقراطية حقيقية؟

ج- : أعتقد أن مسار التاريخ يفرض أن التوجه الديمقراطي هو الذي سيسود، على الأقل على المدى المنظور. ذلك أن تزامم الأحداث كالاستعمار واغتصاب فلسطين والهزائم في الحروب كان يطرح الحاجة إلى البطل، إلى الزعيم والسياسي المتحرك. وفي أحسن الأحوال كان المطلوب هو المستبد العادل. وليس العادل فقط. لم يكن "العادل" غير المستبد مطلوباً، بل كانت الحاجة إلى أن يكون أيضاً مستبداً من أجل أن يجمع الشمل، من أجل أن يكون قائداً. وبطبيعة الحال فإن مطلب "المستبد العادل" مطلب مثالي من الصعب تحقيقه. ولكن الواقع هو هذا. كان ذلك هو المطلوب وكان الاختلاف شيئاً مرفوضاً وممقوتاً وكان شعار الائتلاف والوحدة في كل شيء هو الشعار المطروح والمطلوب. كانت الظروف تفرض هذا. كان الخصم أجنبياً. وكان خصماً مباشراً وكانت سيطرته مباشرة، ولم تكن الحال كما هي اليوم. وكان الصراع الإيديولوجي أيضاً صراعاً مغلقاً حدياً: إما مع وإما ضد...

اليوم تغير العالم. مع ثورة الاتصالات والمعلومات، نحن الآن في وضع مختلف.. والإعلام اليوم -وأنا لا أريد أن أستعمل هذه الكلمة- أقول الإعلام اليوم ... صار يمارس -وأضعها بين مزدوجتين، لأنها تريد أن تخرج ولم يحضرني مرادفها بعد- يمارس "العاهرة" في كل شيء. أريد أن أقول تمارس العري: العري الفكري، العري الجسدي، العري في السياسة،

في الأخلاق، في كل شيء. والعري معناه الاختلاف، معناه إبراز الفروق، إبراز الجميل والقبيح الخ. هذا هو المطروح اليوم. وهذا يختلف عن "الرمانة" الذي كانت من قبل... من قبل كان لدينا رمان، مقفل، ربما يكون داخله جيدا وحبه حلوا وربما العكس. اليوم عندنا حب الرمان منتثرا على الأرض، مشتتا في كل مكان. معنى ذلك أن العالم تغير. والمقاييس التي كنا نستعملها أمس يجب كذلك أن تتغير.

س : بعض الدول العربية في السنوات القليلة الماضية سارت أو اضطرت أن تسير كما يرى البعض في نوع من الترتيب الديمقراطي، سواء في حياتها العملية كدخول المعارضة في الانتخابات والحكومات أو في تعددية سياسية، أو تعددية على مستوى رئاسة الدولة في الأنظمة الجمهورية، هناك وجهات نظر مختلفة، حول هذا التطور. بعضهم يعتبره تزييفا للوعي السياسي في البلاد، ونوعا من الديكور الذي لا معنى له، وهناك وجهة نظر أخرى تعتبر أن هذه الخطوات مهما كانت محدودة ستؤصل تدريجيا قيم الديمقراطية والتعددية في الحياة السياسية العربية. إذا أردنا أن ننظر إلى الموضوع على الصعيد الفكر العام بنظرة مستقبلية أي الاحتمالين ترجح؟

ج- : يجب أن نعترف بأن كلمة "العرب" أو "العالم العربي" أو "الدول العربية" نستعملها للدلالة على وضعية كما نريدها ونتمناها أن تكون، وليس كما هي بالفعل. لأن التفاوت في العالم العربي بين شعوبه ودوله كبير جدا، ولذلك لا أعتقد أنه سيكون من الممكن الانتقال إلى الديمقراطية على سرعة واحدة أو على درب واحد. فكل بلد عربي له خصوصيته. خذ مثلا المغرب.

نحن الآن في المغرب لدينا تعددية حزبية منذ الاستقلال إلى الآن. ما كانت الأحزاب عندنا ممنوعة، وحتى القمع الذي سلط على الأحزاب الوطنية كان في فترات. أما ما تراه الآن في المغرب من حرية في مجال الصحافة والتعبير فهو شيء ممارس منذ الاستقلال إلى الآن، ما عدا فترات القمع. المغرب بلاد الجمعيات، المناقشات البرلمانية على أحد ما يكون منذ البرلمان أول في أوائل الستينات... ويمكن أن نقول الآن إن المغرب أخذ كفايته من الحريات على صعيد التعبير والنشر والتجمع والتعددية الحزبية. ولكن ولا واحد من المغاربة يؤمن أننا فعلا حققنا الديمقراطية. لماذا؟ لأن الديمقراطية ليست شيئاً محصوراً. الحكومة اليوم في المغرب حكومة تناوب، رئيسها رئيس حزب قاد المعارضة طوال الأربعين سنة الماضية، ولكن لا أحد يجهل أنه لا سلطة لديه. وضعنا الآن في المغرب يماثل تماماً وضع خاتمي في إيران. خاتمي محبوب ومؤيد دولياً وإيرانياً لكن السلطة في أيدي قوى أخرى. نحن كذلك. وفي الحقيقة ليست لدينا ديمقراطية بل ما زلنا نطالب بالديموقراطية ونطلبها ونناضل من أجلها الخ. ووضع المغرب جيد: نقابات، وأحزاب حقيقية وليس مجرد أشخاص.

في بلاد أخرى الوضع مختلف. ليس معنى هذا أنه يجب أن يمرروا بالطريق التي مررنا بها. لا. لكل ظروفه. وقد يحدث أن الجزائر مثلاً تصبح في يوم من الأيام أكثر ديمقراطية من المغرب. وهذا غير مستبعد، أو مصر أو غيرها. لكن جميع الطرق التي يمكن أن تؤدي إلى الديمقراطية، بمعنى إلى العدالة والإنصاف والحرية واعتبار الشخص الخ، جميع الطرق يجب أن تستعمل وتوظف.

و في جميع الأحوال يجب أن نعتبر أن الديمقراطية معناها تتنازل الحاكم عن بعض سلطاته. وهذا التنازل ما حدث ولن يحدث بغير ضغط.

والضغط الديمقراطي الآن هو المطروح عن طريق توظيف التعددية الحزبية. أما أن تكون هناك أحزاب أو تنظيمات بدون أن نوظفها، بدون أن تؤدي وظيفتها التي من أجلها قامت، فذلك هو "الفلاس" المبين. وما هو مطروح اليوم هو الضغط الديمقراطي. ولذلك فأني واحد من خطيب المسجد إلى رجل الشارع يضغط. والمظاهرة تضغط. الضغط المنظم الذي يحمل مطلباً هو المقصود. إذا لم يكن هناك مطالب فلا أحد يعطي.

س - ولكن الضغط الديمقراطي هذا، والتدريجي، جيد. ولكن البعض ممن لا يسقطون خيار العنف بالمرّة في الحياة السياسية العربية دائماً يقدمون أدلة على أن ما من حاكم عربي قدم تنازلات جوهرية بشكل أو بآخر في الحياة السياسية إلا بعد اضطرابات سياسية ومظاهرات وأحياناً عمليات نهب وحرق وسجون الخ، هل نحن محكومون بأن أي عملية تحول ديمقراطية أو أي خطوة إلى الأمام مرهونة بهزة، هل يمكن أن نخلق حركة أخرى مختلفة؟ كيف يمكن لهذا الضغط أن يتحول إلى ضغط يقود عملية تحول دون العنف؟

ج- : في هذا المجال يجب أن نفرق بين الأخلاق والسياسة وبين التاريخ كما يحدث. من الناحية الأخلاقية والسياسية أنا ضد العنف. لكن عندما تنتظر إلى التاريخ كما يحدث فالعنف حقيقة تاريخية. أنت ترى الآن في أمريكا شباباً يتظاهرون ويكسرون الزجاج وغيره ضد العولمة... هذا عنف. ويسمح له. ويسمع صوته. هذا شيء ضروري. فإذا كانت هناك دولة كبرى أو صغيرة في العالم العربي أو خارج العالم العربي تمارس الظلم وفيها فقر وجوع... وقام فيها هذا النوع من المظاهرات وهذا النوع من العمل الغاضب فيجب أن يقبل. ونحن نرى أنه في أكبر دولة وأغنى دولة وأرقى حضارة في الوقت المعاصر... يحدث العنف. التاريخ لا يخلو من العنف.

إنما يجب أن يعترف الذين يعارضون العنف على أن العنف في الشارع لا ينشأ من تلقاء نفسه. هو في الغالب وفي أكثر الأحيان رد فعل. حتى العنف الذي يمارس الآن بشكل فظيع في الجزائر وغير الجزائر هو في الغالب رد فعل. لأن الضعيف عندما يفنقذ وسائل الحصول على حقه أو نصف حقه أو ربع حقه، أو حتى حق الاعتراف له بحقه، ما ذا سيفعل؟ يبقى له يده: لا غير. العنف شريعة تاريخية مرفوضة ولكنها واقع، وسببه هو أن الشريعة الشرعية المشروعة لا تطبق. هذا هو الفرق.

س- : لماذا التجارب الديمقراطية في الدول العربية لم تأت إلا نتيجة تنازل من على هرم الدولة، لم توجد في المجتمعات العربية قوة ضغط ومراكز قوة للضغط حتى يقع "افتكاك" هذه الخطوة، دائما إذا كان هناك انفراج ما في أية دولة عربية فالأساس هو أن الحاكم سمح بمثل هذا الانفراج وإلا فمن الصعب أن يكون.

ج - : هناك طريقتان : الطريق الذي يسمح الحاكم فيه بالتغيير، والطريق الذي يكون فيه التغيير هو تغيير الحاكم نفسه. عندما يسمح الحاكم بالتغيير فهو لا يسمح من تلقاء نفسه هكذا، لا يسمح إلا بعد أن تكون هناك ضغوط وتطورات ونضالات الخ، لا أحد، لا أحد في الدنيا يتنازل حتى عن أصغر شيء عنده...

س- : يعني لوجه الله...

ج- : حتى من يقول "لوجه الله" فهو يفكر في الجنة كجزء. ليس هناك لوجه الله بدون رجاء ثواب. في الغالب، في الغالب، لا يعطي أحد شيئا إلا بدافع. إلا بضغط الخ. فالحاكم الذي يتنازل... -كلمة يتنازل نفسها تحمل معنى أنه مكره أخوك لا بطل. فعندما يتنازل عن قليل أو كثير ، فهو يشعر بالضغط، ولو لم تشعر أنت به، هو ينظر إلى ما سيؤول إليه الحال

في المستقبل. الحاكم أذكى من المناضل لأنه يحسب حسابه وينظر إلى ما سيبقى له. المناضل أحيانا لا يحسب شيئا. يعطي عمره كله يضحى به، فلا يبقى لديه حساب ولا حاجة إلى حساب. لكن الحاكم يحسب. ما هو الأحسن؟ أعطي هذا لكي يبقى لي ذاك، وإلا قد يحدث غدا ما ليس في الحسبان؟ هكذا يفكر الحاكم، ديموقراطيا كان أو مستبدا!

س- يقوم بخطوات استباقية!

ج- : طبعاً. خطوات استباقية. ثم أيضا تنازل. هكذا منطلق التاريخ. المسألة في نهاية الأمر هي مسألة ميزان القوى. ماذا قال معاوية، وبماذا يعرف في مجال التسيير والسياسة والتدبير؟ قال قولته المعروفة بـ "شعرة معاوية". قال: " بيني وبين الناس شعرة إذا خلوها جذبتها وإذا جذبوها خلتها"، معنى ذلك أن السياسة فيها أخذ ورد باستمرار. فالذي يريد أن يأخذ كل شيء مرة واحدة بالطريق الذي كنا نسميه الثورة في الستينات والسبعينات فهذا الطريق له أيضا مخاطره. في روسيا حدثت الثورة البلشفية كما نعرف، وكذلك في الصين الخ، فهذا الطريق خلق في النهاية ديكتاتوريات. فالتغيير الكلي المباشر لا يضمن الصلاح المستمر بل قد تتكرر التجربة ويتغير الشخص أو الأسلوب فقط.

س- : ولمن الدور الأكبر في عملية التغيير هذه، هل للأحزاب العربية أم ليس من الضروري وجود أحزاب؟

ح- الواقع أنه باستثناء المغرب الذي أعرفه جيدا وأعرف الأحزاب الوطنية فيه والتي لها جذور ولا زال لها حضور حقيقي، في القرى وفي النقابات في مكان، فالأقطار العربية الأخرى، لا أظن أن فيها أحزابا بهذا المعنى. هناك مجموعات من المثقفين، ومن أصحاب المصالح، ينشئون أحزابا ليس لها وجود حقيقي في صفوف الشعب، في القرى وفي صفوف العمال الخ. في

المغرب تقاليد قديمة في هذا المجال. الأحزاب الوطنية كالاتحاد الاشتراكي وحزب الاستقلال الخ لها تنظيمات في صفوف الشعب، في الأحياء، في القطاعات العمالية والتعليمية الخ، في كل مكان. الحزب عندنا موجود في جسم المجتمع. موجود كمنظمات حزبية وجمعيات وكأشخاص، هو يغطي المجتمع كله تقريبا... هذا النوع من الأحزاب لا أجده في العالم العربي ككل. الحزب في الأقطار العربية الأخرى ما زال يتحرك في صفوف النخبة يطفو على سطح المجتمع، ولذلك كانت المهمة المطروحة على هؤلاء هي أولا وقبل كل شيء هي الغوص في أوساط الشعب حتى يخلقوا وسيلة للضغط ووسيلة للتغيير.

انتهى.

الانتقال إلى الديمقراطية

التجربة المغربية ... في الواجهة -2-

محمد عابد الجابري

نص الحوار
التلفزيوني المباشر
الذي أذاعته القناة
الثانية المغربية ضمن
البرنامج الشهري "في
الواجهة" الذي تعده
وتديره الصحفية ملاك
مليكة مالك. وقد أذيع
مساء يوم 18 أكتوبر
2000 وساهم فيه كل
من الأستاذ عبده
الفيلاي الأنصاري
والصحفي إدريس
كسيكس والكاتبة
ربيعة ريجان. (تابع
لما نشر في العدد
الماضي)

إدريس كسيكس:

الأستاذ الجابري، أود الحديث معكم كملاحظ وكمفكر، وكأحد المساهمين في الحقل الثقافي والسياسي. كتبتم في 1998 في موضوع التناوب التوافقي الحالي واعتبرتموه حينها بمثابة مصالحة رمزية بين الحركة الوطنية والقصر في شخص الملك الراحل الحسن الثاني وعبد الرحمان اليوسفي. الآن جد جديد وأصبح الأداء الحكومي موضع تساؤل، فلم نعد نتحدث عن الماضي وإنما أصبحنا نحاول إرساء قواعد جديدة لما سيأتي. في هذا الإطار سأحاول التطرق إلى بعض الملاحظات. تحدثتم كذلك في إحدى المقالات عن التداخل الحاصل بين المجالين التقليدي والحديث في عملية اتخاذ القرار السياسي بالمغرب، وأنه غالباً ما تكون الكلمة الأخيرة للمجال التقليدي، أي للقصر وللنمط الشفوي. الحاصل الآن مع حكومة التناوب هو أننا كنا ننتظر من عبد الرحمان اليوسفي الدفع باتجاه تحديث طرق اتخاذ القرار ودمقرطته وتقوية دور الوزير الأول وتوسيع دور المؤسسات الحديثة داخل الدولة. وإذا بنا نلاحظ بروز حكومة ظل موازية متمثلة في اللجان والأشخاص، تدير الأشياء بمعيته وتطور خطاباً حدائياً من داخل القصر. هل تعتبرون أن القطيعة مع هذا النمط المزدوج في اتخاذ القرار غير واردة، أم أنكم تعتبرون أن المسألة مسألة وقت؟

محمد عابد الجابري:

أعتقد أن طرح الأمور بهذا الشكل فيه شيء من الاختصار، فالمجال السياسي التقليدي الذي تحدثت عنه هو عبارة عن مشاورات بين الحركة الوطنية والملك، وليس القصر وحده. المجال السياسي التقليدي هو عبارة عن مجال كانت تمارس فيه السياسة في القضايا الكبرى، منذ الحماية. وعندما أنشئت البرلمانات منذ 1963 إلى الآن لم تكن تلك البرلمانات تمثل القوة الحقيقية في البلد، فالقوة الحقيقية بقيت هي هي. لذلك فالقرارات الأساسية كانت تتخذ مع الحركة الوطنية، خارج البرلمان وبدون قطيعة معها. خذ مثلاً قضايا الصحراء ومسألة إقامة الديمقراطية أو تعديل الدستور. هذه قضايا كانت تناقش ويتخذ فيها القرار من خلال مشاورات وهذه هي ميزة المغرب. ليست هناك قطيعة ما بين السلطة العليا في البلد وبين المعارضة. حتى عندما يكون زعماء المعارضة في السجن وتثار قضية من القضايا الوطنية كانوا يشاركون في صنع القرار ويستشارون ويبيعتون برأيهم. هذه تقاليد مغربية أصيلة ترجع لظروف تاريخية. الآن، وهذا ما قلته في محاضرة 1988، إن الرجال الذين كانوا يعمرن هذا المجال السياسي التقليدي والذين قاموا بهذه المشاورات و"اشتركوا في الطعام" - كما نقول - مع الملك محمد الخامس ومع الحسن الثاني، عددهم

الآن يتقلص بحكم العمر والأجل المحتوم. ومن ثم صار مفروضاً المرور إلى المجال السياسي الحديث حيث تمارس السياسة والديموقراطية في مؤسسات وليس بين أشخاص.

إدريس كسيكس:

أود أن نعود إلى الحاضر لنطرح السؤال التالي : هل حكومة التناوب الحالية هي في مستوى الدفع باتجاه هذه القطيعة من أجل المؤسسات؟

محمد عابد الجابري:

"الحكومة داخلة هي نفسها في "الشواري". ولا يمكن أن تحمل "الشواري" وهي داخله (الشواري بالدارجة المغربية هو قفتان واسعتان مرتببتان كالميزان توضعان على ظهر الدابة وتملآن بالأمتعة الخ).

إدريس كسيكس :

من بين تداعيات الوضع الحالي الذي نصفه بالمرحلي والانتقالي: الحديث عن أزمة قوى اليسار. يأتي هذا في الوقت الذي يخشى فيه الكثيرون أن تتمكن الحركات الإسلامية من ملء الفراغ السياسي الحاصل. لديكم رأي في الموضوع يقول بجمع الكل داخل ما تسمونه "الكتلة التاريخية". ألا تعتبرون أن هذه الصيغة قد تفقد القوى التقدمية قدرتها على التجديد والتحديث والعقلنة، ونحن نتحدث عن المؤسسات، إذا ارتبط مصيرها بحركات لا تتفق مع هذا التوجه اتفاقاً تاماً.

محمد عابد الجابري :

لن أكرر ما قلت في موضوع الكتلة التاريخية لأنه مكتوب، إنما سأشرح لكم الأحداث التي أوحى لي بما كتبت. كتبت عن الكتلة التاريخية في مقالة صدرت في مجلة "اليوم السابع" سنة 1988. وكنت من المساهمين في هذه المجلة الفلسطينية بمقالة شهرية. في تلك السنة انتبهت، كمراقب فكري وسياسي، أن الثورة الإيرانية قد مرت عليها عشر سنوات. وكانت هذه الثورة مصحوبة بموجة عارمة سميت بالصحو الإسلامية. فأنا كمراقب وجدت نفسي ألاحظ أن الثورة الإيرانية والصحو الإسلامية قد مر عليهما عشر سنوات آنذاك. وفي السنة نفسها 1988 بدأت أشعر أن الأمور قد حوصرت من طرف قوى معينة من داخل العالم العربي ومن خارجه، مما يعني أن مشروع الصحو الإسلامية الذي كان يبشر به زعماء الحركة كان قد طوق. تذكرت الستينات والخمسينات عندما كان الفكر القومي، والثوري والماركسي والليبرالي، مهيمناً على الساحة يقصي ويلغي من الحساب الحركات الإسلامية، في حين أن الإسلاميين كانوا موجودين وجوداً موضوعياً. وأنت تعرف أن الإيديولوجيا تعمم نفسها وتلغي خصمها.

وعندما جاءت الصحوة الإسلامية فعلت الشيء نفسه، ارتكبت نفس الخطأ: عممت نفسها وألغت الوجود الموضوعي الذي أفرز الليبرالية واليسار. هنا تذكرت "غرامشي"، الذي كان يعيش في إيطاليا حيث الشمال علماني متقدم والجنوب تسيطر فيه الكنيسة، فارتأى أنه يجب الاعتراف بالكنيسة كقوة موضوعية، يجب الاعتراف بالوجود الموضوعي للقوى التي تمثلها، فقال بضرورة الكتلة التاريخية التي تجمع القوى كلها بما فيها الكنيسة في إطار أهداف متفق عليها. من هنا قلت: إن كتلة تاريخية مثل هذه ستمكن من تجاوز الخطأ الذي ارتكبه التيار التقدمي في الستينات وكررته الحركة الإسلامية في الثمانينات. ومن ثم وسعت إطار الفكرة في مقالات أخرى. والسؤال الذي طرحته حول ضياع اليسار داخل مثل هذه الكتلة، لا أتفق معك فيه اليسار لن يضيع، لكن بشرط ألا يعتبر نفسه هو كل شيء. والمثل المغربي يقول: "اللي يحسب بوحده كيشط لو" (من يعد الأشياء بمفرده ويلغي حق الآخرين يفضل معه فائض).

إدريس كسيكس :

لنرجع إلى المؤسسات. من بين المفارقات التي نعيشها اليوم أن الأحزاب بقدر ما هي مطالبة بالعمل كقاطرة في المجتمع بقدر ما تعاني من ضعف ومن غياب الديمقراطية داخلها ومن التضيق على إمكانية التناوب بين الأجيال، فلديكم مثلا القرار الأخير للمكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي، والبعض يقول إنه قرار أحادي من طرف السيد عبد الرحمان اليوسفي. هذا القرار يقضي بتجميد المكتب الوطني للشبيبة الاتحادية مع أن صلاحيته السياسية والمعنوية لا تخول له ذلك. والحاصل أن المشرفين على الحزب، والذين هم في نفس الوقت مسئولون حكوميون، البعض منهم ضاق ذرعا من النقد الموجه إليهم من طرف الشبيبة الاتحادية. سؤال هو: هل تعتبرون هذا المشكل مؤشرا على عدم قدرة الاتحاد على الموازنة بين عملية ممارسة السلطة وعملية استكمال ممارسة الديمقراطية؟

محمد عابد الجابري:

يجب أن نفرق ما بين المشاكل الداخلية للأحزاب، التي هي قضايا خاصة بكل حزب تعالج داخل الحزب، وتناقش في الهيئات المسؤولة لهذا الحزب، وبين القضايا الوطنية التي تشترك فيها جميع الأحزاب الموجودة. ولذلك فأنا لست مؤهلا لأصدر فتوى فقهية أو سياسية. المشكل الذي طرحته هو مشكل داخلي، والحزب له أجهزته وقوانينه، وأنا شخصا خارج التنظيم ولا علم لي بهذه الملابس كلها.

إدريس كسيكس :

سأحاول طرح المشكل بصفة عامة. هل يمكن الحديث، مع تطور العلاقات الحزبية إلى هذا الحد من النزاعات الشخصية، عن دور الأحزاب كنواة عقلانية قادرة على تأطير المجتمع والتأثير في الحياة السياسية العامة؟

محمد عابد الجابري :

السياسة هي أيضا مجال اللاعقلانية، ويجب أن نعترف بهذا.

إدريس كسيكس :

هأنت تصدر فتوى أستاذ الجابري!

محمد عابد الجابري :

نعم هذه فتوى. إذا أردت أن تتعامل بعقلانية في السياسة يجب ألا تكذب، أليس كذلك؟! لكن إذا قرأت أفلاطون تجد أنه يقول إن الكذب جائز في السياسة. وإذا قرأت الأدبيات السلطانية العربية تجد فيها أنه يجوز للخليفة أن يكذب على الشعب ولا يجوز للشعب أن يكذب على الخليفة، ويبررون هذا بالقول: إن الخليفة إذا كذب على الشعب فذلك من أجل مصلحة الشعب، ولكن الشعب إذا كذب على الخليفة فإنه يضلله ويدفعه إلى اتخاذ قرارا على أساس مغلوط.

إدريس كسيكس :

إذا كذب الساسة فذلك شيء مفهوم وطبيعي، لكن المشكل هو في كذب المثقفين، الذي يفترض فيهم قول الحقيقة.

محمد عابد الجابري :

المثقفون يقولون الحقيقة بشكل نسبي. نحن نقول الحقيقة نسبيا، وحسب إدراكنا لها. وكما تعرف، فالسياسة هي فن الممكن. والممكن ليس هو المطلق. هذا في حين أن ميدان الحقيقة هو المطلق. وكل ما هو ممكن فهو محتمل، وكل ما هو محتمل فهو نسبي، وهو ليس من نوع $2=1+1$. في السياسة دائما $1+1$ تساوي: إما أقل من اثنين وإما أكثر من اثنين.

إدريس كسيكس :

قلت: هل يمكن الحديث عن تطور العلاقات الحزبية إلى هذا الحد من النزاعات الشخصية؟

محمد عابد الجابري :

أريد أن أنطلق من تجربتي في الاتحاد. عندما كنت شابا أقل سنا منك بقليل شاركت في تأسيس الاتحاد الوطني في 25 يناير 1959. وقد عشت ما لا يحصى من "الدبازات" (الخصومات). عشت مع المهدي والفقير البصري واليوسفي وعبد الرحيم بوعبيد، لأنني كنت مسؤولا عن "التحرير" جريدة الحزب. والجريدة كانت هي الحزب، هي "المطبخ". وما تشاهد الآن من

خصومات هي لا شيء بالنسبة للتي كانت في الماضي، وكنا نتجاوزها، ولذلك فأنا لا أعطي لخصومات اليوم أهمية كبيرة. هذا حزب عاش أربعين سنة من المعارضة، المعارضة التي كانت صوفية في السياسة. والآن أصبح بعض رجاله أعضاء في البرلمان أو رؤساء جماعات أو وزراء، فمن الطبيعي أن تحدث مشاكل في هذه الأحزاب. لكن في نظري وبالنسبة لحزب الاتحاد الاشتراكي لا خطر. وفي هذا الصدد يعجبني تشبيه بعضهم له بالعجين. كان هناك من المنظمات الوطنية من ينتظر تشتت أطر هذا الحزب ليستقطب منها. ولما لم يحدث شيء مما كانوا ينتظرون : قال أحدهم : من الخطأ انتظار انشقاق الاتحاد، فتركيبته تركيبة عجيبة. فعلا الاتحاد كالعجين في اليد، يمكن أن يتبعض بين الأصابع إذا ضغطت عليه، ولكنه لا يتفتت كما تتفتت القطعة من السكر.

ملیكة مالك :

أستاذ الجابري، ونحن نؤسس لهذا البناء الديمقراطي، أظن أن هذا التأسيس هو عمل الجميع لكي يتم البناء. والأحزاب السياسية تلعب دورها ببطء. والإشكال الذي طرحه الزميل إدريس كسيكس هو أن دور الاتحاد الاشتراكي كقوة ضاغطة، كقوة اقتراحية، ربما قد وهن بحكم تسييره الشأن العام، وبحكم أنه الآن يهيئ لمؤتمره في شهر مارس. ما هو الدور الذي يجب أن يقوم به حزب سياسي للدفع بالمسلسل الديمقراطي رغم أنه يشارك في الحكومة؟

محمد عابد الجابري :

أنت تطرحين علي سؤال يتعلق بالاتحاد الاشتراكي الآن، وأنا لا أستطيع أن أجيبك عن ما يحدث في هذا الحزب بعد سنة 1981 سنة، تقديم استقالتي من المكتب السياسي واللجنة المركزية. لذلك فأنا لا أستطيع الحديث إلا عن ما قبل هذه السنة. وبكل إخلاص منذ سنة 1981 إلى الآن "أخذت راحتي" كما نقول، وبالتالي فأنا لا علم لي بما يقع. أما بالنسبة لمكانة الاتحاد الاشتراكي كحزب وكرصيد وكقوة مستقبلية فأنا متأكد من أنه قوة حية أساسية من القوى الحية في المغرب. أما أن أحكم على ما يجري حاليا فليست مطلعا على التفاصيل.

ملیكة مالك :

أنا لا أريد أن أضعك في موقف حرج، لكننا عندما نريد أن نحلل وضعنا معينا، والجميع يطمح إلى البناء الديمقراطي، فإن الأسئلة تطرح بحدة حول حزب الاتحاد الاشتراكي، خاصة وأن هذا الحزب يقود تجربة هذه النقلة

الديمقراطية. ورغم أنك لا تشتغل فيه تنظيماً فأنت اتحادي بقلبك. وبالتالي فالسؤال هو : هل حزب الاتحاد الاشتراكي وهن بوصفه قوة اقتراحية؟

محمد عابد الجابري :

عندما تقولين وهن، فالمقصود أنه ضعف وانتهى؟ وفي هذه الحالة لا بد لكي أجيبك من أن أكون مطلعاً على ما يجري داخله. اترك لي الحق في أن أكون قاضياً نزيهاً لا يحكم إلا بناءً على معطيات، وليس على مجرد التخمين. وأنا أفتقد إلى المعطيات الخاصة بهذا الموضوع.

مليكه مالك :

وإذا عمنا السؤال على جميع القوى التي تريد الدفع بمسلسل الديمقراطية؟

محمد عابد الجابري :

في هذه الحالة أرى أن "الكتلة الديمقراطية" (التي تتشكل من الاتحاد الاشتراكي وحزب الاستقلال وحزب التقدم والاشتراكية ومنظمة العمل الديمقراطي الشعبي) ككل لها خصوصيات تجمع بين أحزابها. فهذه الأحزاب لها وجود حقيقي في المجتمع. نحن نعرف أن الأحزاب الأخرى حديثة العهد وتكونت بطريقة معينة. فإذا كانت لدينا شرعية ملكية تاريخية، وهذه مسألة لا تناقش، فإن لدينا أيضاً شرعية وطنية تاريخية لا تناقش وتتمثل في أحزاب الكتلة. وهذه الشرعية الوطنية قوة يجب أن تستعمل، وهي لم تستنفد بعد طاقتها. والدليل على ذلك هو أن الملك المرحوم الحسن الثاني عندما طلب من البنك الدولي أن يقدم له تقريراً عن حالة المغرب، وعندما اطلع على ذلك التقرير الذي نعرفه جميعاً، خاطب الشعب وقال: إن المغرب مهدد بسكتة قلبية. فكان من واجبه ومسئوليته كملك أن ينقذ الموقف، فاستدعى عبد الرحمان اليوسفي وكلفه بتشكيل الحكومة. وهذا دليل على وجود تلك القوة السياسية. وهو وجود يؤهلها لهذا العمل. لكن هذا لا يعني أن الكتلة قامت بكل ما يمكن أن تقوم به. ولا يعني أنها استطاعت أن تستوعب جميع القوات الحية، خاصة الشباب.

مليكه مالك :

أستاذ الجابري، إن ترسيخ الديمقراطية لا يمكن أن يتم بدون تكوين مواطنين ديمقراطيين، فلا تسامح بدون مواطن متسامح، ولا حقوق وواجبات بدون مواطنة. والسياسة التعليمية تبرز كأحدى الأدوات الفاعلة في مسلسل الديمقراطية. أستاذ الجابري، أنت أحد أعمدة الفكر الفلسفي في العالم العربي، ولا أحد يجهل مساهمتك إلى جانب الأساتذة، أحمد السطاتي ومصطفى العمري في تأليف كتاب "دروس في الفلسفة" الذي شكل مرجعية تعليمية للعديد من الأجيال. أنت الرجل العصامي كونت نفسك

بنفسك. كيف تقرأ "ميثاق التربية والتكوين" (حول إصلاح التعليم بالمغرب)؟ هل من شأن هذا الميثاق أن يخلق مواطنين مقدامين، جريئين يملكون فعلا حسا نقديا؟ وما هي المكانة التي يجب أن يحتلها تدريس الفلسفة في المدرسة المغربية مستقبلا؟

محمد عابد الجابري :

أنا شخصيا لا أستسيغ كلمة "الميثاق" في هذا المجال، لأن التعليم في المغرب لا يعاني من الانشقاق في الهوية حتى يحتاج إلى ميثاق. المشكل الحقيقي الذي كان وراء هذا "الميثاق" هو مشكلة أداء بعض الرسوم وليس مشكلة هوية. ذلك أنه كان هناك تفكير، ولا يزال، في أنه يجب أن يؤدي التلاميذ رسوما نظرا لثقل تكاليف التعليم على ميزانية الدولة. هذا هو المنطلق. وكما هو معروف فقد نوقشت الفكرة في البرلمان، ولا أحد استطاع أن يتحمل مسؤولية إقرار رسوم في التعليم. بالنسبة لي شخصيا، لم يستدعني أحد للمساهمة في إعداد هذا الذي سمي "الميثاق"، لا المكلفين باللجنة ولا حزبي. وقد أراحوني. وحتى لو حصل استدعائي لكنت اعتذرت، فأنا لم أعد أستطيع تحمل متاعب الاجتماعات. ولكن، والحق يقال، كان الأستاذ إدريس خليل الذي كان وزيرا للتعليم الثانوي والعالي قبل حكومة التناوب، قد هيا مشروعا لإصلاح التعليم، وقد بعث إلي بنسخة منه في رسالة شخصية وطلب مني رأيي في المشروع. قرأت المشروع، فوجدته يحتوي على تعديلات بنوية وهيكلية ليس من الضروري معارضتها، فالتجربة هي التي ستحكم عليها. المشروع فيه إيجابيات... فكان ردي هو أنه ينبغي البدء بتطبيق الإيجابيات، وبعد ثلاث سنوات أو خمس سنوات سيرى الناس النتائج الإيجابية للمشروع، وعند ذلك سيكونون مستعدين للأداء. هذه خلاصة الرأي الذي أبديته. وهي نفسها التي تبناها "الميثاق". أنا لا أقول إن الميثاق تبنى فكرتي، ولكن أقول : إن ما ورد فيه بخصوص هذه المسألة يلتقي مع ما كنت قد اقترحت.

ربيعة ريحان :

مادامت قد أثرت مسألة الميثاق الوطني للتربية والتكوين، أريد أن أقول، الأستاذ الجابري، إن موقفكم ثابت ومبدئي بخصوص مسألة التعريب ولا مجال فيه لا للتراجع ولا للمراجعة. تقولون أيضا إن التعريب ضرورة وشرط وجود حضاري. ونحن في حاجة إلى تعريب في التربية والتكوين والبحث العلمي. لكن تجربتنا في التعريب اتسمت بطابع التذبذب والتراجع، إن لم نقل بالهدر المادي والمعنوي. طبعاً هذا أدى إلى نوع من الإحباط وإلى توقع الفشل لكل تجربة تعريبية مرتقبة. في رأيكم ما سبب هذا

التراوح، ألا تعتقدون أنه أن الأوان لنخبتنا السياسية والفكرية لأن تتخذ القرار الواضح والعقلاني والمتواصل بخصوص مسألة التعريب في مفهومها الشمولي، يعيد لها المصدقية النظرية والتطبيقية.
محمد عابد الجابري:

من جملة المسائل التي يمكن انتقادها في "الميثاق" أنه يسكت عن الماضي تماما. فعندما يتكلم عن التعميم أو التعريب لا يعرض قط للتجارب السابقة ولا ينتقدها ولا يستخلص العبرة منها. مع أنه كان من الأفضل أن يمارس نوعا من التحليل والمراجعة.

بخصوص مسألة التعريب سبق لي أن طرحتها من زاوية وظيفية في آخر مقال كتبته حول التعليم. وقد اطلعت عليه بدوق شك. إن طرح مسألة التعريب من الناحية الوظيفية، معناه غض الطرف عن مسألة الهوية وعن المبادئ الوطنية، فهذا جانب إيديولوجي في النهاية. أن أول سؤال يواجهنا من الناحية الوظيفية هو لمن نوجه تعليمنا؟ للمغاربة؟ إذن يجب أن يعرب، فنحن لا نستطيع أن نجعل منهم أناسا لغتهم الفرنسية أو الإسبانية أو الإنجليزية. المغربية لهم لغتهم هي العربية، وبها يجب أن يكون توصيل المعلومات. لكن من أجل تحقيق التقدم وللتواصل مع العالم ومن أجل تحقيق الانفتاح الخ، من المفروض علينا، بحكم موقعنا الجغرافي، أن نعلم الفرنسية والإسبانية والإنجليزية. الفرنسية والإسبانية بحكم التاريخ والجوار والثقافة. لكن اليوم في فرنسا نفسها من أراد أن يعلم أبناءه بشكل جيد عليه أن يعلمهم الإنجليزية. اللغة الإنجليزية اليوم أصبحت ضرورية. بالنسبة للتعريب في الجامعة، لا أحد في العالم اليوم يدرس العلوم بكاملها بلغة بلده ماعدا أمريكا وإنجلترا. لأن الإنجليزية إذا لم تستعمل في التلقين تستعمل في المراجع. العلم اليوم هو باللغة الإنجليزية مثلما كان في وقت من الأوقات باللغة العربية.

والمشكل الذي نعاني منه هو أن الطالب عندما يكون في البكالوريا فهو يعرف العربية بنفس القدر الذي يعرف به الفرنسية. ولكن عندما يذهب إلى كليات الطب والعلوم فهو يدرس جميع المواد باللغة الفرنسية وينسى تماما العربية، والذي يذهب إلى كليات الآداب والحقوق يدرس كل شيء بالعربية وينسى الفرنسية. اللغات التي درسها في الثانوي تضيع... ولذلك لا بد من تدريس مواد معينة في كليات الآداب بالفرنسية أو بالإسبانية أو بالإنجليزية حسب اختيار الطالب ولا بد من تدريس مواد معينة في كليات العلوم والطب باللغة العربية. وهناك مواد يمكن أن تدرس بالعربية مثل مادة "الطلب الاجتماعي" في كليات الطب، وأيضا قسم كبير من التشريح يمكن أن

يدرس باللغة العربية. وفي كليات العلوم يمكن تدريس مادة تاريخ العلوم بالعربية وعلوم أخرى بالعربية. فمن الناحية الوظيفية نحن مضطرون للتعريب لكي نتواصل مع شعبنا، ولكي نتقدم وننتفتح على العالم ونمارس البحث العلمي لأبد من لغة أو لغات أجنبية.

ربيعة ربحان :

إذن، نحن نتحدث عن تعريب منفتح ومحاور. قلتم بالحرف الواحد في حوار سابق "اللغة هي الوعاء الذي تنصهر فيه الهوية ووحدة الوطن والمواطنة ووحدة المشاعر والفكر، ووحدة التطلعات، بدون هذا لن تكون هناك هوية ممتلئة وغنية، مقومات تراثنا الثقافي غنية أيضا وهامة، ونحن نأمل أن يستمر هذا التعدد لإغناء ثقافتنا الوطنية. في غياب مشروع مجتمعي وفاقي ديمقراطي وحاسم تحل في إطاره تشابكات قضايانا العامة يفتح المجال لنقاشات فكرية وسياسية، بعضها مؤسس وممنهج نظريا، وبعضها يخدم فقط أهواء عرقية أو قبلية. في هذا الصدد تتصدر المسألة الأمازيغية واجهه النقاش. كيف تنظرون إلى ذلك؟ ما هي آفاق حل هذه المسألة في رأيكم؟

محمد عابد الجابري :

الواقع أننا أحيانا نتسامح على صعيد اللغة، فنقع في مشاكل بسبب التساهل في استعمال الكلمات. تحدثت عن ما أسميته بـ "المسألة الأمازيغية"، فهل هناك حقا مسألة أمازيغية؟ هل هناك مشكلة، وما هي؟ أنا أمازيغي، ولم أتعلم العربية إلا في الثانية عشرة من عمري، ومازلت أتكلم أمازيغية بلدي بطلاقة. إذا ذهبت إلى الجبل، أو إلى الصحراء عند الأمازيغيين وسألتهم عن مطالبهم فإنهم سيقولون لك مثلا: "إن القائد ظلمنا"، أو "نحن محتاجون إلى الماء والكهرباء والشغل" الخ. يقولون ذلك بالأمازيغية أو بالعربية. لا فرق. ولكن لا يخطر ببال أحد منهم أن يتحدث عن "المسألة الأمازيغية". يجب أن نتفق حول ماهية "المسألة الأمازيغية". عندنا أربع لهجات أمازيغية أساسية تنفرع عنها ثلاث لهجات أخرى. أنا أريد أن أعرف ما هي هذه "المسألة الأمازيغية". هل هي في تعدد اللهجات الأمازيغية؟ وفي هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن مسألة توحيد هذه اللهجات في واحدة، هذا مجرد افتراض. هذا من جهة ومن جهة أخرى ليس هناك أي شعور من طرف الأمازيغيين لا بالتهميش ولا بالإقصاء من طرف من هم ليسوا أمازيغيين، فهم يشكلون الأغلبية، منهم من تعرب كليا ومنهم من تعرب جزئيا. وهناك ظاهرة لأبد من ملاحظتها فالأمازيغي من الجنوب مثلا لا يتزوج من الأمازيغيين في الشمال أو الوسط بل يتزوج ويتاجر ويتعامل مع جيرانه العرب أو المستعربين في المدن، كفاس ومكناس والرباط الخ.

ربيعة ربحان:

هل من الممكن لمعلم أن يذهب إلى الجبل حيث تسود الأمازيغية التي لا يعرفها إطلاقاً؟

محمد عابد الجابري :

هذه ليست "مسألة أمازيغية". هذه مسألة تخص إدارة التعليم، وتعيين المعلم المناسب في المكان المناسب. في عصر الموحدين كان القاضي الذي يعين في المناطق التي تتكلم الأمازيغية يشترط فيه أن يعرف هذه اللغة حتى يفهم ما يقوله المتداعيان بدون حاجة إلى مترجم.

ربيعة ربحان :

من ضمن مشاكلنا التعليمية هناك تهيمش مادة الفلسفة. فمنذ بداية الثمانينيات تم تهيمش الفلسفة في التعليم الثانوي والعالى بهدف إسكات صوت المعارضة في صفوف الطلاب. وكما قلتم سابقاً في أحد الحوارات، وأكدم ذلك، فإن قرار التهيمش كانت وراءه أمور تنتمي إلى عالم التجارة واستغلال النفوذ في الكتاب المدرسي، واتخذ العداء للفلسفة ذريعة لإخفاء الدوافع الحقيقية، هل يمكن تقديم توضيحات في هذا الشأن؟ وهل نزعة التطرف السائدة الآن في الساحة الطلابية أحد أسبابها غياب الفلسفة التي تعلم العقلانية في التفكير والحوار والتحليل؟

محمد عابد الجابري :

فيما يتعلق بجانب "التجارة" لن أعلق عليه، لأن المعنى بالأمر يعرف ما جرى. والمسألة تقادمت، وكل شيء معروف ولا حاجة لبعث مثل هذه الأمور. أما فيما يتعلق بالفلسفة والعقلانية، فيجب توضيح ما يلي. ما هي الفلسفة في الثانوي؟ هي مادة تضم علم الاجتماع وعلم النفس والمنطق ومناهج العلوم والأخلاق وبعض القضايا الميتافيزيقية. وهذه عبارة عن قطاعات معرفية ضرورية، ليس فقط لفهم النصوص وفكر الآخر، بل أيضاً لبناء ذهنية الفرد لكي يتعود على التحليل الموضوعي والمنطقي. فعندما نقول الفلسفة، فإننا نقصد ما ذكرت، إضافة إلى قضايا إسلامية مستلهمة من علم التوحيد، أي علم الكلام، وهي القضايا التي تتميز بقبول الرأي الآخر، إضافة إلى اكتساب نوع من المرونة والنسبية في رؤية العالم والأشياء والنظر إلى الشيء الواحد من زوايا متعددة. إنها قواعد للحوار في نهاية الأمر. ولذلك فالتطرف ظهر بقوة في كليات العلوم وفي الكليات التي فيها القولبة الذهنية.

ربيعة ربحان :

على مستوى إعلامنا وتواصلنا الذي يمكن أن يخدم الجانب التربوي، نلاحظ طغيان اللغة الفرنسية بشكل كبير في قنواتنا وإعلامنا. ألا يمكن اعتبار ذلك عنفا وإكراها رمزيا وثقافيا لنزعة فرانكوفونية؟
محمد عابد الجابري:

النزعة الفرانكوفونية بوصفها نزعة وطنية فرنسية للهيمنة أو للتوسع ليست مطروحة في المغرب، كما أنها لا تشكل خطرا حقيقيا. فالمغاربة وطنيون باللغة الفرنسية أو العربية، وفي الثلاثينات كان قادة الحركة الوطنية من الصنفين معا: بعضهم تخرج من باريس وبعضهم من القرويين.
ملیكة مالك :

أستاذ الجابري، أرجو أن تجيبني عن هذا السؤال باقتضاب شديد. لأن وقت البرنامج قد انتهى. كتاباتك عن العقل السياسي العربي تدعو إلى ضرورة القطيعة مع قانون "التملق مفيد للجاء والجاه مفيد للمال" الذي حكم دولة ابن رشد وابن خلدون. ما يقع اليوم، ونحن نؤسس للتجربة الديمقراطية، من إنزال سلطة المال في الانتخابات، يجعلنا نتساءل حول شروط هذه القطيعة التي تدعو إليها. هل من الممكن ولوج الانتخابات المقبلة بمعايير النزاهة؟
محمد عابد الجابري:

مادمت تريدان جوابا مقتضبا وواضحا أقول لك : "نهار كيبغي المخزن إطلع الشجر في الطريق كيطلع النخل طويل واقف". فإذا أرادوا أن تكون الانتخابات نزيهة فستكون نزيهة. أهم شيء في المغرب هو أن الامتثال موجود في الإدارة وفي مجموع الجهاز الإداري.
انتهى (عن جريدة "الاتحاد الاشتراكي"، وكانت قد استقرغته من شريط التسجيل ونشرته)

الانتقال إلى الديمقراطية **التجربة المغربية ... في الواجهة -2-**

محمد عابد الجابري

نص الحوار التلفزيوني المباشر الذي أذاعته القناة الثانية المغربية ضمن البرنامج الشهري "في الواجهة" الذي تعده وتديره الصحفية ملاك مليكة مالك. وقد أذيع مساء يوم 18 أكتوبر 2000 وساهم فيه كل من الأستاذ عبده الفيلاي الأنصاري والصحفي إدريس كسيكس والكاتبة ربيعة ريحان. (تابع لما نشر في العدد الماضي)

إدريس كسيكس:

الأستاذ الجابري، أود الحديث معكم كملاحظ وكمفكر، وكأحد المساهمين في الحقل الثقافي والسياسي. كتبتم في 1998 في موضوع التناوب التوافقي الحالي واعتبرتموه حينها بمثابة مصالحة رمزية بين الحركة الوطنية والقصر في شخص الملك الراحل الحسن الثاني وعبد الرحمان اليوسفي. الآن جد جديد وأصبح الأداء الحكومي موضع تساؤل، فلم نعد نتحدث عن الماضي وإنما أصبحنا نحاول إرساء قواعد جديدة لما سيأتي. في هذا الإطار سأحاول التطرق إلى بعض الملاحظات. تحدثتم كذلك في إحدى المقالات عن التداخل الحاصل بين المجالين التقليدي والحديث في عملية اتخاذ القرار السياسي بالمغرب، وأنه غالباً ما تكون الكلمة الأخيرة للمجال التقليدي، أي للقصر وللنمط الشفوي. الحاصل الآن مع حكومة التناوب هو أننا كنا ننتظر من عبد الرحمان اليوسفي الدفع باتجاه تحديث طرق اتخاذ القرار ودمقرطته وتقوية دور الوزير الأول وتوسيع دور المؤسسات الحديثة داخل الدولة. وإذا بنا نلاحظ بروز حكومة ظل موازية متمثلة في اللجان والأشخاص، تدير الأشياء بمعيته وتطور خطاباً حدائياً من داخل القصر. هل تعتبرون أن القطيعة مع هذا النمط المزدوج في اتخاذ القرار غير واردة، أم أنكم تعتبرون أن المسألة مسألة وقت؟

محمد عابد الجابري:

أعتقد أن طرح الأمور بهذا الشكل فيه شيء من الاختصار، فالمجال السياسي التقليدي الذي تحدثت عنه هو عبارة عن مشاورات بين الحركة الوطنية والملك، وليس القصر وحده. المجال السياسي التقليدي هو عبارة عن مجال كانت تمارس فيه السياسة في القضايا الكبرى، منذ الحماية. وعندما أنشئت البرلمانات منذ 1963 إلى الآن لم تكن تلك البرلمانات تمثل القوة الحقيقية في البلد، فالقوة الحقيقية بقيت هي هي. لذلك فالقرارات الأساسية كانت تتخذ مع الحركة الوطنية، خارج البرلمان وبدون قطيعة معها. خذ مثلاً قضايا الصحراء ومسألة إقامة الديمقراطية أو تعديل الدستور. هذه قضايا كانت تناقش ويتخذ فيها القرار من خلال مشاورات وهذه هي ميزة المغرب. ليست هناك قطيعة ما بين السلطة العليا في البلد وبين المعارضة. حتى عندما يكون زعماء المعارضة في السجن وتثار قضية من القضايا الوطنية كانوا يشاركون في صنع القرار ويستشارون ويبيعتون برأيهم. هذه تقاليد مغربية أصيلة ترجع لظروف تاريخية. الآن، وهذا ما قلته في محاضرة 1988، إن الرجال الذين كانوا يعمرن هذا المجال السياسي التقليدي والذين قاموا بهذه المشاورات و"اشتركوا في الطعام" - كما نقول - مع الملك محمد الخامس ومع الحسن الثاني، عددهم

الآن يتقلص بحكم العمر والأجل المحتوم. ومن ثم صار مفروضا المرور إلى المجال السياسي الحديث حيث تمارس السياسة والديموقراطية في مؤسسات وليس بين أشخاص.

إدريس كسيكس:

أود أن نعود إلى الحاضر لنطرح السؤال التالي : هل حكومة التناوب الحالية هي في مستوى الدفع باتجاه هذه القطيعة من أجل المؤسسات؟

محمد عابد الجابري:

"الحكومة داخلة هي نفسها في "الشواري". ولا يمكن أن تحمل "الشواري" وهي داخله (الشواري بالدارجة المغربية هو قفتان واسعتان مرتببتان كالميزان توضعان على ظهر الدابة وتملآن بالأمتعة الخ).

إدريس كسيكس :

من بين تداعيات الوضع الحالي الذي نصفه بالمرحلي والانتقالي: الحديث عن أزمة قوى اليسار. يأتي هذا في الوقت الذي يخشى فيه الكثيرون أن تتمكن الحركات الإسلامية من ملء الفراغ السياسي الحاصل. لديكم رأي في الموضوع يقول بجمع الكل داخل ما تسمونه "الكتلة التاريخية". ألا تعتبرون أن هذه الصيغة قد تفقد القوى التقدمية قدرتها على التجديد والتحديث والعقلنة، ونحن نتحدث عن المؤسسات، إذا ارتبط مصيرها بحركات لا تتفق مع هذا التوجه اتفاقا تاما.

محمد عابد الجابري :

لن أكرر ما قلت في موضوع الكتلة التاريخية لأنه مكتوب، إنما سأشرح لكم الأحداث التي أوجت لي بما كتبت. كتبت عن الكتلة التاريخية في مقالة صدرت في مجلة "اليوم السابع" سنة 1988. وكنت من المساهمين في هذه المجلة الفلسطينية بمقالة شهرية. في تلك السنة انتهت، كمراقب فكري وسياسي، أن الثورة الإيرانية قد مرت عليها عشر سنوات. وكانت هذه الثورة مصحوبة بموجة عارمة سميت بالصحو الإسلامية. فأنا كمراقب وجدت نفسي ألاحظ أن الثورة الإيرانية والصحو الإسلامية قد مر عليهما عشر سنوات آنذاك. وفي السنة نفسها 1988 بدأت أشعر أن الأمور قد حوصرت من طرف قوى معينة من داخل العالم العربي ومن خارجه، مما يعني أن مشروع الصحو الإسلامية الذي كان يبشر به زعماء الحركة كان قد طوق. تذكرت الستينات والخمسينات عندما كان الفكر القومي، والثوري والماركسي والليبرالي، مهيمنا على الساحة يقصي ويلغي من الحساب الحركات الإسلامية، في حين أن الإسلاميين كانوا موجودين وجودا موضوعيا. وأنت تعرف أن الإيديولوجيا تعمم نفسها وتلغي خصمها.

وعندما جاءت الصحوة الإسلامية فعلت الشيء نفسه، ارتكبت نفس الخطأ: عممت نفسها وألغت الوجود الموضوعي الذي أفرز الليبرالية واليسار. هنا تذكرت "غرامشي"، الذي كان يعيش في إيطاليا حيث الشمال علماني متقدم والجنوب تسيطر فيه الكنيسة، فارتأى أنه يجب الاعتراف بالكنيسة كقوة موضوعية، يجب الاعتراف بالوجود الموضوعي للقوى التي تمثلها، فقال بضرورة الكتلة التاريخية التي تجمع القوى كلها بما فيها الكنيسة في إطار أهداف متفق عليها. من هنا قلت: إن كتلة تاريخية مثل هذه ستمكن من تجاوز الخطأ الذي ارتكبه التيار التقدمي في الستينات وكررته الحركة الإسلامية في الثمانينات. ومن ثم وسعت إطار الفكرة في مقالات أخرى. والسؤال الذي طرحته حول ضياع اليسار داخل مثل هذه الكتلة، لا أتفق معك فيه اليسار لن يضيع، لكن بشرط ألا يعتبر نفسه هو كل شيء. والمثل المغربي يقول: "اللي يحسب بوحده كيشط لو" (من يعد الأشياء بمفرده ويلغي حق الآخرين يفضل معه فائض).

إدريس كسيكس :

لنرجع إلى المؤسسات. من بين المفارقات التي نعيشها اليوم أن الأحزاب بقدر ما هي مطالبة بالعمل كقاطرة في المجتمع بقدر ما تعاني من ضعف ومن غياب الديمقراطية داخلها ومن التضيق على إمكانية التناوب بين الأجيال، فلديكم مثلا القرار الأخير للمكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي، والبعض يقول إنه قرار أحادي من طرف السيد عبد الرحمان اليوسفي. هذا القرار يقضي بتجميد المكتب الوطني للشبيبة الاتحادية مع أن صلاحيته السياسية والمعنوية لا تخول له ذلك. والحاصل أن المشرفين على الحزب، والذين هم في نفس الوقت مسئولون حكوميون، البعض منهم ضاق ذرعا من النقد الموجه إليهم من طرف الشبيبة الاتحادية. سؤالي هو: هل تعتبرون هذا المشكل مؤشرا على عدم قدرة الاتحاد على الموازنة بين عملية ممارسة السلطة وعملية استكمال ممارسة الديمقراطية؟

محمد عابد الجابري:

يجب أن نفرق ما بين المشاكل الداخلية للأحزاب، التي هي قضايا خاصة بكل حزب تعالج داخل الحزب، وتناقش في الهيئات المسؤولة لهذا الحزب، وبين القضايا الوطنية التي تشترك فيها جميع الأحزاب الموجودة. ولذلك فأنا لست مؤهلا لأصدر فتوى فقهية أو سياسية. المشكل الذي طرحته هو مشكل داخلي، والحزب له أجهزته وقوانينه، وأنا شخصا خارج التنظيم ولا علم لي بهذه الملابس كلها.

إدريس كسيكس :

سأحاول طرح المشكل بصفة عامة. هل يمكن الحديث، مع تطور العلاقات الحزبية إلى هذا الحد من النزاعات الشخصية، عن دور الأحزاب كنواة عقلانية قادرة على تأطير المجتمع والتأثير في الحياة السياسية العامة؟

محمد عابد الجابري :

السياسة هي أيضا مجال اللاعقلانية، ويجب أن نعترف بهذا.

إدريس كسيكس :

هأنت تصدر فتوى أستاذ الجابري!

محمد عابد الجابري :

نعم هذه فتوى. إذا أردت أن تتعامل بعقلانية في السياسة يجب ألا تكذب، أليس كذلك؟! لكن إذا قرأت أفلاطون تجد أنه يقول إن الكذب جائز في السياسة. وإذا قرأت الأدبيات السلطانية العربية تجد فيها أنه يجوز للخليفة أن يكذب على الشعب ولا يجوز للشعب أن يكذب على الخليفة، ويبررون هذا بالقول: إن الخليفة إذا كذب على الشعب فذلك من أجل مصلحة الشعب، ولكن الشعب إذا كذب على الخليفة فإنه يضلله ويدفعه إلى اتخاذ قرارا على أساس مغلوط.

إدريس كسيكس :

إذا كذب الساسة فذلك شيء مفهوم وطبيعي، لكن المشكل هو في كذب المثقفين، الذي يفترض فيهم قول الحقيقة.

محمد عابد الجابري :

المثقفون يقولون الحقيقة بشكل نسبي. نحن نقول الحقيقة نسبيا، وحسب إدراكنا لها. وكما تعرف، فالسياسة هي فن الممكن. والممكن ليس هو المطلق. هذا في حين أن ميدان الحقيقة هو المطلق. وكل ما هو ممكن فهو محتمل، وكل ما هو محتمل فهو نسبي، وهو ليس من نوع $2=1+1$. في السياسة دائما $1+1$ تساوي: إما أقل من اثنين وإما أكثر من اثنين.

إدريس كسيكس :

قلت: هل يمكن الحديث عن تطور العلاقات الحزبية إلى هذا الحد من النزاعات الشخصية؟

محمد عابد الجابري :

أريد أن أنطلق من تجربتي في الاتحاد. عندما كنت شابا أقل سنا منك بقليل شاركت في تأسيس الاتحاد الوطني في 25 يناير 1959. وقد عشت ما لا يحصى من "الدبازات" (الخصومات). عشت مع المهدي والفقير البصري واليوسفي وعبد الرحيم بوعبيد، لأنني كنت مسؤولا عن "التحرير" جريدة الحزب. والجريدة كانت هي الحزب، هي "المطبخ". وما تشاهد الآن من

خصومات هي لا شيء بالنسبة للتي كانت في الماضي، وكنا نتجاوزها، ولذلك فأنا لا أعطي لخصومات اليوم أهمية كبيرة. هذا حزب عاش أربعين سنة من المعارضة، المعارضة التي كانت صوفية في السياسة. والآن أصبح بعض رجاله أعضاء في البرلمان أو رؤساء جماعات أو وزراء، فمن الطبيعي أن تحدث مشاكل في هذه الأحزاب. لكن في نظري وبالنسبة لحزب الاتحاد الاشتراكي لا خطر. وفي هذا الصدد يعجبني تشبيه بعضهم له بالعجين. كان هناك من المنظمات الوطنية من ينتظر تشتت أطر هذا الحزب ليستقطب منها. ولما لم يحدث شيء مما كانوا ينتظرون : قال أحدهم : من الخطأ انتظار انشقاق الاتحاد، فتركيبته تركيبة عجيبة. فعلا الاتحاد كالعجين في اليد، يمكن أن يتبعض بين الأصابع إذا ضغطت عليه، ولكنه لا يتفتت كما تتفتت القطعة من السكر.

ملیكة مالك :

أستاذ الجابري، ونحن نؤسس لهذا البناء الديمقراطي، أظن أن هذا التأسيس هو عمل الجميع لكي يتم البناء. والأحزاب السياسية تلعب دورها ببطء. والإشكال الذي طرحه الزميل إدريس كسيكس هو أن دور الاتحاد الاشتراكي كقوة ضاغطة، كقوة اقتراحية، ربما قد وهن بحكم تسييره الشأن العام، وبحكم أنه الآن يهيئ لمؤتمره في شهر مارس. ما هو الدور الذي يجب أن يقوم به حزب سياسي للدفع بالمسلسل الديمقراطي رغم أنه يشارك في الحكومة؟

محمد عابد الجابري :

أنت تطرحين علي سؤال يتعلق بالاتحاد الاشتراكي الآن، وأنا لا أستطيع أن أجيبك عن ما يحدث في هذا الحزب بعد سنة 1981 سنة، تقديم استقالتي من المكتب السياسي واللجنة المركزية. لذلك فأنا لا أستطيع الحديث إلا عن ما قبل هذه السنة. وبكل إخلاص منذ سنة 1981 إلى الآن "أخذت راحتي" كما نقول، وبالتالي فأنا لا علم لي بما يقع. أما بالنسبة لمكانة الاتحاد الاشتراكي كحزب وكرصيد وكقوة مستقبلية فأنا متأكد من أنه قوة حية أساسية من القوى الحية في المغرب. أما أن أحكم على ما يجري حاليا فليست مطلعا على التفاصيل.

ملیكة مالك :

أنا لا أريد أن أضعك في موقف حرج، لكننا عندما نريد أن نحلل وضعنا معينا، والجميع يطمح إلى البناء الديمقراطي، فإن الأسئلة تطرح بحدة حول حزب الاتحاد الاشتراكي، خاصة وأن هذا الحزب يقود تجربة هذه النقلة

الديمقراطية. ورغم أنك لا تشتغل فيه تنظيماً فأنت اتحادي بقلبك. وبالتالي فالسؤال هو : هل حزب الاتحاد الاشتراكي وهن بوصفه قوة اقتراحية؟

محمد عابد الجابري :

عندما تقولين وهن، فالمقصود أنه ضعف وانتهى؟ وفي هذه الحالة لا بد لكي أجيبك من أن أكون مطلعاً على ما يجري داخله. اترك لي الحق في أن أكون قاضياً نزيهاً لا يحكم إلا بناءً على معطيات، وليس على مجرد التخمين. وأنا أفتقد إلى المعطيات الخاصة بهذا الموضوع.

مليكه مالك :

وإذا عمنا السؤال على جميع القوى التي تريد الدفع بمسلسل الديمقراطية؟

محمد عابد الجابري :

في هذه الحالة أرى أن "الكتلة الديمقراطية" (التي تتشكل من الاتحاد الاشتراكي وحزب الاستقلال وحزب التقدم والاشتراكية ومنظمة العمل الديمقراطي الشعبي) ككل لها خصوصيات تجمع بين أحزابها. فهذه الأحزاب لها وجود حقيقي في المجتمع. نحن نعرف أن الأحزاب الأخرى حديثة العهد وتكونت بطريقة معينة. فإذا كانت لدينا شرعية ملكية تاريخية، وهذه مسألة لا تناقش، فإن لدينا أيضاً شرعية وطنية تاريخية لا تناقش وتتمثل في أحزاب الكتلة. وهذه الشرعية الوطنية قوة يجب أن تستعمل، وهي لم تستنفد بعد طاقتها. والدليل على ذلك هو أن الملك المرحوم الحسن الثاني عندما طلب من البنك الدولي أن يقدم له تقريراً عن حالة المغرب، وعندما اطلع على ذلك التقرير الذي نعرفه جميعاً، خاطب الشعب وقال: إن المغرب مهدد بسكتة قلبية. فكان من واجبه ومسئوليته كملك أن ينقذ الموقف، فاستدعى عبد الرحمان اليوسفي وكلفه بتشكيل الحكومة. وهذا دليل على وجود تلك القوة السياسية. وهو وجود يؤهلها لهذا العمل. لكن هذا لا يعني أن الكتلة قامت بكل ما يمكن أن تقوم به. ولا يعني أنها استطاعت أن تستوعب جميع القوات الحية، خاصة الشباب.

مليكه مالك :

أستاذ الجابري، إن ترسيخ الديمقراطية لا يمكن أن يتم بدون تكوين مواطنين ديمقراطيين، فلا تسامح بدون مواطن متسامح، ولا حقوق وواجبات بدون مواطنة. والسياسة التعليمية تبرز كأحدى الأدوات الفاعلة في مسلسل الديمقراطية. أستاذ الجابري، أنت أحد أعمدة الفكر الفلسفي في العالم العربي، ولا أحد يجهل مساهمتك إلى جانب الأساتذة، أحمد السطاتي ومصطفى العمري في تأليف كتاب "دروس في الفلسفة" الذي شكل مرجعية تعليمية للعديد من الأجيال. أنت الرجل العصامي كونت نفسك

بنفسك. كيف تقرأ "ميثاق التربية والتكوين" (حول إصلاح التعليم بالمغرب)؟ هل من شأن هذا الميثاق أن يخلق مواطنين مقدامين، جريئين يملكون فعلا حسا نقديا؟ وما هي المكانة التي يجب أن يحتلها تدريس الفلسفة في المدرسة المغربية مستقبلا؟

محمد عابد الجابري :

أنا شخصيا لا أستسيغ كلمة "الميثاق" في هذا المجال، لأن التعليم في المغرب لا يعاني من الانشقاق في الهوية حتى يحتاج إلى ميثاق. المشكل الحقيقي الذي كان وراء هذا "الميثاق" هو مشكلة أداء بعض الرسوم وليس مشكلة هوية. ذلك أنه كان هناك تفكير، ولا يزال، في أنه يجب أن يؤدي التلاميذ رسوما نظرا لثقل تكاليف التعليم على ميزانية الدولة. هذا هو المنطلق. وكما هو معروف فقد نوقشت الفكرة في البرلمان، ولا أحد استطاع أن يتحمل مسؤولية إقرار رسوم في التعليم. بالنسبة لي شخصيا، لم يستدعني أحد للمساهمة في إعداد هذا الذي سمي "الميثاق"، لا المكلفين باللجنة ولا حزبي. وقد أراحوني. وحتى لو حصل استدعائي لكنت اعتذرت، فأنا لم أعد أستطيع تحمل متاعب الاجتماعات. ولكن، والحق يقال، كان الأستاذ إدريس خليل الذي كان وزيرا للتعليم الثانوي والعالي قبل حكومة التناوب، قد هيا مشروعا لإصلاح التعليم، وقد بعث إلي بنسخة منه في رسالة شخصية وطلب مني رأيي في المشروع. قرأت المشروع، فوجدته يحتوي على تعديلات بنوية وهيكلية ليس من الضروري معارضتها، فالتجربة هي التي ستحكم عليها. المشروع فيه إيجابيات... فكان ردي هو أنه ينبغي البدء بتطبيق الإيجابيات، وبعد ثلاث سنوات أو خمس سنوات سيرى الناس النتائج الإيجابية للمشروع، وعند ذلك سيكونون مستعدين للأداء. هذه خلاصة الرأي الذي أبديته. وهي نفسها التي تبناها "الميثاق". أنا لا أقول إن الميثاق تبنى فكرتي، ولكن أقول : إن ما ورد فيه بخصوص هذه المسألة يلتقي مع ما كنت قد اقترحت.

ربيعة ريحان :

مادامت قد أثرت مسألة الميثاق الوطني للتربية والتكوين، أريد أن أقول، الأستاذ الجابري، إن موقفكم ثابت ومبدئي بخصوص مسألة التعريب ولا مجال فيه لا للتراجع ولا للمراجعة. تقولون أيضا إن التعريب ضرورة وشرط وجود حضاري. ونحن في حاجة إلى تعريب في التربية والتكوين والبحث العلمي. لكن تجربتنا في التعريب اتسمت بطابع التذبذب والتراجع، إن لم نقل بالهدر المادي والمعنوي. طبعاً هذا أدى إلى نوع من الإحباط وإلى توقع الفشل لكل تجربة تعريبية مرتقبة. في رأيكم ما سبب هذا

التراوح، ألا تعتقدون أنه أن الأوان لنخبنتنا السياسية والفكرية لأن تتخذ القرار الواضح والعقلاني والمتواصل بخصوص مسألة التعريب في مفهومها الشمولي، يعيد لها المصدقية النظرية والتطبيقية.

محمد عابد الجابري:

من جملة المسائل التي يمكن انتقادها في "الميثاق" أنه يسكت عن الماضي تماما. فعندما يتكلم عن التعميم أو التعريب لا يعرض قط للتجارب السابقة ولا ينتقدها ولا يستخلص العبرة منها. مع أنه كان من الأفضل أن يمارس نوعا من التحليل والمراجعة.

بخصوص مسألة التعريب سبق لي أن طرحتها من زاوية وظيفية في آخر مقال كتبته حول التعليم. وقد اطلعت عليه بدوق شك. إن طرح مسألة التعريب من الناحية الوظيفية، معناه غض الطرف عن مسألة الهوية وعن المبادئ الوطنية، فهذا جانب إيديولوجي في النهاية. أن أول سؤال يواجهنا من الناحية الوظيفية هو لمن نوجه تعليمنا؟ للمغاربة؟ إذن يجب أن يعرب، فنحن لا نستطيع أن نجعل منهم أناسا لغتهم الفرنسية أو الإسبانية أو الإنجليزية. المغربية لهم لغتهم هي العربية، وبها يجب أن يكون توصيل المعلومات. لكن من أجل تحقيق التقدم وللتواصل مع العالم ومن أجل تحقيق الانفتاح الخ، من المفروض علينا، بحكم موقعنا الجغرافي، أن نعلم الفرنسية والإسبانية والإنجليزية. الفرنسية والإسبانية بحكم التاريخ والجوار والثقافة. لكن اليوم في فرنسا نفسها من أراد أن يعلم أبناءه بشكل جيد عليه أن يعلمهم الإنجليزية. اللغة الإنجليزية اليوم أصبحت ضرورية. بالنسبة للتعريب في الجامعة، لا أحد في العالم اليوم يدرس العلوم بكاملها بلغة بلده ماعدا أمريكا وإنجلترا. لأن الإنجليزية إذا لم تستعمل في التلقين تستعمل في المراجع. العلم اليوم هو باللغة الإنجليزية مثلما كان في وقت من الأوقات باللغة العربية.

والمشكل الذي نعاني منه هو أن الطالب عندما يكون في البكالوريا فهو يعرف العربية بنفس القدر الذي يعرف به الفرنسية. ولكن عندما يذهب إلى كليات الطب والعلوم فهو يدرس جميع المواد باللغة الفرنسية وينسى تماما العربية، والذي يذهب إلى كليات الآداب والحقوق يدرس كل شيء بالعربية وينسى الفرنسية. اللغات التي درسها في الثانوي تضيع... ولذلك لا بد من تدريس مواد معينة في كليات الآداب بالفرنسية أو بالإسبانية أو بالإنجليزية حسب اختيار الطالب ولا بد من تدريس مواد معينة في كليات العلوم والطب باللغة العربية. وهناك مواد يمكن أن تدرس بالعربية مثل مادة "الطلب الاجتماعي" في كليات الطب، وأيضا قسم كبير من التشريح يمكن أن

يدرس باللغة العربية. وفي كليات العلوم يمكن تدريس مادة تاريخ العلوم بالعربية وعلوم أخرى بالعربية. فمن الناحية الوظيفية نحن مضطرون للتعريب لكي نتواصل مع شعبنا، ولكي نتقدم وننتفتح على العالم ونمارس البحث العلمي لأبد من لغة أو لغات أجنبية.

ربيعة ربحان :

إذن، نحن نتحدث عن تعريب منفتح ومحاور. قلتم بالحرف الواحد في حوار سابق "اللغة هي الوعاء الذي تنصهر فيه الهوية ووحدة الوطن والمواطنة ووحدة المشاعر والفكر، ووحدة التطلعات، بدون هذا لن تكون هناك هوية ممتلئة وغنية، مقومات تراثنا الثقافي غنية أيضا وهامة، ونحن نأمل أن يستمر هذا التعدد لإغناء ثقافتنا الوطنية. في غياب مشروع مجتمعي وفاقي ديمقراطي وحاسم تحل في إطاره تشابكات قضايانا العامة يفتح المجال لنقاشات فكرية وسياسية، بعضها مؤسس وممنهج نظريا، وبعضها يخدم فقط أهواء عرقية أو قبلية. في هذا الصدد تتصدر المسألة الأمازيغية واجهه النقاش. كيف تنظرون إلى ذلك؟ ما هي آفاق حل هذه المسألة في رأيكم؟

محمد عابد الجابري :

الواقع أننا أحيانا نتسامح على صعيد اللغة، فنقع في مشاكل بسبب التساهل في استعمال الكلمات. تحدثت عن ما أسميته بـ "المسألة الأمازيغية"، فهل هناك حقا مسألة أمازيغية؟ هل هناك مشكلة، وما هي؟ أنا أمازيغي، ولم أتعلم العربية إلا في الثانية عشرة من عمري، ومازلت أتكلم أمازيغية بلدي بطلاقة. إذا ذهبت إلى الجبل، أو إلى الصحراء عند الأمازيغيين وسألتهم عن مطالبهم فإنهم سيقولون لك مثلا: "إن القائد ظلمنا"، أو "نحن محتاجون إلى الماء والكهرباء والشغل" الخ. يقولون ذلك بالأمازيغية أو بالعربية. لا فرق. ولكن لا يخطر ببال أحد منهم أن يتحدث عن "المسألة الأمازيغية". يجب أن نتفق حول ماهية "المسألة الأمازيغية". عندنا أربع لهجات أمازيغية أساسية تتفرع عنها ثلاث لهجات أخرى. أنا أريد أن أعرف ما هي هذه "المسألة الأمازيغية". هل هي في تعدد اللهجات الأمازيغية؟ وفي هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن مسألة توحيد هذه اللهجات في واحدة، هذا مجرد افتراض. هذا من جهة ومن جهة أخرى ليس هناك أي شعور من طرف الأمازيغيين لا بالتهميش ولا بالإقصاء من طرف من هم ليسوا أمازيغيين، فهم يشكلون الأغلبية، منهم من تعرب كليا ومنهم من تعرب جزئيا. وهناك ظاهرة لأبد من ملاحظتها فالأمازيغي من الجنوب مثلا لا يتزوج من الأمازيغيين في الشمال أو الوسط بل يتزوج ويتاجر ويتعامل مع جيرانه العرب أو المستعربين في المدن، كفاس ومكناس والرباط الخ.

ربيعة ربحان:

هل من الممكن لمعلم أن يذهب إلى الجبل حيث تسود الأمازيغية التي لا يعرفها إطلاقاً؟

محمد عابد الجابري :

هذه ليست "مسألة أمازيغية". هذه مسألة تخص إدارة التعليم، وتعيين المعلم المناسب في المكان المناسب. في عصر الموحدين كان القاضي الذي يعين في المناطق التي تتكلم الأمازيغية يشترط فيه أن يعرف هذه اللغة حتى يفهم ما يقوله المتداعيان بدون حاجة إلى مترجم.

ربيعة ربحان :

من ضمن مشاكلنا التعليمية هناك تهيمش مادة الفلسفة. فمنذ بداية الثمانينيات تم تهيمش الفلسفة في التعليم الثانوي والعالي بهدف إسكات صوت المعارضة في صفوف الطلاب. وكما قلتم سابقاً في أحد الحوارات، وأكدم ذلك، فإن قرار التهيمش كانت وراءه أمور تنتمي إلى عالم التجارة واستغلال النفوذ في الكتاب المدرسي، واتخذ العداء للفلسفة ذريعة لإخفاء الدوافع الحقيقية، هل يمكن تقديم توضيحات في هذا الشأن؟ وهل نزعة التطرف السائدة الآن في الساحة الطلابية أحد أسبابها غياب الفلسفة التي تعلم العقلانية في التفكير والحوار والتحليل؟

محمد عابد الجابري :

فيما يتعلق بجانب "التجارة" لن أعلق عليه، لأن المعني بالأمر يعرف ما جرى. والمسألة تقادمت، وكل شيء معروف ولا حاجة لبعث مثل هذه الأمور. أما فيما يتعلق بالفلسفة والعقلانية، فيجب توضيح ما يلي. ما هي الفلسفة في الثانوي؟ هي مادة تضم علم الاجتماع وعلم النفس والمنطق ومناهج العلوم والأخلاق وبعض القضايا الميتافيزيقية. وهذه عبارة عن قطاعات معرفية ضرورية، ليس فقط لفهم النصوص وفكر الآخر، بل أيضاً لبناء ذهنية الفرد لكي يتعود على التحليل الموضوعي والمنطقي. فعندما نقول الفلسفة، فإننا نقصد ما ذكرت، إضافة إلى قضايا إسلامية مستلهمة من علم التوحيد، أي علم الكلام، وهي القضايا التي تتميز بقبول الرأي الآخر، إضافة إلى اكتساب نوع من المرونة والنسبية في رؤية العالم والأشياء والنظر إلى الشيء الواحد من زوايا متعددة. إنها قواعد للحوار في نهاية الأمر. ولذلك فالتطرف ظهر بقوة في كليات العلوم وفي الكليات التي فيها القولبة الذهنية.

ربيعة ربحان :

على مستوى إعلامنا وتواصلنا الذي يمكن أن يخدم الجانب التربوي، نلاحظ طغيان اللغة الفرنسية بشكل كبير في قنواتنا وإعلامنا. ألا يمكن اعتبار ذلك عنفا وإكراها رمزيا وثقافيا لنزعة فرانكوفونية؟
محمد عابد الجابري:

النزعة الفرانكوفونية بوصفها نزعة وطنية فرنسية للهيمنة أو للتوسع ليست مطروحة في المغرب، كما أنها لا تشكل خطرا حقيقيا. فالمغاربة وطنيون باللغة الفرنسية أو العربية، وفي الثلاثينات كان قادة الحركة الوطنية من الصنفين معا: بعضهم تخرج من باريس وبعضهم من القرويين.
ملیكة مالك :

أستاذ الجابري، أرجو أن تجيبني عن هذا السؤال باقتضاب شديد. لأن وقت البرنامج قد انتهى. كتاباتك عن العقل السياسي العربي تدعو إلى ضرورة القطيعة مع قانون "التملق مفيد للجاء والجاه مفيد للمال" الذي حكم دولة ابن رشد وابن خلدون. ما يقع اليوم، ونحن نؤسس للتجربة الديمقراطية، من إنزال سلطة المال في الانتخابات، يجعلنا نتساءل حول شروط هذه القطيعة التي تدعو إليها. هل من الممكن ولوج الانتخابات المقبلة بمعايير النزاهة؟
محمد عابد الجابري:

مادمت تريدان جوابا مقتضبا وواضحا أقول لك : "نهار كيبغي المخزن إطلع الشجر في الطريق كيطلع النخل طويل واقف". فإذا أرادوا أن تكون الانتخابات نزيهة فستكون نزيهة. أهم شيء في المغرب هو أن الامتثال موجود في الإدارة وفي مجموع الجهاز الإداري.
انتهى (عن جريدة "الاتحاد الاشتراكي"، وكانت قد استقرغته من شريط التسيحل ونشرته)

طب الأخلاق ...

ومستشفى لتهديبها !

محمد عابد الجابري

والحق أن اكتشافنا لهذا المخطوط أعني اطلعنا عليه إذ كنا نجعل وجوده- هو الذي مكننا من موقعة رسالة الكندي "في دفع الأحران" وكتاب "الطب الروحاني" في موقعهما الصحيح من تاريخ الفكر الأخلاقي العربي،

وبالتالي مكننا من اكتشاف هذه النزعة الطبية العلمية في الأخلاق بترائنا، وهي في تقديرنا إنجاز على قدر كبير من الأهمية.

-3-

من بين الذين تابعوا منهج جالينوس في دراسة الأخلاق أحد أكبر الأطباء العرب، سليل عائلة حرانية طبية، ثابت بن سنان. اشتهر جده أبو الحسن ثابت بن قره الحراني (المتوفى سنة 288 هـ) بكثرة ما ترجم وألف، إذ تذكر له مصادرنا العديد من الكتب في الطب و الطبيعيات والفلسفة، وفي مجال الأخلاق والسياسة كذلك: منها كتاب "في الأخلاق"، وآخر بعنوان "مختصر في أصول الأخلاق" وكتابان في السياسة هما كتاب "في السياسة" و"رسالة في حل رموز كتاب السياسة لأفلاطن". قال عنه ابن أبي أصيبعة: "ولم يكن في زمنه من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة. وكذلك جاء جماعة كثيرة من ذريته ومن أهله يقاربونه فيما كان عليه من حسن التخرج والتمهر في العلوم"⁽¹⁾. منهم ابنه أبو سعيد سنان بن ثابت بن قره الذي "يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واشتغاله بها وتمهر في صناعة الطب، وله قوة هائلة في الهيئة" (الفلك) وكان مكلفا بمارستان بغداد أيام الراضي واعتنى بالسجون فخصص لها أطباء يعنون بصحة نزلائها. وقد اهتم بـ"طب الأخلاق" فكلفه أحد الأمراء في زمانه بأن يتكلف بـ"إصلاح أخلاقه" إضافة إلى معالجة بدنه، فابتدأ بأن كتب له رسالة شرح له فيها "جملة علاج ما أنكره من نفسه" من صفات وأخلاق، وطلب منه قراءتها والعمل بما فيها "قبل أن يجيئه التفصيل في أوقات". وقد ركز في الرسالة على معالجة "الغضب والغيط" بوصفهما أخطر الأمراض الخلقية بالنسبة للحاكم، ووصف العلاج على الجملة وهو ضرورة التخلق

بضديهما (العفو والصفح)، قبل أن يبين له طريقة المعالجة. ويضيف ابنه ثابت ابن سنان، قائلاً: "فاستحسن (الأمير) ذلك وما زالت أخلاقه تصلح ووالدي ينبهه على شيء مما ينكره منه من أخلاقه وأفعاله ويرشده إلى طريق إزالته، إلى أن لانت أخلاقه وكف عن كثير مما كان يسرع إليه من القتل والعقوبات الغليظة، واستحلى واستطاب ما كان يشير عليه من استعمال العدل والإنصاف ورفع الظلم والجور ويستصوبه ويعمل به"⁽¹⁾.

أما صاحبنا راوي هذا الكلام فهو ابن هذا الطبيب وحفيد ثابت بن قرّة. واسمه الكامل: أبو الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرّة الذي كان بدوره "طبيباً فاضلاً يلحق بأبيه في صناعة الطب". وقد خدم في صناعة الطب كلا من المتقي والمستكفي والمطيع (=خلفاء عباسيين) وأسندت إليه رئاسة مارستان بغداد، واشتهر بكتابه في التاريخ الذي "ذكر فيه الوقائع والحوادث التي جرت في زمانه" وقد توفي سنة 363هـ.

ومع أن مصادرها لا تذكر له من الكتب غير كتاب التاريخ المشار إليه الذي سجل فيه بتفصيل حوادث عصره من سنة 295 هـ إلى سنة وفاته (نحو 70 سنة) فقد وصلنا منه كتاب بعنوان "تهذيب الأخلاق". ولا شك أن شهرة كتابه في التاريخ وأهميته البالغة قد صرفت الأنظار عن كتابه هذا. ومهما يكن فالكتاب الذي بين أيدينا هو فعلاً لثابت بن سنان، صحيح النسبة إليه⁽¹⁾. ويتبين من فهرسه أنه ينتمي إلى النوع الذي نتحدث عنه هنا، والذي ينظر إلى الأخلاق من زاوية طبية. ومن مطالعته يتبين أنه أكثر إيغالاً في هذه النزعة من أسلافه، بما فيهم جالينوس والرازي.

نعم هو يعتمد جالينوس ويذكره. ومع أننا لا نتوفر على جميع نصوص هذا الأخير فإن ما اطلعنا عليه منها، سواء مما اختصره حنين بن إسحق أو لخصه الرازي، يسمح لنا بالقول إن ثابت بن سنان قد ذهب

بـ"طب الأخلاق" إلى أقصى مدى، إلى أبعد مما رأينا عند جالينوس والرازي. هو يتحدث في كتابه عن "علم الأخلاق"، وأحيانا كثيرة عن "الطب النفساني" بوصفه علما ضروريا وأكثر شرفا من الطب الجسماني نفسه. هو لا يستعمل عبارة "الطب الروحاني" التي استعملها الرازي، لأن البحث في "الروح" هو في نظره من اختصاص الفلاسفة الذين اختلفوا في شأنها، ولذلك يعرض عن الخوض فيها. وبالمقابل يتحدث عن "النفس" من زاوية طبية محض بوصفها **جماع القوى الثلاث** : الشهوانية التي مسكنها الكبد، والغضبية التي مسكنها القلب، والناطقة التي مسكنها الدماغ. ومع أنه اعتمد جالينوس وذكره مرارا فهو لم يطرح مثله مسألة ما إذا كانت النفس الناطقة خالدة أو غير خالدة، ولا يتحدث عن "السعادة" خارج توازن هذه القوى في حياة الإنسان. والرجل مسلم كما يبدو من استعمال تعابير إسلامية، وكان أبوه قد أسلم في قصة ذكرها ابن أبي أصيبعة. ويبدو أنه قطع بإسلامه مع الفلسفة الدينية الحرانية (الديانة الصابئة) ونظيرتها في النفس والفيض الخ. أما جده **ثابت بن قرة** فقد "كان من الصابئة المقيمين بحران"، كما ذكر ابن أبي أصيبعة.

نحن إذن إزاء كتاب "علمي" في "طب الأخلاق"، ولنقل أيضا في "الطب النفسي"، يعالج موضوعه ضمن أفق علمي محض (كما كان العلم في عصره)، لا يستحضر لا أفلاطون ولا أرسطو. وإذا ذكر أفلاطون فالغالب ما يأتي ذلك في سياق طبي وعلى لسان جالينوس. أما أرسطو فقد ذكره بمناسبة تعريف الفضيلة، بوصفها "وسطا بين رذيلتين". ومع أن نظرية أرسطو هذه كانت رائجة ومقبولة على أوسع نطاق في الثقافة العربية فقد فضل عليها، بعد مناقشة، نظرية مخالفة تقول بأن الفضائل "مركبة" وليست مجرد وسط، كما سنرى.

ينقسم الكتاب إلى سبعة أبواب كما يلي:

الباب الأول: عبارة مقدمات، يشرح فيها موقع "علم الأخلاق" ضمن العلوم الفلسفية. وهكذا ينطلق من شرح معنى كلمة فلسفة، لينتقل إلى علومها فيبدأ بـ"المنطق" فيقرر أن منزلته فيها كمنزلة النحو والعروض بالنسبة للعلوم العربية، فهو إذن ليس جزءاً من الفلسفة بل هو "كالميزان" الخ. ثم ينتقل إلى التعريف بأبواب المنطق: المقدمات، الجدل، البرهان الخ. بعد هذا يعرض لأقسام العلوم الفلسفية كما صنفها أرسطو إلى "الجزء النظري وهو العلم، والجزء الخلقى وهو العمل". ثم يعرض أقسام كل منهما (العلوم الإلهية والطبيعية، والعلوم التعليمية الرياضية)، وعندما يصل إلى "علم الطب" بوصفه أحد العلوم الطبيعية يسهب في التعريف به وبأقسامه ومسائله، مبرزاً الشبه القوي بين الطبيب والفيلسوف: الأول يداوي الأبدان والثاني يقوم بإصلاح الأخلاق.

والمنطلق في تعلم العلوم النظرية يجب أن يكون "الرياضيات" فهي "تروض العقل وآلاته كلها" كما تفعل الرياضة البدنية لأجزاء البدن. أما العلم الإلهي فهو علم المبادئ الأولى التي لا مبادئ فوقها، وأما الطبيعيات فهي جميع العلوم التي تبحث في السماء والأرض وما فيهما. ومن ذلك الإنسان وتختص به صناعة الطب.

وصناعة الطب أربعة أجزاء: التشريح، والصحة والأمراض، ودلائل ما خفي من الأمراض، والطريق في حفظ الصحة وعلاج الأمراض. فإذا كملت للطبيب معرفة هذه الأشياء على الوجه المطلوب "كان طبيباً حاذقاً". ويضيف ابن سنان قائلاً: "ومثل هذا بعينه يلزم الفيلسوف في الصفات الخيرة وإكسابها، وإصلاح الأخلاق وتهذيبها، حتى يكون طبيباً وحتى يجتهد

أن يجعل نفسه ومن يسوسه ويداوي أخلاقه خيراً فاضلاً... فإن الطبيب أيضاً ليس يمكنه في الأبدان أكثر من ذلك".

الباب الثاني: في أصول الأخلاق، وموضوعها قوى النفس الثلاث، ويستتله بتعريف الخلق، مستعيدا تعريف جالينوس بنصه، فيقول: "الخلق حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار"، لينتقل إلى مسألة ما إذا كان مصدر الأخلاق هو النفس الشهوانية والغضبية وحدهما، أم أن للنفس الناطقة دور فيها؟ وللحسم في هذه المسألة يحلل أصول الأخلاق "كما يلي: الأول مسكنه القلب وهو القوة الغضبية. والثاني مسكنه الكبد وهو النفس الشهوانية. أما القوة الناطقة فهي تختص بالعلم، وليس بالخلق ولا بالعمل، هي أداة الفهم والعقل الخ، ومسكنها الدماغ، ولذلك ليست هنا في مقام الأصل الثالث. وإنما الأصل الثالث للأخلاق "هو قياس الأنفس الثلاثة بعضها إلى بعض"، أي نسبة بعضها إلى بعض بما يحقق قيام التوازن وهو "العدل". وهذا التوازن يجب أن يكون على غرار ما يحصل في المدينة: للنفس العاقلة منزلة الملك، وللنفس الغضبية منزلة الجند مع الملك، و أما النفس الشهوانية فقد "جعلوا مثلها في البلدان مثل العامة في المدينة والمملكة، أعني الأكرة الذين يخدمون أمر الأغذية والتجار ومن جرى مجراهم". أما إذا قلنا بصدور الأخلاق عن النفس الناطقة أيضاً، على ما ذكره جالينوس أخيراً، فستكون أصول "الأخلاق" حينئذ أربعة، وهي: ما يصدر عن النفس الناطقة، ما يصدر عن النفس الغضبية، ما يصدر عن النفس الشهوانية، والرابع قياس (نسبة) هذه الأنفس بعضها مع بعض (ص 23-24).

ذلك باختصار عن "أصول الأخلاق" التي تناولها الكتاب في الباب الثاني. أما الباب الثالث فيتحدث عن الفضائل والرذائل، والأحوال التي

بينهما التي هي نظير ما بين الصحة والمرض في البدن. ذلك "أن بين صحة النفس ومرضاها، أعني بين العدالة وضدها، وإن شئت قلت الفضيلة والرذيلة أو الخير والشر، وسائط تقوم فيها مقام تلك في البدن". فكما أن أحوال البدن ثلاثة، حال الصحة، وحال المرض، وحال ليست بصحة ولا مرض، فكذلك الشأن في أخلاق الناس : فمنهم محمودون، ومنهم مذمومون، وآخرون يكونون تارة هكذا وتارة هكذا، "حسب درجات المريض في المرض". والمرض هو خروج عن الحال الطبيعي سواء تعلق الأمر بالبدن أو بالنفس. فـ"أمراض النفس هي أحوال فيها، خارجة عن المجرى الطبيعي، مضرة بأفعالها بلا توسط" (ص 38)

"والأمراض تعرض للنفس من إحدى ثلاث جهات :

1- "إما من قبل أمراض الأعضاء التي مسكنها فيها، أعني الدماغ والقلب والكبد، فقد بين جالينوس أن أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن"، ويرجع ذلك إما إلى أصل في نفس خلقة كل إنسان، وإما إلى حادث يحدث بعد ذلك، فيزول أو يثبت.

2- وإما من قبل الأحوال النفسية كالعادات والاعتقادات وغيرها.

3- وإما من قبل اجتماع الأمرين جميعا (ص 39).

ولتوضيح ذلك يذكر هذا المثال كالنموذج، وهو يخص النفس الناطقة، وهي تتكون من قوة **التخيل** ومسكنه من الدماغ في البطينين اللذين في المقدمة، وقوة **الفكر والتمييز** ومسكنه في البطينين الذين في وسطه، وقوة **الذكر (التذكر) والحفظ** ومسكنه في البطين الذي في المؤخرة (ص 40).

وبمثل هذه الثلاثة بالجزء الذي به يكون **الفكر والتمييز**: فأراضه من جهة **الأحوال البدنية** كعدد أمراض الجزء من الدماغ الأوسط الذي ذكرنا أن مسكنه فيه" (ص 39). وأما أراضه من جهة **الأحوال النفسية** فهي مثل

أن يعتقد اعتقاداً رديئاً، إما بتقليد من لا يجب أن يقلده، أو بغلط يقع فيه في القياس إذا فكر وهو صبي قبل أن يقوى فكره ويستحكم، أو يوقعه فيه مُوقع بقصد مغالطته أو من غير قصد لذلك، ثم يستحكم فهمه ويقوى فكره فيقيم على ما قد ألفه منه ويستوحش من مفارقتة ويرتاب مما يصور له في معارضته أو ينبهه عليه منبه ويبصره إياه مبصر، ويتعبد لذلك الاعتقاد ويتعصب له وينصره، ويظن أنه فيه على الحق ولا يمكن ما سواه من تأمله ولا من فكره ورأيه وتمييزه وتحصيله، فإن ذلك مرض من أمراض النفس لا صنع لمزاج البدن فيه. فإن انتقل عنه كان الانتقال هو البرء والعافية، وإن ثبت عليه كان بمنزلة الأمراض التي لا تبرأ، إما لصعوبتها وإما لتقصير علم المعالج لها أو لسوء طاعة المريض أو لغير ذلك من الأسباب.

وإضافة إلى أمراض النفس من جهة البدن والأحوال النفسية هناك أمراض ترجع إلى العادات. فالعادات قد تغير الأخلاق تغييراً عظيماً من حيث لا يتغير مزاج البدن ولا شيء من أحواله ولا يتغير الاعتقاد، لا الذي من جهة الدين ولا الذي من جهة الرأي ولا يتقوى الفكر ولا يضعف الخ (ص41).

ومن أسباب مرض النفس المعاشرة فالأخلاق تعدي بالمعاشرة، فقد يرى الإنسان غيره ناعساً فينعس أو يرى غيره يشرب الماء فيعطش... وقد تتغير أخلاق الإنسان بالمسموعات كالموسيقى بشكل لا دخل فيه لا للاعتقاد ولا للرأي ولا يرجع إلى التغيرات البدنية بسبب السمع، بل هو من الأمور النفسانية خاصة، "لأن مزاج البطنين الوسطين من الدماغ خاصة وأحوالهما كلها لم تتغير عما كانت عليه قبل سماع ما سمع، فقد يرى الإنسان الضوء أو الخضرة والصور الحسنة فيحدث له ضرب من السرور والنشاط وقد يرى الظلمة فيحدث له ضرب من الوحشة" (ص45).

والأحوال النفسانية التي تقف وراء المرض على نوعين :

- منها ما ليس للبدن فيه دور ولكنه قد يعود هو فيؤثر في البدن "كالإنسان الذي يكون أصلَ سوء ظنه وكثرة فكره أخبارَ سمعها، صحيحة أو باطلة، فيهوله وتتابع عليه، أو مصائب ومحن تتوالى عنده، فكل ذلك ولا صنع ليديه فيه، غير أنه إذا أطال الفكر فيها والجزع منها أثر ذلك في بدنه. وربما انعكس إليه حينئذ من تأثيره في البدن ما يزيد في مرضه كما تفعله الأحوال البدنية، فإنها ربما أثرت في النفس تأثيرا يعود ويرجع بالضرر على البدن، فإن صنفا من الخلط السوداوي قد يحدث سوء فكر وسوء ظن، وربما يكرر هذا ويزاد، كان الابتداء من البدن أو من النفس، فيصير الخلط السوداوي سببا لكثرة الفكر الرديئة والظنون السيئة والخوف في غير موضعه والسهو بسببه وأشباه ذلك، وتعود هذه الأحوال التي تحدث في النفس بالزيادة في الخلط السوداوي وتولده، ولا تزال زيادته تزيد في الأحوال، وزيادة الأحوال تزيد فيه، حتى ربما أفسد هذا الخلط الأحوال البدنية وأبطلا الفكر والفهم والتمييز، إما بطلانا تاما لا يعود بعده، وإما مدة ثم يعافى منه. وفعل الفكر الرديء بالبدن مثل ذلك وهو أن ينتهي به إلى التلف أو إلى ما دون التلف.

- ومنها ما لا يؤثر في البدن كما أنه لا أصل له في البدن مثل القوة التي يكتسبها الإنسان في رأيه وفكره وفهمه وتحصيله لعلوم يتعلمها ويرتاض فيها، وسير يقرؤها وأحوال يتصرف فيها وكثرة الدربة والحنكة، فإن ذلك لا يؤثر في البدن ولا يغير مزاجه بنفسه إلا أن يفعل ذلك بالعرض : بأن يقع فيه تلف بكد البدن أو بسهره فيكون الكد والسهر وكثرة الفكر تؤثر في البدن ...

ومن الأشياء التي تؤثر في الأخلاق : الأمراض التي تكون من جهة البدن والنفس معا، مثل أن يطرأ على الإنسان، بسبب سوء التدبير في المطعم والمشرب أو غير ذلك، صنف من الخلط السوداوي يكسب صاحبه سوء الفكر وسوء الظن، فإنه تتغير بذلك أخلاقه من جهتين : إحداها بدنية من جهة الخلط السوداوي، والأخرى نفسانية من جهة ما يحدثه الفكر السوداوي من الاعتقادات الرديئة والظنون الفاسدة .

ومن أحوال الأنفس الخارجة عن المجري الطبيعي المضرة بأفعالها ما هو للنفس أو جزء النفس أو قوة النفس التي فيها مرض وهي لمرض آخر حادث عنه في جزء آخر من أجزاء النفس أو في نفس أخرى من الأنفس الثلاث...

"وإذا كانت هذه الأمور كما شرحنا فقد يجب أن يكون عدد أمراض الجزء الذي به يكون الفكر والتمييز من أجزاء النفس الناطقة كعدد أمراض ذلك الجزء من الدماغ الذي هو مسكنه وإن اختلفت أسبابها، وأن تكون هذه الأسباب النفسانية والمجمعة من النفسانية والبدنية إنما تزيد في مقدار كل مرض منها أو تنقص أو تحدثه وتولده كما تولده الأحوال البدنية"... (ص 50)

"وإذا كان هذا هكذا فقد وجب أن نقتصر، في إحصاء أمراض الجزء الذي به يكون الفكر والتمييز، على إحصاء ووصف ما يوجبه اختلاف مزاج وأحوال هذا الجزء الأوسط من الدماغ من أمراض ... وقد لا يقع الخلل في هذا الجزء الأوسط من الدماغ من ذات نفسه، فيقع الخلل في الجزء الذي يكون به التخيل مثلا، فيكون ذاك من أسباب مرض الجزء الذي به الفكر والتمييز (ص 52).

لنكتف في هذا الموضوع بهذه القدر ولننتقل إلى الباب الرابع وهو "في الاستدلال على ما خفي وكمن من الأخلاق". وهذا الاستدلال شبيه بالاستدلال على المرض من عوارضه، وهكذا نصل إلى معرفة كوامن الأخلاق الرديئة من جهة الأسباب الفاعلة لها، البدنية والنفسية والممتزجة منها أي بنفس الطرق التي نستعملها في طب البدن في الاستدلال على الأمراض الغامضة التي لا يلحقها عيان ولا حصر. وهكذا فالأسباب البدنية في هذه الحالة "ليس يدل شيء منها على الأخلاق الظاهرة ولا الكامنة إلا بتوسط أحوال الأنفس. أما الفراسة وهي من الأحوال البدنية فقد تدل على الأخلاق بغير واسطة. وقد يستدل على أخلاق المرء بأخلاق من يحبه ويصافيه ويصاحبه... أو من الصنائع والعلوم التي مارسها والآراء التي اعتقدها.

وإنما يحصل إخفاء الأخلاق إما بسبب استتباب صاحبها وإما بسبب الدهاء والحيلة. والاستدلال عليها قد يحصل بالقياس والحجة، وهذا نادر، ويحصل في الأكثر بالحزر والتخمين والحدس الصناعي (الذي يقوم على التدريب فيصيب كما في التدريب على الرمي بالسهم) فإذا كثرت دلائله قوي في النفس حتى كاد أن يلحق اليقين.

من طرق الاستدلال على الأخلاق "وجه غريب". ذلك أن من شأن الأخلاق أن تزدوج أحياناً، فإذا عُرف أصناف ازدواجها فربما وجدت في الإنسان إحدى الخلتين من الزوج منها ظاهرة، فوجب من ذلك أن يظن أن قرينتها قد كمنت فيه. وهناك أمثلة كثيرة على هذا (ص 81).

هذا عن الأمراض والاستدلال عليها، ولكن طب الأخلاق لا يهتم بالمرض وحده بل هو كالطب البدني يعنى بحفظ الصحة، والصحة في الأخلاق هي الفضائل. وحفظ الفضائل والتزيد فيها هو أشرف موضوعات

الأخلاق، "وهو الغاية المقصودة والغرض الأقصى... والطريق في حفظ الأخلاق المحمودة بحالها حتى لا تتغير هو حفظ الأسباب التي أوجبتها وتلافي ما لا بد أن يحدث بمرور الزمان: أما ما يحدث في مزاج الأعضاء التي فيها أصول الأخلاق أي الدماغ والقلب والكبد فحفظ الأخلاق فيه يكون باستدامة صحة تلك الأعضاء، وهذا داخل جميعه في صناعة الطب. وأما ما يحدث في الأسباب النفسانية فحفظ الأخلاق فيه يكون بلزوم شيئين : أحدهما الارتياض المعتدل الملائم الذي لا يزيد على طاقة الإنسان ولا ينقص عنها، فإن من شأن السكون أن يضعف من قوى النفس وأحوالها المحمودة، كما يضعف الأبدان ترك الرياضة. فأما الرياضة للنفس الناطقة فهي مداومة النظر في العلوم على ترتيبها وخاصة ما فيه القياس والحجة"، فإن به تتجنب الأغلوطات والزلق في النفس إلى الاعتقادات الفاسدة (يجب البدء في التعليم بالهندسة والعدد من علوم العجم والفقهاء والنحو والعروض من علوم العرب). أما رياضة النفس الغضبية فتكون بما يكسبها القوة في نفسها وبما في الأدب والعادة مما يحملها على طاعة الناطقة. ومما تقوى به النفس الغضبية ما يسمعه الإنسان مما يبعث على الأنفة ويحرك الرئاسة والشجاعة. والألحان المقوية للنفس لها تأثير كبير : فالألحان تبعث على الشجاعة أو الحزن الخ، حسب نوعها، وكذلك المواعظ. وأما النفس الشهوانية فإنها عسيرة التأديب والهدف من ترويضها إضعافها حتى لا تتنازع ولا تجاذب النفس الناطقة ولا الغضبية.

أما إصلاح الأخلاق الرديئة وتهذيبها وهو موضوع الباب السادس فهو مظهر من مظاهر علاج النفس (ص 133) . و"علاج أمراض الأنفس الثلاث على الجملة تجمعها قضية واحدة وحكم واحد، وهو كما قيل في الطب : علاج الشيء بضده". فكما أنه لو كان المرض في المزاج بسبب

ارتفاع الحرارة فعلاجه أن يبرد الحار طلبا للاعتدال (=طريقة جالينوس في المعالجة الطبية)، فكذلك في النفس إنه متى كان المرض بسيطا وفي قوة واحدة، وفعل واحد، وخلق واحد من إحدى الأنفس، كان علاجه بسيطا. ومتى كان مركبا احتيج أن يركب له العلاج. وسبيله في الحاليين أن تقابل كل شيء من ذلك بضده.

هذه جملة وأصل، ولكن لا بد من التفصيل وذلك بمراعاة اشتباك النفس والبدن، وهو "اشتباك شديد" (ص 140). وكما قال أبقراط: فالأبدان الممتلئة أخلاطا رديئة كلما زدت في غذائها زدتها وبالا، فكذلك النفس الممتلئة اعتقادات رديئة وأخلاقا مذمومة كلما أوردت عليها من العلوم والرياضات النفسانية ما يجري مجرى الغذاء والتقوية زدتها وبالا، حتى إن الإنسان الشرير كلما تأدب ونظر وزاد ذكاؤه وقويت فطنته وبعد غوره ... فإنما يزداد سوءا وبالا، وهو كالسكران والمجنون الذي يدفع إليه سيف قاطع. ولأن يكون بليدا متخلفا أقل لبليته وبلية الناس به. ومن هذه الجهة كان الحكماء يتواصلون بمنع انتشار الحكمة.

"وينبغي أن يعلم أن هاهنا علاجين عامين لجميع الأخلاق المذمومة، لهما موقع عظيم النفع، وأنا أصفهما : فأحدهما يسمى التكرير والآخر يسمى التدرج: التكرير إعادة العلاج متى لم يؤثر، أما التدرج فحطُّ الخلق الرديء من مرتبة إلى مرتبة دونها. وكما يكون العلاج بالكي للبدن في بعض الأحيان، يكون مثله للنفس : فقد ينبغي سجن المريض النفسي أو وضع السلاسل على رجليه حتى لا يؤذي الآخرين".

جميع ما تقدم كان بمثابة "الكليات" في "طب الأخلاق"، وهي توازي "الكليات" في الطب الجسماني، أما الحالات الجزئية التي يعالجها "الطب التطبيقي" فيخصص لها ابن سنان الباب السابع الذي يشغل نصف حجم

الكتاب تقريبا (من ص 156 إلى ص 282)، وعنوانه: "مثالات في أخلاق بعينها من المحمودة والمذمومة وما يحتاج إليه في البحث عنها والحفظ للمحمودة والتزيد فيها، والمداواة للمذمومة".

يبدأ بتعداد الأخلاق الفاضلة التي يخصصها الناس بالمديح وهي العقل والفهم وأصالة الرأي وجودة التدبير والفكر وصحة التمييز والتحصيل... والورع واللين والزهد في الدنيا وتأدية الأمانة والوقار... والرحمة والكرم والمروءة وكبر الهمة والشجاعة...

وأما الأخلاق المذمومة فهي أضداد هذه في الغالب مثل الحمق والوسواس وقلة الفهم والتعجرف والرعوننة والحيرة والغباوة والبله والبخل والجبن...

وبعد إحصاء هذه الأخلاق يعود فيتحدث عن كل واحدة منها مبتدئا بالعقل. فالعقل هو النفس الناطقة... وقد اختلف الفلاسفة في ذلك وأشباهه فقال بعضهم إنه كلما زاد العقل وقويت آلاته كان أفضل. وقال بعضهم إن كل فضيلة هي واسطة بين نقيصتين: فالعقل واسطة بين الدهاء والغباوة والشجاعة بين الجبن والتهور (ص 162). وهو لا يتحمس لنظرية أرسطو التي تقول إن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين بل يؤيد رأي من يقول إن **الخلق يكون دائما مركبا**: فالدهاء خلق مركب وكذلك سائر الأخلاق، وإنما يسمي الناس "داهية" من اجتمع له قوة عقل ورأي وبعد غور ودقة حيلة مع شيء من الرداءة والشر، وأن الرجل الداهية نفسه الناطقة متعبدة للغضببية التي تحب الرئاسة تفتح له الأبواب والحيل ووجوه الحزم... وأنه قد يكون إنسان آخر ممن عقله مثل عقل الداهية أو أكثر غير أنه خير فاضل في سيرته.. فلا يوصف بالدهاء. وأما الشجاعة فليست خلقا بسيطا لا للنفس الغضببية ولا للناطق، ولا يجب أن يسمى شجاعا المتوسط في الإقدام

والصبر، بل هي خلق مركب وإنما تكون الشجاعة شجاعة متى كانت إقداما.

وإذا كان ذلك كذلك وكان العقل قد رزق كل إنسان منه في أصل الخلقة مقدارا ما، والناس فيه درجات متفاوتة وله أيضا آلات شتى وكثيرا ما يكون الإنسان في بعضها أقوى من صاحبه، وهو في غيرها أضعف منه، "فنحن نقول فيه ما شاكل ما تقدم من أقاويلنا: إنه كلما قوي وقويت آلاته كان أفضل. وربما كان في الخلقة ضعيفا في آلاته كلها كالأحمق، وربما كان فاسدا في جميعها كالموسوس، وقد بينا الفروق بين الضعيف والفاسد، وأن بين هذين وبين القوي في جميعها، والضعيف الفاسد فيها كلها، وسائط متناهية في أنواعها وإن كانت كبيرة جدا، خاصة إذا ركبت سائر أصناف التركيب وغير متناهية في مقاديرها".

ويتحدث ابن سنان بتفصيل عن هذه الأخلاق الممدوحة والمذمومة وعلاقة كل منها بالأنفس الثلاث ويعرض لدور العائلة. ثم ينتقل إلى الحديث عن "أخلاق البهائم" (ص 266) مما يشاكل أخلاق الناس، إذ يقال مثلا: إن الرئاسة والسيادة لا يستحقها إلا من اجتمعت له عشرة أخلاق من أخلاق البهائم حراسة الكركي، ووفاء الكلب وروغان الثعلب وسخا الديك... ويناقش ذلك ويقول يمكن أن يعترض على ذلك بأن كثيرا من هذه الأخلاق هي للنفس الناطقة التي ليست للبهائم.

ويختم ابن سنان كتابه "تهذيب الأخلاق" بتوجيه نداء إلى الحكام والموسرين يطلب فيه إنشاء بيمارستان خاص لـ "طب الأخلاق"، على غرار بيمارستانات طب الأبدان. ويلح على ذلك إلحاحا لكون أمراض النفس معدية أكثر مما هو عليه الحال في أمراض البدن. "أما عدواها فإلى من يعاشره وخاصة من تلميذ ووليد وقريبه وغيرهم ممن يتشبه به ويقتفي آثاره

ويقتدي به ويحب أن يتشبه بأخلاقه، ولا يظن أن شيئاً أفضل من ذلك لجلالته في نفسه، وأما تعديها فإلى من يعاملونه فإن شر الشرير ربما عم خلقاً، وخاصة إن كانت له أدنى رئاسة أو يد منبسطة وحكم نافذ وأمر حائز، فكان يجب على من بسط الله يده ووسع سلطانه أن يرسم بطب الأنفس قوماً من فلاسفة الأخلاق خاصة، ويرسم لهم الأجرة ويتخذ لهم البيمارستانات يعلم فيها صنوف العلوم النافعة وتواصل المواعظ وتعالج أنفس الشرار فيها خاصة طوعاً وكرهاً، كما هو عليه الأمر في البيمارستانات المختصة بالأمراض العقلية.

كان ذلك عرض موجز لكتاب "تهذيب الأخلاق" لثابت بن سنان بن ثابت بن قرة. وكما هو واضح من هذا العرض فهذا الكتاب استمرار لنفس الخط الذي سار عليه الرازي في كتابه "الطب الروحاني" (توفي الرازي سنة 320 هـ وابن سنان سنة 363 هـ).

والحق أن اكتشافنا لهذا المخطوط أعني اطلاعنا عليه إذ كنا نجهد وجوده- هو الذي مكننا من موقعة رسالة الكندي "في دفع الأحران" وكتاب "الطب الروحاني" في موقعهما الصحيح من تاريخ الفكر الأخلاقي العربي، وبالتالي مكننا من اكتشاف هذه النزعة الطبية العلمية في الأخلاق بترائنا، وهي في تقديرنا إنجاز على قدر كبير من الأهمية.

ليس هذا وحسب بل لقد مكننا اكتشاف هذا المخطوط من الحسم في مسألة نسبة كتاب آخر بعنوان "تهذيب الأخلاق" أيضاً، بقي إلى الآن موضوعاً لممارسات لا أخلاقية، كما سنبين في الفصل القادم⁽¹⁾.

تعامل لا أخلاقي مع كتاب في تهذيب الأخلاق !

محمد عابد الجابري

-1-

نتناول في القسم الأول من هذا الفصل⁰ موضوعا شائكا وحساسا ترددنا كثيرا في الخوض فيه حتى لا يؤول موقفنا على غير ما قصدنا. ولكن المسؤولية الأخلاقية فرضت علينا، ونحن نكتب كتابا في الأخلاق، أن نقول ما نعتقده الصواب. لقد استهلك منا هذا الموضوع وقتا طويلا وتطلب منا البحث الشاق. والبحث عن الحقيقة شاق دوما. ومع ذلك فنحن لا ندعي أننا سنقتلع بسهولة "الآراء الراسخة" من أذهان الذي درجوا على اعتقادها طوال عقود من السنين، ولكننا نؤمن أن النتيجة التي توصلنا إليها هي الصواب وهي الحقيقة، على الأقل اعتمادا على ما ولده البحث الذي قمنا به من قناعة في أنفسنا، مبنية على مستندات وأدلة لا نعتقد أنه يمكن تجاهلها. يتعلق الأمر بكتاب يحمل عنوان: "تهذيب الأخلاق" تعرّض لممارسات لأخلاقية ترجع بداياتها على مستوى المخطوطات إلى القرن السابع الهجري على الأقل (الثالث عشر الميلادي) واستمرت إلى القرن العشرين. أما على مستوى الطبع والنشر فترجع هذه الممارسات إلى الثمانينات من القرن التاسع عشر، عندما ظهرت أول طبعة منه في بيروت سنة 1866. وقد ظهرت منه لحد الآن (سنة 2000) اثنتان وعشرون طبعة (في بيروت، والقاهرة، واسطنبول، ودمشق، وشيكاغو، والقدس، عدا ما لم يصل إلى

علمنا). وكل واحدة من هذه الطبقات، التي مازالت تتناسل، هي لـ "محقق" أو ناشر معين، بعضهم ينسبه إلى هذا المؤلف وبعضهم إلى مؤلف آخر، مع مقدمات تبلغ الحدّة ببعضها إلى مستوى "الحرب الصليبية".

وتتمثل هذه الممارسات اللاأخلاقية في كون بعض النساخ تجاوزوا حدهم فتصرفوا في بعض فقرات النص فأثبتوا كلمات أو عبارات تناسب دين المؤلف الذي ينسبون إليه الكتاب، وحذفوا مقابلها الذي هو علامة على دين آخر. بينما فضل بعضهم الجمع بين النوعين من الألفاظ. يتعلق الأمر بصفة خاصة بألفاظ ذات دلالة دينية مثل "المساجد" و"الكنائس"، و"الرهبان" و"الزهاد" وقد وردت ضمن عبارات في الكتاب في سياق النصح بلزوم أماكن العبادة هذه لمن يريد تعويد نفسه على الزهد^٥ الخ.

هذا على صعيد المخطوطات والنساخ، أما على صعيد الطبقات الحديثة واجتهادات "المحققين" فقد نسب الكتاب أول مرة منذ سنة 1866 إلى أبي زكرياء يحيى بن عدي، المترجم والمنطقي الشهير؛ ثم توالت نسبته إليه أكثر من عشر مرات، حتى إن باحثاً عربياً لم يجد سنة 1978 ما يستند عليه في الفصل في هوية مؤلف الكتاب، بعد بحث فيما توافر لديه من مخطوطات وطبعات، سوى "الإجماع" الذي حصل على نسبته إلى يحيى بن عدي التكريتي الذي كان "نصرانيا يعقوبي النحلة"، والمتوفى سنة 363 هـ^٥.

والواقع أنه لم يكن هناك "إجماع". فقد نسب الكتاب على صعيد الطبع والنشر إلى المتصوف الشهير محيي الدين بن عربي أكثر من خمس مرات، وأولها تلك التي صدرت في استنبول سنة 1896، ثم نسب إلى الجاحظ مرتين على الأقل، وأولها سنة 1924 من طرف الأستاذ محمد كرد علي (وقد تراجع بعد أن علم بكون الكتاب قد نشر باسم يحيى بن عدي)، والأخرى ظهرت في مصر سنة 1989، وقد نسب فيها إلى الجاحظ بنوع من العناد لا مبرر له^٥.

وقبل ذلك بخمس سنوات (1984) لم يتردد باحث آخر معاصر في إعادة نشر الكتاب نفسه مع دراسة يثبت فيها أنه ليحيى بن عدي معتمداً على تضمين بعض ألفاظه وعباراته "معان" ربطها بمرجعيات في الدين المسيحي^٥، في حين أنها ألفاظ وعبارات دارجة ورائجة في الخطاب الفلسفي اليوناني والأرسطي منه خاصة، وقد ترددت بكثرة في كتابات الفلاسفة العرب تردداً لا يحصى.

أما عدد المخطوطات التي أحصيت لحد الآن (سنة 2000) للكتاب فقد ناهز اثنين وعشرين مخطوطاً أقدمها ستة، أرّخت الأولى منها بعام 639 هـ

(=1242م). أما السادسة فترجع إلى القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي. والمخطوطات الأخرى يتراوح تاريخ نسخها بين القرن السابع عشر الميلادي والقرن العشرين! والغريب في الأمر أن المخطوطات الست الأقدم لم يذكر فيها اسم مؤلف الكتاب. أما في المخطوطات الأخرى فقد نسب الكتاب فيها لأول مرة إلى ابن عربي (مخطوطة استنبول 1628م) ثم إلى الجاحظ (مخطوطة دمشق 1637)، ثم ليحيى بن عدي لأول مرة (مخطوطة ترجع إلى القرن الثامن عشر)، ثم استمرت نسبه إلى ابن عربي وابن عدي : ست مرات إلى الأول وأربع مرات إلى الثاني. وأخيرا ظهر مخطوطان لم يذكر فيهما اسم المؤلف، آخرهما ظهر بالقاهرة 1942⁰. والذي نراه نحن بعد البحث والتقصي، بقدر ما استطعنا، هو أن الكتاب للعالم الرياضي الفيزيائي العربي الكبير ابن الهيثم. وفيما يلي مستنداتنا في الموضوع.

إذا كان إبطال نسبة هذا الكتاب إلى الجاحظ أو ابن عربي أمرا هينا يسيرا يفرض نفسه فرضا على كل من اطلع على هذه الكتاب وكان على معرفة بفكر كل من الجاحظ وابن عربي وأسلوبهما، إذ لا شيء يجمعه بهما، فإن نسبته إلى يحيى بن عدي بقيت مع ذلك يكتنفها قدر من الشك لأن إحدى مخطوطات هذه المقالة/الكتاب، وهي المعروفة بمخطوطة الفاتيكان وهي من أقدم النسخ (700 هـ 1301 م)، قد وردت فيها على الهامش أمام العنوان على الصفحة الأولى وبنفس خط الناسخ، العبارة التالية : "ذُكر أن مصنفها أبو الحسن بن الحسن بن الهيثم". كما أن مخطوطة وولفنبوتل (وترجع إلى القرن السابع عشر) قد نسب فيها إلى ابن الهيثم. ومما قوى هذا القدر من الشك حتى لدى بعض المستشرقين أن كتب التراجم القديمة (ابن النديم، القفطي، ابن أبي أصيبعة) لم تذكر ليحيى ابن عدي أي كتاب في الأخلاق بينما ذكرت لابن الهيثم كتباً في الأخلاق والسياسة كما سنرى.

والغريب حقا أن جميع الباحثين المهتمين بالموضوع، عربا ومستشرقين، قد صرفوا النظر، وبـ"الإجماع"، عن احتمال أن يكون الكتاب هو فعلا لابن الهيثم، ولم يذكر أحد منهم السبب الذي جعله يسقطه من الحساب، وإن كان يفهم من عبارة بعضهم أن هذا الرياضي والفيزيائي العربي الكبير لم يكن ليهتم بـ"الأخلاق! هذا بينما اشتد الصراع العلني -والسري- حول نسبته إلى ابن عدي أو الجاحظ أو ابن عربي. والذين نسبوا الكتاب إلى الجاحظ اعتمدوا على أن من الكتب المذكورة له في الأخلاق، "كتاب في أخلاق الملوك" (والكتاب يعرض فعلا لأخلاق الملوك، كما سنرى). أما الذين نسبوه إلى ابن عربي فحجتهم أن هذا الأخير ذكر في كتابه "الفتوحات

المكية" أن له "رسالة في الأخلاق" وصف مضمونها في بضعة أسطر وصفا لا يتناقض مع مضمون الكتاب الذي نتحدث عنه، بل يتطابق معه إلى حد كبير⁰. أما الذين نسبوه إلى يحيى بن عدي -على الرغم من إشارتهم إلى أن كتب التراجم لم تذكر له أي كتاب في الأخلاق- فحجتهم الوحيدة هي أن أسلوب الكتاب ومضمونه هما أبعد ما يكون عن أسلوب الجاحظ وابن عربي، وأنه أقرب إلى أسلوب الفلاسفة وفكرهم وبالتالي فهو ليحيى بن عدي. أما أن يكون أسلوب الكتاب ومضمونه يختلفان اختلافا جذريا عن أسلوب كل من الجاحظ وابن عربي واتجاههما الفكري فهذا صحيح تماما. وأما أن يكون الكتاب ليحيى بن عدي فهذا ما يحتاج إلى إثبات، ولا إثبات هناك!

كان هذا هو الوضع إلى سنة 1981، السنة التي نشر فيها د. عبد الرحمان بدوي نص المقالة/الكتاب الذي نحن بصده اعتمادا على مخطوط لا ذكر له في اللوائح السابقة. يتعلق الأمر بـ"المخطوط رقم 1367 في كتابخانه مجلس شورى ملي في طهران"، ويحمل عنوان: "مقالة في الأخلاق لأبي علي الحسن بن الحسن بن الهيثم": "تبتدئ المقالة/الكتاب بـ"بسم الله الرحمن الرحيم: قال الشيخ أبو علي بن الحسن بن الحسن بن هيثم رحمه الله"، وتنتهي بالعبرة التالية: "وهذا حين نختم القول في الأخلاق. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله"⁰.

واللافت للنظر أن د. عبد الرحمان بدوي الذي اعتاد على كتابة مقدمات طوال للكتب التي حققها، يتحدث فيها عن كل ما يخص مخطوطاتها وموضوعاتها الخ، لم يفعل الشيء نفسه هذه المرة، بل اكتفى بتصدير هذه المقالة بعبارة واحدة، هي: "مقالة في الأخلاق للحسن بن الحسن بن الهيثم أو ليحيى بن عدي"، مع نقطة استفهام (!).

وإذا كنا لا نعلم شيئا عن تاريخ نسخ مخطوطة طهران، فإن اكتشافها يرجح، مع ذلك، كفة ابن الهيثم على كفة يحيى بن عدي، بالنظر إلى المخطوطات فقط. أما القرائن التي ترجع إلى ما ذكره الذين ترجموا للرجلين، وكذا إلى المقارنة بين أسلوب هذا الكتاب ومنهجه ومضمونه مع ما نعرف عنهما في هذا المجال فجميعها يشهد لصالح ابن الهيثم كما سنرى. من هذه القرائن نستخلص أن الكتاب ليس ليحيى بن عدي قطعا، وأنه لابن الهيثم ترجيحا. وإنما قلنا: ترجيحا ولم نقل "قطعا" بقصد ترك المجال مفتوحا لمؤلف آخر غير من ذكر، إذا ظهر في المستقبل ما يفرض إدخاله في الحساب⁰.

لنبدأ أولاً بما في مصادرنا التاريخية عن ابن الهيثم، مع التركيز على الجوانب التي تهم موضوعنا.

-2-

أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم، توفي حوالي 432 هـ-965م. قال عنه القفطي: "أبو علي المهندس البصري نزيل مصر صاحب التصانيف والتوليف المذكورة في علم الهندسة (...)"، نقل عنه أنه قال: لو كنت بمصر لعملت في نيلها عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته، من زيادة ونقص" (ربما كان يفكر في تشييد سد على غرار "سد أسوان"). وعندما قدم إلى مصر استقبله الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، وكان قد سمع بمشروعه، "ثم أعد له العدة للذهاب إلى الموضع الذي يريده من النيل"، وعندما اختبر ابن الهيثم المكان تبين له أنه "لا يمشي على موافقة مراده"، فعدل عن مشروعه. ويضيف القفطي: "ثم إن الحاكم ولاءه بعض الدواوين فتولاهم رهبة لا رغبة". وتقول الرواية إنه عمد إلى "إظهار الجنون والخبال" للتخلص من الوظيفة والانقطاع إلى العلم، فأعفاه الحاكم منها، "واشتغل بالتصنيف والنسخ وأخذ يعيش من نسخه". ثم يذكر له القفطي مؤلفات في علوم مختلفة من بينها كتاب باسم "الأخلاق"⁰.

على أن أهم وأطول ترجمة له إنما نجدها عند ابن أبي أصيبعة. وقد ذكر رواية تجعل البصرة، وليس القاهرة، مسرحاً لـ "إظهار الخبل" للتخلص من الوظيفة. ذلك أن ابن الهيثم حسب هذه الرواية تولى وزارة في البصرة "وكانت نفسه تميل إلى الفضائل والحكمة والنظر فيها ويتمني أن يتجرد عن الشواغل التي تمنعه من النظر في العلم، فأظهر خبالاً في عقله وتغيراً في تصوره وبقي كذلك مدة حتى مكن من تبطيل الخدمة وصرف من النظر الذي كان في يده"، ثم انصرف إلى الاشتغال بالعلم.

بعد ذلك يورد مقالة صنفها ابن الهيثم نفسه يتحدث فيها عن تجربته الفكرية وأعماله العلمية، مما جاء فيها قوله: "إني لم أزل منذ عهد الصبا مرتاباً في اعتقادات الناس المختلفة، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي فكنت متشككاً في جميعه (...).؛ فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات، فلم أحظ من شيء منها بطائل، ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا إلى الرأي اليقيني مسلماً مجدداً: فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية. فلم أجد ذلك إلا فيما قرره أرسطوطاليس من علوم المنطق والطبيعات والإلهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها".

ثم أخذ في شرح طريقة أرسطو وعرض محتويات منظومته الفلسفية، من المنطق إلى الطبيعيات إلى الإلهيات. ليتحدث بعد ذلك عن دراسته لهذه العلوم وإتقانها، ثم انصرافه في وقت مبكر، إلى شرح وتلخيص أصول تلك العلوم الثلاثة (الرياضيات الطبيعيات والإلهيات) والتأليف في فروعها إلى سنة كتابة مقاله تلك وهي سنة 417 هـ. وقد ذكر ما صنفه في العلوم الرياضية أولاً (25 كتاباً)، ثم ما ألفه في العلوم المنطقية والطبيعية والإلهية ثانياً (44 كتاباً). ثم مقالات وكتب أخرى لا تتدرج عادة في العلوم المذكورة، من بينها مؤلفات تنتمي إلى ميدان التأليف في الأخلاق وهي: مقالة في الفضل والفاضل، ومقالة في تشويق الإنسان إلى الموت بحسب كلام الأوائل، ورسالة أخرى في هذا المعنى بحسب كلام المحدثين، ومقالة في طبيعتي الألم واللذة، ومقالة في طبائع اللذات الثلاث الحسية والمنطقية والمعادلة. هذا إضافة إلى مؤلفات تنتمي إلى "الأدب السلطانية"، ذكر منها "كتاب في صناعة الكتابة على أوضاع الأوائل وأصولهم" و"عهد إلى الكتاب".

ثم يورد ابن أبي أصيبعة لائحة أخرى من مؤلفات ابن الهيثم يقول إنه وجدها بخطه كذلك، وفيها يعرض ابن الهيثم ما كتبه بعد اللائحة المذكورة (بعد 417 هـ) إلى جمادى الآخرة سنة 419 هـ وتضم تلخيصات وردوداً في الطبيعيات والإلهيات وفي علم الكلام. منها رسائل في الرد على المعتزلة، وتلخيص الآثار العلوية لأرسطو ومقالة في "رأيه المخالف لرأي جالينوس في القوى الطبيعية في بدن الإنسان". ثم يذكر ابن أبي أصيبعة قائمة ثلاثة من كتب ابن الهيثم قال إنه وجدها مؤرخة إلى سنة 429 هـ أي قبل وفاة ابن الهيثم بنحو سنتين أو ثلاث. والملاحظ أن هذا الفهرس الثالث خاص بأعمال ابن الهيثم في الرياضيات والفلك والفيزياء، وأهمها "كتاب المناظر" المشهور. والمؤلفات الوحيدة التي يذكرها خارج هذه العلوم هي التالية: "مقالة في الأخلاق، مقالة في آداب الكتاب، كتاب في السياسة: خمس مقالات"!

مما تقدم نسجل النتائج التالية:

(1) إن القفطي وابن أبي أصيبعة ذكرا لأبن الهيثم "مقالة في الأخلاق". وأن هذه المقالة وجدت منسوبة إليه في ثلاث مخطوطات ذكرناها أعلاه. كما ذكر له ابن أبي أصيبعة مصنفات أخرى في الأخلاق والسياسة. هذا بينما لم تذكر المصادر لابن عدي أي كتاب في الأخلاق مع أن القفطي ذكر له تسعة وأربعين مؤلفاً، كلها في الفلسفة والمنطق والكلام. بينما اقتصر ابن أبي أصيبعة على ذكر سبع فقط، منها مقالة في "سياسة النفس" وقد افترض

بعضهم⁰ أنها قد تكون هي نفسها كتاب "تهذيب الأخلاق"! والواقع أنه لم يرد في الكتاب، موضوع حديثنا، ما يدل على ذلك، بينما تتكرر فيه كلمة "الأخلاق"، و"تهذيب الأخلاق" مرات كثيرة، كما سنرى.

2- إن ابن الهيثم "تولى وزارة في البصرة" وكانت نفسه تميل إلى الفضائل والحكمة" كما ذكر ابن أبي أصيبعة. وتولى بعض الدواوين في القاهرة للحاكم بأمر الله، كما ذكر القفطي (ونقل ذلك عنه ابن أبي أصيبعة). أما يحيى ابن عدي فلم يذكر أحد أنه تولى مثل هذه المناصب. ومن المعلوم أن جل الذين كتبوا في "الأخلاق والسياسة"، في الثقافة العربية، كانت لهم علاقة بالملوك والوزراء وكثيرون منهم عملوا في الدواوين.

3- ورد في مقدمة الكتاب، موضوع الكلام، في سياق عرضه لموضوعه ومحتواه، قول المؤلف: "فمن أجل ذلك وجب أن نقول في الأخلاق قولاً نبين فيه ما الخلق وما علته وكم أنواعه وأقسامه وما المرضي منه المغبوط صاحبه (...). ونصف أيضاً الإنسان المهذب الأخلاق التام" الخ. وعند انتهاء المقدمة أعلن عن الشروع في موضوعات الكتاب فقال: "وهذا حين ابتدئنا بذكر الأخلاق فنقول: الخلق هو...". وتتكرر كلمة "أخلاق" في صفحات الكتاب كلها تقريباً إلى أن يختم بالعبارة التالية: "وهذا حين نختم القول في تهذيب الأخلاق". ومثل هذا الاستهلال والختم أقرب إلى طريقة ابن الهيثم في كتابه الوحيد الذي بين أيدينا وهو أهم كتبه على الإطلاق: "كتاب المناظر". واللافت للنظر أكثر، تطابق عبارة الختم في الكتابين: فقد ختم "كتاب المناظر" قائلاً: "وهذا حين نختم هذه المقالة"⁰. وهي نفسها العبارة التي ختم بها كتاب الأخلاق الذي نتحدث عنه: "وهذا حين نختم القول في تهذيب الأخلاق". وقد رجعتُ إلى المقالات المنشورة ليحيى بن عدي سواء مقالاته اللاهوتية⁰، أو مقالاته الفلسفية⁰ فلم أجد في خواتمها عبارة مماثلة لهذه.

5- وما دمنّا في مجال المقارنة لنذكر أن أسلوب يحيى بن عدي يختلف تماماً عن أسلوب الكتاب الذي نحن بصدده، وقد سبق أن أشار إلى ذلك بيرري نفسه في كتابه عن يحيى بن عدي، والذي حاول فيه إثبات نسبة "تهذيب الأخلاق" إليه، فقد صرح بوضوح "أن الألفاظ المستعملة في الكتاب تختلف بدون شك اختلافاً بينا عن الألفاظ المستعملة في مؤلفات فيلسوفنا" (ابن عدي)، ولكنه يبرر هذا بكون الأمر لا يمكن أن يكون خلاف ذلك لأنه يتعلق بالتعبير عن أفكار جديدة"⁰. والحق أن أسلوب يحيى بن عدي يختلف اختلافاً بينا عن أسلوب كتاب "تهذيب الأخلاق". فابن عدي كاتب مجادل، وقلما يخلو نص من نصوصه من الرد أو الاعتراض على

الغير، سواء كان هذا الغير مذكورا أو مفترضا افتراضا. كان يحيى متكلمًا من رجال اللاهوت المسيحيين العرب، يعقوبي النحلة، رد على خصوم نحلته النسطوريين كما رد على المتكلمين الإسلاميين في نقدهم عقيدة التثليث وجادلهم في قضايا أخرى، ورد عليهم فيما اعترضوا به على أرسطو. وأسلوبه في الجملة أسلوب متكلم مجادل. وإلى ذلك كان رئيس المناطق في عصره، ويبدو أثر المنطق والترجمة في أسلوبه واضحا.

أما ابن الهيثم فأسلوبه علمي هادئ لا أثر للجدل فيه بل هو أسلوب العالم الرياضي الفيزيائي. وهذا واضح أيضا في نص الكتاب الذي نتحدث عنه، والذي يتميز بتسلسل الأفكار ووضوحها وبساطتها. وأسلوبه لا يمت بصلة لأسلوب المتكلمين ولا المناطق، هو يقرر المسائل الأخلاقية التي يعرضها كما تقرر الحقائق العلمية في كتب العلماء. والذي يقرأ صفحة من "كتاب المناظر" لابن الهيثم وينتقل مباشرة إلى صفحة من هذا الكتاب - "تهذيب الأخلاق" - لا يشعر قط بأي اختلاف في الأسلوب. أما إذا انتقل إلى كتاب لابن عدي فسيشعر بالفرق في الحين، فعبارة هذا الأخير غالبا ما تطول وتتخللها جمل اعتراضية، كما هو شأن أسلوب الترجمة/الفلسفة.

6- أما من حيث المضمون فالكتاب، موضوع حديثنا، ينتمي، بوصفه كتابا في الأخلاق، إلى مدرسة جالينوس، مثله في ذلك مثل "الطب الروحاني" للرازي و"تهذيب الأخلاق" لابن سنان. وكما سيلاحظ القارئ ذلك بنفسه فالكتاب وإن كان لا يذكر جالينوس ولا غيره، يقع في أفق "طب الأخلاق" أو "الطب الروحاني". فهو يتبنى تعريف جالينوس للخلق ويبني الأخلاق على قوى النفس الثلاث (الشهوانية والغضبية والناطقة) ويفهم "تهذيب الأخلاق" من منظور الطبيب الذي يشخص المرض ويعين الدواء. وابن الهيثم كان ذا صلة قوية بكتب جالينوس: فقد لخص كثيرا منها ومن بينها كتبه الطبية، فهو معدود من علماء الطب. أما يحيى بن عدي فلم تكن له صلة لا بالطب ولا بجالينوس بشهادته هو نفسه. فقد اعتذر عن الجواب عن مسألتين طبييتين سأله أحدهم عنهما فقال، بعد أن أجاب على مسائل أخرى فلسفية: "وقد بقي مما سألت أعزك الله مسألتان طبييتان لا جواب لي عنهما إذ لم يتقدم لي من النظر في صناعة الطب وأصولها ما يصح لي به تكلف حديث عن فروعها"⁰. ونحن نجزم أنه لا يمكن لمؤلف أن يكتب كتابا في الأخلاق كالذي بين أيدينا ما لم يكن مرجعه الأساسي جالينوس.

7- والكتاب يهتم اهتماما بالغا بخصوصية وضع الملوك فيميز بينهم وبين سائر الناس في درجة التحلي بهذه الفضيلة أو تلك، وتجنب هذه الرذيلة أو تلك، كما سنرى. وقد بلغ به الاهتمام بهذا التمييز إلى درجة تحمل على

الاعتقاد في أنه كتب كتابه بطلب من ملك أو أمير أو وزير، أو أنه قصد به أحد هؤلاء. ذلك أن الاهتمام بـ"أخلاق الملوك" في كتب "الأخلاق والسياسة" يكون وراءه في العادة علاقة من نوع ما بالحكام. وابن الهيثم كان وزيرا أو على الأقل اشتغل في الديوان وذكر له ابن أصيبعة كتابا "في السياسة" من خمس مقالات، و"مقالة في آداب الكتاب" و"عهد الكاتب". وهذه المؤلفات تفسر اهتمامه بخصوصية وضع الملك وما يجب أن يتصف به من الخصال ودرجة اتصافه بها، والتميز بينها وبين ما ينطبق على جميع الناس. أما يحيى بن عدي فلم تذكر له المصادر أية مؤلفات في السياسة ولم تشر ترجماته إلى أية علاقة له برجال الدولة سوى ما صرح به لابن النديم من أنه نسخ نسختين من التفسير للطبري وحملهما "إلى ملوك الأطراف"⁰. وكان يعيش من نسخ الكتب. ومهما كان الأمر فالكتاب كما سنرى لاحقا يبدو وكأنه ألف قصدا لملك. وهنا لا يملك المرء إلا أن يبدي تعجبه من كون المؤلف ينصح بلزوم "الكنائس" في كتاب موجه لملك في بلد إسلامي، أو على الأقل مملوء بنصائح للملوك؟ إن أقرب الاحتمالات هو أن ينصح بـ"لزوم المساجد". وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الكتاب كتب في القاهرة حيث يشكل الأقباط شريحة هامة من "الخاصة" وأن ابن الهيثم كان رجلا غير متعصب لدين - كما رأيناه يصرح بذلك هو نفسه - فليس من المستبعد أن تكون العبارة هكذا: "لزوم المساجد والكنائس"، كما ورد في بعض النسخ، تماما كما يذكر "الزهاد والرهبان والواعظين" هكذا مجتمعين.

8- لنشر أخيرا إلى خلو الكتاب من أية عبارة دينية، إسلامية كانت أو مسيحية، إلى درجة أنه "يمكن أن يوقعه كاتب وثني (...) أو مسيحي أو مسلم" كما لاحظ ذلك بيربي⁰. غير أن هذا لا يعني شيئا بالنسبة لموضوعنا. فابن الهيثم الذي يستحضر الأفق الديني بقوة ويتحدث حديث المؤمن الصادق، فيما كتبه في سيرته الفكرية ونقله ابن أبي أصيبعة - كما رأينا أعلاه - يحجم تماما في كتابه الوحيد الذي بين أيدينا، "كتاب المناظر"، عن الإحالة بصورة من الصور إلى الموروث الإسلامي. ومع أن الكتاب في "كيفية الإبصار" فلقد كان من المتوقع أن يستحضر عبارات من قبيل "حكمة الله" أو "عظيم صنعه"، عندما يكون بصدد الكلام عن تركيب العين مثلا. وإذا كان ابن الهيثم لم يفعل هذا في كتاب "المناظر" فلا شيء يمنع من أن يسلك السلوك نفسه في كتاب "تهذيب الأخلاق". هذا بينما نلاحظ أن هناك تطابقا تاما بين ما ذكره في سيرته الفكرية من ضرورة اعتماد "العلوم العقلية"، ونشدان "كلية الخير" الخ، وما ذكره في الكتاب الذي بين أيدينا من

ضرورة اعتماد "العلوم الحقيقية" والتزام "العمل الفاضل" كوسيلة لتهديب النفس الناطقة كما سنرى أسفله.

على أن الباحث الفاحص لما يقرأ، إذا كان يلاحظ فعلاً، خلو البنية السطحية لنص الكتاب الذي نتحدث عنه من عبارات تشير إلى انتمائه الديني، فإن بإمكانه بل من واجبه أن ينظر إلى بنيته العميقة. إنه في هذه الحالة سيلاحظ، وبسهولة كذلك، طريقة "الفقيه" على مستوى جهات الحكم التي يستعملها والتي تشي بها كلمات عديدة مثل: مكروه، جائز، مستحسن، واجب، لا يليق الخ، كما يدل عليها حرص صاحب النص على التمييز بين الحالات، واعتبار "النوازل" والجزئيات، وتجنب إصدار الأحكام العامة، واستعمال صيغ النصح والنصيحة. وبعبارة قصيرة فالنص ليس من جنس الكتابات التحليلية التركيبية من نوع كتابات المناطقة، بل هو من جنس الكتابات التي تعتمد الاستقراء والسبر والتقسيم والاعتبار، كما يفعل الفقهاء والأطباء لا المناطقة. والحق أن عقل الفقيه والطبيب والمهندس -وهو عقل واحد- يفرض نفسه على الفاحص الإيبستيمولوجي لـ "متن" هذا الكتاب⁽¹⁾.

وبعد، فربما يلاحظ القارئ أننا أكثرنا من الحجج التي تؤيد نسبة الكتاب إلى ابن الهيثم مع أن بعض ما ذكرنا يكفي. والحق أننا فعلنا ذلك قصداً، لأننا ندرك مدى تغلغل "الأفكار المسبقة" التي تحكمت، منذ الثمانينيات من القرن التاسع عشر، في طبقات الكتاب التي بلغت أزيد من عشرين طبعة لـ "محققين" مختلفين "كل يغني على ليله"، ما عدا ابن الهيثم الذي يُجهل أو يُتجاهل؛ وإذا ذكر فلكي يستبعد بسرعة!

فعل فيما كتبنا ما يعيد الحق إلى نصابه ويحقق أمل ابن الهيثم في أن ينصفه "الحكماء الأفاضل والعقلاء الأمثال"، وهو الذي كتب في خاتمة الرسالة التي ضمنها القائمة الأولى لكتبه سنة 417 هـ، ما يلي: "وهذا ما وجب أن أذكره في معنى ما صنعتُه واختصرته من علوم الأوائل، قصدت به مذاكرة الحكماء الأفاضل والعقلاء الأمثال من الناس، كالذي يقول:

رب ميت قد صار بالعلم حياً ومُبَقَّى قد مات جهلاً وغياً

فاقتنوا العلم كي تنالوا خلوداً لا تعدوا البقاء في الجهل شيئاً"

ويضيف ابن الهيثم: "وقلت في ذلك كما قال جالينوس في كتابه في النبض الكبير: "ليس خطابي في هذا الكتاب لجميع الناس بل خطابي لرجل منهم يوازي ألوف رجال، بل عشراً ألوف رجال، إذ أن الحق ليس هو بأن يدركه الكثير من الناس، لكن هو بأن يدركه الفهم الفاضل منهم، ليعرفوا رتبتي في هذه العلوم (...). ويعلموا تحققي بفعل ما فرضته هذه العلوم علي من ملابسة الأمور الدنيوية وكلية الخير ومجانبة كلية الشر فيها، فإن ثمرة هذه

العلوم هو علم الحق والعمل بالعدل في جميع الأمور الدنيوية. والعدل هو محض الخير، والذي يفعله يفوز أين العالم الأرضي ونعيم الآخرة السماوي"⁰.

-3-

من حق القارئ أن يتساءل، بعد كل ما تقدم، عن مدى أهمية هذا الكتاب الذي قامت حوله "الحرب" التي عرضنا لبعض جوانبها! الواقع أن أول ما يشد القارئ إلى هذا الكتاب هو بساطة أسلوبه واستقامة عبارته، وتسلسل الأفكار فيه بمنهجية محكمة تلقائية، وخلوه من الحشو والاستطراد وفضل الكلام، مع الدقة في الشرح والتعريف، والتركيز في التصنيف والتأليف والعرض. إن القارئ الذي سبق له أن تعامل مع المؤلفات الأخرى في الأخلاق في الثقافة العربية، قبله وبعده، يشعر أن مؤلف هذا الكتاب قد جمع مادة كتابه وفكر فيها وعرف غوامضها ومقاصدها، ثم بعد أن عجنها ودلكها ورتبها إلى أجزاء مترابطة متلاحمة، أخذ يعرضها بقلم تعود على الكتابة، وبعقل اعتاد في حركته النظام والترتيب، مع تجنب الأحكام العامة ومراعاة النسبية والفروق واختلافات الوضعيات: فكر الرياضي والعالم الفيزيائي.

أما على صعيد المضمون فالمؤلف يتعامل مع موضوعه: "تهذيب الأخلاق"، لا من موقع الفيلسوف الذي يعنى بالمعرفة "الأخلاقية" بوصفها علما أو ثمرة لعلم، كما هو الشأن عند أرسطو والمشائين عموما، ولا من موقع الفيلسوف الذي يرسم نموذج "الرجل الفاضل" بوصفه عضو "المدينة الفاضلة" أو رئيسا لها، بل من موقع "الطبيب" الذي يتجه باهتمامه إلى المحافظة على الصحة وإزالة المرض وتحديد نظام في الحياة يضمن أعلى درجة من الصحة الجسمية والنفسية للإنسان! والمؤلف يصدر عن هذه الرؤية دون التصريح بها بل يمارسها بصورة تلقائية، كما يمارس "الحكيم" المتمرس عمله بعفوية ودون تكلف يذكر.

وكنا بينا في الفصل السابق فقد كانت بنية الفكر الطبي القديم تتكون من العناصر التالية: وصف الموضوع (التشريح)، الصحة، المرض، العلامات أو الأعراض (التي يتم من خلالها تشخيص المرض)، الأدوية المفردة والمركبة، طرق الشفاء. وجميع كتب الطب القديم -تقريبا- ترتب مادتها على هذا الترتيب. والنزعة الطبية في الأخلاق تبني كلامها في الأخلاق على الترتيب نفسه، كما رأينا في الفصل السابق عند كل من الرازي وابن سنان. وهاهو المهندس ابن الهيثم الذي كان على معرفة عميقة بعلم الطب في زمانه يسلك المسلك نفسه.

هو يشرح ذلك في مقدمة كتابه التي استهلها بالتذكير بأن الإنسان يتميز عن الحيوان بالفكر والتمييز وأنه لذلك يطلب كماله، وأن من تمام كماله أن يرتاض بمكارم الأخلاق ويتجنب مساوئها. ثم يشرح طريقته في بناء كتابه قائلا: "من أجل ذلك وجب أن نقول في الأخلاق قولا نبين فيه:

أولا - "ما الخلق؟ وما علته؟ وكم أنواعه وأقسامه؟": الخلق حال للنفس، والنفس ثلاث قوى: شهوانية وغضبية وناطقة، تصدر عن كل منها أخلاق معينة (=وصف الموضوع، "التشريح").

ثانيا - "وما المرضي منها المغبوط صاحبه المتخلق به، وما المشين منها الممقوت فاعله والمتوسم به": الفضائل والرذائل: يذكر عشرين من كل صنف، وهي أصداد. ويلح إلحاحا خاصا على النسبية في الأخلاق (= الصحة والمرض).

ثالثا - "وقد ينتبه أيضا، بما نذكره، من كانت له عيوب قد اشتبهت عليه، وهو مع ذلك يظن أنه في غاية الكمال"، فيعمل على معالجتها ثم يبين طرق الارتياض بالأخلاق المحمودة الخ. "وقد ينتفع بما نذكره أيضا من كان غاية التمام والكمال (...). فإنه إذا وجد أخلاقه مدونة في الكتب موصوفة بالحسن كان ذلك داعيا إلى الاستمرار على سيرته والإصرار على طريقته" (= العلاج والوقاية).

رابعا - "ونصف أيضا الإنسان التمام المهذب الأخلاق المحيط بجميع المناقب الخفية وطرائقها التي يصل بها إلى التمام وتحفظ عليه الكمال" (=حفظ الصحة. وحفظ الملك عندما يتعلق الأمر بأخلاق الملك).

هناك جانب لا بد من إبرازه هنا وهو حرص ابن الهيثم على التمييز بين وضعية "الملوك والعظماء" وبين عامة الناس في درجة التحلي بهذا الخلق أو ذاك، فضيلة كان أو رذيلة. هو لا يميز بين "أخلاق الملوك" وأخلاق العامة، كلاً فالأخلاق عنده واحدة، ولكنه يستحضر عند الحديث عن كل خلق -تقريبا- بيان الكيفية أو المدى الذي ينبغي للملك أن يتحلى به، وذلك لا بوصفه ذا منزلة أسمى وأعلى على المستوى الإنساني (البشري)، بل بوصفه ذا وضعية خاصة هي وضعية الرئيس في المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمؤلف يحرص على أن تكون نصائحه على صورة وصفات طبية دقيقة ومضبوطة.

يتعلق الأمر إذن بكتاب في "طب الأخلاق" لا يمكن أن يكون صاحبه لا رجل المنطق والتحليل والجدل الذي لا علاقة له بالطب، ولا الأديب الذي يجمع من هنا وهناك ويستطرد وينتقد ويسخر، ولا "العارف" الحالم

المشغول بـ"باطن الدين" يكشفه ويؤوله ... كلا، إن الكتاب لرجل عالم عميق المعرفة بالطب يتكلم هندسة ويفكر اعتباراً⁽¹⁾. إنه لابن الهيثم. نلتعرف إذن، وباختصار، على محتوى الكتاب متبعين نفس الترتيب أعلاه - وهو نفس ترتيب موضوعات الكتاب، معتمدين في الأكثر عبارته، فهي من الوضوح والسلاسة بحيث أن كل عرض لها أو تلخيص بعبارات أخرى، لن يكون أوضح منها.

حديث المنهج والرؤية في "العقل الأخلاقي العربي"

-1-

محمد عابد الجابري

يمكن القول، انطلاقاً من حالة "الوضع الراهن" في مجال دراسة الفكر الأخلاقي في تراثنا العربي الإسلامي - كما رصدناه في "المقدمة" - إن عملنا في هذا الكتاب سيكون أشبه ما يكون بعمل من يقوم بمغامرة في قارة سيكون عليه أن يستكشفها ويصفها، ويدرس أشياءها ليرتبها ويربطها بأصولها وفصولها، قارة جمعت في جوفها وعلى ساحاتها موروثاً من القيم والأخلاق ينتمي إلى خمس ثقافات!

وهذه المغامرة سيقوم بها القارئ معنا، وسيتحمل ما سيكون علينا أن نتحمله من مشاق، ويستمتع بما عسى أن يكون في طريقنا من مشاهد تترتاح النفس لها، أو آفاق يلتذ العقل بمضامينها ورحابتها. وإذا كان القارئ قد سبق له أن رافقنا في رحلتنا عبر "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" و"العقل السياسي العربي" - والغالب على الظن أنه فعل ذلك، ربما أكثر من مرة - فلا شك أنه ينتظر منا أن نعرض عليه، قبل الإبحار، "الأجهزة" التي سنستعين بها في عملنا، كما فعلنا في رحلتنا السابقة. وإذا كان قد بادر، عندما سمع بانصرافنا لإنجاز هذا العمل، إلى التفكير معنا في الكيفية التي يمكن أن نواصل بها الرحلة، فلا شك أنه قد طرح مسألة المنهج والرؤية التي تعودنا طرحها: ما هي المنهجية التي سنتبعها؟ وما هو نوع الرؤية التي سنواجه بها هذه القارة الجديدة؟

فمن أجل إشراكه معنا في الجواب عن هذين السؤالين نذكره بما يلي : فعلاً، سيكون علينا أن نقوم بتصنيفات جديدة ونوظف مفاهيم أخرى غير تلك التي وظفناها في مجال المعرفة. وهكذا فبدلاً من النظام المعرفي واللاشعور المعرفي والبيان والبرهان والعرفان وغير ذلك من المفاهيم التي وظفناها في دراسة العقل النظري العربي، سيكون علينا أن نوظف مفاهيم

أخرى أكثر ملاءمة مع موضوعنا هنا. إن العقل الأخلاقي يؤسسه ويوجهه نظام القيم وليس النظام المعرفي. هذا شيء، وذاك شيء آخر. سيكون علينا إذن أن نحدد جهازنا المفاهيمي، وأن نواجه مسألة "المنهج والرؤية" مرة أخرى من البداية!

لقد حدث أن واجهتنا مثل هذه المهمة عندما انتقلنا من الجزأين الأول والثاني، الذين تناولنا فيهما بالتحليل والنقد "عقل الفكر العربي" - بوصفه أداة لإنتاج المعرفة- إلى الجزء الثالث الذي خصصناه لـ "عقل الواقع العربي"، الذي عنينا به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية، فبادرنا حينذاك إلى تسجيل هذا التنبيه في مقدمة الكتاب (الجزء الثالث) فقلنا: "سيصاب القارئ، إذن، بخيبة كبرى إذا كان ينتظر منا أن نتحدث عن "العقل السياسي العربي" ضمن التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية في الثقافة العربية (بيان، عرفان، برهان) الذي بنينا عليه تحليلنا لبنية العقل العربي-المعرفي "الخاص" "المجرد". إننا لو فعلنا ذلك لكننا سنكرر... الخ.

ومع أن النظر في "السياسة والأخلاق" ينتمي إلى ما يسميه الفلاسفة بـ "العقل العملي"، أو "العلم المدني" حسب تعبير القدماء، باعتبارهما (السياسة والأخلاق) حقلًا معرفيًا واحدًا ينتمي إلى مجال الإرادة وليس إلى مجال العقل، مما يجعل موضوعهما من طبيعة واحدة، ويسمح بالتالي باستعمال نفس المنهج وبتوظيف نفس الجهاز المفاهيمي فيهما معًا، فإن اختلاف مفهوم "العقل السياسي" عن معنى "السياسة" عندما تقرر بالأخلاق، يجعل توظيف نفس الجهاز المفاهيمي الذي تعاملنا به في الجزء الثالث غير ممكن ولا مجدٍ، فيما نحن بصدده هنا. ذلك أن "العقل السياسي" موضوعه السياسة كما وقعت وتقع بالفعل، ومن هنا انحصر البحث في محدداتها وتجلياتها. أما "السياسة" كجزء من "العلم المدني" (والأخلاق جزؤه الأول عند القدماء)، فالمقصود بها: "السياسة" كما ينبغي أن تكون. في "العقل السياسي" كان الموضوع هو السياسة كما مارسها الحاكم فعلا بقطع النظر عن إرادته ونواياه، فكانت الكلمة للحكم الموضوعي. أما هنا فالسياسة فرع من "علم الأخلاق" أو تتويج له، وبالتالي فالموضوع هو: كيف كان العرب (وبالأخص المفكرون) يرون أن تمارس السياسة لتحقيق الهدف الأخلاقي الإنساني المطلوب منها، وهو السعادة والخير للجميع؟ الكلمة هنا، إذن، لحكم القيمة.

هذا عن الموضوع، فماذا عن التصنيف والنمذجة؟

لنبدأ بطرح السؤال التالي: هل من الضروري أن يختلف التصنيف والنمذجة باختلاف الموضوع؟ لا، من الناحية المبدئية على الأقل، إذ كثيرا ما تستعير العلوم التصنيف والنماذج من بعضها بعضا. فالعلوم الإنسانية الحديثة إنما أصبحت علوما مستقلة عن الفلسفة بتبني أو تقليد ما كان معمولا به في "العلوم الحقة" (خصوصا الفيزياء والكيمياء) من تصنيفات ونماذج. لنقل باختصار: إنه، من الناحية المبدئية، لا شيء يمنعنا، هنا في مجال "العقل الأخلاقي العربي"، من توظيف التصنيف نفسه الذي عملنا به في "العقل السياسي العربي"، فنتحدث مثلا عن "أخلاق القبيلة" و"أخلاق الغنيمة" و"أخلاق العقيدة"، و/أو "أخلاق الخليفة" و"أخلاق الخاصة" و"أخلاق العامة"! ولا شيء يمنع كذلك من اعتماد التصنيف الذي عملنا به في العقل النظري، فنجعل "الأخلاق" في الحضارة العربية الإسلامية ثلاثة: "أخلاق بيانية" و"أخلاق عرفانية" و"أخلاق برهانية"!

ومن الجائز أن يتوقع المرء أن المهمة ستكون سهلة لو أننا اعتمدنا أحد التصنيفين السابقين! غير أننا لو فعلنا ذلك لارتكبنا خطأ مضاعفا: فمن جهة كنا سنكرر بعض ما قلناه بصدد مضامين "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة"، و"الخليفة" و"الخاصة" و"العامة"، أو "البيان" و"العرفان" و"البرهان"! فهذه مفاهيم اجتماعية إنسانية محملة بأحكام القيمة، بل كثيرا ما تتحول هي نفسها إلى قيم في ذاتها، وقد سبق أن أبرزنا هذا الجانب فيها. ومن جهة أخرى كنا سنفرض على موضوعنا تصنيفا لا يستوعبه ونمذجة لا تغطي جميع فضاءاته. إن عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم، وليس عالما واحدا، لأن الثقافة العربية لم تكن في الحقيقة ثقافة بالمفرد، بل كانت ثقافة بـ"الجمع"، فوحدتها لم تكن وحدة "الواحد"، بل وحدة "المتعدد". وهذا ما سيلمسه القارئ مع تقدمه في قراءة الكتاب.

لا بد إذن من تصنيف آخر ونمذجة أخرى يستجيبان لطبيعة الموضوع، ويستوعبان مفاصله وتفصيله. إن موضوعنا ليس مقصورا على "الأخلاق الفلسفية" –أو النظرية– في الحضارة العربية الإسلامية، ولا على "الأخلاق الدينية" –أو العملية– في الإسلام، بل موضوعنا هو: "نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية"، وهو ما نعنيه بـ"العقل الأخلاقي العربي"، تماما مثلما كان موضوعنا في الجزأين الأول والثاني هو "نظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية".

ونحن نستعمل هنا كلمة "نظم" (جمع: نظام) بدل كلمة "منظومات" (جمع: منظومة)، لأننا نريد أن نعطي للأولى معنى أعم من الذي نعطيه للثانية. فالمنظومة، وترجم بها هنا اللفظ الأجنبي système system،

تعني مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منها كل عنصر هويته ووظيفته (كالمنظومة الشمسية مثلا). أما "النظام" فنترجم بها كلمة *ordre, order* وهي تعني الشيء نفسه تقريبا ولكن مع وضوح فكرة الترتيب والتتابع فيها أكثر... والقيم في كل ثقافة تشكل ليس فقط منظومة أو منظومات، بل هي أيضا "نظام" بمعنى "ترتيب" أو سلم.

ذلك أن القيم، في كل ثقافة، ليست كلها في مستوى واحد، بل هناك قيم أساسية أو رئيسة تتفرع عنها قيم أخرى أدنى منها مرتبة. وأكثر من ذلك يمكن التمييز في كل ثقافة بين ما ندعوه هنا بـ"القيمة المركزية" التي تنتظم حولها جميع القيم، في عصر من العصور، وبين القيم الأخرى المندرجة تحتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من التنبيه إلى أننا قصدنا استعمال عبارة "نُظْم" (بالجمع) قصداً. فالثقافة العربية قد عرفت عدة نظم من القيم وليس نظاما واحداً. وإذا نحن تحدثنا عن هذه النظم بـالمفرد (=نظام) فالمقصود هو محصلة تلك النظم، تماما مثلما أن عبارة "نظام المعرفة في الثقافة العربية" تحيل إلى مجموعة نظم متداخلة كما شرحنا ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب. وهذه المحصلة، التي تكون على هذه الدرجة أو تلك من التلاحم والاندماج، هي التي تسمح باستعمال لفظ "عقل" بالمفرد (العقل العربي) في ثقافة تقوم أصلا على تعدد النظم المعرفية والنظم الأخلاقية فضلا عن التعدد السياسي، سواء على مستوى المحددات أو مستوى التجليات. وإذن فـ"العقل الأخلاقي العربي" هو "عقل" متعدد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته. هو متعدد في تكوينه لأن الثقافة العربية الإسلامية كانت ولا تزال مسرحا لتلقي فيه عدة موروثات ثقافية: فمنذ عصر التدوين، الذي تلا عصر "الفتوحات" مباشرة، برز الموروث الفارسي، والموروث اليوناني، والموروث الصوفي، علاوة على الموروث العربي "الخالص" والموروث الإسلامي "الخالص"، كمكونات رئيسية وأساسية في الثقافة العربية. وبما أن كل واحد من هذه الموروثات الخمس كان امتدادا لثقافات مكتملة وراسخة، فقد كان لا بد أن يحمل معه، بصورة أو بأخرى، نظام القيم الخاص بالثقافة التي يمثلها. ومن هنا يمكن التمييز – مبدئيا على الأقل- بين خمس نظم للقيم، في الثقافة العربية الإسلامية، سنعرض لها بعد قليل.

وبطبيعة الحال كان لابد لهذه النظم –وهي تتزاحم على مسرح الثقافة العربية- من أن يحصل بينها احتكاك وتداخل وتلاقح ومنافسة وصراع الخ، وبالتالي كان لابد من بروز هيمنة هذا النظام من القيم، الخاص بهذا الموروث أو ذلك، في هذا العصر أو ذلك، فينتج عن ذلك ما نسميه هنا

بـ"المحصلة" التي تبرز كممثل للثقافة العربية "الواحدة" وبالتالي كـ"عقل أخلاقي عربي". والحق أن الأمر يتعلق هنا بـ"محصلة" اعتبارية فقط virtual! أما في الواقع المعيش فالتنافس والصراع بين نظم القيم لا يكاد يهدأ حتى يستيقظ، في جميع المجتمعات، خاصة منها تلك التي شيدت لنفسها إمبراطوريات؛ ومن هنا القلق شبه الدائم الذي تعاني منه هذه المجتمعات. والمجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد -وما زال إلى اليوم- مجتمعا قلقا، على مستوى القيم على الأقل.

وإذا كان من الممكن إرجاع هذا القلق لعدة عوامل، فإن "صراع القيم"، الراجع إلى تعدد الموروثات الثقافية على الساحة العربية قديما وحديثا، كان له دوره الذي لا يجوز إغفاله ولا التقليل من أهميته. إن كثيرا من الصراعات التي عاشها -ويعيشها- المجتمع العربي كانت في جملتها عبارة عن "أزمات في القيم"، إذا هدأت في ناحية من نواحي الوطن العربي أو في حقة من تاريخه فهي تبقى مستعرة في نواحي أخرى أو تنبعث في الحقة الموالية. إن "أزمة القيم" كانت -وما تزال- من الأزمات التي تبقى كامنة لمدة من الزمن في نسيج الحياة الاجتماعية المتموجة، لتنفجر بعد حين إما في شكل "خروج" عن النظام القائم، المادي أو الروحي أو هما معا، وإما في شكل أزمة "نفسية" تضرب الكيان الفكري والروحي للشخص الواحد. وقد تكفي الإشارة هنا إلى الأزمات الروحية والفكرية التي عانت منها شخصيات فكرية ذات وزن في تراثنا، أمثال المحاسبي وابن الهيثم وأبي الحسن الأشعري والغزالي. وهؤلاء نعرفهم بأسمائهم لأنهم كتبوا عن أزماتهم، دع عنك من لم يكتبوا وهم بدون شك أكثر عددا. وكما سنرى فقد جسّمت أزمات هؤلاء (الذين كتبوا) "أزمة القيم" في المجتمع العربي في عصورهم.

-2-

وبعد، فلم يكن قصدنا هنا استباق خطواتنا. لقد أردنا من هذا الاستهلال جعل القارئ يلمس معنا اختلاف طبيعة موضوعنا هنا عن الموضوع الذي عالجنه في كل من "العقل النظري العربي" و"العقل السياسي". وإننا فالأمر يتطلب منا تصنيفا ونمذجة خاصين، وبالتالي خطابا في المنهج والرؤية من جديد.

أما عن المنهج فيمكن القول باختصار: إنه، في الأساس، نفس المنهج الذي اتبعناه في الأجزاء السابقة، وكنا قد حددنا خطواته الثلاث في كتابنا "نحن والتراث": التحليل التاريخي، المعالجة البنيوية، الطرح الإيديولوجي. والتعديل الذي سنقوم به هنا لا يخص هذه الخطوات نفسها بل فقط طريقة

ممارستها. ذلك أننا سنمارس هذه الخطوات بصورة تركيبية. ومعنى هذا أننا لن نفصل "التكوين" عن "البنية"، كما فعلنا في "العقل النظري"، ولا "المحددات" عن "التجليات"، كما فعلنا في "العقل السياسي"، بل سنسلك مسلكاً أقرب إلى مسلكنا في "تكوين العقل العربي". ولاشك أن القارئ يذكر أننا جعلناه قسمين: الأول بعنوان: "العقل العربي: بأي معنى؟ مقاربات أولية". والثاني: "تكوين العقل العربي: المعرفي والإيديولوجي في الثقافة العربي". وعلى غرار هذا النموذج جعلنا هذا الجزء قسمين كذلك: الأول "المسألة الأخلاقية في التراث العربي"، والثاني: "نظم القيم في الثقافة العربية: أصولها وفصولها".

ومن حق القارئ أن يتساءل: هل يعني هذا أن هذا الكتاب سيكون بمنزلة "التكوين" للعقل الأخلاقي العربي؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين "البنية"؟ الواقع أن التحليل "التكويني" والتحليل البنيوي ستمت ممارستهما هنا في آن واحد. ذلك لأننا سنتناول كل نظام من خلال ما ندعوه هنا بـ "القيمة المركزية". والنظر إلى نظام ما من خلال ما يشكل فيه "القيمة المركزية" يعني التعامل مع هذه النظام كبنية. وإن فالمنظور الذي ننطلق منه سيكون بنيويًا. أما جانب "التكوين" فستتم معالجته من خلال النظر في "أصول وفصول" هذا النظام أو ذلك، ثم في علاقة التأثير والتداخل بين النظم نفسها.

-3-

هذا الاختيار المنهجي أملته علينا الرؤية التي كوّنناها لأنفسنا عن الموضوع من خلال التعامل معه، وهي تقوم على مبدأين اثنين:

المبدأ الأول: النظر إلى ما ندعوه هنا بـ "العقل الأخلاقي العربي" لا كـ "عقل" فردي، عقل هذا الفرد أو ذاك، بل كـ "عقل" جماعي، كـ "نظام للقيم"، يوجه سلوك الجماعة، سلوكها الفكري الروحي، وسلوكها العملي. وهذا لا يعني إهمال الفرد، كلا؛ بل يؤخذ الفرد هنا كعضو في جماعة، في الأمة. ومن هنا العنوان الفرعي للكتاب، وهو يعبر عن موضوعه بدقة أكثر: "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية". فما هو "في الثقافة العربية" -سواء تعلق الأمر بالقيم أو غيرها- لا يخص فرداً بعينه بل يعم جميع الذين ينتمون إلى هذه الثقافة. وكما أن نظام القيم لا يصنعه فرد واحد فكذلك مفعول هذا النظام نفسه.

أما المبدأ الثاني، وهو نتيجة للأول، فهو التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك، بوصفه موجهاً لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى، أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل "السياسية"، السياسة بمعنى تدبير الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو كانت حركة معارضة للدولة، أو كانت جماعة

دينية أو صوفية، أو نخبة من نخب المجتمع ككتاب السلاطين وغيرهم. وبما أن الدولة والمجتمع لم يكونا في العصور القديمة والوسطى متلاحمين متداخلين ممتزجين كما هو الشأن اليوم، بل كان المجتمع نفسه عدة "دول" إن صح التعبير، فلقد كان لمعظم للجماعات المكونة له قيم خاصة، تشكل بصورة أو بأخرى نظاما للقيم خاصا، تدبر بواسطته ومن خلال الارتباط به كل جماعة شؤونها الخاصة.

لقد عرف المجتمع العربي الإسلامي طوال تاريخه المديد ما لا يحصى من الجماعات، المنظمة وغير المنظمة، كانت تشكل "جماعات أخلاقية"، إن صح التعبير، كالتوائف الدينية والجماعات الصوفية وجمعيات أو جماعات الفتوة والشطار والجماعات المهنية الخ. وقد كان لكل صنف منها أخلاق وأعراف خاصة يرقى بعضها إلى مستوى "نظام للقيم". ومع أن البحث في هذا الميدان سيكون طريفا ويستحق أن يبذل فيه المجهود، فإنه يقع خارج موضوعنا. ذلك أن موضوعنا يتحدد كما قلنا بحدود الثقافة العالمية، وبالتالي فمصدرنا ليست "الأخلاق المطبقة"، بل الكلام المنظم المكتوب الداعي إلى تطبيق نوع معين من الأخلاق. وبعبارة أخرى موضوعنا هو "الفكر الأخلاقي" في الثقافة العربية. وهذا وحده ينتمي إلى موضوعنا: "نقد العقل العربي". أما دراسة "الأخلاق المطبقة"، أو "العادات الأخلاقية"، فهي من اختصاص علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا. ومن دون شك فإن محاولتنا هذه ستكون أكثر شمولية وعمقا لو توافرت لدينا دراسات من هذا النوع.

ومع ذلك فنحن نعتقد أن دراستنا هذه ستفتح المجال بدورها للدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بـ "العادات الأخلاقية" في الحضارة العربية - عندما تقوم- لأن تكون أكثر شمولية وعمقا؛ وذلك ليس فقط لأن مبدأ تكامل العلوم يهيمن -ويجب أن يهيمن أكثر- في هذا الميدان، ميدان البحث في الشأن الإنساني، بل أيضا لأن المنهج والرؤية اللذين اعتمدناهما في دراستنا هذه يساعدان على ذلك. إن تعاملنا مع "نظام القيم" في الثقافة العربية بوصفه محصلة اعتبارية لنظم القيم الخاصة بالموروثات الثقافية التي انتقلت إلى الحضارة العربية الإسلامية يقوم في الحقيقة على تصنيف ينطوي في جوفه على نوع من التوزيع المجموعاتي (نسبة إلى مجموعات). ذلك لأنه كان هناك في البداية على الأقل، أعني زمن عصر التدوين، مجموعات بشرية منظمة أو غير منظمة تنتمي إلى هذا الموروث الثقافي أو ذلك وتدافع عنه وتعمل على نشره والترويج لقيمه الخ. وإذن فنظم القيم التي انتقلت إلى الثقافة العربية لم تكن لموروثات ثقافية لا حامل لها، لم تكن مجرد كلام مكتوب في كتب، بل كان لكل موروث أهله

المتمسكون به المدافعون عنه الساعون إلى نشره، المنافسون به غيره من الموروثات. كان هناك ما يعرف بـ "الشعوبية" ويقصد بها في الغالب الحركة المنافسة للموروث الثقافي العربي الإسلامي وقيمه، هذا معروف. وكان هناك احتكاك وصدام بين المتصوفة والفقهاء، وهذا معروف كذلك. وسنعرف من خلال هذا البحث أن "الحرب" بين الروم والفرس لم تنته بانتصار الإسلام عليهما، بل انتقلت إلى ساحة الثقافة العربية لتمارس على مستوى "الأدب والأخلاق"، على مستوى القيم.

وإذن فاختيارنا لمقولة "الموروث الثقافي" كأساس للتصنيف لم يكن اعتباطيا، بل لقد أملتة علينا طبيعة الموضوع الذي نشغل فيه. أما طريقة تعاملنا مع المورثات الثقافية التي يتشكل منها موضوع بحثنا فستكون كما يلي:

فمن جهة سننظر إلى كل واحد من هذه الموروثات كجدول واحد: ينبع من "أصل" ما، ويشق مساره في الثقافة العربية ابتداء من مرحلة ما، سنحددها، ليواصل سيره متأثرا بمكونات هذه الثقافة ومؤثرا فيها، إلى أن يندمج أو يتلاشى في نقطة ما من "نهر" الثقافة العربية الحاوي لمختلف الجداول. وهذا هو الجانب التاريخي التكويني في منهجنا.

ومن جهة أخرى سننظر إلى كل موروث من خلال "القيمة المركزية" التي تنتظم مختلف القيم فيه وبالتالي سنتعامل معه كبنية وليس كتاريخ. وينطبق هذا على قيم الموروث الفارسي والموروث اليوناني والموروث الصوفي، وهي التي انتقلت إلى الثقافة العربية الإسلامية كاملة مُبْنِيَّة. أما نظام القيم الخاص بالموروث العربي "الخالص" وكذلك الخاص بالموروث الإسلامي "الخالص" فقد تكونا وتبنيينا داخل الثقافة العربية نفسها وفي علاقة مع الموروثات الأخرى وبالتالي سنتناولهما بمظهريهما التكويني والبنوي في الآن نفسه.

-4-

هذا التعدد الذي يطبع موضوعنا، والذي لا بد أن ينعكس على طريقة تناولنا له، يطرح مشكلة البداية والنهاية. أين ومتى يجب أن يبدأ -وينتهي- تناولنا لكل موروث من المورثات الخمس؟

أما "النهاية" فيمكن القول مبدئيا إن المجتمع العربي ما زال يعيش مرحلة الانتقال من الموروث "القديم" بكل أجزائه ومكوناته إلى ما سيغدو تراثا للمستقبل، وبالتالي يجوز القول - وهذا هو الحاصل فعلا- إن نظم القيم التي عرفتھا الثقافة العربية قديما ما زالت حاضرة، بهذه الدرجة أو تلك، في حياتنا المعاصرة. وهذا شيء لا يحتاج إلى بيان أو برهان. ومع ذلك فما

يهمنا أكثر ليس نهاية "حياة" القيم كقيم، فهي في الغالب ذات عمر مديد ومنها ما هو "خالد"، وإنما يهمنا نهاية المسار الذي شقه لنفسه هذا النظام من القيم أو ذلك، المنتمي إلى هذا الموروث أو ذلك: النهاية التي تجعل الكلام عنه غير ممكن -وإلا كان تكرارا واجترارا- وذلك لكونه تجمد أو تلاشى أو اندمج في غيره. وهكذا سنلاحظ أنه سيجري على مسارات نظم القيم في الثقافة العربية ما جرى على مختلف منازع الثقافة العربية وهو توقفها عن النمو، وبالتالي عن الحركة، والدخول في عصر الاجترار والجمود على التقليد، ابتداء من القرن العاشر الهجري على أكثر تقدير وأوسع.

هذا عن النهاية، أما البداية فالكلام فيها هنا سيخرج بنا عن نطاق هذا المدخل، فلنؤجل الخوض فيها إلى مكانها في القسم الأول من الكتاب. لنقتصر هنا إذن على التذكير بالموروثات الخمس التي سيدور الحديث عنها في القسم الثاني، سنذكرها هنا بنفس الترتيب الذي سبق أن عرضناها به عند تقديمنا لمشروع هذا الجزء في محاضرة مضى عليها الآن أربع سنوات⁰ أما ترتيبها في الكتاب فسيختلف، وسنبرر ذلك لاحقا. هذه الموروثات هي:

1- الموروث العربي "الخالص"، ونسميه "خالصا" لأنه ينتمي أصلا إلى ما قبل الإسلام، أي قبل "الاختلاط". ويتمثل فيما جمع ودون من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهم الخ... في الجاهلية والإسلام.

2- الموروث الإسلامي "الخالص" ونحن نصفه بـ "خالص" لأن نظام القيم الخاص به يستند بصورة أو أخرى إلى المرجعية الإسلامية، وعمادها القرآن والحديث. وإذا كانت الموروثات الوافدة قد تخلت، من حيث المبدأ على الأقل، وبمجرد انتقالها إلى الثقافة العربية الإسلامية، عن الجانب أو الجوانب التي تتعارض فيه قيمها مع قيم الإسلام، فصارت هذه الموروثات كلها "إسلامية" بمعنى ما من المعاني -مثلما نتحدث مثلا عن "الفلسفة الإسلامية" و"التصوف الإسلامي"- فإن أخلاق هذه الموروثات، أو نظم القيم فيها، قد انتقلت إلى الثقافة العربية كما كانت مبنية في مصدرها، وبالتالي فالعلاقة بينها وبين الإسلام لم تكن على مستوى البناء بل على مستوى التساكن أو التعايش أو التوفيق وأحيانا "الاحتواء المتبادل". وفي جميع الأحوال فهي لم تشيد أول مرة انطلاقا من القرآن والسنة حتى تكون إسلامية "خالصة"!

3- الموروث الفارسي، وكان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الإسلام، أخذ منها أشياء وأهمل أشياء حسب حاجته. وكان منه كتب ترجمت إلى العربية ترجمة نصية أو مع تصرف، إضافة إلى نقول وأخبار و"عهود" وعادات وآداب الخ...

4- الموروث اليوناني ومثله مثل الموروث الفارسي: يمثل ثقافة أجنبية. وهذا الموروث قسمان: ما ينتمي إلى العصر الهيلينستي (العصر اليوناني - الروماني)، وما ينتمي إلى العصر الهيليني الإغريقي الخالص.

5- الموروث الصوفي، وهو ذو أصل أجنبي، ومن طبيعته أنه لا يعترف بكونه أجنبياً، بل هو يدعي أنه "الباطن" و"الحقيقة"، المحايثين لكل دين. وغني عن البيان القول إن كل واحد من هذه الموروثات كان يمثل ثقافة بأكملها، وإن مما تتميز به كل ثقافة وما يشكل جانبا أساسيا من خصوصيتها هو وجود نظام للقيم خاص بها، نظام للقيم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.

وبما أن العلاقة بين هذه الموروثات كانت علاقة تنافس وصراع، وبما أن "السياسة" قد لعبت دورا أساسيا في هذا الصراع، كما سنرى، فإن كثيرا من القيم التي روجت لها هذه الموروثات الثقافية كانت قيما سياسية أو ذات حمولة سياسية. ومن هنا اهتمامنا بالوجه السياسي لهذه القيم دون إغفال وجهها السلوكي الفردي. والحق أن الأخلاق والسياسة كانا مندمجين في الفكر القديم. ففي الفلسفة اليونانية كانت "السياسة" تصنف كـ "القسم الثاني" من "العلم المدني"، بينما كان القسم الأول يسمى: "الأخلاق". السياسة بمعنى: "تدبير المدينة"، والأخلاق بمعنى: "تدبير النفس". وكما سنرى فقد كان البحث في الأخلاق عند اليونان "صناعة" أي علماء، ليس من أجل "الأخلاق" ذاتها - فهذا ما كان موكولا في الغالب للعرف والتقاليد والدين - بل لقد كان التنظير للأخلاق من أجل "السياسة"، بمعنى "تدبير المدينة". لقد كانت القضية المركزية في الفكر الأخلاقي القديم هي كيف ينبغي أن يكون "المواطن" الصالح (أو الرعية الصالحة) ليكون المجتمع/الدولة (أو الراعي) صالحا، وبالتالي فصلاح الفرد (الأخلاق) كان من أجل صلاح الجماعة السياسية (الدولة).

وإذن فالقيم التي سنهتم بها هنا هي تلك التي تخص "الحياة المدنية"، الحياة في المدينة/الدولة، سواء كانت من أجل "المدينة" القائمة أو من أجل أخرى فضلى، أو ضد المدينة القائمة ومن أجل "الفرد". إن هذا يعني أن رؤيتنا

لموضوعنا ستكون أكثر اقتراباً من الرؤية "القديمة" للأخلاق والسياسة منها للرؤية الحديثة التي تتميز بالفصل بينهما. سنكون أكثر قرباً من مفكرينا الذين تناولوا في تراثنا مسألة الأخلاق والقيم، وربما أكثر بعداً من المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث والعصر الحاضر الذي عالجوا المسألة الأخلاقية على أساس ذلك الفصل الكامل والنهائي الذي أقامه ميكافيللي بين الأخلاق والسياسية، الشيء الذي ترتب عنه النظر إلى "المشكلة الأخلاقية" بمفاهيم حديثة وإشكاليات جديدة أفرزتها الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. وهكذا فلن نسجن أنفسنا في دائرة المفاهيم والرؤى الحديثة فنضيق -أو نوسع- من دائرة الأخلاق حسب الاتجاهات الفلسفية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والحقوقية المعاصرة، وبالتالي سنتحرر تماماً من هاجسين: هاجس "الرد" على "الغربيين"، وهاجس "اكتشاف" قيم عصرنا في حضارة أسلافنا. إننا سنبقى نتحرك داخل تراثنا بوصفه تراثاً. وأعتقد أن شيئاً من "النفي" أو "الغربة" لن يترتب عن ذلك، فالتراث العربي الإسلامي يغلفنا تغليفاً قوياً. وإذا ادعى أحد منا أنه مستغن عن هذا الغلاف متحرر منه فليعترف أنه مسكون بهوية أخرى غير الهوية العربية الإسلامية. أما أن يكون غلافنا العربي الإسلامي لباساً قابلاً للتجديد، ليغدو مناسباً لروح العصر وتحدياته ومتطلبات التقدم فيه، أو أنه قوقعة تكيف الجسد بدل أن يكيفها الجسد، فتلك مسألة أخرى، لن نطرحها هنا كما لم نطرحها في الأجزاء السابقة بصورة مباشرة. ومع ذلك فنحن لا نخفي أن مشروع "نقد العقل العربي" بأجزائه الأربعة محاولة لتحويل القوقعة إلى لباس لنا...

حقوق الإنسان وحقوق الحيوان

في نصوص تراثية

محمد عابد الجابري

تلك نماذج من التفكير في
حقوق الإنسان والحيوان
كما مارسه مفكرون في
القرون الوسطى. ولا
مراء في أن كثيرا من
الاعتبارات التي شغلتهم
لم تعد اليوم قائمة، وأن
اعتبارات جديدة تشغلنا
اليوم لم تكن حاضرة في
فكرهم. غير أن تدريس
مثل هذه النصوص في
مادة "حقوق الإنسان" أو
في المواد التي يجب أن
تنتفح عليها سيكون -فيما
نعتقد- من بين الآليات
البيداغوجية التي قد
تساعد على إضفاء بعض
الحيوية على هذه المادة.

أعلن مؤخرا في المغرب أن الحكومة قررت تدريس، "حقوق الإنسان" في المدارس. وسواء تعلق الأمر بالمدارس الابتدائية أو بالمدارس الثانوية أو بالمعاهد العليا والجامعات فإن تدريس هذه "المادة" الجديدة سي طرح بدون شك مسائل بيداغوجية تخص كيفية تنهيجها : ف"حقوق الإنسان" ليست علما كالرياضيات ولا فنا كالأدب فتوزع موادها كما توزع مواد العلوم والفنون. هي فعلا أقرب إلى مادتي "التربية الوطنية" و"التربية الدينية"، ولكن تدريسها على الطريقة التي تدرس بها هاتان المادتان يعني إرهاق التلاميذ والطلاب بحصص دلت التجربة أنها أثقل الحصص عليهم، لكون هاتين المادتين تدرسان ك"قواعد" و"أوامر" و"نواه" جافة، أشد جفافا وأثقل على النفس من بنود "قوانين السير".

ليس في نيتنا هنا الخوض بعيدا في هذه المسألة التي لا شك أن الذين وكل إليهم أمر الإعداد لتدريس "حقوق الإنسان" يولونها كبير عنايتهم

واهتمامهم . كل ما نريد المساهمة به في هذا المجال هو الإلحاح على جوانب ثلاثة : أولها أن تكون، "حقوق الإنسان" حاضرة في أكثر ما يمكن من الدروس، فضلا عن الدرس الخاص بها. فمواد التربية الدينية والتربية الوطنية والتلاوة والنصوص الأدبية والتاريخ والفلسفة الخ، يجب أن تتضمن دروسا أو نصوصا تجعل هذه المواد متفتحة على "حقوق الإنسان" . ثانيها أن تكون مادة "حقوق الإنسان"، التي ستخصص لها حصة مستقلة، مادة متفتحة على هذه المواد نفسها وعلى المواد الاجتماعية عموما. ثالثها تجنب تدريس "حقوق الإنسان"، كقوانين مطلقة لا-زمنية، بل ينبغي تدريسها في تاريخيتها، وبهذا يتم تجاوز مسألة العالمية والخصوصية: فالتاريخية وحدها تجمع بين الجانبين : العام والخاص . وفي هذا المجال نريد أن نلفت النظر إلى أنه سيكون من المفيد توظيف نصوص من تراثنا -إلى جانب نصوص من تراث غيرنا- في تدريس "حقوق الإنسان". إن عالمية حقوق الإنسان في نظرنا، ليست في كونها "عامة" "كونية" تعلق على جميع الثقافات -وإلا فمن أين جاءت إذن؟- بل في كونها حاضرة في جميع الثقافات وفي جميع العصور. وهي بطبيعة الحال تختلف باختلاف الزمان والمكان والثقافات.

ولا جدال في أننا سنرتكب خطأ جسيما إذا نحن تعاملنا مع النصوص الإسلامية -أو مع أية نصوص أخرى من تراث الحضارات السابقة على الحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة- بنفس الفهم وبنفس الرؤى التي نتعامل بها في خطابنا المعاصر الذي تحكمه، بهذه الدرجة أو تلك، روح هذه الحضارة الأخيرة وما يسود فيها من مفاهيم ورؤى. إن الدلالات التي نعطيها اليوم لكثير من الكلمات التي تحيل إلى حياة الإنسان، حياته المادية

والمعنوية، وبكيفية خاصة جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية، هي وليدة تطور هائل تم عبر عصور وأجيال.

لنأخذ كمثال على ذلك عبارة حقوق الإنسان نفسها. إن أول ما ينبغي ملاحظته في هذا الصدد هو غياب هذه العبارة في النصوص العربية الإسلامية التي ترجع إلى ما قبل منتصف القرن الماضي على أبعد تقدير، (وقد كانت غائبة كذلك في النصوص الأوربية قبل ذلك بنحو قرنين). إن العبارة القريبة منها، التي نصادفها في النصوص الإسلامية والفقهية منها خاصة، هي "حقوق الله وحقوق العباد". ولا جدال في أن الاختلاف بين العبارتين يعكس بصورة جلية الفرق بين المفكر فيه في القرون الوسطى و"المفكر فيه" في العصر الراهن.

ومع ذلك ، فإن غياب عبارة أو اختلاف نوع العلاقات التي تطرحها، بين عصر وآخر، لا يعني بالضرورة وجود فجوة لا تقبل التجسير، ولا أن ما لم يكن موضوعاً للتفكير فعلاً كان غير "قابل للتفكير فيه" دوماً. إن قضايا الإنسان ، في جوهرها، هي هي في جميع العصور. والاختلاف يكون عادة على مستوى المضمون الاجتماعي وطريقة التعبير عنه. وبعبارة أخرى إن ما يختلف في قضايا الإنسان الجوهرية من عصر لآخر هو درجة الوعي بها وليس جوهرها ذاته . ف "العدل" مثلاً يختلف مضمونه اليوم عن مضمونه أمس، على مستوى الدلالة، ولكن "قضية العدل" ، تبقى هي هي . كان مضمون "العدل" في العصور القديمة والوسطى يتحدد بتلك العبارة الشهيرة : "العدل هو إنزال الناس منازلهم". والاختلاف بين أمس واليوم هو في مسألة، المنازل ، هل هي مراتب كالسلم يقتضي "العدل" الحفاظ عليها، كما كان الشأن في الفكر القديم، أم أن "العدل" هو في إخضاعها لمبدأ "المساواة" بين الناس ، كما نفكر نحن اليوم؟

في هذا الإطار نورد النصوص التراثية التالية كنماذج لما يمكن أن يوظف من تراثنا لإغناء تدريس مادة "حقوق الإنسان" في مدارسنا ومعاهدنا.

يُميز الفقهاء بين "حقوق الله" و"حقوق العباد" بعبارات مختلفة ولكنها في مضمونها تلقي في "القاعدة" التالية، التي نعتبرها أقرب إلى الفهم المعاصر: قال بعضهم: "المراد بحق الله: ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد، كحرمة الزنا، فإنه يتعلق به عموم النفع من سلامة الأنساب عن الاشتباه وصيانة الأولاد عن الضياع. وإنما نسب إلى الله تعظيماً، لأنه يتعالى عن التضرر والانتفاع فلا يكون حق له بهذا الوجه. والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، ولذا يباح (المال) بإباحة المالك ولا يباح الزنا بإباحة الزوج (...). أما "الصلاة والصوم والحج الخ فهي حقوق لله لأنها شرعت لتحصيل الثواب ورفع الكفران، وهذا منفعة عامة لكل من له أهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير"(). وبعبارة أخرى: "حقوق الله": تشمل الإيمان والصلاة والصوم وسائر الفرائض والسنن التي لها مظهر تعبدى صرف، أو رافقها معنى المئونة كزكاة الفطر وعقوبات الحدود كحد الزنا وحد السرقة والكفارات. أما "حقوق الناس" فمثل حق أولياء المقتول في القود (أي قتل القاتل، الدية) وحق الجروح في القصاص (اليد باليد والسن بالسن...)، وحق الرجل الذي تعرض لما يمس عرضه كاللعن والشتم، وحق الزوجة على زوجها، وحق الزوج على زوجته، وحق الورثة. فهذه حقوق خاصة بأفراد معينين بينما "حقوق الله" تتميز بكونها "ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم"().

على أن أوسع تحليل عثرنا عليه في هذا المجال ويتناول حقوق الله وحقوق الإنسان، وحقوق الحيوان أيضا، هو هذا النص، وهو للفقيه المقل بـ"سلطان العلماء" : العز بن عبد السلام.

يصنف ابن عبد السلام أعمال الإنسان، من حيث كونها جلبا للمصالح أو درءا للمفاسد إلى أربعة أصناف: صنف يلبى به الإنسان "حقوق الخالق"، وصنف يقيم به حقوق نفسه عليه، وصنف يقيم الناس به حقوق بعضهم على بعض. وصنف يقيم به الإنسان حق الحيوان.

1- أما حقوق الخالق فهي ثلاثة أصناف : الأول خالص لله كالإيمان بالله وكتبه ورسله الخ. والثاني يتركب من حقوق الله وحقوق العباد كالزكاة والصدقات والكفارات والأموال المندوبات، والضحايا (الأضحيات) والهدايا (الهدي في الحج) والوصايا والأوقاف "فهذه قريبة إلى الله من وجه، ونفع لعباده من وجه. والغرض الظاهر منها نفع عباده وإصلاحهم بما وجب من ذلك أو ندب إليه، فإنه قريبة لباذليه ورفق لآخذيته". والثالث: ما يتركب من حقوق الله وحقوق رسوله وحقوق العباد، أو يشتمل على الحقوق الثلاثة: كالآذان والصلاة ففيهما حقوق الله كالتكبيرات، وفيهما حق الرسول بالشهادة له بالرسالة، وفيها حقوق العباد بالإشارة إلى دخول الوقت ودعاء الفاتحة في الصلاة بالهداية الخ (ص 111).

2- وأما حقوق نفس الإنسان عليه فكتقديمه نفسه بالكساء والمساكن والنفقات الخ.

3- وأما حقوق الناس بعضهم بعض: فضابطها جلب كل مصلحة واجبة أو مندوبة، ودرء كل مفسدة محرمة أو مكروهة. وهذه الحقوق منقسمة إلى فرض عين وفرض كفاية وسنة عين وسنة كفاية، ومنها ما اختلف في وجوبه وندبه في كونه فرض كفاية أو فرض عين. والشريعة

طافحة بذلك، ويدل على ذلك جميعا قوله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"، وهذا نهى عن التسبب إلى المفسد وأمر بالتسبب إلى تحصيل المصالح، وقوله تعالى "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى"، وهذا أمر بالمصالح وأسبابها ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، وهذا نهى عن المفسد وأسبابها" (ص 113).

ولحقوق المكلفين بعضهم على بعض أمثلة كثيرة، ويمكن إجمالها في الحق في التعامل بالأخلاق الحسنة، وتدخلكلها في "جلب المصالح ودرء المفسد"، كما وردت في القرآن والسنة. يذكر ابن عبد السلام منها ما يلي: منها التسليم عند القدوم، وتشميت العطس، وعيادة المرضى، والإعانة على البر والتقوى وعلى كل مباح. ومنها ما يجب على الإنسان من حقوق المعاملات. ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الأمر بالمعروف سعي في جلب مصالح الأمور به، والنهي عن المنكر سعي في درء مفسد المنهي عنه.

ومنها أيضا تحمل الشهادة وأداؤها عند الحكام. ومنها حكم الأئمة والحكام والولاة بإنصاف المظلومين من الظالمين، وتوفير الحقوق على المستحقين العاجزين، ومنع صرف الدعاء عن الله بأن ينصف الوالي المظلومين من الظالمين ولا يحوجهم أن يسألوا الله في ذلك، وكذلك أن يدفع حاجات الناس وضروراتهم بحيث لا يحوجهم أن يطلبوا ذلك من رب العالمين، وكان عمر بن الخطاب قد قال في خطبة له: "أيها الناس إن الله قد كلفني أن أصرف عنه الدعاء" (أي أن أرد إلى الناس حقوقهم حتى لا يحتاجون إلى الدعاء إلى الله برد تلك الحقوق) 114-115.

ومن ذلك حفظ أموال الأيتام والمجانين والعاجزين والغائبين، والتقاط الأموال الضائعة والأطفال المهملين. ومنها اصطناع المعروف كله دقّه وجليله، وإنظار المعسرين وإبراء المقترين.

ومنها حقوق نكاح النساء على الأولياء (حق المرأة في الزواج فلا يمنعها وليها) وحقوق كل من الزوجين على صاحبه.

ومنها القسّم بين المتنازعين. والرحمة والرأفة إلا في استيفاء العقوبات المشروعات.

ومنها الإحسان إلى الرقيق بأن لا يكلفه ما لا يطيق، وأن يطعمه مما يأكل ويلبسه مما يلبس، وأن يكرم من يستحق الإكرام من العبيد والإماء، ولا يفرق بين الوالدة وولدها، ولا بين الأخت وأختها. وعلى الأرقاء القيام بحقوق ساداتهم التي حث الشرع عليها وندب إليها.

ومنها ستر الفضائح والكف عن إظهار القبائح. والكف عن الشتم والظلم. ومنها كسوة العراة وفك العناة (الذين يعانون من الأسر عند العدو)، والقرض والضمان والحجر بالإفلاس على المرضى فيما زاد على الثلث، إعانة القضاة والولاة وأئمة المسلمين على ما تولوه من القيام بتحصيل الرشاد ودفع الفساد وحفظ البلاد وتجنيد الأجناد ومنع المفسدين والمعاندين.

ومنها نصح المستنصحين بل نصح جميع المسلمين، وبر الوالدين وإسعاف القاصدين، و الإنفاق على الأقارب كالآباء والأمهات والبنين والبنات والأجداد والجندات إذا كانوا عاجزين، و حضانة الأطفال وتربيتهم وتأديبهم وتعليمهم حسن الكلام، والصلاة والصيام إذا صلحوا لذلك، والسعي في مصالحهم العاجلة والآجلة، والمبالغة في حفظ أموالهم ودفع الأذى عنهم وجلب الأصلح فالأصلح لهم، ودرء الأفسد فالأفسد عنهم. وإذا وجب هذا

في حق الأصاغر والأطفال فما الظن بما يلزم القيام به من مصالح المسلمين.

ومنها حسن الصحبة وكرم العشرة وكف الأذى وبذل الندى وإكرام الضيفان والإحسان على الجيران وصلة الأرحام وإطعام الطعام وإفشاء السلام، والعدل في الأقوال والأفعال، والإحسان والإجمال (فعل الجميل).

ومنها الوفاء بالعقود والعهود وإنجاز الوعود وإكرام الوفود، ومنها الإصلاح بين الناس إذا اقتتلوا واختلفوا وامتنعوا من الحقوق الواجبة، أو بغوا على الأئمة أو اجترموا على الأئمة.

ومنها إرشاد الحيارى وتزويج الأيامي (من لا زوج لها) ورد الأصدقاء وإكرام الأرقاء والبشاشة عند اللقاء.

ومنها أن يحسن إلى محسنهم ويتجاوز عن مسيئتهم، وبلغ من ذلك أن يصل من قطعه ويعطي من حرمه ويعفو عن ظلمه ويحسن إلى من أساء إليه، وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه وأن لا يبيع على بيعه، ولا يسوم على سومه، ولا يشتري على شرائه ولا يخطب (للزواج) على خطبته، ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه، ولا يظلمه ولا يشتمه ولا يبرمه ولا يخجله ولا يرحله ولا يجهله ولا يحقره ولا يخفره.

ومنها أن يسامح بحقه وأن يعفو عما يستحقه على الناس من قصاص أو حد أو تعزير، وأن يغض بصره عن العورات ويجيب الدعوات وبقيال العثرات ويغفر الزلات ويسد الخلال، وأن يتصدق على الناس بماله وجاهه وجميع ما يقدر عليه من المعروف والمبرات.

ومنها ألا يحاسدهم ولا يقاطعهم ولا يدابرهم ولا يتكبر عليهم ولا يسيء إليهم، وأن يترك اغتياهم وهمزهم ولمزهم والطعن في أعراضهم والقده في

أنسابهم، وأن لا يتلقى الركبان ولا يحتكر احتكاراً يزيد في الأثمان، وأن لا ينجش ولا يبخس ولا ينقص (تصرفات غير محمودة في البيع والشراء).
ومن أمثلة حقوق بعض المكلفين على بعض أن يُنظر المعسر (يمهله على دين عليه)، ويتجاوز على الموسر، ويوسع على المقتر، ولا يماطل بالحقوق، وأن يجانب العقوق، ولا يخاتل ولا يماحل ولا يجاهد بالباطل ولا يقطع كلام قائل.

ومنها أن لا يؤخر الزكاة إذا وجبت ولا الديون إذا حلت ولا الأحكام إذا أمكنت ولا الشهادات إذا تعينت ولا الفتيا إذا تبينت، وأن لا يؤخر حقوق الناس إلا بعذر شرعي وطبعي. مثال ذلك أن يؤخر الزكاة لحضور جار أو قريب أو لمن هو أشد ضرورة من الحاضرين... (ص114-116).

كان ذلك عن حقوق الناس بعضهم على بعض، أما "حقوق البهائم على الإنسان، فمنها أن ينفق عليها، نفقة مثلها، ولو زمنت (أصابها عجز) أو مرضت بحيث لا ينتفع بها، وأن لا يحملها ما لا تطيق، ولا يجمع بينها وبين ما يؤذيها من جنسها أو من غير جنسها بكسر أو نطح أو جرح، وأن يحسن ذبحها إذا ذبحها، ولا يمزق جلدها ولا يكسر عظمها حتى تبرد وتزول حياتها، وأن لا يذبح أولادها بمرأى منها وأن يفردها، ويحسن مباركتها وأعطائها (إراحتها بعد الشرب حتى تعود وتشرب)، وأن يجمع بين ذكورها وإناثها في إبان إتيانها (وقت التناسل)، وأن لا يخذف صيدها (يرميه بالمقلاع)، ولا يرميه بما يكسر عظمه أو يرديه بما لا يحلل لحمه (ص121).

ومن حقوق البهائم "الإحسان الشرعي" إليها : "وذلك بالقيام بعلفها أو رعيها بقدر ما تحتاج إليه، وبالرفق في تحميلها ومسيرها فلا يكلفها من ذلك ما لا تقدر عليه، وبأن لا يحلب من ألبانها إلا ما فضل عن أولادها، وأن

يهناً جربها (يطلي بالقطران من أصابه الجرب) ويداوي مرضاها، وإذا ذبحها فليحسن ذبحها بأن يحد شفرته ويسرع جرتة مع إضجاعها برفق، وأن لا يتعرض لها بعد ذبحها حتى تبرد. وإن كان بعضها يؤذي بعضا بنطح أو غيره فليفرق بينها وبين ما يؤذيها. فكل كبد رطبة أجر"، و"من يعمل مثقال ذرة خيرا يره" (الزلزلة7). وإن رأى من حمل الدابة أكثر مما تطيق فليأمره بالتخفيف عنها وإن أبى فليطرحه بيده، ف"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يقدر فبلسانه فإن لم يقدر فبقلبه وذلك أضعف الإيمان". وقال (ص) إذا سافرت في الخصب فأعطوا الإبل حظها من الأرض، وإذا سافرت في السنة (القحط) فبادروا بها نقيها" (مخ العظم. المعنى: إذا سافرت في وقت الخصب فلا تسرعوا بها واتركوها تأكل، وإذا سافرت في القحط فأسرعوا حتى لا تضعف وتهزل). وقد "غفر (الله) بسقي كلب" (البخاري). وهكذا فمباشرة الإحسان إلى الدواب لطف وإحسان وبر وتواضع وتبذل في دق الإحسان وجله" (ص218-219). وفي الحديث: "أفضل دينار ينفقه الرجل: دينار ينفقه الرجل على عياله، ودينار ينفقه الرجل على دابته في سبيل الله، ودينار ينفقه على أصحابه في سبيل الله" مسلم (ص 241). وأيضا: "دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، لا هي أطعمتها ولا هي أرسلتها تأكل من خشاش الأرض، حتى ماتت هزلا". البخاري ومسلم (ص 372). ورأى الرسول حمارا قد وسم في وجهه فقال: "لعن الله الذي وسمه" (مسلم). ونهى (ص) عن صبر البهائم (البخاري: صبر البهائم "هو أن تربط وترمى بالسهام، وهو حرام لما فيه من تعذيبها وإفساد ماليتها". وفي الحديث: "قرصت نملة نبيا من الأنبياء فأمر بقرية النمل فأحرقت فأوحى الله إليه: أفي أن قرصتك نملة أهلكت أمة من الأمم تسبح الله" البخاري (ص 372).

ومن الذين تعرضوا في تراثنا لحقوق البهائم أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب المشهور () ، وحديثه عنها ليس من منظور فقهي بل من منظور فلسفي خاص كان يتبناه في موضوع "خلاص النفس" ، وهو منظور لا تخفى اصوله الأفلاطونية الغنوصية. وقد ورد ذلك في سياق استنكار ما يتلذذ به بعض الكبراء "من الصيد للحيوان، ويفرط الناس فيه من الكد للبهائم في استعمالها، فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسنن وطريق ومذهب عقلي عدلي لا يتعدى ولا يجار عليه". أما تشغيل البهائم لفائدة الإنسان فيجب أن يكون تشغيلاً ملائماً "لا عنف فيه إلا في المواضع التي تدعو الضرورة إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك، كحث الفرس عند طلب النجدة من العدو".

أما الحيوانات المفترسة والمؤذية مثل الحيات والحشرات فيجوز إبادتها. ذلك أن هذا النوع من الحيوان إن لم نقتله قتل هو حيوانات كثيرة. وأيضا لأنه "ليس تخلص النفوس من جثة من جثث الحيوانات، إلا من جثة الإنسان فقط"، وذلك بالتعلم ودراسة الفلسفة. "وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص هذه النفوس من جثتها شبيها بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص. فلما اجتمع للتي لا تعيش إلا باللحم الوجهان معا وجب إبادتها ما أمكن، لأن في ذلك تقليلا من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسه في جثث أصلح". (تناسخ الأرواح؟). وأما الحيات والعقارب وما أشبه "فاجتمع لها أنها مؤذية للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة (...)، فجاز لذلك إهلاكها وإبادتها. وأما الحيوان المعمولة (=التي يستعملها الإنسان) والعائشة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها، بل الرفق بالمعمولة (...). والاستقلال (=التقليل) من الاغتذاء بها ما أمكن، و(التقليل) من إنسائها لئلا تكثر كثرة تخرج إلى إكثار ذبحها، لكن يكون ذلك بقصد

وحسب الحاجة. ولولا أنه لا مطمح في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة". فذبح الحيوان تخليص لنفسه من سجن بدن ذلك الحيوان. وليس هناك من وسيلة أخرى إلا بالنسبة للإنسان الذي يمكنه تخليص نفسه من الانغمار في البدن بالعلم والمعرفة. فبالعلم والمعرفة تستقل نفس الإنسان عن بدنه ويصير هو (نفسه، عقله) المسير للبدن المتحكم فيه وليس العكس.

تلك نماذج من التفكير في حقوق الإنسان والحيوان كما مارسه مفكرون في القرون الوسطى. ولا مرأى في أن كثيرا من الاعتبارات التي شغلناهم لم تعد اليوم قائمة، وأن اعتبارات جديدة تشغلنا اليوم لم تكن حاضرة في فكرهم. غير أن تدريس مثل هذه النصوص في مادة "حقوق الإنسان" أو في المواد التي يجب أن تفتح عليها سيكون -فيما نعتقد- من بين الآليات البيداغوجية التي قد تساعد على إضفاء بعض الحيوية على هذه المادة.

من أجل تجديد المشروع النهضوي العربي

فلسطين : اتحاد فيديرالي وكانتونات ...

ونهاية الصهيونية(*)

محمد عابد الجابري

يبقى بعد ذلك

التنظيم العملي

لهذه الدولة التي

نستوحي فيها

النموذج السويسري

دون أن ندعو إلى

استنساخه، بل ولا
نفكر في إمكانية
النسج على منواله
لاختلاف الأوضاع
والظروف
والملابسات. إن
بناء النموذج
الفيدرالي لفلسطين
على أساس
كانتونات موضوع
للاجتهاد. كما أن
تحقيق هذا النموذج
واقعيًا لا يمكن
تحديد موعد له.
كما أنه يتطلب
مواصلة الكفاح
وصرف النظر
نهائياً عن
"التطبيع" إلى أن
يتحقق النموذج.
هذا الانفتاح على
نموذج غير محدد
وزمن غير معين
يبرره هنا أننا نفكر
في "المشروع
الحضاري

النهضوي العربي"
في أفق قرن كامل
من الزمن: القرن
الواحد والعشرين!

1- ملاحظتان

أود أن أستهل مداخلتني بملاحظتين: أولاهما أن عبارة "التجدد الحضاري" التي جعلت عنوانا للبحث الذي طلب مني إنجازَه قد أثارت في ذهني قلقا والتباسا. فـ "التجدد" مصدر تجدد، وهو فعل لازم. وبالتالي فـ "التجدد الحضاري" معناه أن الحضارات تتجدد من تلقاء

نفسها، وهذه مسألة فيها نظر: هل تتجدد الحضارات فعلا أم أن التاريخ يدلنا على أنها تهرم وتتهار في مرحلة ما من تاريخها؟ أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالخطاظة المقترحة للبحث وهي خطاظة تتعامل مع "المشروع الحضاري" بوصفه مشروع النهضة. وقد تكررت في "ورقة العمل"، المقدمة من طرف منظمي الندوة، عبارة "المشروع الحضاري النهضوي العربي" حتى غدا من الجائز الاستغناء عن لفظ "الحضاري" والاقْتصار على عبارة "المشروع النهضوي". وبما أن لي كتابا بنفس العنوان ("المشروع النهضوي العربي" صدر عام 1996 عن مركز دراسات الوحدة العربية) وقد تناولت فيه، من جملة ما تناولت، الموضوعات نفسها المطلوب مني معالجتها في البحث المقترح علي، فإنني وجدت نفسي أمام مهمة من أشد المهام التي تقلقني، وهي تكرار ما سبق أن قلته وكتبته. طلبت إعفائي من هذا البحث وتكليفني بموضوع آخر، غير أن ذلك لم يكن ممكنا، فقد وزعت البحوث وسبق لي أن قبلت الموضوع من دون مناقشة ودون أن أفكر فيه، نظرا لانشغالي آنذاك بالعمل في كتابي الأخير "العقل الأخلاقي العربي". لم يبق

أمامي إذن سوى الاقتباس من الكتاب الذي خصصته لهذا الموضوع، وبالخصوص من فصله الأخير الذي جعلت موضوعه "آفاق المستقبل"، أي المشروع النهضوي العربي في أفق القرن الواحد والعشرين.

سيقتصر عملي في هذه الورقة إذن على نوع من التلخيص والتحيين لجملة الأفكار التي تضمنتها الفصل الأخير من الكتاب المذكور، وهي أفكار ما زالت تمثل وجهة نظري رغم مرور خمس سنوات على كتابتها⁽¹⁾.

2- "مشاهدات رجل من القرن التاسع عشر"

لقد انطلقنا في الكتاب المذكور، الذي جعلناه عبارة عن "مراجعة نقدية" للمشروع النهضوي العربي، من عرض سريع لـ "مشاهدات رجل من القرن الماضي"، القرن التاسع عشر، رجل افترضناه أحد رواد النهضة العربية الحديثة، كان يعيش في باريس أو لندن، لاجئاً أو داعية. وقلنا إن هذا الرجل لو بعث اليوم حيا ليرى ما تحقق من ذلك المشروع لهاله الأمر ولاحتار في إصدار حكم عام على ما سيسجله من فروق بين ما كان يحلم به رواد ذلك المشروع والمبشرون به وبين ما آل إليه اليوم.

- هناك نصوص أخرى كتبتها في مرحلة سابقة تلتقي مباشرة مع البحث المقترح علي في هذه الندوة مثل البحث المدرج في كتابي "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" بعنوان "المشروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبليات"، والأبحاث التي جمعتها في كتابي "قضايا في الفكر العربي المعاصر" وهي تتناول: العولمة، وصراع الحضارات، وعودة الأخلاق، والديموقراطية ونظام القيم في الثقافة العربية الخ، مما له صلة مباشرة بالموضوع.

ومن هنا انطلقنا في مراجعتنا النقدية هذه، ففحصنا ظروف ميلاد هذا المشروع والمضايقات العاتية الخطيرة التي تعرض لها من جانب المشاريع

الأخرى المتزامنة معه والمنافسة بل المحاربة له، وبالخصوص منها الوجه الآخر للحادثة الأوروبية، وجهها الإمبريالي، وربيبته الحركة الصهيونية. ثم انصرفنا بعد ذلك إلى فحص الإشكاليات والمقولات الرئيسية التي تشكل قوام هذا المشروع وهي تتمحور كلها، كما بينا، حول شعار مركزي واحد هو : "الوحدة والتقدم".

وعندما وصلنا إلى نهاية المراجعة لما كان وحصل، وحن أوان الالتفات للمستقبل وآفاقه، رأينا من المفيد الرجوع إلى صاحبنا "رجل القرن الماضي" لنسأله ماذا كان يتوقع أن يأتي به "المستقبل"، أعني القرن العشرين الذي كان ينتصب أمامه كما ينتصب اليوم أمامنا القرن الحادي والعشرون، عسانا نجد في تجربته الاستشرافية دروسا نستفيد منها في تعاملنا مع المستقبل، مستقبلا ومستقبل الأجيال العربية الصاعدة.

3- كيف كان رواد النهضة في القرن 19 يرون المستقبل العربي

لم يكن من الممكن لصاحبنا النظر إلى المستقبل العربي، وهو يعيش نهاية القرن التاسع عشر ويتطلع إلى القرن العشرين، من دون أن يستحضر الأطراف الثلاثة التي كانت تنافسه على مستقبله وهي : الغرب التوسعي الاستعماري، الحركة الشيوعية العالمية، الحركة الصهيونية. لقد كان يدرك أن هذه الأطراف الثلاثة سيكون لها تأثير ما على المستقبل العربي كما كان يتراءى آنذاك، ولكنه كان يعي تماما أن الدور الأكبر والحاسم سيكون للغرب الاستعماري. أما مصير الحركة الصهيونية والشيوعية العالمية فلم يكن من الممكن استشفافه، خصوصا وقد كانتا محصورتين في أوروبا وجزء من كيان الغرب ذاته، ولم يكن أي منهما آنذاك ينافس أو يضايقه خارج القارة الأوروبية.

كان الطرف الوحيد الذي كان وجوده يضايق الغرب، خصوصا في طريقه إلى الهند والشرق الأقصى، هو الإمبراطورية العثمانية. وكان صاحبنا يعلم أن الغرب يتعامل مع هذه الإمبراطورية كـ "رجل مريض"، وأنه كان ينتظر الفرصة للإجهاز عليها. ولربما كان صاحبنا يعلم أيضا أن الحركة الصهيونية العالمية التي كانت تطالب بوطن قومي لليهود في فلسطين كانت تقدم مشروعها لزعماء أوروبا على أساس أن وجودها في فلسطين سيجعل منها الضامن المخلص والحارس الأمين لطريق أوروبا إلى الهند والشرق الأقصى، وأنها تستطيع، أكثر من ذلك، أن توجه الضربات لذلك "الرجل المريض" لترغمه على الانسحاب شمالا عن المنطقة الاستراتيجية الممتدة من قناة السويس إلى الخليج العربي.

كان صاحبنا مشغولا بالمستقبل أكثر من انشغاله بالماضي والحاضر. وسنظلمه إذا نحن افترضنا أنه كان يمكن له، أو حتى يجوز له، أن ينشئ لنفسه تصورات عن المستقبل تمتد على مدى قرن من الزمان. ومع ذلك فإننا سنعجب العجب كله لكونه لم يستطع -وما كان له في الحقيقة أن يستطيع- توقع ما حصل بالفعل في الربع الأول من القرن العشرين. لم يكن يتصور قيام الحرب العالمية ولا كان يتوقع ثورة الشريف حسين ضد تركيا ولا اندلاع الثورة البلشفية وقيام الاتحاد السوفيتي ولا سقوط الإمبراطورية العثمانية واقتسام فرنسا وبريطانيا لممتلكاتها، أعني الأقطار العربية عموما. ومع أنه كان يسمع بالحركة الصهيونية فإنه لم يكن يتوقع وعد بلفور ولا اتفاقية سايكس بيكو... الخ.

أما أبناء وحفدة صاحبنا هذا، أولئك الذين عاشوا خلال الربع الثاني والثالث من هذا القرن (1925-1975) فالغالب على الظن أن أيا منهم لم يكن يتوقع أن يتحقق وعد بلفور عبر حرب خاطفة تنتصر فيها الجماعات

اليهودية على سبعة جيوش عربية سنة 1948، ولا كان يتصور أنه سيكون من نتائج هذه الهزيمة العربية قيام الثورة المصرية التي فتحت آفاقا جديدة تماما أمام العرب. كما أن أيا منهم لم يكن يخطر بباله ما حدث سنة 1967 ولا كان ينتظر، بعد تلك النكسة الفاجعة، أن تنتصر القوات المصرية ذلك الانتصار الباهر في حرب 1973. تماما مثلما لم يكن يخطر ببال أحد منهم أن ينتهي هذا الانتصار إلى زيارة السادات للقدس 1977 وأن يوقع معاهدة كامب ديفد. 1978.

4- استشراف المستقبل العربي في الربع الأخير من القرن العشرين
والحق أن العرب لم يشعروا في يوم من الأيام، خلال تاريخهم الحديث، بمثل ما شعروا به من إحباط وقلق على المستقبل بسبب معاهدة كامب ديفد. فلقد كانت مصر منذ أوائل القرن الماضي مركزا للوطن العربي لا يناع، وكان التفكير في المستقبل العربي يستقطبه الدور القيادي لمصر: مصر قلب العروبة ومقر الجامعة العربية والمتصدية الأولى لكل من يضع نفسه موضع الخصم والعدو للعرب والإسلام، سواء كان استعمارا أو صهيونية أو جارا من جيران الوطن العربي. أما بعد كامب ديفد فلقد تغير الوضع جذريا وصار القلق على المستقبل العربي عاما ومميتا. ومن نتائج هذا القلق أن أصبح المستقبل عند النخبة العربية المثقفة شغلها الشاغل. وقد تجسد ذلك في عدة كتابات ولقاءات وندوات. غير أن أهمها على الإطلاق هو ذلك العمل الذي دام خمس سنوات (1983-1987) أعني به "مشروع استشراف المستقبل العربي" الذي أنجزه "مركز دراسات الوحدة العربية".

وبمراجعة التقارير والكتب التي أنجزت في إطار المشروع والتي غطت مختلف جوانب الواقع العربي وآفاق مستقبله، يتبين للباحث اليوم أن فريق

الاستشراف لم يهتد إلى أن يضع في الحساب عدة حوادث حدثت ولم يتوقعها، حوادث ومعطيات تشكل آفاق ما يميز الواقع العربي. من ذلك أن المشروع لم يطرح إمكانية انفجار الوضع في الخليج كذلك الذي حدث نتيجة احتلال القوات العراقية للكويت. ولم يكن خبراء المشروع ولا أي واحد من الملاحظين العرب والأجانب يتوقع الطريقة التي تم بها إخراج العراق من الكويت، وهي الطريقة التي نعرفها جميعا: التحالف الذي قاده الولايات المتحدة ومعها أوروبا ودول عربية، والتدمير الشامل الذي استهدف، لا القوات العراقية وحدها في الكويت، بل البنية العسكرية والاقتصادية والعمرائية العراقية بأكملها. ولم يتوقع المشروع أن يتطور الوضع في الجزائر ذلك التطور الذي حصل، ولا أن يتزايد نشاط الحركات الأصولية في مصر. كما أنه لم يكن يدخل في نطاق المفكر فيه عند خبراء المشروع تلك الحرب الأهلية التي وحدث اليمن، ولا توقف الحرب الأهلية في لبنان، ولا اتفاقية أوسلو، ولا الصراع العلني بين السعودية وقطر الخ. وأكثر من ذلك استبعد المشروع تماما إمكانية رجوع مصر إلى الجامعة العربية خلال العقد الأول من الاستشراف (1985-1995) مما جعله ينصح بإقامة علاقات واقعية اقتصادية بين العرب ومصر بدلا من التفكير في إقامة علاقات دبلوماسية (ص 339 من التقرير العام 1988).

لقد فضل خبراء المشروع تجنب الخوض في الأمور التي تثير الحساسيات العربية. ومع أنهم كانوا يعلمون خطورتها على المستقبل العربي، فإنهم لم يستطيعوا استحضارها في سيناريوهاتهم، لا لعدم تقديرهم لخطورتها، بل بالعكس لقد كان سكوتهم عنها من نوع تجنب الناس عادة ذكر أسماء الأمراض الخبيثة ونتيجتها المحتومة. وهكذا سكتوا عن مشكل الحدود بين الدول العربية مع أنه المشكل الذي كان -وما زال- كالنار تحت الرماد

تهدد بالاشتعال في كل آن. وسكتوا كذلك، بل تغاضوا، عن الموقف الحقيقي لمعظم الحكومات العربية من اتفاقية كامب ديفد، وهو موقف كان يقبل في السر تلك الاتفاقية ويرحب بها، في حين يوافق، في العلن، على طرد مصر من الجامعة العربية لنفس السبب...

وقبل "مركز دراسات الوحدة العربية" ببيروت قام "مركز الدراسات العربية المعاصرة"، في جامعة جورج تاون بواشنطن بعقد ندوة جند لها عددا من الباحثين، عربا وأجانب، بهدف "استشراف المستقبل العربي" في "العقد القادم" : عقد التسعينات. وقد ركز المساهمون على تحليل الواقع العربي من خلال عشرين موضوعا موزعة على ستة محاور هي : 1- "الدولة والديمقراطية وحقوق الإنسان". 2- "العلاقات الإقليمية والدولية". 3- "الاقتصاد ومشكلة التنمية والنفط". 4- "الأزمة الثقافية والفكرية". 5- "المشاكل الاجتماعية بما فيها تحرير المرأة والصراع الطبقي". 6- "أبعاد الصراع العربي الإسرائيلي دبلوماسيا وعسكريا". لقد عقدت هذه الندوة في إبريل/نيسان من سنة 1985 ونشر "مركز دراسات الوحدة العربية" ببيروت أبحاثها مترجمة إلى العربية سنة 1986.

وإذن فالعقد الذي أراد منظمو الندوة استشرافه هو عقد النهاية للقرن العشرين، وفي نفس الوقت مقدمة القرن الواحد والعشرين. فما الذي توقعه هؤلاء الباحثون والمختصون، الذين صرحوا بالتزام الموضوعية والصراحة وتجنب التمنيات؟ ثم ما مدى توافق توقعاتهم مع ما حصل من تطورات؟

(...) إن المطالع لأبحاث ندوة "مركز الدراسات العربية المعاصرة" بجامعة جورج تاون بواشنطن، حول "استشراف المستقبل العربي" في عقد منتصف الثمانينات/منتصف التسعينات (1985-1995)، يخرج بنتيجة واحدة هي أنه رغم الجهود الذي بذلها أصحابها في تحليل الواقع العربي وبناء

السيناريوهات لاستشراف احتمالات تطوره فإنهم، في مرحلة استخلاص النتائج، بقوا جميعا متأرجحين بين سيناريو اتجاه التغيير إلى أسوأ، وسيناريو اتجاه التطور إلى الأفضل. ولعل القاسم المشترك بينهم جميعا هو تأكيد كل واحد منهم على أن القضية التي هي موضوع بحثه ستبقى تستقطب اهتمام الباحثين والمحللين طوال العقد موضوع الاستشراف. ومعنى ذلك أن القضايا العشرين التي تدور حولها المحاور الستة المذكورة ستبقى معلقة مع ميل إلى التفاقم والتعقيد.

لنأخذ مثلا واحدا فقط هو البحث القصير والمركز الذي قدمه سميث تيلمان، الأستاذ الباحث في الدبلوماسية بجامعة جورج تاون، والذي عنوانه: "دبلوماسية الصراع العربي الإسرائيلي في العقد القادم : السيناريوهات البديلة". لقد اخترنا هذا البحث لنقف عنده قليلا لكونه، من جهة، يتناول موضوع الساعة في الوطن العربي، موضوع "التسوية" بين العرب وإسرائيل، ولأنه من جهة أخرى، يقدم لنا نموذجا للإخفاق الذي يتعرض له كل من يحاول توقع شأن من شؤون الوطن العربي، انطلاقا مما يشكل "الواقع الراهن" في أية مرحلة من مراحل تاريخه الحديث والمعاصر (...).

وهكذا فبعد أن يناقش الباحث السيناريوهات الثلاثة البديلة التي افترضها يخلص إلى القول: "إن هذه السيناريوهات التي تبدو مقبولة ظاهريا بدرجة أو بأخرى، والتي هي عقلانية وفق فهمي، إنما تقع بوضوح خارج حدود التحقق خلال العقد القادم، وانه لا إسرائيل ولا منظمة التحرير الفلسطينية ولا الولايات المتحدة تبدو قادرة الآن، أو يحتمل أن تكون كذلك في المستقبل القريب، على تجاوز القيود المحلية التي شكلت دبلوماسية الصراع العربي الإسرائيلي زمنا طويلا".

تلك هي النتيجة التي سجلها صاحب البحث في نهاية بحثه، وهي تلغي السيناريوهات الثلاثة التي قدمها، مؤكداً أنه من غير الممكن التنبؤ بشيء واضح دقيق في هذه المسألة، مسألة الصراع العربي الإسرائيلي. ولكن صاحبنا لم يقف عند هذه النتيجة بل تجاوزها بالانتقال من الاستشراف، انطلاقاً من المعطيات الحاضرة، إلى اقتراح رؤية تقع خارج إطار الاستشراف وبعيدا عن المدى المحدد له، رؤية يقول عنها إنها: "ليست توقعا للعقد القادم ولا لأي وقت في المستقبل. إنها فقط إفصاح عن احتمال واعد، في الظروف القائمة، ومع واقعية نأمل أن تكون. إن توقعاتي المحسوبة بدقة، بفرض أن بمقدوري أن آتي بأحدها، ستكون بكل تأكيد أقل إحياء بالأمل، وأنا أفضل أن أنتهي بملاحظة مفعمة بالأمل".

فما هي هذه الملاحظة أو الرؤية المفعمة بالأمل التي يقدمها صاحب البحث كمخرج من مأزق فشل السيناريوهات؟ (...). خلاصة هذه الرؤية، إذن، هي التعبير عن الأمل في أن يندمج فلسطينيو الضفة والقطاع في إسرائيل اندماجا نهائيا فيصيروا في وضعية فلسطينيي 1948 الذين بقوا في إسرائيل. وبما أن عدد الفلسطينيين سيزداد مع السنين نظرا لارتفاع نسبة التناسل بينهم، فإنه لا بد أن يأتي يوم يكون لهم فيه صوت مسموع ومؤثر في الكنيست الإسرائيلي مما سيخلق وضعاً جديداً قد يسمح في نهاية المطاف بتحقيق "دولة ثنائية القوميات".

نحن لا نريد أن نحاكم نيات هذا الباحث، فقد يكون ساذجا إلى درجة الصدور عن صدق وإخلاص في اقتراحه ذلك، وقد يكون ذكيا يريد أن يصرف الفلسطينيين عن قضيتهم المستعصية نحو أوهام يقدمها في صورة أحلام مشروعة وممكنة التحقق على المدى البعيد... ما يهمنا هنا استخلاصه من آرائه هو الدرس الأساسي التالي: إن "استشراف المستقبل

العربي" من خلال السيناريوهات التي تريد أن تكشف عن اتجاه التطور من خلال تحليل المعطيات التي تشكل الحاضر العربي، عملية تنتهي دائما إلى باب مسدود. فالسيناريوهات الثلاثة التي تعتمد عادة في الاستشرافات التي من هذا النوع (سيناريو استمرار الوضع القائم، وسيناريو احتمال تطوره إلى أسوأ، وسيناريو حدوث تغيير نحو الأفضل) تبقى متكافئة عندما يتعلق الأمر بالأوضاع العربية. ومن هنا يجد الباحث المستشرف نفسه أمام خيارين: إما أن يمزق أوراقه ويلغي موضوعه ويعترف باستحالة تركيب معادلة للمستقبل العربي قابلة للحل، وإما أن يضع عقله الاستشراقي الموضوعي العلمي بين قوسين ليفسح المجال للحلم، لنظرة سحرية ترى المستحيل ممكنا. وحينئذ سيرسم صورة لما ينبغي أن يكون من زاوية ميوله وعواطفه إزاء القضية العربية.

وهنا، وفي هذا المثال الذي اخترناه، نجد أنفسنا ليس فقط أمام سيناريوهات استبعدنا صاحبها نظرا لتكافئها واستحالة ترجيح أي منها، بل نحن نجد أنفسنا هنا أيضا أمام رؤية قدمت في صورة تمنيات -مخالصة أو غير مخالصة- كذبتها الأحداث تكذيبا. والسبب هو أن الباحث كان عاجزا تماما عام 1985، على الرغم من اطلاعه الواسع على الشؤون العربية ومن تخصصه في الموضوع الذي اختاره، عن أن يتوقع ما حدث بالفعل في هذا العقد الذي كان موضوع استشرافه، بل إن ما حدث وما كان يحدث خلال ذاك العقد كان ينتمي عنده إلى اللامفكر فيه بل إلى ما هو غير قابل للتفكير فيه. إنه لم يستطع، لا هو ولا غيره، أن يتصور إمكانية قيام "الانتفاضة"، انتفاضة "أطفال الحجارة"، وقد قامت بعد سنتين فقط من تاريخ كتابة بحثه، كما أنه لم يكن يستطيع أن يتصور، بل لقد استبعد تماما، أن تكون نهاية العقد الذي تناوله الاستشرف مقرونة بانسحاب الجيش

الإسرائيلي والسلطة الإسرائيلية من قطاع غزة ومدن الضفة الغربية. وبطبيعة الحال لم يكن يخطر على باله، ولا ببال أي مستشرف آخر للمستقبل، أن تعترف إسرائيل بمنظمة التحرير الفلسطينية وتعترف هذه بإسرائيل، ولا كان بإمكانه أن يصرح باحتمال تبادل الاعتراف والتمثيل الدبلوماسي بين الأردن وإسرائيل وفتح مكاتب ارتباط (وهي مقدمة للسفارات) بين إسرائيل ودول عربية أخرى. ولو أننا سألنا صاحبنا قبل أيام من نهاية العقد موضوع الاستشرف عن أيهما يتوقع أن يغتال، بسبب المضي في تطبيق اتفاقية أوسلو، رابين أم عرفات؟ لأجاب بدون تردد إنه يأسر عرفات، وما كان من الممكن قط أن يخطر بباله أن الضحية ستكون : إسحاق رابين.

5- فشل الاستشرف ... المطلوب إرادة المستقبل

(...) إن إمكانية نجاح مناهج الاستشرف للتنبؤ بما سيكون عليه المستقبل العربي، موضوع المشروع النهضوي العربي، إمكانية محدودة جدا. إن المشروع النهضوي -أو الحضاري- بما أنه "مشروع" فهو لا يتقيد بمعطيات "الواقعية" التي ينطلق منها الاستشرف، لأنه أصلا يهدف إلى تغيير هذه المعطيات، إلى تغيير الواقع. وإذن فالتفكير في المشروع النهضوي يجب أن ينطلق من زاوية الإرادة في التغيير، الإرادة في تشييد "المستقبل العربي"، لا انطلاقا من المعطيات التي يتشكل منها الواقع العربي الراهن، الذي كله متغيرات مؤقتة، بل انطلاقا من الأخذ في الحسبان رغبات الشعوب العربية وطموحاتها وقدرتها على التضحية والحركة والفعل التي لا تقل عن قدرتها على الصبر والتحمل، و"الصبر حدود في ضمير الأمة العربية"، كما هو معروف.

ولا بد من الأخذ بالحسبان كذلك الاتجاه العام الذي يميز الوضع العالمي المعاصر، الاتجاه إلى نظام عالمي قائم على المجموعات الإقليمية المتنافسة المتصارعة، ولكن المتداخلة والمتفاهمة كذلك : المجموعة الأوروبية ومجموعة اليابان وشرق آسيا، ومجموعة دول أوروبا الشرقية الخ. ولا شك أن حكام الدول العربية سيجدون أنفسهم يوما مضطرين، في هذا الوضع، إلى تشكيل مجموعة منفردة أو مجموعة متميزة داخل أخرى أوسع، إسلامية أو شرق أوسطية. أما الولايات المتحدة الأمريكية فسواء بقيت في وضعها الراهن كقطب رئيس، أم تراجعت لتصبح رئيسة لمجموع القارة الأمريكية بشمالها وجنوبها، فإن زعامتها للعالم ستكون زعامة ضمن مجموعات أخرى منافسة.

وفي مثل هذا الوضع الدولي المنتظر سيضطر العرب، خلال العشرين سنة القادمة، إلى نوع من التعامل بعضهم مع بعض بصراحة وواقعية، خصوصا والقضايا التي كان حكامهم يخفون وراءها للمزايدة ويستظلون بها كشعارات للاستهلاك الداخلي قد انتهت الآن. لقد انتهت "القضية الفلسطينية"، وبعد وقت ستكون فلسطين قد برزت بدولتها، وستكون التسوية مع إسرائيل قد بلغت منتهاها. ومن يدري فلعل ذلك سيجعل إسرائيل تفتتح لما هو كامن فيها من عوامل التمزق الداخلي؟ وعلى كل حال فهيمنتها على المنطقة ليست بالأمر السهل وليست حتمية تاريخية. إن حلم الصهيونية "من النيل إلى الفرات" قد أصبح اليوم والى الأبد مجرد سراب، تماما كما أن طموح إسرائيل، بعد حرب 1967، إلى جعل دولتها تمتد "من النهر إلى البحر" قد تبخر تحت ضربات المقاومة وانتفاضة أطفال الحجارة. أما العلاقات العربية/العربية فمن المنتظر أن تعرف تطورا إيجابيا بعد تسوية الدول العربية تسوية نهائية لمشاكل الحدود القائمة بينها، وهي

مشاكل من المرجح أنها، حتى وإن لم تسو بالإرادة، فإنها ستتقادم خلال العشرين سنة المقبلة لتترك المجال لعلاقات جوار أفضل. ومن المرجح كذلك، بل من المؤكد أن تظهر مشاكل أخرى حادة توحدهم وتجمع بينهم في "جامعة الدول العربية" أو في إطار آخر، مثل مشكلة الماء والغذاء ومشكلة تصريف الإنتاج، والتنافس مع المجموعات الإقليمية الأخرى الخ.

هل انتهينا بدورنا إلى نظرة مرشحة هي الأخرى لأن يصدق عليها ما قلناه بصدد تلك "النظرات" والاستشرافات التي عرضناها، وهو أن المستقبل يأتي دوما على غير ما يتوقعه الناس؟

الواقع أننا هنا لا نتوقع ولا نتنبأ ولا نخمن، فلقد بنينا نظرتنا صراحة على إرادة المستقبل وليس على مجرد استشرافه وبناء التمنيات حوله، ولذلك فنحن مقتنعون بأن مصير توقعاتنا سيكون مختلفا. إن "إرادة المستقبل العربي" التي حملت الأجيال العربية السابقة المتعاقبة منذ أزيد من قرن على تقديم التضحيات تلو التضحيات إرادة حققت الكثير: فلقد تحققت للأقطار العربية استقلالها ولفلسطين بعض حقها وللهوية العربية، لغة وثقافة وتراثا ومشاعر وطموحات، كيائها الذي لم يعد يخاف عليه...

6- تطورات ومستجدات

إن هذه الإرادة يجب أن تتبع من جديد في عقولنا وقلوبنا وفي سلوكياتنا، ذلك لأنه ليس هناك من بديل عنها غير الاضمحلال والفناء. إنه لولا إرادة "المستقبل العربي" وكفاح الأجيال العربية من أجله على امتداد هذا القرن العشرين والذي قبله لما كنا اليوم نناقش، كما كان يفعل رواد النهضة العربية في القرن التاسع عشر، هموم النهضة والتقدم للأمة العربية. ويجب

أن نعي ونعترف بأن ظروفنا الراهنة هي، بكل المقاييس، أهون وأفضل من ظروفهم.

والتاريخ، كحصيلة عامة للأحداث والظروف التي تجري عبر الزمن، يتقدم في كافة المجالات، ما في ذلك شك. وفي ما يخص موضوعنا يمكن أن ندعي أن من مظاهر تقدمنا كون قدرتنا اليوم على تحليل واقعنا والتخطيط لمستقبلنا وتوظيف الماضي بصورة عقلانية في تشييد تصور يدعم ما عبرنا عنه بـ "إرادة المستقبل العربي" هي أقوى من قدرة أسلافنا رواد النهضة في القرن التاسع عشر، وذلك لجملة أسباب : منها ذلك التقدم الهائل الذي حصل في ميدان مناهج البحث وأدوات التحليل، ومنها ذلك النمو الكبير الذي تحقق لدينا على مستويات عديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، ومنها التجارب التي خضناها على هذه المستويات نفسها واكتسبنا منها دروسا وقناعات تفرض نفسها فرضا على الجميع، ومنها أن الظروف الدولية قد تغيرت، والأطراف التي تترامح اليوم وغدا العمل النهضوي العربي، وتتافسه وتحاربه أو تسانده، ستفعل ذلك بأساليب أخرى فعلا، ولكنها لن تكرر ما سبق أن فعلته : فالراجح أن الحملات الاستعمارية لن تتكرر، وتقسيم الوطن العربي بين الدول الكبرى على الشكل الذي حدث لن يتكرر، واحتلال فلسطين لن يتجدد بالصورة التي حدثت... هناك تحديات جديدة ستواجهنا بدون شك وسيكون علينا أن نواجهها، ولكن هل الحياة شيء آخر غير مواجهة التحديات ؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن للمرء أن يدعي أن القضايا العربية الداخلية، مثل قضية الديمقراطية وقضية حقوق الإنسان وقضية التنمية الخ، ستعرف، أو هي تعرف الآن بالفعل، مصيرا يختلف نوعيا عن الذي عرفته من قبل. إن تأجيل الديمقراطية أصبح غير قابل للتبرير، والإدعاء بأن

الحزب الوحيد -أو الطليعي- هو الخيار الأنسب أو المحتوم ادعاء لم يعد يجد اليوم أي سند، لا في الواقع ولا في الخيال. والتطرف، باسم هذا الشعار أو ذلك، لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية، فالتطرف في استعمال السلطة وتوظيفها لمصالح خاصة، كالتطرف في الدين أو في التعبير عن اليأس والرفض، ليس سنة في الحياة بل هو من الظواهر المؤقتة التي يفعل فيها الوقت فعله الخ.

غير أن ذلك لا يعني بحال من الأحوال ترك الأمور لفعل الوقت وحده، كلا. إن إرادة المستقبل تبقى مشلولة جوفاء إذا لم تبني على إرادة التغيير وعلى ممارسته بعقلانية وتخطيط وصبر وأمل. والتغيير يبدأ، أو يجب أن يبدأ، من تغيير طريقة النظر إلى الأمور، من تحليل الواقع تحليلاً يجمع بين النظرة الموضوعية والهدف الاستراتيجي، هدف التغيير وإعادة البناء.

ونحن هنا لا ندعي أننا سنقوم بتحليل لمختلف جوانب الواقع العربي هذا التحليل المطلوب، بل كل أملنا أن نتمكن من استئناف النظر في قضايا "قديمة" ما زالت في حاجة إلى نظر بل إلى نظرات جديدة من جهة، وأن ندشن النظر، من جهة أخرى، في قضايا جديدة باتت تشكل الآن قضايا القرن الحادي والعشرين الذي يطل علينا ملوحاً بكل جديد وغريب، ونحن ما زلنا نقف على عتبه!

من هذه القضايا ما يتصل بمسألة الحكم، كقضية الديمقراطية وقضية العلاقة بين الدين والسياسة وبين السياسة والإيديولوجيا في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ومنها ما يتعلق بالمسألة القومية كقضية توظيف التراث العربي الإسلامي في إعادة تأسيس الوعي القومي، وقضية التفكير في "الوحدة" على ضوء مستجدات الحاضر والمستقبل. ومنها كذلك ما يتعلق

بالمسألة الثقافية وبالخصوص ما عبرنا عنه، مرارا، بضرورة سلوك استراتيجية التجديد من الداخل لتحديث الفكر العربي. وإلى جانب هذه القضايا العربية الطابع التي تتطلب نوعا جديدا من النظر، هناك قضايا أخرى يطرحها العصر علينا، بعضها قديم في مظهره جديد في جوهره، وبعضها جديد تماما، مظهرا ومخبرا. من هذه القضايا ما يخص العرب وحدهم ومنها ما يعم البشرية جمعاء... فإلى هذه وتلك سننصرف باهتمامنا في الفقرة التالية.

7- ضرورة تجنب الأسئلة المزيفة: الإسلام والحدثة

لعل أول ما ينبغي علينا فعله هو التخلص من الأسئلة المزيفة. وأقصد بالأسئلة المزيفة الأسئلة التي تطرح على التاريخ أسئلة لاتاريخية من نوع: هل يقبل الإسلام الديمقراطية؟ هل يقبل مضامين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ هل يقبل العلمانية؟ تماما مثلما تساءل كثيرون بالأمس تساؤلات صارت اليوم غائبة وغير واردة مثل: هل يقبل الإسلام الاشتراكية؟ وأسئلة أخرى يحلو اليوم لبعضهم طرحها، مثل: لماذا لم يكن لعقلانية ابن رشد امتدادات في الوطن العربي مثل تلك التي كانت لها في أوروبا من خلال "الرشدية اللاتينية"؟ أو لماذا لم تتطور الأوضاع في الوطن العربي خلال القرون الوسطى إلى ما يشبه الحدثة الأوروبية؟

مثل هذه الأسئلة أسئلة مزيفة لأنها تسأل عما لم يحدث في التاريخ وتريد معرفة "سبب عدم الحدوث"، هذا في حين أن السؤال التاريخي العلمي هو الذي يستفسر عما حدث بالفعل، عن كيفية الحدوث أولا، ثم عن سبب الحدوث، إن كان هناك طريق أو طرق لالتماس السبب أو الأسباب لحوادث الماضي. فالذي يسأل، مثلا، عن "أسباب" عدم تطور الأوضاع في الوطن العربي في القرون الوسطى إلى ما يشبه ما آلت إليه الأحوال

في أوروبا في العصر الحديث، من رأسمالية وديمقراطية وعلمانية الخ، هو كمن يسأل : لماذا لم يتطور فلان في جسمه وقوة حواسه وحدة نكائه وفي صحته ومرضه الخ، مثل فلان؟ إن السؤال المشروع والعلمي هو الذي يسأل عما حدث لفلان وأسباب ذلك، وليس عما لم يحدث لفلان وأسباب عدم الحدوث. ومن الأسئلة المزيفة كذلك تلك التي تطرح قضايا من نوع : لماذا لم يكن لعقلانية ابن رشد مستقبل في الحضارة العربية بينما كان لهما دور كبير ورئيسي في تأسيس العقلانية الأوروبية والفكر العلمي الحديث؟ هذا السؤال يتجاهل أن عدم تأثير ابن رشد وغيره من العلماء في مسار التطور الذي عرفته الحضارة العربية هو كون هذه الحضارة قد دخلت في مرحلة "الانحطاط"، مرحلة التراجع والجمود على التقليد، وهي ظاهرة عامة شملت النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية. إن ما أصاب العقلانية الرشدية في الحضارة العربية هو نفس ما أصاب عقلانية أرسطو في الحضارة اليونانية، أرسطو الذي وجدت فلسفته وعلومه مستقبلاً في الحضارة العربية وليس في الحضارة اليونانية التي دخلت بعد أرسطو مباشرة في مرحلة التفكك والانحطاط.

وما دمننا قد استحضرننا ابن رشد وأرسطو فلنستلهم المنهج الذي عالج به ابن رشد العلاقة بين الإسلام والعلوم القديمة من منطق وطبيعيات وإلهيات، وهي العلوم التي خاض فيها اليونان تحت اسم عام هو: الفلسفة (أو محبة الحكمة، والحكمة هنا تعني المعرفة من أجل المعرفة. معرفة الحقيقة). ذلك أن كثيراً من الأسئلة المزيفة التي تطرح اليوم، مثل السؤال عما إذا كان الإسلام يقبل الديمقراطية أو الليبرالية أو الاشتراكية -أو بعبارة جامعة "الحدائث الأوروبية"- تثير مشكلة هي أشبه ما تكون بالمشكلة التي واجهها العرب والمسلمون في القرون الوسطى والمعروفة بـمشكلة "التوفيق بين الدين

والفلسفة"، أي بين الإسلام والعلوم العقلية اليونانية التي كانت تحتل آنذاك نفس الموقع الذي تحتله اليوم الحداثة الأوروبية.

لقد خاض الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام ومفكريه، قبل ابن رشد، في هذا الموضوع، فكان منهم من نظر إلى العقائد التي يقرها الدين بوصفها مثالات ومحاكيات للحقائق التي تقرها الفلسفة وبالتالي فلا تناقض بينها (الفارابي)، وكان منهم من حاول التوفيق بين العقائد الدينية والقضايا الفلسفية باعتماد نوع من التوفيق وذلك بإدخال قيم وسطى تكون جسورا بين هذه وتلك (ابن سينا)، وكان منهم من نحا منحى آخر فسود الدين على الفلسفة أو العكس. فلما جاء ابن رشد ولاحظ أن محاولات التوفيق السابقة قد أدت إلى خلط ولبس/ مما نشأ عنه سوء فهم وعدم تفاهم بين الفلاسفة ورجال الدين فاندفع بعض هؤلاء يكفرون أولئك، لما جاء ابن رشد، والحالة هذه، نظر إلى المسألة لا من زاوية الفيلسوف كما فعل الفارابي وابن سينا بل من زاوية الفقيه الذي يفتي من موقع القاضي المحايد، فكتب كتابه الشهير: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". وهكذا بدأ فيلسوف قرطبة وفقهها وقاضيتها بطرح السؤال التالي: "هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة النذب وإما على جهة الوجوب"؟

ونحن نعتقد أن هذا النوع من الطرح هو وحده الطرح الصحيح في ما نحن بصدده. ذلك أنه سواء تعلق الأمر بسؤال الأمس حول العلاقة بين الدين والفلسفة أو بسؤال اليوم حول العلاقة بين الإسلام والحداثة المعاصرة، فإن ترتيب هذه العلاقة يجب أن يتم من داخل الشرع لا من خارجه. ذلك لأن المسألة توول في نهاية الأمر إلى التماس حكم الإسلام، أعني الشرع الإسلامي. أما المقارنة بين الإسلام والحداثة الأوروبية، مثلها مثل المقارنة

بين الدين والفلسفة، فهي مقارنة غير مشروعة لأن الطرفين ليسا من طبيعة واحدة. وبما أن الدين، عند أهله على الأقل، يعلو ولا يعلى عليه، وتلك هي طبيعة الإيمان عند الناس جميعا، فإن كل ما يقع خارجه يجب أن يلتمس المشروعية داخله وليس خارجه. على أن السؤال الذي يطرح بصيغة "هل يقبل الإسلام الحداثة أو الديمقراطية أو... " هو سؤال يطلب حكم الشرع بصريح العبارة. وأحكام الشرع في الإسلام تتدرج كما هو معروف تحت خمس جهات: الواجب، والممنوع، والمندوب إليه، والمكروه، والمباح.

لقد نظر ابن رشد إلى المنطق والفلسفة من هذه الزاوية، فانطلق، بخصوص المنطق، من هذه القضية التي لا يستطيع أن يجادل فيها أي مسلم وهي "أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها". وبما أن النظر العقلي ليس خاصا بقوم دون قوم، وبما أنه قد سبقت إليه أمم قبل الإسلام، فإنه "يجب علينا -يقول ابن رشد- أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية (يعني السكين الذي تذبج به الأضحية) ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كان فيها شروط الصحة (= إذا كانت حادة تذبج بسهولة وسرعة فلا تعذب الحيوان)، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدمات قبل ملة الإسلام". ثم يضيف قائلا: "وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية (= المنطق) قد فحص عنه القدمات أتم فحص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا في كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان صوابا قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه".

هذا بخصوص المنطق، أما بخصوص الآراء الفلسفية فيقرر ابن رشد في السياق نفسه أنه: "يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان (= البحث العلمي) أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم".

أعتقد أن هذه الطريقة التي سلكها ابن رشد هي أنسب وأقوم للإجابة عن سؤالنا المعاصر: "هل يقبل الإسلام الحداثة ومقتضياتها من ديمقراطية وعقلانية وحقوق الإنسان" الخ؟. إن الخطوة الأولى حسب هذه الطريقة هي وضع قضايا الحداثة تلك، واحدة واحدة، في ميزان الشرع: ميزان الوجوب والمنع والمندوب والمكروه والمباح. فالعقلانية مثلا واجبة لأن "الشرع أوجب النظر العقلي في الموجودات واعتبارها"، حسب تعبير ابن رشد. أما الديمقراطية والاشتراكية وحقوق الإنسان الخ، فيمكن أن يلتبس لها هي الأخرى حكم الوجوب كما في العقلانية، وذلك بتوظيف مفاهيم "الشورى" و"تكريم الإنسان" والدعوة إلى "العدل والإحسان" وغيرها من المفاهيم الواردة في القرآن والحديث، بصيغة فعل الأمر، في كثير من الأحيان. على أنه يمكن الرجوع بجميع قضايا الحداثة المعاصرة إلى أصل واحد هو المصلحة العامة. فما كان منها يحقق المصلحة، مصلحة الإنسان كفرد ومصلحة المجموع، فهو واجب أو على الأقل مندوب إليه. وعلى العموم، فكل ما لم ينص القرآن والسنة الصحيحة على منعه فهو مباح. فإذا طرحنا مثلا مسألة الديمقراطية بالصيغة التالية: أيهما يحقق المصلحة العامة أو أقرب وأجدر بتحقيقها، هل حكم الفرد المستبد أم الحكم الذي يقوم على الانتخاب الحر النزيه وعلى المراقبة الفعلية للحكام، فإن الجواب لا يحتمل غموضا ولا

التباسا. إن الشرع مع الانتخاب والمراقبة لأنهما أقرب إلى الشورى من أي شيء آخر. وكذلك الشأن في القضايا الأخرى وكلها تقبل مثل هذا الطرح. يبقى بعد ذلك البحث في وجوه المصلحة ودرجاتها وأنواعها، وهذه هي الموضوعات التي يجب أن ينصرف إليها النظر والاجتهاد. والاختلاف فيها سيكون اختلافا مقبولا ومشروعا لأنه سيكون في الفروع، وهو من قبيل اختلاف الأئمة، مالك وأبي حنيفة والشافعي وغيرهم.

يمكن أن نخرج مما تقدم بقول مجمل حول قضية "التراث والحداثة"، وهو أن ترتيب العلاقة بين قضاياهما يتطلب المعرفة بكل منهما معرفة كافية. وأصالة ابن رشد في هذا المجال ترجع إلى أنه كان فيلسوفا وفقهيا في الوقت نفسه. لقد أدلى في موضوع العلاقة بين الحكمة والشريعة بفتوى فلسفية (عقلية) لا من موقعه كفيلسوف، بل من موقعه كفقيه. إن المعرفة بالتراث أمر ضروري للدفاع عن الحداثة وتأسيسها، كما أن تطبيق الشريعة في الزمن المعاصر يتطلب المعرفة بما يشكل قوامه ومعاصرته. وقد سبق لابن خلدون - حفيد ابن رشد في هذا المجال - أن أفتى بوجود المعرفة بالتراث العربي الإسلامي على كل من يخوض في الفلسفة وعلومها، فقال: "فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها". وهذا الموقف هو في الحقيقة موقف أكثر الفقهاء بما في ذلك ابن رشد.

نستطيع أن نقرب عبارة ابن خلدون إلى مشاغلنا ولغة عصرنا فنقول: إنه لا بد من الامتلاء بالثقافة العربية والتراث العربي الإسلامي عند الخوض في الحداثة الأوروبية الحديثة وقضاياها وإمكانية تبنيها أو اقتباس شيء منها. فالامتلاء بالثقافة العربية الإسلامية، وهي ثقافتنا القومية، هو امتلاء

الهوية. وبدون هوية ممثلة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى، خاصة المهيمنة منها، مدعاة للانزلاق نحو الوقوع فريسة للاستلاب والاختراق.

8- ضرورة إعادة بناء الأهداف

إذا كان لنا أن نخرج بنتيجة عامة من الفقرات الماضية التي عرضنا خلالها لمقومات المشروع النهضوي العربي كما يمكن التفكير فيه من زاوية إرادة المستقبل، إرادة التغيير، وجب القول : إن أول مهمة تواجه اليوم من يروم التفكير في المستقبل العربي، هي مهمة إعادة بناء الأهداف. ذلك لأن التفكير في المستقبل بدون استحضار أهداف واضحة يراد أن تتحقق فيه نوعاً من التحقق هو تفكير يبتعد عن استراتيجية إرادة المستقبل ويتجه نحو الحذر والتخمين والاستشراف انطلاقاً من الواقع القائم. وكما أكدنا ذلك قبل فحسب هنا لا نقف موقف العراف ولا موقف المستشرق المشيد لسيناريوهات، بل ننطلق من إرادة التغيير ومن الاقتناع بضرورته. ولذلك سيتجه اهتمامنا إلى إعادة بناء الأهداف انطلاقاً من تغيير وجهة النظر واتجاهه، نتيجة ما حصل من تطور على الصعيد العالمي والعربي معاً، وانسجاماً كذلك مع طبيعة المرحلة القادمة.

لقد لخصنا أهداف المشروع النهضوي العربي الذي تبلور في مثل هذا الوقت من القرن التاسع عشر في هدفين رئيسيين : الوحدة والتقدم، وعرضنا بالمراجعة والنقد لهذين الهدفين على ضوء معطيات عتبة هذا القرن الذي بدأنا نلج فيه، معطياتها الدولية والعربية. وكما أوضحنا سابقاً² ، فلقد حقق العرب أشياء على طريق "الوحدة والتقدم" ولكنهم لم يتمكنوا لحد الآن من تحقيق ما يمكن أن يكون تجاوزاً أو بداية لتجاوز هذين الهدفين. وبما أنه لا يمكن العدول عنهما إلى غيرهما، إذ ليس هناك ما يقوم مقامهما كإطار

لمشروع عربي مستقبلي جدير بهذا الاسم، فإن أي تفكير في المستقبل، من زاوية الإرادة والتغيير، سيكون حتما واقعا داخل هذين الهدفين كليهما. ذلك أنه إذا كان من الممكن القول بإمكان الشعوب والدول العربية أن تستغني عن هدف "الوحدة" وأن تتمسك بهدف "التقدم" وحده، فإن المعطيات القائمة الآن، عربيا ودوليا، إضافة إلى تحديات المستقبل كما تبدو على المدى المنظور، تشير إلى أن تقدم الدول العربية منفردة يتوقف على مدى التنسيق بينها في إطار من التضامن والتكامل والوحدة. وإذن فـ "الوحدة والتقدم" هدفان لا يمكن الاستغناء عنهما في أي تفكير أو عمل عربي تحركه إرادة المستقبل، إرادة التغيير في اتجاه الأفضل والأحسن. ولكن بما أن المعطيات العربية والدولية التي أطرت التفكير والعمل من أجل هذين الهدفين، خلال القرن الذي ودعناه، قد تغيرت شكلا وموضوعا، فإن استمرار التفكير فيهما بالطريقة نفسها التي سادت خلال ذلك القرن، لم يعد ممكنا. وإذن فمن الضروري ونحن نتجه إلى المستقبل، إلى القرن الحادي والعشرين، أن ننظر إلى

(2) الإشارة هنا إلى "ما تقدم" في الكتاب

"الوحدة والتقدم" من الزاوية التي تعكس المعطيات التي باتت تفرض نفسها على الحاضر والمستقبل، سواء منها ما كان كامنا في الماضي أو ما هو وليد الحاضر.

وفي هذا الإطار، إطار التفكير في "القديم" و"الجديد" والمقارنة بين ما ينتمي إلى "الماضي" وما هو من إفرزات الحاضر، نرى من المفيد لفت الانتباه، مرة أخرى، إلى تلك المفارقة التي طبعت وتطبع علاقة الفكر العربي الحديث والمعاصر بـ "الجديد" الذي ينتصب أمامنا. وكما كان الشأن في القرن التاسع عشر، فإن "جديد" الفكر العربي لم يخرج من جوف قديمه،

بل هو منقول إليه من الفكر الأوروبي. وبما أن "الجديد" لا يبقى في موطنه جديدا دائما إذ سرعان ما يدخل في حيز القديم بصورة ما وبدرجة ما، وأيضا فيما أن نقله إلى موطن آخر يتطلب وقتا لقبوله وتبنيه... فإنه كثيرا ما يحدث أن يفقد المنقول جدته ويدخل في مجال "القديم" في موطنه الأصلي، بينما يقدم كمشروع للمستقبل في الموطن الذي ينقل إليه.

ذلك ما حصل لشعارات الفكرة القومية والحادثة والتقدم وغيرها من شعارات الجديد في أوروبا والغرب عامة خلال القرن الماضي. فالقومية التي كانت شعارا مستقبليا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا، قد تحولت هناك في القرن العشرين - أعني في الوقت الذي اتخذت فيه شعارا للمستقبل العربي - تحولت إلى مقولة بغيضة ترتبط بالتعصب العرقي والوطني وبالنزاعات الدينية والحروب المهولة (الحروب القومية في أوروبا والحرب العالمية الثانية) فصارت الدعوة للفكرة القومية والعمل لها في الوطن العربي مرتبطة لا بحاضرها في أوروبا بل بمستقبلها الماضي هناك، المستقبل الذي تم تجاوزه بتحقيقها.

وكذلك الشأن في مقولة "الحادثة" التي دخلت مع أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، في أوروبا موطنها الأصلي، في مرحلة ساد فيها وجهها الآخر، وهو بالنسبة للعرب وجه عدواني متعدد الجبهات : الاستعمار، الصهيونية... وبالنسبة لأوروبا وجه الأزمة والخبية : الاستغلال الرأسمالي والتنافس القومي والصراع الطبقي... وهكذا وجد العرب أنفسهم مشدودين إلى ماضي كل من الفكرة القومية والحادثة، أعني فكر "الأنوار"، فكر القرن الثامن عشر، وليس إلى حاضرها في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. إن ما يريدونه منهما هو مستقبلهما الماضي الذي لم يتحقق، وليس ما آلتا

إليه. تلك هي المفارقة التي عانى منها المشروع النهضوي العربي خلال القرن العشرين.

واليوم يعيش العرب، وهم على عتبة القرن الحادي والعشرين، مفارقة أخرى مماثلة للأولى وان اختلفت عنها في بعض جوانبها. ذلك أن الواقع السائد الآن في الوطن العربي هو ما سبق أن أطلقنا عليه منذ بداية الثمانينات اسم "الدولة القطرية"، وهو الاسم الذي شاع بعد ذلك بسهولة لأنه يسمح بالتخلص من التناقض الوجداني الذي أثاره في الضمير العربي اسم "الدولة الوطنية" في وقت كانت "دولة الوحدة" ما تزال شعارا لم يتقادم بعد.

لقد تطورت "الدولة القطرية" هذه، سواء على صعيد الواقع أو صعيد الوجدان إلى دولة وطنية : دولة قومية في حدود القطر العربي الواحد، وهي الآن ليست فقط "مجرد أمر واقع" بل هي في وجدان الأغلبية الساحقة من أبنائها مشروعا للحاضر والمستقبل. وهكذا دخل شعار "دولة الوحدة" مثلها مثل نقيضها "التجزئة" في حيز فكر الماضي وصار الحاضر والمستقبل كلاهما للدولة القطرية الوطنية بوصفها حقيقة أولية، موضوعية وذاتية، لها نفس مقومات الدولة "الدولة/ الأمة" في أوروبا، وهذه المقومات هي:

- الاستقلال الجغرافي الذي جسّمته في أوروبا حدود واضحة معترف بها تفصل بين قطر وآخر، بين مجموعة عرقية - حقيقية أو وهمية - وأخرى، وتفرض أداء الحقوق الجمركية كشرط لتنقل السلع، والإدلاء بجوازات السفر لتنقل البشر، بما فيهم الأقارب وأبناء العمومة...

- والاستقلال الاقتصادي الذي جسّمه التنافس بين الدول الأوروبية في تحقيق التقدم داخل حدودها، والهيمنة على الطرق التجارية والمواقع الاستراتيجية ومنابع الثروة والمواد الأولية في "ما وراء البحار" (أي خارج أوروبا).

- والاستقلال السياسي الذي كرسه وحافظ عليه مبدأ عدم تدخل الدول الأوروبية في الشؤون الداخلية لبعضها بعضا والتعامل على قدم المساواة في علاقاتها الخارجية.

هذه الدولة الوطنية -الدولة/الأمة- التي سادت في أوروبا خلال القرن التاسع عشر وإلى الربع الأخير من القرن العشرين، والتي غدت وما تزال النموذج ا- "الدولة" في الوطن العربي، سواء دولة الحلم (دولة الوحدة) أو دولة الواقع (الدولة القطرية)، قد أصبحت الآن شيئاً من مخلفات الماضي في أوروبا والغرب عامة. إن المستقبل كما يفكر فيه هناك اليوم سيكون مجالاً للعولمة والكونية، لا معنى فيه للاستقلال الجغرافي والاقتصادي والسياسي والثقافي... وها هي بدايات القرن الواحد والعشرين تشهد تنامي الاتحاد الأوربي، وأفول الدولة/الأمة وبالتالي تراجع الفكرة القومية كما تجسدت في الدولة القطرية.

ومثل الفكرة القومية في ذلك مثل "الحدثة" ككل. لقد بدأ نقد الحدثة في أوروبا منذ أواخر القرن التاسع عشر واستمر طوال القرن العشرين، في مختلف المجالات: مجال الفلسفة والأخلاق والأدب كما في مجال الاقتصاد والاجتماع والسيكولوجيا والسياسة. وقد اختلط الأمر على الفكر العربي طيلة هذا القرن فارتبط، وهو يطلب الحدثة، بالتيارات الناقدة للحدثة المشهورة بإخفاقاتها، وها هو اليوم يواصل التغني بالحدثة كمطلب وشعار ويردد في الوقت نفسه مقولات تنتمي في أوروبا إلى ما يعبر عنه اليوم هناك بـ "ما بعد الحدثة".

واضح إذن أن إعادة بناء الأهداف في المشروع النهضوي العربي بالصورة التي تجعله يستأنف الحياة في الحاضر والمستقبل تتطلب الانطلاق من المعطيات الجديدة التي يبدو الآن أنها ستطبع المستقبل العربي على المدى

المنظور على الأقل. إنه عالم "ما بعد" الذي يتوجب التعرف عليه وعلى
ممكناته.

9- مرحلة المابعد...

إن إعادة بناء أهداف المشروع النهضوي العربي تتطلب، كما قلنا، الأخذ
بعين الاعتبار الكامل ليس العوامل الداخلية وحدها بل الظروف والتطورات
الدولية أيضا. وبعبارة أخرى، إن وضع الوطن العربي في القرن الحادي
والعشرين سيكون محكوما، إلى حد كبير، بما يسود هذا القرن من تيارات
واتجاهات وقوى على الصعيد العالمي، وبكيفية خاصة تلك التي مركزها
الغرب الذي يشكل، وسيبقى يشكل لمدة من الزمن، لا سبيل إلى تقديرها،
القوة المهيمنة على العالم بفكره وثقافته وقواه الاقتصادية والعسكرية. ولما
كانت عملية إعادة بناء الأهداف عملية فكرية بالأساس، فإنه من الضروري
استحضار التأثير الذي يمارسه الفكر الغربي على رؤانا الفكرية المعاصرة،
ومن بينها تصورنا لأهداف المشروع النهضوي العربي مستقبلا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من استحضار الدور الذي ستلعبه
القوى المعادية والمنافسة للمشروع النهضوي العربي اليوم وغدا، سواء في
مرحلة رسم الأهداف أو في مرحلة تحديد استراتيجيات التخطيط لها والعمل
لتحقيقها. لقد تأثر المشروع النهضوي العربي الحديث الذي تبلور في أواخر
القرن التاسع عشر، سواء في صياغة أهدافه أو أثناء العمل من أجل
تحقيقها خلال القرن العشرين، بما ساد في الغرب آنذاك من تيارات
حصرناها في ثلاثة رئيسية : الحداثة الأوروبية، الحركة الصهيونية،
الاشتراكية العالمية. وقد عرفت هذه التيارات تطورات هامة خلال هذا
القرن، وستشهد تحولات أخرى خلال القرن المقبل بدون شك. ولما كانت
العلاقة بين الغرب وتياراته ومشاريعه من جهة، والوطن العربي من جهة

أخرى، لم يطرأ عليها أي تغيير جوهري إذ بقيت إلى الآن وستبقى -على الأقل في المدى القريب- من نوع علاقة السيد بالعبد (السيد سيد على العبد ولكنه يحتاج إليه ويتوقف عليه في كثير من جوانب حياته)، فإنه من المنتظر أن يسري تأثيره على الوطن العربي عبر التيارات نفسها في صورتها الجديدة. إن هذا يعني أنه علينا أن نتعرف أولاً على نوع التطور الذي حصل ويحصل في التيارات الثلاثة المذكورة في أفق القرن الحادي والعشرين حتى نكون على وعي بنوع التأثير الذي ستمارسه تلك التيارات، في صورتها الجديدة، على ما نحن مطالبون به من إعادة بناء أهداف المشروع النهضوي العربي ورسم معالم مساره الجديد.

فما هي إذن حقيقة التطورات التي حصلت والتي هي بصدد الحصول في كل من الحداثة الأوروبية والحركة الصهيونية وحركة الاشتراكية العالمية، في أفق القرن الحادي والعشرين ؟

يمكن القول، بصفة عامة، إن كل واحد من هذه التيارات يجتاز الآن مرحلة انتقالية غير قابلة للتحديد الماهوي. ولذلك فإن الوصف الذي يعبر عن طبيعتها الراهنة هو : الـ "ما بعد" : ما بعد الحداثة، ما بعد الصهيونية، ما بعد حركة الاشتراكية العالمية. ومفهوم الـ "ما بعد" هنا لا يفيد وجود خط فاصل بينه وبين ما كان وما هو كائن، بل يعني الاستمرارية في شكل جديد عبر منعطف تختلف زاوية الانعطاف (أو الانحراف) فيه من مكان لآخر ومن زمن لآخر. قد يكون هذا الانعطاف محكوماً بما حصل من تقدم في الاتجاه الأصلي نفسه، وقد يكون سببه انبعاث ما ترك على الهامش أو ما أهمل إهمالاً خلال السير.

وإذا كان مفهوم "ما بعد الحداثة" رائجاً اليوم بكثرة في الخطاب العربي الذي يتخذ الفكر الغربي مرجعية له، بصورة أو بأخرى، فإن رواجه لا يعني أن

مستعمليه من الكتاب العرب يستحضرون جميعهم أبعاده وتأثيره على الرؤية ومجالاتها في الساحة الفكرية الحداثية العربية، هذا فضلا عن تعدد الدلالات التي تعطى لهذا المفهوم في الفكر الغربي نفسه. ولما كانت علاقتنا بالغرب هي الأساس، إذ تتدرج تحتها علاقتنا بالصهيونية وغيرها من التيارات الخارجية، ولما كانت هذه العلاقة تمر في الوقت الراهن، وفي المجال الفكري خاصة، عبر الفلسفات والإيديولوجيات التي تنظر في الغرب لمرحلة "ما بعد الحداثة" وقيمها، فإنه من الضروري الوقوف قليلا مع هذه الفلسفات والإيديولوجيات لتوضيح أسسها وآفاقها بهدف اكتساب ما يكفي من الوعي النقدي إزاء قيمها ومفاهيمها التي أخذنا نستهلكها ونروج لها وكأنها جزء ضروري في حداثتنا وشرط لازم لنهضتنا.

وقد تكفي هنا، لإثارة الانتباه وتوجيه الاهتمام إلى هذه المسألة، الإشارة إلى أن فلسفات وإيديولوجيات "ما بعد الحداثة" في الغرب تروج لقيم وشعارات وآراء ونظريات ليست كلها ضرورية ولا حتى مفيدة لنا في عملية إعادة بناء أهداف مشروع نهضتنا. من ذلك مثلا: التركيز على الفرد بدل الجماعة، وعلى الاختلاف بدل الائتلاف والوحدة، وعلى الاثنيات بدل الأمة من جهة، وترويجها، من جهة أخرى، لنظريات حول "نهاية الأمة"، ونهاية السياسة، ونهاية الديمقراطية، ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات الخ... وكما أنه من غير المعقول الوقوف موقف الرفض والعداء إزاء مناقشة هذه القيم والنظريات وأخذها بعين الاعتبار، بوصفها تبرز ما كان مهماً أو مهملاً وتحاول استشفاف اتجاه التطور من زاوية أخرى غير الزاوية "الرسمية"، فإنه من غير المعقول كذلك الانسياق معها وكأنها حقائق لا مناص منها، تفرض نفسها على عالم اليوم والغد وعلى جميع الأمم والشعوب. إن النظرة التاريخية النقدية ضرورية هنا، والآن، أكثر من أي وقت مضى.

هذا من جهة ومن جهة أخرى، لا بد من الأخذ بالحسبان كذلك أن انهيار "الاشتراكية العالمية" ممثلة في المعسكر الشيوعي وعلى رأسه الاتحاد السوفيتي سابقا، لا يعني بحال من الأحوال نهاية المسألة الاجتماعية، ولا "نهاية التاريخ". ذلك أن ما حرك الصراع بين الليبرالية والاشتراكية هو شيء ما زال قائما وبصورة أكثر تفاقما، نقصد بذلك الفوارق الطبقية والاستغلال الرأسمالي والهيمنة الإمبريالية. وبعبارة أخرى، إن المسألة الاجتماعية لم تذب ولم تحل، بل هي في استفحال وتفاقم في جميع البلدان، "المتقدمة" منها و"المتخلفة" سواء بسواء. وإذا كانت "الاشتراكية العالمية" كفكر ونظام وحركة لم تتجح في حل المسألة الاجتماعية، فإن بقاء هذه المسألة وتفاقمها يطرحان الحاجة إلى "ما بعد": إلى معالجة جديدة، نظرية وعملية، لهذه المسألة، مسألة الفقر والحرمان واستفحال الفوارق الطبقية وما ينشأ عنها أو يرافقها من ردود وأفعال تكتسي اليوم في كثير من البلدان طابعا ممنهجا على صعيد الفكر (التطرف) وعلى صعيد العمل (الإرهاب والإرهاب المضاد).

ومن جهة ثالثة لا بد من الأخذ في الحسبان التطورات التي حصلت وتحصل الآن وغدا على أرض فلسطين التي كانت وستظل -في المستقبل المنظور على الأقل- قلب القضية العربية، وبالتالي عنصرا أساسيا في مستقبل النهضة العربية. إن عبارة "ما بعد الصهيونية" التي اخترنا استعمالها في هذا المجال تعبر بدورها عن وجود منعطف يصعب تحديد اتجاهه ومداه، سواء بالنسبة للفكرة الصهيونية ذاتها أو للقضية العربية.

ذلك أنه لم يعد ممكنا، لا دوليا ولا إقليميا، تحقيق الحد الأقصى الذي كان يشكل "الهدف" النهائي في الصراع العربي الإسرائيلي لكلا الطرفين. إن شعار "من النيل إلى الفرات" الذي رفعتة الصهيونية، مثله مثل شعار

"تحرير فلسطين، كل فلسطين" الذي رفعته الحركة القومية العربية، لم يعد من الممكن اليوم التلويح بأي منهما كبرنامج للمستقبل المنظور على الأقل. إن اعتراف العرب بإسرائيل الحالية واعتراف إسرائيل بمنظمة التحرير الفلسطينية وبـ "الحكم الذاتي" للفلسطينيين في الضفة والقطاع وتزايد القبول في المجتمع الإسرائيلي بدولة فلسطينية، إن هذه التطورات الحاصلة فعلا تجعل المرحلة المقبلة مجالا لتطورات محتملة لا يمكن تحديدها الآن أي نوع من التحديد، وبالتالي فكل ما يمكن وصفها به هو أنها : مرحلة "ما بعد" اعتراف العرب بـ "الوجود" لإسرائيل واعتراف إسرائيل بـ "الوجود" للفلسطينيين... نقول الاعتراف بـ "الوجود"، وليس "الاعتراف"، هكذا بشكل مطلق، لأن الوجود هنا يسبق الماهية. إن الماهية -والتطبيع جزء منها- مشروع للمستقبل، وبالتالي فهي تنتمي إلى "ما بعد".

10- فلسطين الفيدرالية!

ولابد من أن نسجل هنا أن الـ"ما بعد" بالنسبة للقضية الفلسطينية يطرح نفسه اليوم بشكل ملح وبصورة لم يسبق لها مثيل. لقد كان الاتجاه من قبل، وهو الذي قام عليه "مسلسل أوسلو" هو قيام دولة "ثانية" في فلسطين إلى جانب دولة إسرائيل. والذين فكروا في حل "القضية" على هذا الأساس بنوا تفكيرهم على "الممكن الذهني" وليس على "الممكن الواقعي". واليوم وبعد مفاوضات ماراطونية دامت أزيد من سبع سنوات بدأ يتضح، كلما اقتربنا من "الممكن الواقعي"، أن الوضع لم يعد يقبل، لا على صعيد "الذهني" ولا على صعيد "الواقعي"، وجود دولتين متميزتين تكون لكل منهما هوية قومية خاصة بها. إن ما يطبع الوضع الراهن في عموم فلسطين هو "التداخل" البنيوي الذي يجعل من الدولتين الإسرائيلية والفلسطينية دولتين متداخلتين. إن انتفاضة القدس قد كشفت عن حقيقة أن "عرب إسرائيل"، أعني الذين يحملون

الجنسية الإسرائيلية والمنحدرين من حرب 1948 هم فلسطينيون كما كانوا دائماً. وإذا ما قامت غدا دولة فلسطينية مستقلة كاملة السيادة في الضفة والقطاع، مهما شكل هذه الدولة، فإنهم سيكونون "مواطنين" في دولة إسرائيل اعتباراً للأرض التي يقيمون فيها، ومواطنين في دولة فلسطين بالهوية القومية. وفي المقابل سيكون المستوطنون الإسرائيليون -الذين لا ينتظر أن تقبل إسرائيل في ظل الوضع الراهن أن يغادروا كلهم مستعمراتهم- مواطنين بالهوية القومية في دولة إسرائيل يقيمون في أرض دولة فلسطين. وإذا أضفنا إلى ذلك العمال الفلسطينيين الذين يدخلون إسرائيل يومياً من أجل العمل هناك، وهم نحو مائتي ألف، والذين هم في حاجة إلى هذا "العمل" خارج الوطن/الدولة، وداخل الوطن/الأرض المغصوبة، بقدر ما هي دولة إسرائيل في حاجة إليهم، وهي تفضلهم على غيرهم على الأقل لأنهم لا يسكنون أرضها ولا هم مقيمون في دولتها، وأضفنا كذلك العلاقات التجارية بين التجار ورجال الأعمال في الجهتين، وعلاقات التداخل الأخرى على صعيد الماء والزراعة والتسويق والإنتاج والاستهلاك الخ، والتداخل على صعيد الأماكن الدينية المقدسة للطرفين (حائط البراق عند المسلمين هو نفسه حائط المبكى عند اليهود، وهؤلاء يدعون ويؤمنون بأن هيكل سليمان تحت المسجد الأقصى الخ)، إذا أدخلنا في الحساب هذه الأنواع من التداخل الذي يستعصي على أي نوع من "فك الارتباط"، أدركنا أي تعقيد وأي تشابك سيطبع العلاقات بين الطرفين: تشابك لا يمكن تنظيمه ولا ترتيبه في إطار دولتين، كل منهما تحمل في جوفها أجزاء من الأخرى.

من هنا يبدو لي أن الحل العقلاني الوحيد الممكن -ولو أنه حالم- هو قيام دولة اتحادية واحدة على غرار الاتحاد السويسري، دولة قوامها مجموعة من

الكانتونات، بعضها علماني وبعضها ديني، وبعضها بين بين. دولة تجد فيها جميع الطوائف والاثنيات مكانا خاصا بها في شبه استقلال، في إطار من التبعية للدولة الفيدرالية. هذا هو الشكل العقلاني الممكن لدولة تكون عاصمتها الفيدرالية هي القدس الموحدة جغرافيا والمتعددة -لا المنقسمة- سياسيا وثقافيا ودينيا واثنيا. إنه حل يبدو لي، الآن على الأقل، الحل الوحيد الممكن إزاء ما تعانيه القضية الفلسطينية من وضعية أشبه ب"المأزق" وما تعيشه الدولة الصهيونية الآن من وضعية "أزمة وجود". ولا أدل على ذلك من فشل مفاوضات "الوضع النهائي" بل وعدم قدرة إسرائيل على البت في أي "حل نهائي" يعتمد قرارات مجلس الأمن القاضية بالانسحاب إلى ما قبل حرب 1967، وهي القرارات التي يتمسك بها العرب كمرجعية للشرعية الدولية. لذلك نرى إسرائيل اليوم تقول إن كل ما تستطيع فعله هو الدخول في مفاوضات من أجل حل مرحلي "طويل المدى"!! وهذا لا يفسره إلا شيء واحد وهو أن إسرائيل تدرك الآن جيدا أن الحل النهائي يقتضي إقبار الفكرة الصهيونية إلى الأبد!

يبقى بعد ذلك التنظيم العملي لهذه الدولة التي نستوحي فيها النموذج السويسري دون أن ندعو إلى استنساخه، بل ولا نفكر في إمكانية النسخ على منواله لاختلاف الأوضاع والظروف والملابسات. إن بناء النموذج الفيدرالي لفلسطين على أساس كانتونات موضوع للاجتهاد. كما أن تحقيق هذا النموذج واقعا لا يمكن تحديد موعد له. كما أنه يتطلب مواصلة الكفاح وصرف النظر نهائيا عن "التطبيع" إلى أن يتحقق النموذج.

هذا الانفتاح على نموذج غير محدد وزمن غير معين يبرره هنا أننا نفكر في "المشروع الحضاري النهضوي العربي" في أفق قرن كامل من الزمن: القرن الواحد والعشرين!

(* نص المداخلة التي ساهمنا بها في ندوة "المشروع الحضاري النهضوي العربي" التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية، بمدينة فاس، أيام 23-26 إبريل 2001

حوار الحضارات !..!

أية مصداقية في عالم يحكمه صراع المصالح؟ (*)

محمد عبد الجابري

إن لنختتم بالقول: بدلا من مناقشة مفهوم ضبابي لا عقلاني وعداوني كـ"صراع الحضارات" أو عبارة استسلامية غير محددة ولا تحيل إلى شيء ملموس كـ "حوار الحضارات" يجب النضال من أجل توازن المصالح، في الاقتصاد والتجارة كما في اللغات والثقافات.

مفاهيم بدل أخرى

ظهرت في العقد الأخير من القرن الماضي (القرن العشرين) جملة من المفاهيم، تكتسي صبغة شعاعية في كثير من الأحيان، غطت أو أبعدت من الساحة الفكرية مفاهيم وشعارات أخرى كان لها حضور قوي، وفي بعض الأحيان هيمنة واضحة في الساحة نفسها، طوال القرن العشرين بأكمله تقريبا. من هذه المفاهيم والشعارات التي اختفت أو انسحبت المفاهيم

التالية: الإيديولوجيا، الصراع الطبقي، الوعي الطبقي، القومية، الإمبريالية العالمية، حركة التحرير الشعبية، حق الشعوب في تقرير المصير الخ. ومعلوم أن هذه المفاهيم كانت تؤسس أو توجه نظاما فكريا معيناً، لا نريد نعتة هنا بهذا النعت أو ذاك، وإنما نكتفي بالقول إنه النظام الذي ساد القرن العشرين كله تقريباً.

وفي مقابل هذه المفاهيم ظهرت، في العقدين الأخيرين، مفاهيم أخرى متزامنة، أو متتابعة في ظرف سنتين أو ثلاث، مفاهيم تؤسس لنظام فكري مختلف تماماً، لعل أهمها وأكثرها اليوم انتشاراً وشيوعاً، المفاهيم التالية: النظام العالمي الجديد، نهاية التاريخ، صدام الحضارات، الهويات، العولمة، وأخيراً وليس آخراً : حوار الحضارات!

الإسلام وحوار الحضارات، طرح مصداقية المفهوم.

سنحاول في هذا الحديث أن نمارس نوعاً من النظر في هذا المفهوم الأخير الذي أصبح اليوم من أهم مشاغل الساعة، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، على الصعيدين الفكري والجيوسياسي. وقد يكفي، كدليل على هذا الاهتمام الزائد، أن نشير إلى أن الأمم المتحدة قد اعتمدت عام 2001 كسنة لـ"حوار الحضارات"، الشيء الذي فسح المجال لعقد مزيد من الندوات واللقاءات لمناقشة هذا الموضوع، في جميع أرجاء الكرة الأرضية تقريباً، تارة تحت نفس العنوان (حوار الحضارات) وأخرى باستعمال كلمة "ثقافة" بدل كلمة "حضارة".

وبغض النظر عن الفرق الذي يمكن أن يقام بين الكلمتين، وهو فرق يختلف من لغة لأخرى، فإن اللافت للانتباه حقاً هو التركيز، في العالم الغربي كما في العالم الإسلامي، على موضوع معين، تحت عنوان "الإسلام وحوار الحضارات"، حتى غدا هذا الموضوع وكأنه وحده المقصود بهذا

"الحوار". والسؤال الذي لم يطرح بعد، مع أنه يطرح نفسه بقوة، هو : لماذا "الإسلام" بالضبط؟ وما المقصود هنا بـ "الإسلام"؟ ولماذا لم نسمع عن ندوة أو ندوات حول "المسيحية وحوار الحضارات" أو "اليهودية وحوار الحضارات" أو البوذية، أو غير هذه من الديانات؟ وغني عن البيان القول إن هذا التخصيص الذي يصرف عبارة "حوار الحضارات" إلى دين واحد يحمل على الشك في مدى الموضوعية والتجرد الذين تطرح بهما هذه المسألة. إن هدفنا من هذه الكلمة هو الذهاب بهذا "الشك" إلى أقصى مداه، إلى طرح مصداقية مقولة "حوار الحضارات" نفسها.

"حوار الحضارات" كبديل لـ"صراع الحضارات"

لنبدأ بالإشارة إلى أن عبارة "حوار الحضارات" قد صيغت أول الأمر، وهذا قبل بضع سنوات فقط ، لتكون بديلا عن مقولة ظهرت في أوائل التسعينات من القرن الماضي، فأثارت نقاشا واسعا عريضا ما زال ينتاسل إلى اليوم، أعني بذلك مقولة "صدام -أو صراع- الحضارات". لتتعرف إذن على ظروف ودواعي ظهور هذه المقولة لنرى بعد ذلك إلى أي مدى يمكن فعلا طرح شعار "حوار الحضارات" بديلا عنها؟

يمكن القول إن الاهتمام الزائد بهذا الموضوع، على الساحة الفكرية عامة، أو على مستوى الدراسات الاستراتيجية والجيوسياسية، إنما انتشر وتفشى ابتداء من أواخر الثمانينات، وبالخصوص بعد سقوط الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية التي كانت تابعة له.

إن سقوط الاتحاد السوفيتي لم يكن يعني مجرد سقوط نظام في الحكم معين، ولا مجرد انحلال كتل بين دول، ولا مجرد تفتت معسكر يتحدد بكونه يشكل حلفا بين دول، ضد حلف آخر يتشكل من دول أخرى، بل لقد كان سقوط الاتحاد السوفيتي يعني أيضا، وربما في الدرجة الأولى، سقوط

نظام اجتماعي اقتصادي وفكري، نظام كان يطرح نفسه كمشروع ضروري للمستقبل: مشروع حضاري جديد، هو ما عُبر عنه بـ"النظام الاشتراكي العالمي"، وقد كان يبشر بعلاقات إنتاج جديدة، وبنظام سياسي محلي ودولي جديد، وبإيديولوجيا جديدة، وبعبارة واحدة : بداية تاريخ جديد للإنسانية.

وبصفته مشروعاً حضارياً للمستقبل جديداً، متعدد الأبعاد، كان لابد أن يدخل في صراع مع النظام القائم الذي من جوفه خرج: النظام الرأسمالي. فكان الصراع بين النظامين يشمل الاقتصاد والسياسة والقيم والفكر والعلاقات الدولية الخ. وبما أن هذا الصراع لم يتطور إلى صدام مسلح على غرار الحربين العالميتين، بسبب الرادع النووي لدى الطرفين، فقد اكتسى صيغة صراع حول المناطق الاستراتيجية ومواطن الثروة، وأيضاً: صيغة صراع إيديولوجي استعمل فيه الدين والعلم والثقافة بصورة عامة، وذلك ما عرف بـ "الحرب الباردة".

إن سقوط أحد طرفي هذا الصراع، أعني المعسكر الشيوعي، كان بدون شك "انتصاراً" للطرف الآخر، المعسكر الرأسمالي؛ ولكنه "انتصار" من نوع خاص. لم يكن نتيجة مواجهة يتحمل فيها كل طرف نسبة من الخسارة، ولا نتيجة معاناة تحمّل كل طرف على التكيف مع مجريات المعركة ونتائجها، مما كان لابد أن ينتج عنه تغيير بهذه الدرجة أو تلك في كيانها ورؤاها وأساليب عملها، كلا! لقد كان انتصاراً مجانياً، بدون ثمن. كان في الحقيقة إلغاءً للمباراة قبل إجرائها، بسبب انسحاب غير متوقع لإحدى الفرقتين. لقد انهار الاتحاد السوفيتي، ومعه المعسكر الشيوعي، إثر محاولة القيام بإعادة البناء للنظام من داخله ففتحت ثغرة سرعان ما تمددت فأصبحت ثغرات متناصلة استعصت على التحكم والمراقبة، فكان الانهيار.

أما المعسكر الآخر فقد بقي كما هو، بكل عدته العسكرية والاقتصادية والاستراتيجية والعلمية والفكرية، وأيضا بقي في حالة تعبئة وتجنيد، ولكن بدون عدو. لقد خلت له الأرض وخلا بها، فصار وحده "يطلب الطعن والنزالا".

ولكن مع من؟

أمريكا والبحث عن عدو

تلك هي المشكلة التي واجهتها الولايات المتحدة الأمريكية مع منتصف الثمانينات؟ مشكلة دولة، بل معسكر من الدول، بنى اقتصاده وسياسته واستراتيجيته وثقافته ورؤاه المستقبلية على أساس أنه يواجه عدوا يتربص به، فإذا بالعدو ينسحب، بل يختفي، ليظهر وراء خصمه يطلب الانخراط في نمط حياته ليصير جزءا منه وحليفا له! مشكلة ليست سهلة: مشكلة "الأنا" الذي لا يعرف كيف يتعرف على نفسه إلا من خلال "آخر" يواجهه، فإذا هو يفقد فجأة هذا "الآخر" الذي يتحدد به. فماذا يمكن أن ننتظر من هذا "الأنا"؟ هل ننتظر منه أن يفكك ذاته ويعيد تركيبه؟ كيف؟ وكيانه جميعه موجه ككل وكأجزاء إلى مضادة كيان "الآخر" ككل وكأجزاء؟ إنها القضية التي طرحت نفسها على "صانعي القرار" في الولايات المتحدة الأمريكية، أولئك الذين يعملون في ما لا يحصى من مكاتب الدراسات الاستراتيجية، وهي مكاتب أنشئت في ظروف الحرب الباردة، ومهمتها مراقبة الخصم واقتراح خطط ووسائل لمواجهة. ومن المفيد التذكير هنا بأن كلمة "استراتيجية" مصطلح حربي. فالمتخصص في الدراسات الاستراتيجية لا يستطيع التفكير إلا في إطار المواجهة بين طرفين. فإذا انسحب أحد الطرفين كان عليه أن يضع مكانه ما يقوم مقامه في الحال أو في

الاستقبال، وإلا انقطع به حبل التفكير. إن المحلل الاستراتيجي كلاعب الشطرنج، لا يستطيع اللعب وحده!

ذلك ما حدث في الولايات المتحدة في أواخر الثمانينات وبداية التسعينات من القرن الماضي. لقد كان السؤال الذي طرح مباشرة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي هو التالي: من سيكون العدو غدا؟

عبارة "العالم الثالث" تفقد معناها

من أوائل المنظرين الاستراتيجيين الذين طرحوا هذا السؤال السيد باري بوزان الكاتب والصحفي المرموق وأستاذ الدراسات الدولية بجامعة وورويك. فقد نشر مقالة في مجلة "شؤون دولية" الأمريكية بتاريخ 3 يوليو 1991، بعنوان: "السياسة الواقعية في العالم الجديد: أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين"⁽¹⁾، وذلك قبل أن ينشر هنتيغتون مقاله الشهيرة حول "صدام الحضارات". وبما أن نظرية هذا الأخير ليست في الحقيقة سوى إعادة إنتاج بشكل مفصل وبأسلوب استفزازي عدواني لنفس الأفكار التي عبر عنها باري بوزان بكثير من الهدوء والتركيز في مقاله المشار إليها، فسنتقي هنا بالرجوع إلى هذه الأخيرة باعتبارها "الأصل" الذي يصدق عليه المثل العربي "كل الصيد في جوف الفرا".

يحاول بوزان في مقاله أن يرسم صورة للتطورات المحتملة -المنتظرة أو التي بدأت بالفعل- على الصعيد العالمي بعد انهيار ما كان يسمى بالكتلة الشيوعية. يبدأ بمناقشة التصنيف الدولي الذي كان سائد قبل انهيار هذه الكتلة، وهو التصنيف الذي بموجبه كان العالم يقسم إلى ثلاثة أقسام: المعسكر الرأسمالي (العالم الأول)، المعسكر الشيوعي (العالم الثاني) ثم مجموعة من البلدان أطلق عليها "العالم الثالث". وهكذا يلاحظ أن النتيجة الأولى لسقوط المعسكر الشيوعي هي أن عبارة "العالم الثالث" قد فقدت

معناها بعد أن لم يعد هناك عالم ثان في مقابل العالم الأول. ف "العالم الثالث" لم يكن عالما واحدا بل كان يتكون من مجموعة من البلدان لم يكن يجمعها كـ"عالم" إلا كونها لا تنتمي لا إلى العالم الأول ولا إلى الثاني. وبما أن "العالم الثاني" لم يعد له وجود، فإن كاتب المقال يتساءل: ما الذي يبرر بعد هذا ضم البلدان التي كانت تنتمي إلى ما كان يسمى بـ "العالم الثالث"، ضمها وجمعها في مجموعة واحدة؟ ما الذي يجمع بين بلدان مثل كوريا الجنوبية والهند وملاوي والبحرين حتى يمكن الحديث عنها على أنها عالم متميز؟ وماذا تعنيه كلمة "الغرب" نفسها والتي لم يعد مضمونها يتحدد بـ "الآخر": الكتلة الشيوعية؟ لقد كانت هناك بلدان مثل استراليا واليابان، تصنف ضمن "الغرب" (العالم الأول) لأنها كانت تتحدد بـ "الآخر" الشيوعي وضمنه الصين، فما الذي سيبرر ضم هذه البلدان إلى "الغرب"، وهما في أقصى الشرق، بعد زوال الكتلة الشيوعية؟ ثم ماذا تعنيه كلمة "الشمال" سياسيا واقتصاديا، خصوصا وهي تشمل، جغرافيا، أقطارا مثل ألمانيا ورومانيا وروسيا... وما معنى "الجنوب" عندما تعد كوريا من أعضائه وتستبعد استراليا؟

العالم مركز وأطراف "مصدر التهديد"

ما يريده كاتب المقال من وراء هذه التساؤلات هو الوصول إلى النتيجة التالية، وهي أن التصنيف الذي درج العالم عليه منذ الحرب العالمية الثانية قد فقد معناه بعد انهيار الكتلة الشيوعية، وبالتالي لابد من تصنيف جديد لفهم الوضع العالمي الجديد. والتصنيف الذي يختاره الكاتب ويبني عليه تحليله هو ذلك الذي يقسم العالم كله إلى قسمين: مركز وأطراف: أما المركز فهو "كتلة رئيسية من الاقتصاديات الرأسمالية المسيطرة على العالم"، وأما الأطراف فهي "مجموعة من الدول الأضعف من النواحي

الصناعية والمالية والسياسية تتحرك ضمن نمط من العلاقات التي ينسجها المركز في المقام الأول". والموضوع المركزي الذي يريد صاحب المقال دراسته من خلال هذا التصنيف هو ما أسماه بـ "أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين". وكما يتبين من مجرى تفكيره فهو يعني بـ "الأمن العالمي" أمن الغرب" وحده! أما أمن الطرف الآخر، أعني العالم الثالث، فهو غير ذي موضوع في سياق تفكيره، هو لا ينظر إليه كطرف مهدد في أمنه. المهدد في أمنه هو "الغرب" وحده!

كيف؟ ولماذا؟

سؤال لا يطرحه هذا المحلل الاستراتيجي الذي دأب وتعود على نظرة إلى العالم تختزل كل شيء في "التهديد" الذي تشكله الشيوعية على أمريكا. بعبارة أخرى نحن هنا أمام مخطط للاستراتيجية في مقدمة جيش يواجه عدوا يملأ عليه الأفق كله بحيث لا يرى شيئاً آخر غيره. وفجأة انسحب هذا العدو فساد الفراغ في الأفق وبقي الجيش مجنناً وبقي ذهن المحلل الاستراتيجي المعبأ بالشعور بالتهديد لا يرى في الأفق إلا "التهديد"، فراح يبحث عن مصدر "التهديد" القائم/المحتمل! وبما أنه لم يعد هناك إلا "المركز" و"الأطراف"، فإن مصدر "التهديد" لابد أن يكون في أحدهما.

هل يقع مصدر التهديد داخل "الغرب"، المركز نفسه، كما كان الشأن في الحربين العالميتين مثلاً، أم أنه يقع خارجه؟

التطورات التي حصنت الغرب من التهديد الداخلي يستبعد كاتب المقالة أن يكون مصدر التهديد من داخل "المركز" نفسه، لأن تطورات هامة إيجابية حصلت فيه خلال الحرب الباردة. أهم هذه التطورات أربعة رئيسية:

* فمن جهة أولى هناك ظاهرة تعدد الأقطاب داخل المركز، الذي أصبح عبارة عن "دول عظمى"، وهذا التعدد يقلل من احتمال تطلع هذه الدولة العظمى أو تلك إلى التوسع والهيمنة داخل المركز نفسه، كما كان الشأن قبل الحرب الباردة.

* ومن جهة ثانية كان من نتائج سقوط الشيوعية بروز الرأسمالية الليبرالية، كـ" أكثر أشكال الاقتصاد السياسي فاعلية وأكثرها قبولا". ويترتب عن هذا أن المركز أصبح أقل انقسامًا من الناحية الإيديولوجية عما كان عليه الحال في أي وقت منذ بدء انتشار التصنيع.

* ومن جهة ثالثة ورث المركز من زمن الحرب الباردة تنظيمات أمنية (أحلافًا عسكرية كالحلف الأطلسي) تضم المراكز الرئيسية للقوة الرأسمالية -أمريكا الشمالية وأوروبا واليابان وأستراليا. وما يميز هذه التنظيمات أو الأحلاف هو أنها لا تتوقع استخدام القوة العسكرية في علاقات بعضها مع بعض، وهذا يقوي اقتصادها ويجعلها أقدر على مواجهة التحدي من "الآخرين".

* وهناك من جهة رابعة تعزيز قوة وفعالية "المجتمع الدولي" الذي قوامه مؤسسات دولية تستعين بها دول المركز في تنسيق مساعيها وتحقيق أهدافها، مثل الأمم المتحدة والمجموعة الأوروبية وصندوق النقد الدولي واتفاقية "الغات" ومجموعة السبعة الخ، وهي تنظيمات ومؤسسات تقع تحت هيمنة المركز.

هذه التطورات التي عرفها المركز تجعل منه كيانا محصنا ذاتيا، في نظر الكاتب، لا يأتيه التهديد من داخله. فهل سيأتيه من خارجه، أي من "الأطراف" وبالتحديد ما كان يسمى بـ "العالم الثالث"؟

للجواب عن هذا السؤال يبدأ صاحب المقالة برصد تأثير تلك التطورات التي حصلت في المركز على بلدان العالم الثالث، لا بوصفها عالما واحداً، فهي لم تعد كذلك بعد انسحاب "العالم الثاني"، بل بوصفها أطرافاً متعددة تهم الغرب ويدخل معها في علاقات.

في هذا المجال يبرز الكاتب معطيات خمس:

- فمن جهة أولى نتج عن سقوط الشيوعية زوال الحافز الإيديولوجي والاستراتيجي الذي كان يدفع "المعسكرين" إلى التنافس على كسب ولاء بلدان العالم الثالث، كما أن الشعار الذي كان يرفعه هذا العالم كموقف سياسي يميزه عن "الغرب" و"الشرق"، شعار "عدم الانحياز"، قد فقد هو الآخر مبرره. هكذا أصبحت الأطراف بدون إطار يجمعها مما يفسح المجال لنشوب النزاعات بينها، حول التركة التي خلفها الاستعمار، وبكيفية خاصة حول الحدود التي يصعب الدفاع عن شرعيتها.

- ومن جهة ثانية، وكنتيجة لذلك، سيزداد دور مجلس الأمن كأداة للفصل في المنازعات وإضفاء الشرعية على نظام "الأمن الجماعي". وإذا كان من المحتمل أن يترك الغرب النزاعات في الأطراف تجري مجراها إذا تبين له أن تكاليف التدخل ستكون باهظة، فإنه سيتدخل بكل قوته عندما يتعلق الأمر بالشرق الأوسط حفاظاً على تدفق النفط.

- ومن جهة ثالثة ستظل الأطراف أطرافاً بسبب المعوقات الذاتية، وأيضاً بسبب تدخل المؤسسات التي يشرف عليها "المركز"، إضافة إلى ثقل المديونية. ولا يُستبعد، والحالة هذه، أن يحدث نوع من إعادة الاستعمار المؤسسي على أساس الأمر الواقع.

- أما المعطى الرابع، ويوليه الكاتب أهمية خاصة، فهو ما يسميه بـ "الأمن الاجتماعي" في مجال علاقة المركز والأطراف، ويقصد "الأخطار ونقاط

الضعف التي تؤثر في أنماط هوية المجتمعات وثقافتها"، ويعتبر الكاتب الهجرة من الجنوب إلى الشمال وما يسميه بـ "التصادم بين الهويات الحضارية المتنافسة" أهم مسألتين في هذا المجال. أما الهجرة، وبكيفية خاصة من جنوب البحر الأبيض المتوسط إلى شماله، فهي في نظره "تشكل خطراً على أمن دول المركز إذ تهدد هويتها الحضارية، فضلاً عن كونها تخلق طابورا خامسا داخلها". وأما التصادم بين الهويات والحضارات فهو، في نظره، "أوضح ما يكون بين الغرب والإسلام"، نظراً للتعارض بين القيم العلمانية السائدة في الغرب وبين القيم الإسلامية، ونظراً كذلك للتنافس التاريخي بين المسيحية والإسلام، ولغيره المسلمين من قوة الغرب، إضافة إلى الجوار الجغرافي... يقول الكاتب: "فإذا اجتمع خطر الهجرة وخطر تصادم الثقافات أصبح من السهل وضع تصور لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز وجزء من الأطراف على الأقل، ولاسيما بين الغرب والإسلام".

- أما المعطى الخامس من جملة المعطيات التي يتحدد بها أمن الغرب بالعلاقة مع الأطراف فيخص "المجال البيئي"، ومع أن هذا المعطى يتعلق بالاقتصاد، أي بكيفية حساب تكاليف التلوث الناتج عن النشاط الصناعي، فإن "الطابع الكلي للبيئة على مستوى الكرة الأرضية سيعطي المركز أسباباً للتدخل في شؤون الأطراف بدعوى الأمن البيئي"، كما يقول الكاتب.

مضمون هذا التحليل

لنلخص مضمون هذا التحليل في كلمات:

1- لقد سقط "الأخر/ الشرق" الشيوعي الذي كان يتحدد به "الأنا/ الغرب"، فمن سيحل محله؟

2- العالم الثالث لم يعد طرفا ثالثا، وهو ليس مؤهلا ليكون "العالم الثاني"، إذ هو جملة بلدان ضعيفة متعددة لا توحيها إيديولوجيا يمكن اعتبارها خصما للرأسمالية التي انتصرت بكيفية نهائية، هذا فضلا عن أن هذه البلدان متنازعة ورثت من الاستعمار مشاكل تذي العداوة بين بعضها بعضا الخ.

3- ومع ذلك ففي هذا العالم الثالث، الضعيف المتفكك الذي يسوده التنازع، مصدران يهددان أمن الغرب وهويته وحضارته. أولهما الهجرة، والثاني هوياته الحضارية التي تختلف عن هوية الغرب.

4- وبما أن الهجرة الأخطر في هذا المجال هي تلك الآتية من جنوب البحر البيض المتوسط (وكله إسلام)، وبما أن الهوية المرشحة للتصادم مع هوية الغرب هي الهوية الحضارية الإسلامية لأسباب ترجع إلى الجوار الجغرافي والتنافس التاريخي واختلاف نظام القيم، فإن "الأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين" سيكون محكوما بما يطلق عليه صاحبنا "صراع الهويات الحضارية"، الصراع الذي يشخصه في ما يسميه بـ "الحرب الباردة الاجتماعية بين الغرب والإسلام".

حتمية الصراع!

كيف نقوم هذا النمط من التحليل؟

لا شك أن صاحبه ينطلق من معطى تاريخي كبير يحث على التفكير في النتائج التي يمكن أن يسفر عنها مستقبلا. أعني بذلك تفكك الكتلة الشيوعية التي كانت تشكل أحد الأطراف الثلاثة التي كان ينقسم إليها العالم نحو من أربعين سنة أو يزيد. ويمكن أن نلاحظ، بادئ ذي بدء، أن الكاتب يسكت عن الأسباب التي أدت إلى تفكك الطرف المنهار، مع أن معرفة

هذه الأسباب أمر ضروري، إذا نحن أردنا أن نتعقب مختلف النتائج التي يمكن أن يسفر عنها هذا الحدث الذي لم يكن يتوقعه أحد. فلماذا هذا السكوت؟

إن الجواب الوحيد الذي يمكن استخلاصه من المقال واتجاه التفكير السائد فيه هو أن صاحبه تعامل مع الموضوع لا كباحث محايد يطلب الحقيقة، سواء كانت له أو عليه، بل تعامل معه كطرف، كـ "غرب" منتصر على "الشرق" المندحر! ومعلوم أن أول شيء ينشغل به القائد المنتصر في حرب من الحروب هو انتصاره، حتى ولو كان انهزام خصمه يرجع إلى عوامل تقع خارج إرادته هو. إن كاتب المقالة إذن قد تقمص شخصية هذا القائد، وبعبارة أخرى تكلم باسم "الغرب" المصارع لـ "الشرق". فالخلفية التي تؤطر تفكير صاحب المقالة هو "التمركز" حول الذات (المركزية الغربية). وقد كان تأثير هذه الخلفية مهيمنة على اتجاه تفكيره حينما أراد أن يرصد النتائج التي يمكن أن يسفر عنها انتصار الغرب.

وهذا واضح من اتجاه التحليل الذي قام به. لقد بدأ برصد التطورات التي أدخلها المعسكر الغربي على كيانه استجابة لمقتضيات الحرب الباردة، مقتصرًا على تلك التي لها تأثير على أوضاع العالم الثالث في علاقته مع الغرب. إن هذا يعني أن الخلفية الموجهة لتفكيره في نتائج الحرب الباردة تحكمتها فكرة استمرار الصراع.

ولكن مع من؟

إن الجواب الذي يمثل بصفة آلية أمام هذه النمط من التفكير هو أنه بما أن العالم الثاني قد انسحب فالصراع سيكون مع العالم الثالث! ولكن كيف، والعالم الثالث ضعيف عسكريا واقتصاديا يسوده التنازع الخ؟ إن تغييب العوامل الإرادية المعقولة المحركة للصراع وعلى رأسها العامل الاقتصادي،

دفع بصاحبنا إلى البحث عن "أسباب" للصراع في المعطيات غير الإرادية، غير المعقولة، مثل تلك التي ترجع إلى الجغرافيا والتاريخ وخصوصية الهوية! والنتيجة أن الصراع يصبح حتميا لأنه رهن بعوامل فوق بشرية. عوامل الجغرافيا والتاريخ والهوية!

إعادة ترتيب العلاقة الاستعمارية : نشر الحضارة

هذا الانتقال بـ"الصراع" من ميدان المعقول، ميدان الاقتصاد والمصالح والسعي نحو الهيمنة الخ، إلى ميدان اللامعقول، ميدان الحتمية الجغرافية والحتمية التاريخية وخصوصية الهويات، قد جعل صاحبنا يقفز على وجود العالم الثاني المنهار ويعتبره مجرد حدث عارض، وبالتالي يعود بعلاقة المركز بالأطراف إلى ما كانت عليه قبل الحرب الباردة حينما كان العالم عالمين: عالم الغرب المستعمر، وعالم الشرق المستعمر؟ ومن هنا ستصبح مهمة التحليل الاستراتيجي هي إعادة ترتيب نفس العلاقات التي كانت قائمة بين العالمين زمن الاستعمار.

كيف نقرأ عملية "إعادة الترتيب" هذه؟

عندما اكتسح "الغرب" أقطار الشرق خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في إطار توسعته الاستعمارية، كان الادعاء الذي روج له الكتاب الغربيون في ذلك الوقت، لتبرير ظاهرة الاستعمار، هو أن الأمر يتعلق بنشر الحضارة...! كان العالم منقسما في نظر أولئك الكتاب -بمن فيهم بعض فلاسفة الأنوار- إلى قسمين: عالم متحضر وعالم متوحش. وكانوا يعتقدون -بصدق أو بغير صدق، لا يهم- أنه من خلال الاستعمار وبفضله ستخرج الشعوب المستعمرة من مرحلة التوحش إلى مرحلة التمدن. فكأنّ الصراع بين الغرب والشرق يومذاك كان بين الحضارة والتوحش! إن هذا يعني أن الغرب لم يكن يعترف بأية حضارة أخرى غير حضارته هو.

أما بعد أن تعرف الغرب عن كثب على بلدان الشرق، خلال فترة الاستعمار، فقد اكتشف أنها بلدان لها حضارات وأنه ليس من الممكن وصفها بالتوحش، ولكن بما أنه الحاكم المسيطر فقد اعتبرها حضارات عفى عليها الزمن وتجاوزها التطور، وأن ما كان منها عظيما في وقته صار جامدا لا يعرف التقدم. غير أن نظرة الغرب سرعان ما تغيرت حينما استعادت شعوب تلك الحضارات استقلالها، بعد كفاح مرير، وصادف ذلك دخول الغرب الرأسمالي في صراع مع المعسكر الشيوعي الذي كان منطلقه في الغرب نفسه، فحينئذ عمل الغرب على ربط معظم نظم الحكم في تلك البلدان بمعسكره، فكان معظم أقطار العالم الثالث في خدمة المعسكر الرأسمالي في صراعه مع المعسكر الشيوعي، وذلك على الرغم من شعار "عدم الانحياز" الذي بقي مجرد شعار سياسي. في هذا الصراع وظف الغرب لصالحه ما أسماه بالخصوصيات الحضارية في أقطار العالم الثالث، عبأها ووظفها لمكافحة الشيوعية! وعندما سقطت الشيوعية بقدرة قادر تغيرت نظرتة إلى العالم الثالث فأصبح يرى فيه مجال تواجد العدو الذي سيحل محل الشيوعية المنهزمة!

الحرب الحضارية الباردة بين الغرب والإسلام

وهكذا فبدلا من أن ينكب الغرب على العمل على تصفية المشاكل التي خلقها في العالم الثالث أو تسبب فيها، من خلال الاستعمار والحرب الباردة، وبالتالي إعادة بناء علاقاته مع حلفائه بالأمس على أسس جديدة عاد إلى نظرتة السابقة، مع هذا الفارق وهو أن مفهوم "التوحش" الذي كان يوظفه كمقابل لـ "الحضارة" قد عوضه الآن بمفهوم "اختلاف الهويات الحضارية"، فصار الصراع الذي يتصور أن عليه أن يخوضه، لا صراعا بين "الحضارة" و"التوحش"، بل صراعا بين حضارته التي يقول عنها إنها

تؤمن بقيم التقدم والديموقراطية الخ، وحضارات يتهمها بكونها لا تؤمن بهذه القيم، وفي مقدمة هذه الحضارات "الإسلام". وهكذا تصبح "السياسة الواقعية في العالم الجديد" ويصبح النمط الجديد "للأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين"، محكومين بـ"حرب باردة جديدة" لا يتردد صاحبنا في تسميتها بـ"الحرب الباردة الحضارية بين الغرب والإسلام".

هنا لا بد من ملاحظة أن الكتاب الغربيين، الذين يروجون لمقولة "صراع الحضارات"، يضعون كمقابل لـ"الغرب" و"حضارة الغرب"، ليس "حضارة الإسلام" أو الحضارة الإسلامية"، بل "الإسلام" بدون تخصيص! ومن هنا اللبس والمغالطة في آن واحد. فمقولة "الحرب الباردة الحضارية بين الغرب والإسلام"، التي جعل منها صاحبنا خاصية للقرن الواحد والعشرين، تضع "الغرب" وهو مصطلح جغرافي ومفهوم ثقافي حضاري في مقابل "الإسلام" الذي هو دين. وهذا في حد ذاته تصرف عدواني لأنه استفزاز للشعور الديني، فالمسلم في هذه الحالة يشعر أن دينه هو المستهدف. فلماذا يطرحون المسألة بهذه الصورة : لماذا "الإسلام" وليس "الحضارة الإسلامية"؟ لماذا يتجنبون وضع "الحضارة الإسلامية" في مقابل "الحضارة الغربية"، فيرتفع اللبس؟

الحضارة الإسلامية حضارة متفتحة

الواقع أنه لا أحد، لا في الغرب ولا في الشرق، يستطيع أن يدعي أن الحضارة الإسلامية حضارة منغلقة تتحو نحو الصراع وترفض الأخذ والعطاء وتغلق باب الحوار. فالحضارة الإسلامية كانت منذ قيامها ولا زالت ملتقى حضارات وثقافات ونظم قيم. الجميع يعرف أن الحضارة العربية الإسلامية بدأت بدوية صحراوية في الجزيرة العربية، ولما احتكت بالحضارة الفارسية تبنت معظم، إن لم نقل جميع، مظاهرها الحضارية؛ ليس فقط

على مستوى المأكل والملبس والحياة الأسرية الخاصة، بل أيضا على مستوى الأدب والفن والتنظيم الاجتماعي ونظام الحكم، وذلك إلى درجة أن مؤرخا ذا نظرة اجتماعية للأمر، كابن خلدون، قد استخلص من ذلك نتيجة عامة فقال إن التقليد في الحياة البشرية ليس دائما وحيد الاتجاه، فهو لا يكون فقط في صورة تقليد المغلوب للغالب كما هو الشائع، بل قد يكون أيضا في اتجاه معاكس وهو تقليد الغالب للمغلوب، وضرب مثلا لذلك بالعرب الغالبين الذين تباروا في تقليد الفرس المغلوبين! ليس هذا وحسب بل إن الحضارة العربية الإسلامية قد فتحت صدرها لمنافسة ثقافية عالمية، ليس فقط بين العرب والفرس، وهي المنافسة التي تطورت إلى ما عرف تاريخيا بحركة الشعوبية، بل لقد شجع جو الحوار الثقافي الحضاري، الذي ساد فيها، المثقفين الذين كانوا ذوي ميول يونانية إلى إبراز مآثر الحضارة اليونانية فدخلوا في حوار تنافسي مع المثقفين ذوي الميول الفارسية. وهكذا جرى داخل الحضارة العربية الإسلامية حوار تنافسي بين الثقافتين الفارسية واليونانية، الشيء الذي حفز ذوي الثقافة العربية والإسلامية على الالتحاق بميدان المنافسة فأبرزوا مآثر العرب ومناقب الإسلام مع الاعتراف للحضارات الأخرى بفضلها، الشيء الذي كرس النسبية في التفكير الحضاري في الفكر العربي والإسلامي وخفف إلى حد كبير من التمرکز حول الذات في هذا الفكر⁽¹⁾.

هذا الطابع التعددي الحواري الذي تتميز به الحضارة العربية الإسلامية معروف لدى الغرب، يعرفونه من خلال دراستهم لتاريخهم: هم يعرفون أن الحضارة اليونانية قد انتقلت إليه عبر الحضارة العربية الإسلامية، وأن معرفتهم بالحضارة الفارسية والهندية تدين بالكثير للعرب والمسلمين.

الانفتاح على الغرب في العصر الحديث

وهم يعرفون أيضا أن هذا الانفتاح على الآخر، الذي تتميز به الحضارة العربية الإسلامية، لم يكن مقصورا على العصور الوسطى، بل يعرفون جيدا أنه الطابع المميز لها في العصر الحديث أيضا. لقد انفتح العرب والمسلمون على الغرب وعلومه وحضارته منذ أن بدأ الاتصال بينهما في القرن الثامن عشر. ومع أن هذا الاتصال قد اكتسى طابع التوسع والاستعمار من طرف الغرب فقلد كان هناك دوما في جميع الأقطار العربية والإسلامية تمييز واضح بين الوجه العدواني الاستعماري للغرب الرأسمالي وبين الوجه الآخر "الأنواري"، وجه العلم والتقدم والعقلانية والحرية والديموقراطية الخ. ولم يكن هذا التمييز مقصورا على فئة من فئات المجتمع العربي الإسلامي بل كان عاما عمل به الجميع بما في ذلك المؤسسات الدينية وخريجوها من دعاة السلفية والأصالة وغيرهم. فجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والطهطاوي وخير الدين التونسي والكواكبي وغيرهم من الذين تمسكوا بالمرجعية العربية والإسلامية في دعوتهم النهضوية قد تعاملوا مع الجانب الإنساني والعلمي في الحضارة الغربية بمثل الطريقة التي تعامل بها العلماء والفلاسفة المسلمون في القرون الوسطى مع الحضارة اليونانية: لقد أخذوا العلم والفلسفة وتركوا ما يخص الدين، معترفين باختلاف الأديان رافعين شعار : لكم دينكم ولي ديني.

وما لنا نذهب بعيدا ونغفل واقعنا الآن. إننا هنا في الجامعات المغربية، وكذلك الشأن في جميع الجامعات العربية والإسلامية، ندرس كمواد إجبارية، حسب الشعب والتخصصات، جغرافية الأقطار الغربية، والأوروبية خاصة، وندرس تاريخها وآدابها وفلسفاتها، وجميع مظاهرها الحضارية، دون أن يكون هناك في الغرب ما يقابل هذا. وإذا وجد شيء من ذلك فهو محصور في أقسام معزولة وهامشية في قطاع الدراسات المتخصصة

بالتقافات الأخرى. أما في جل الأقطار العربية والإسلامية فالحضارة الغربية حاضرة في نظم تعليمها كمواد إلزامية. ويكفي أن نشير إلى أن طالب البكالوريا عندنا يعرف عن الحضارة الغربية أشياء كثيرة بينما قد لا يسمع زميله في أوروبا وأمريكا بشيء ينتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية غير ما تقدمه وسائل الإعلام التي تهيمن عليها الصهيونية من صور مشوهة عن "العرب و"الإسلام". وأكثر من هذا يمكن أن أؤكد أن طلبتنا يعرفون أكثر مما يعرفه بعض أبناء الغرب عن بلدانهم وحضارتهم. كنت في الولايات المتحدة فدهشت لكون مجموعة من الطلاب الجامعين، كنت دخلت معهم في حوار، يجهلون كل شيء عن العالم العربي والإسلامي، فقلت في نفسي لا بد أن يجهل هؤلاء أشياء في بلدهم كذلك فسألت بعضهم : أين يقع الميسيسيبي؟ ففجئت بكون بعضهم لا يعرفون هذا النهر الذي يشق بلادهم شقا/ والذي يمتحن فيه طلبة البكالوريا عندنا.

وبطبيعة الحال ليس هذا هو حال المختصين في الدراسات الاستراتيجية في مكاتب الدراسات الشرقية في الولايات المتحدة وأوروبا. هم يعرفون أن الحضارة العربية الإسلامية حضارة متفتحة ومنفتحة على الحضارات كلها وفي مقدمتها الحضارة الغربية أمس واليوم. ولذلك فهم عندما يروجون لمقولة "صراع الحضارات" يتجنبون وضع "الحضارة العربية الإسلامية" في مقابل "الحضارة الغربية" بل يضعون مكانها "الإسلام"! فماذا يقصدون بـ "الإسلام" إذن؟

الإسلام :الشغل الشاغل للغرب: الغرب مصالح

"الإسلام" هو الآن، ومنذ عقدين من السنين، الشغل الشاغل للغرب. وما يعنونه ليس "الإسلام" كدين ولا كحكومات تحكم باسمه. فبالأمس القريب فقط كان الغرب يتخذ من "الإسلام" حليفا له ضد الشيوعية، على مستوى

الشعارات والإيديولوجيا كما على مستوى تأييد وحماية حكومات تحكم باسم "الإسلام". وقد ساند الغرب بالمال والسلاح والخبرة حركات "ثورية" ترفع راية "الإسلام"، كما في أفغانستان أيام الحكم الشيوعي. وأكثر من ذلك ساند "الثورة الإيرانية" التي كان زعيمها الإمام الخميني يقودها من باريس على مرآى ومسمع من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية التي فضلت ترك حليفها -حتى لا نقول عميلها الشاه- وحيدا هو وجنده اليائس البائس أمام جحافل الثورة التي كانت ترفع شعار الإسلام: "الله أكبر". لم يكن الغرب يرى في الإسلام خطرا عليه، لقد كان يعتبره حليفا له ضد الشيوعية، وبالتالي فضل ثورة إسلامية فتية على حكم فاسد مترهل عميل.

كان ذلك بالأمس القريب، أما اليوم فـ "الإسلام" في نظر الغرب شيء آخر. إنه "العدو رقم 1"، إن لم يكن اليوم فسيكون كذلك غدا. فماذا تغير؟ ولماذا هذا الخوف "الجديد" بل "المتجدد" من الإسلام؟

إن موقف الغرب من "الإسلام" اليوم شبيه بموقفه من "القومية العربية" بالأمس : لم تكن بريطانيا العظمى، في بداية هذا القرن، وقد كانت تتولى قيادة الغرب آنئذ، تمنع في قيام "وحدة عربية" (حركة الشريف حسين). وعلى الرغم من الضغوط الصهيونية ووعده بلفور فقد بقي مشروع "وحدة عربية" يحظى بنوع من القبول لدى ساسة بريطانيا إلى أن تحجمت الفكرة في "جامعة الدول العربية" التي قامت بمباركتهم. ولكن ما إن أمت مصر قناة السويس، رافعة شعار "القومية العربية" التي كانت تنادي آنذاك "بترول العرب للعرب"، حتى أصبحت الوحدة العربية في نظر الغرب هي الخطر الأعظم في الشرق الأوسط، الخطر الذي لا يعادله إلا الخطر الشيوعي في أوروبا. وكما اتخذ الغرب من "الإسلام" آنذاك حليفا له ضد الشيوعية جعل منه كذلك حليفا له ضد "القومية العربية"، فدفع حكومات كل من إيران

وباكستان وتركيا والعراق آنذاك إلى الانخراط في حلف بغداد بقيادة بريطانيا.

كيف نفسر هذه الازدواجية في موقف الغرب من الإسلام والعرب؟ إن تاريخ "الغرب" -منذ أن أصبح هذا اللفظ مفهوما سياسيا استراتيجيا- يكشف عن حقيقة أساسية قوامها : مواقف متغيرة وثابت لا يتغير: إن موقف الغرب من العرب أو من الإسلام أو من الصين أو من اليابان أو من أية دولة أخرى في العالم موقف يتغير دائما، وقد يقفز من النقيض إلى النقيض إذا اقتضى الأمر ذلك. أما الثابت الذي يحكم تحركات الغرب وتغير مواقفه فهو "المصالح"، ولا شيء غير المصالح. فعندما تمس مصالح الغرب أو يكون هناك ما يهددها تتغير المواقف في الحين. وهكذا فما جعل الإنجليز والغرب عموما يحاربون مشروع "وحدة عربية"، مهما كان شكلها، بعد سنة 1956 هو خوفهم من أن يطال التحرير والتأميم الأرض العربية وثرواتها باسم القومية العربية. وما جعل الأمريكان والغرب عموما ينقلبون على الإسلام، الذي كانوا يغزلونه، هو قيام بعض الحكومات التي تحكم باسمه وعلى رأسها المملكة العربية السعودية على عهد الملك الراحل فيصل بن عبد العزيز، بقطع النفط عن الغرب احتجاجا على انحيازه إلى جانب إسرائيل في حرب 1973 وما تلا ذلك من استعادة الثورة الإيرانية، التي قامت باسم الإسلام، حق إيران في امتلاك السلطة على بترولها. وهو الحق الذي حاول الدكتور مصدق في أوائل الخمسينات استرجاعه فأطاح به الغرب (بواسطة الشاه) وبتحالف مع زعيم الاتجاه الإسلامي فيها آنذاك آية الله القاشاني.

وشأن الغرب مع العرب والإسلام شأنه مع الصين وغيرها من البلدان. كانت الصين تشكل العدو رقم 1 للغرب يوم كانت سياستها تابعة أو

منسجمة مع سياسة الاتحاد السوفيتي. وعندما حصلت القطيعة بين بكين وموسكو تغير موقف الغرب منها فاعترفت بها الولايات المتحدة ضاربة عرض الحائط بصنيتها التي كانت تحمل اسم "الصين الوطنية" وتحتل مقعدا دائما في مجلس الأمن، المقعد الذي تحول منذ ذلك الوقت إلى الصين الشعبية. وعندما انهار الاتحاد السوفيتي عادت الصين لتكون العدو و"الخطر الأصفر"، والسبب هو امتلاكها للقنبلة الذرية وسلوكها سياسة مستقلة ودخولها في مرحلة الإقلاع الاقتصادي الذي قد يجعل منها منافسا حقيقيا لمصالح الغرب الاقتصادية في شرق آسيا.

الغرب مصالح، ولا شئ غير المصالح. وكل حوار معه أو تفكير ضده لا ينطلق من هذه الحقيقة إنما هو انزلاق وسقوط في شباك الخطاب المغالطي التمويهي السائد في الغرب والهادف إلى صرف الأنظار عن "المصالح" وتوجيهها إلى الانشغال بما يخفيها ويقوم مقامها في تعبئة الرأي العام مثل "الحضارة" "الثقافة" "الدين" "الأصولية" الخ.

أطروحة القيم الليبرالية الغربية...

نعم، هناك من الكتاب الغربيين من يحاول تجنب طرح "القضية" هذا الطرح اللاعقلاني ملتصقا سبيلا إلى طرح يبدو في ظاهره أكثر تعبيرا عن الواقع. من ذلك ما ذهب إليه جراهام فولر وهو باحث في مؤسسة "راند" الأمريكية، في مقالة نشرها في مجلة "السياسة الخارجية" الأمريكية يرد فيها على نظرية هنتنغتون "صراع الحضارات" حيث يقول: "إن الصدام الحضاري ليس صداما حول المسيح أو كونفوشيوس أو النبي محمد بقدر ما هو صراع سببه التوزيع غير العادل للقوة والثروة والنفوذ، والازدراء التاريخي الذي تنتظر به الدول والشعوب الكبرى إلى الصغرى". ولا ينكر فولر أن النظام الغربي تعتريه عيوب، ولذلك فهو يدعو لإصلاحها، كما يعترف

ببعض انتقادات العالم الثالث للسلوك الغربي. ومع ذلك فهو يقرر أن دول العالم الثالث تشكل التحدي الرئيسي للغرب رغم ما يسود بينها من اختلافات إيديولوجية وعرقية ودينية. والسبب في نظره هو أن الغرب يتبنى قيما جوهرية لا يتبناها آخرون في العالم الثالث، بل يعارضونها، وفي المقدمة الإسلام! وهذه القيم الجوهرية ثلاثة: (1) الرأسمالية والسوق الحرة. (2) حقوق الإنسان والديمقراطية الليبرالية العلمانية. (3) الدولة/الأمة كإطار للعلاقات الدولية".

الإسلام "يرفض" الرأسمالية والسوق الحرة! كيف؟ والدول الإسلامية كلها تتبنى النظام الرأسمالي والسوق الحرة، هذا فضلا عن أن الدين الإسلامي يقر حق الملكية ويشجع للتجارة، للبيع والشراء! الإسلام يرفض القيم الليبرالية، من ديموقراطية وحقوق الإنسان الخ! كيف؟ وهو يدعو إلى الشورى ويكرم الإنسان؟ ثم ما المقصود بالإسلام هنا؟ هل الدين؟ وفي هذه الحالة هل يستقيم القول إن المسيحية أو اليهودية أو البوذية تعارض أو لا تعارض هذه القيم؟ أما إذا كان المقصود هو الحضارة الإسلامية فالسؤال نفسه سي طرح بالنسبة للحضارة المسيحية واليهودية والبوذية الخ؟

لنترك هذه المقارنات التي قد يفهم منها أنها تتطوي على مفاضلات، ولنكتف بالتساؤل: إذا كان الغرب يحدد خصمه بكونه ذلك الذي يرفض أو لا يؤمن بالقيم الليبرالية، من ديموقراطية وعلمانية وحقوق الإنسان الخ، فلماذا يناصر حكومات، إسلامية وغير إسلامية، لا تعمل بهذه القيم بل تقمع في بلدانها كل من ينادي بهذه القيم ويطالب بالعمل بها؟ ثم ألم يكن الغرب وراء كثير من الانقلابات العسكرية ونظم الحكم الديكتاتورية التي عانى منها العالم الثالث زمن الحرب الباردة؟

حوار الحضارات مفهوم ملتبس يجب تحديده

"صراع الحضارات" إذن مقولة فاسدة، بل عدوانية، روج لها المخططون لاستراتيجية الولايات المتحدة لحماية ما تعتبرونه مصالحها "القومية" في العالم. هذا شيء واضح. فماذا كان رد الفعل الذي حركته هذه المقولة في العالم العربي والإسلامي؟

كان هناك، ولا يزال، نوعان من رد الفعل: هناك من وقع في الفخ فقال بـ "الصراع الحضاري" بين قوى الشر والعدوان، وقوى الخير من طلاب الحق والعدل والمساواة. وواضح أن هذا النوع من رد الفعل يستسلم لاستراتيجية الخصم ويزكيها ويسقط في ثنائية مانوية مغلقة لا ترى الحل إلا في "انتصار إله الخير على إله الشر". أما تحديد من يمثل "قوى الخير" ومن يمثل "قوى الشر" في هذه الدنيا فيبقى دوما مسألة خلافية، لأن كلا من الطرفين يعتبر نفسه ممثلاً للخير بينما يعتبر خصمه ممثلاً للشر، والنتيجة هي تكريس فكرة حتمية ودوام "الصراع بين الحضارات"، وبالتالي تزكية وتبرير استراتيجية "الحرب الباردة ضد الإسلام".

أما النوع الثاني من رد الفعل الذي أثارته في العالم العربي والإسلامي مقولة "صراع الحضارات" فيتمثل في رفع شعار "الحوار" بدل "الصراع"، والمناداة بالتالي بـ "حوار الحضارات". ومن دون شك فإن هذا الطرح ينطوي على إحراج لأصحاب مقولة "صراع الحضارات". لأنهم إن تمسكوا بها قدموا أنفسهم كدعاة للصراع في وجه من ينادي بالحوار! ومع ذلك، ومع أن شعار "الحوار" شعار نبيل ومعقول، فإن موقف الذين يرفعونه مقتصرين على منطوقه، ينطوي على نوع من اللبس والغفلة. ذلك لأن "الحوار" بين الحضارات إما أن يكون عفويا تلقائيا نتيجة الاحتكاك الطبيعي فيكون عبارة عن تبادل التأثير، عن أخذ وعطاء، بفعل الصيرورة التاريخية. وهذا النوع من تلاقح الحضارات أو تداخلها لا يحتاج إلى دعوة، ولا يكون بتخطيط

مسبق بل هو عملية تاريخية تلقائية - إن صح التعبير - عملية يحكمها طلب الأفضل، على غرار ما سبق أن ذكرناه بخصوص الحضارة العربية الإسلامية في الماضي والحاضر.

تضامن كل طرف مع مماثله في الحضارة الأخرى

أما إن كان المقصود هو تنظيم حوار إرادي مخطط له بين أهل هذه الحضارة وتلك، فإن الأمر ليس بالبساطة التي يظهر بها في بادئ الرأي. ذلك لأن "أهل حضارة" ما ليسوا جميعا على وفاق فيما بينهم، لا إزاء بعضهم بعضا ولا إزاء الغير، بل هم مجموعات مختلفة يقوم بينها صراع بصورة أو بأخرى. وإذا نحن اقتصرنا هنا على التصنيف الشائع إلى "يمين" و "يسار" أو إلى رأسماليين وكادحين فإن الذي يحصل هو أن كل صنف في أية حضارة يتحالف مع مماثله في الحضارة الأخرى ضدا على خصومه في الحضارة التي ينتمي إليها. وهذا يصدق أيضا على التصنيفات الأخرى التي تقوم على الدين أو العرق وما إلى ذلك.

هذه أمور ليست افتراضية بل هي واقع يفرض نفسه، وقد أبرزه كتاب غربيون ممن ينتقدون نظرية "صدام الحضارات" مخترقين مفهوم "الغرب" نفسه. ففي مقال كتبه باحث أمريكي من جامعة متشجن، يرد فيه على دعاة المواجهة بين الإسلام والغرب، نقراً ما يلي: "إن على المسلمين خاصة أن يدركوا أن هناك قلة من الغربيين، بمن فيهم كاتب هذا المقال، تذهب مدى بعيدا فيما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الغرب والمسلمين، باعتبار أن ما نحتاجه اليوم حقا هو حلف بين المتمسكين بالتقاليد في الغرب وبين المسلمين المحافظين، وذلك من أجل مواجهة تحديات الحداثة التي تلح علينا إلحاحا وتهددنا جميعا في أيامنا هذه" (انظر مقالة أنطوني. تي. سليفن في مجلة الدبلوماسية 1995/2/15). هل نحتاج إلى القول إن

هناك من "الحدائين" في العالم العربي والإسلامي من هم مستعدون للتحالف مع "الحدائين" في الغرب ضد ما يمكن أن يعبروا عنه هم أيضا بـ: "تحديات الأصولية التي تلح علينا إلحاحا وتهددنا جميعا"؟

بدلا من صراع الحضارات توازن المصالح

"حوار الحضارات" شعار يمكن أن يكون غير برئ، وهو في جميع الأحوال مفعم بالغموض والالتباس. وفيما يخصني شخصا أعتقد أنه من الواجب تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية. إن جوهر القضية المطروحة بالنسبة لعلاقة الغرب بالعرب والمسلمين هو "المصالح": مصالح الغرب، وفي مقدمتها النفط والسوق العربية الخ... إنه من الطبيعي جدا أن يشعر الغرب بأن أي تقدم يحققه العرب والمسلمون سيكون على حسابه، لأن مصالحه في بلاد العرب والإسلام تقتضي ذلك، وهذا مفهوم. ولكن يجب أيضا أن يكون مفهوما أن العرب والمسلمين، لا يستطيعون، في الظرف الراهن على الأقل، تحقيق التقدم بدون التعامل مع الغرب. إن النفط في بلاد العرب والإسلام سيبقى شيئا لا قيمة له إذا لم يشتريه الغرب، وكذلك الشأن في المواد الأولية الأخرى كالمعادن والفوسفات، وكذا الفواكه والحمضيات ومعظم المصنوعات الموجهة إلى البلدان الغربية. وإذا أضفنا إلى ذلك عائدات السياحة وتحويلات العمال المهاجرين أدركنا مدى التداخل بين مصالح الغرب ومصالح العالم الثالث.

والمشكلة الحقيقية القائمة بين الغرب وأقطار العالم الثالث هي عدم التوازن في تبادل المصالح. ذلك أن العلاقة القائمة الآن بين الغرب من جهة والعرب والمسلمين والعالم الثالث كله من جهة أخرى هي من جنس علاقة السيد بالعبد: السيد يستغل العبد وهو يحتاج إليه إذ يتوقف عليه كثير من شؤونه، والعبد يعاني من السيد ولكنه هو الآخر محتاج إليه. وبما أن تغيير

هذه العلاقة لم يعد ممكنا عن طريق "ثورة العبيد"، نظرا لطابع المرحلة التي تحكمها العولمة والتي تمكن الغرب من وسائل الدعاية والتمويه فضلا عن وسائل الدمار التي تجعله لا يتردد في أن يكرر في أي مكان ما فعله في العراق -وهو يكرره الآن في أفغانستان ويتوعد بتكراره في أماكن أخرى- فإن ما تسمح به الظروف الآن هو العمل على تحقيق نوع من "توازن المصالح" يحد من هيمنة "السيد" وغلوائه، وذلك باللجوء إلى أسلوب في النضال من النوع الذي تمارسه "نقابات العمال". وهذا النوع من النضال يتطلب قيام تضامن بين دول العالم الثالث، أو بين مجموعاته الإقليمية، وسلوك أسلوب في "الضغط"، من أجل انتزاع الحقوق، شبيه بالذي تمارسه نقابات العمال، والذي يتراوح بين مجرد المطالبة بالحقوق وبين القيام بإضرابات، مع الأخذ بلعبة الحوار والعمل بمبدأ "خذ وطالب". وقد برهنت التجربة عن إمكانية نجاح هذا النوع من النضال من خلال عدة أمثلة منها مثالان استحضرهما الآن: مثال منظمة الأوبيك في تضامنها وإصرارها على الحفاظ على أسعار البترول في الحدود التي تعتبرها معقولة، ومثال المغرب في تشبثه بمبدأ الحوار مع الحفاظ على توازن المصالح في مفاوضاته مع السوق الأوروبية في موضوع الصيد في المياه المغربية. والمصالح الثقافية أيضا...

هناك جانب آخر في علاقة العرب والمسلمين بالغرب يجب أن يخضع هو الآخر لمبدأ "توازن المصالح"، وهو الجانب الذي يمكن أن يعطي لعبارة "حوار الحضارات" مضمونا إيجابيا واضحا غير ملتبس، إنه الجانب الثقافي. لقد أشرنا قبل قليل إلى ذلك الحضور القوي للغات الغرب وثقافته في مدارسنا وجامعاتنا. فلماذا لا يكون هناك حضور مماثل أو مقارب للغتنا وثقافتنا في مدارس الغرب وجامعاته؟ إنه إذا حدث هذا أمكن تدشين عهد

جديد فعلا من "حوار الحضارات"، الحوار الذي سيتعرف من خلاله كل طرف على حقيقة صورة الآخر. والغريب في الأمر عندنا أن كثيرا من مثقفينا الذين لهم اتصال ووصال مع الثقافة الغربية لا يفتأون ينادون عندنا بـ "ضرورة معرفة الآخر" الغرب! حبذا لو اتجهوا الآن إلى الغرب نفسه ينادون فيه بضرورة معرفة "الآخر" العربي والمسلم على حقيقته لا كما تقدمه لهم وسائل الإعلام التي توجهها جهات مغرضة.

إذن لنختم بالقول: بدلا من مناقشة مفهوم ضبابي لا عقلاني وعداوني كـ"صراع الحضارات" أو عبارة استسلامية غير محددة ولا تحيل إلى شيء ملموس كـ "حوار الحضارات" يجب النضال من أجل توازن المصالح، في الاقتصاد والتجارة كما في اللغات والثقافات.

وهم الليبرالية الجديدة

مناقشة المفاهيم ...

محمد عابد الجابري

إن الليبرالية الجديدة والقديمة على السواء ليست، بسبب من طبيعتها ذاتها، مشروعا للمستقبل، بل هي دوما "مشروع الحاضر". ومن المؤكد أن ميولاتها وتوجهاتها ستتغير بمجرد ما تلمس أن الحاضر أخذ في التغير. أليست تقوم فلسفيا على مذهب التجريبية، وأخلاقيا على مذهب المنفعة.

ظهر في العقدین الأخيرین فی الولايات المتحدة وبریطانيا مذهب اقتصادي إيديولوجي سمي بـ "الليبرالية الجديدة". ولعل أهم عنصر جديد في هذا المذهب هو دعواه الإيديولوجية التي تبشر بنموذج جديد للدولة، تمارس السلطة فيه على أساس مبدأ "الكوفيرنانس" governance، على غرار شركات المساهمة في النظام الرأسمالي ذي التقاليد الأنجلوساكسونية، حيث يمارس حملة الأسهم نوعاً من "الرقابة" والتوجيه، عند توزيع الأرباح، بهدف دفع المدراء إلى العمل على تحقيق أقصى قدر من الربح للمؤسسات التي يتولون تسييرها. وهذا النوع من ممارسة السلطة في إطار من الرقابة التي يقوم بها المعنيون بالأمر هو مضمون "الكوفيرنانس"، وهي كلمة إنجليزية مشتقة من govern التي تعني في آن واحد "الحكم" بمعنى ممارسة السلطة (الحكومة government) والرقابة والتوجيه control. وإذن فنموذج "الحكم" الذي تبشر به "الليبرالية الجديدة" يهدف إلى تقليص دور الدولة بحيث تكون مهمتها القيام بالتسيير تحت توجيه ومراقبة أولئك الذين يوازي وضعهم إزاءها وضع حملة الأسهم بالنسبة للمديرين في الشركات الكبرى.

وقبل أن نناقش هذا النموذج نريد أن نطرح مسألة ترجمة كلمة governance - التي استعملت للدلالة على هذا النظام- إلى اللغة العربية. وهذا ليس من أجل "الترجمة" ذاتها، بل من أجل استعمالها هنا كمثال نشرح من خلاله الفكرة التي نصدر عنها في إبداء الرأي في مدى مصداقية أو عدم مصداقية التفكير في الشأن العربي من خلال هذه المفهوم.

لقد وردت هذه الكلمة في الورقة التوجيهية لهذه الندوة⁰ مترجمة بلفظ "الحكم" ووضعت في سياق جعلت فيه في موضع المعطوف عليه مع كلمة "دولة" state، هكذا "الحكم والدولة"، مما يعني أنهما يدلان على معنيين مختلفين. إن القارئ العربي يجد نفسه هنا أمام عبارة لا غبار عليها من حيث الاستعمال اللغوي، فالكلمتان عربيتان أصيلتان، ولكن عطف الواحدة منهما على الأخرى بحرف الواو (الحكم والدولة)، يثير من الالتباس والغموض في ذهن القارئ ما يدفعه إلى التساؤل بينه وبين نفسه: "وما الفرق بين مدلول "الدولة" ومفهوم "الحكم" حتى يوضعان مثل هذا الوضع"؟ إن حرف العطف إنما يستعمل عادة للربط بين المتباينات نوعاً من التباين، أما المترادفات والمتواطئات والمتقاربات وما في معنى الجزء والكل مثل "الخبز" و"الطعام"، والعطاء والكرم، والساق والرجل الخ، فلا

يدخل بينها حرف العطف إلا في العبارات التي تنتمي إلى الخطاب الأدبي الذي يستعمل المجاز والاستعارة والكناية وما أشبه ذلك.

هذا الإشكال يصبح غير ذي موضوع –ربما- إذا وضعنا إزاء اللفظين المذكورين ما يقابلهما في اللغات الأوربية، وخاصة الإنجليزية *Governance and the state*. إن القارئ في هذه الحالة إما أن يكون على صلة بالمجال التداولي الذي يستعمل فيه هذان اللفظان في هذه اللغة، وفي هذه الحالة فهو "صاحب الدار" كما يقال، وإما أن لا تكون له علاقة بذلك المجال، وفي هذه الحالة يمكن أن يرجع إلى القواميس الإنجليزية اللغوية، أو المتخصصة، وسيجد من المعاني والشروح ما يزيل الغموض والالتباس.

علام يدل هذا؟

إنه يدل على أن المرجعية العربية بالنسبة للفظتين المذكورتين غير المرجعية الأوربية. وليس في هذا عيب في اللغة، فكثير من الكلمات المترجمة من العربية إلى اللغات الأجنبية لا يمكن استيعاب معناها إلا بالرجوع بها إلى الحقل الدلالي العربي. نحن هنا إذن أمام ظاهرة اختلاف المرجعية: "الحكم" و"الدولة" كلمتان تدلان في اللغة العربية على معنى، بينما يحيل مقابلهما في اللغات الأوربية الحديثة إلى معنى آخر مختلف، أو أدق أو أوسع، أفقر أو أغنى الخ.

لفظ "الدولة" في المرجعية العربية من "دال يدول دولة"، ويقال عن الشيء يكون مرة في هذا ومرة في ذلك، فهو يفيد معنى التناوب والانتقال من يد إلى أخرى، ومنه تداول المال، وتداول السلطة *alternance* الخ. وقد أخذ هذا اللفظ يشيع بعد انتقال "الأمر" (= الحكم) من الأمويين إلى العباسيين وصار أنصار هؤلاء يقولون: "هذه دولتنا"، أي نوبتنا في ممارسة السلطة. أما اللفظ المقابل له في اللغات الأوربية الحديثة *Etat, State* فيدل في الاصطلاح السياسي –وهو المقصود هنا- على الهيئة أو المؤسسة التي تدبر الشأن العام في بلد ما، تدبيرا يقوم على النيابة على الجميع في ممارسة السلطة، والمحافظة على النظام، والفصل في المنازعات والحكم بين الناس، واللجوء إلى العنف لتطبيق القانون الخ. وهذا المعنى حديث في اللغة العربية ولكنه صار شائعا مقبولا ومفهوما (إلى درجة ما!).

هذا باختصار عن مصطلح "الدولة"، أما لفظ "الحكم" فهو يشير في العربية إلى معنيين رئيسيين، أحدهما: الفصل في أمر متنازع فيه، ومنه القرار الذي يتخذه القاضي لجعل حد لخصومة أو نزاع الخ، وهذا يقابله في اللغات الأوربية لفظ آخر *judgment, judgement*. وثانيهما المنع والردع، ومنه الحكمة وهي "ما أحاط بحنكي الفرس من لجامه يمنعه من مخالفة صاحبه". ومن هذين المعنيين أخذ معنى "الحكم" الذي يعني ممارسة السلطة لتدبير الشأن العام والفصل في الخلافات والنزاعات الخ. أما لفظ *governance*، الذي وضع لفظ "الحكم" كترجمة عربية

له هنا، فهو أصلا يفيد -في الإنجليزية- معنى الرقابة والتوجيه والتدبير، وأيضا معنى السيطرة وممارسة السلطة، وهو غير الحكومة بمعنى الجهاز المعروف (وزارة ...) gouvernement, government كما أنه لا يدخل في علاقة اشتقاقية مع اللفظ الإنجليزي الذي يفيد "الحكم" بمعنى "حكم القاضي".

وإذا نحن أردنا أن نحدد صلب الاختلاف بين معنى لفظ "الحكم" كما يتحدد في اللغة العربية ولفظ governance كما يتحدد معناه في الإنجليزية، وفي السياق الذي استعمل في العبارة السابقة التي جمعت بينهما، قلنا: إن هذا الأخير يفيد معنى لا يفيدده الآخر: معنى "الرقابة" التي قد تكون من أعلى إلى أسفل، أو من أسفل إلى أعلى. وهذا ما يلح منظرو "الليبرالية الجديدة"، إذ يؤكدون أن المقصود بال-governance هو الجمع بين الرقابة من أعلى (الدولة) والرقابة من أسفل (منظمات المجتمع المدني الخ). وواضح أن هذا المعنى يستحيل استحضاره استحالة تامة من مجرد تأمل معنى لفظة "الحكم" كما تتحدد في اللغة العربية. من أجل ذلك فأنا أفضل استعمال هذا المصطلح كما ينطق به في مرجعيته الأصلية "كوفيرنانس"، كما هو الشأن في عدد من المصطلحات مثل ليبرالية، ديموقراطية، جغرافيا، فينومينولوجيا، فلسفة الخ، وذلك إلى أن نهتدي إلى لفظ عربي مناسب.

-3-

قد يتساءل البعض: ولماذا هذه الاستطرادات اللغوية؟ ألم يكن يكفي إبراز هذا المعنى في البداية والانتقال إلى صلب الموضوع؟

وأجيب: لقد قصدت بها إثارة الانتباه إلى أن موضوع هذه الندوة يطرح مشكلة مماثلة لهذه التي شرحناها بصدد اللفظين: حكم، دولة. فالمطلوب منا في هذا المحور الأول، حسب ما نصت عليه الورقة التوجيهية، هو أن ننظر في "مفهوم الكوفيرنانس" وتطوره ومساهمته في التنمية والتخفيف من الفقر" في البلاد العربية. وهذا "يقتضي: (1) النظر في مدى تقدم عملية الإصلاح السياسي في العالم العربي بما في ذلك محاولات الديمقراطية وتحرير الاقتصاد. (2) النظر فيما إذا كان ذلك قد ساهم في توسيع دائرة مشاركة الجميع والرفع من درجة الفعالية والمسؤولية والشفافية والتمثيلية في مؤسسات الدولة. (3) رصد الدلالات والمرامي والبرامج الهادفة إلى تحسين أنماط "الكوفيرنانس" في العالم العربي من أجل ضمان تنمية اجتماعية واقتصادية والتقليص من الفقر.

وعلى أساس هذه المقاصد تعرّف الورقة التوجيهية مفهوم "الكوفيرنانس" بكونه: "يحيل إلى عملية ممارسة السلطة بالمعنى الشامل للكلمة، فهو يضم ليس فقط الحكومة التي تتألف من مؤسسات وفاعلين مكلفين بممارسة السلطة، بل يشمل أيضا عناصر مماثلة تنتمي إلى القطاع الخاص والمجتمع المدني. إن مفهوم "الكوفيرنانس" يراد به الإمساك بظاهرة معقدة، قوامها آليات ومؤسسات وفاعلين

في الدولة وسوق ومحيط اجتماعي، وأنواع التداخل القائمة بين جميع هذه العناصر، كل ذلك في مقاربة شمولية ومنهجية. و"الكوفيرنانس" الصالح يتميز بخصائص أساسية مثل الشفافية والمسؤولية والفعالية والمشاركة العامة وحكم القانون. إنه الحرص بدون هوادة على أن تسود هذه الخصائص الأساسية المحيط السياسي والاقتصادي والاجتماعي".

وواضح أن المرجعية المباشرة في هذا التصور لـ "الكوفيرنانس" هي النظرية الاقتصادية المعروفة بـ "الليبرالية الجديدة" Neo-liberalism، كما أبرزنا مضمونها في الفقرة الأولى من هذه المداخلة. وقد أثارت هذه النظرية، وتثير، جدلا واسعا بين الاقتصاديين حول مدى صدقها وصلاحيتها مما لا شأن لنا به هنا. وما نريده نحن من الإشارة إليها أمران: أولهما أنها هي نفسها النظرية التي تطبق بصورة أو أخرى في العالم العربي بتوصية من صندوق النقد الدولي والبنك العالمي والتي تشكل الخصوصية والانفتاح أبرز مظاهرها. ثانيهما أن المهمة التي رسمتها الورقة التوجيهية لهذه الندوة هي: تقويم عملية تطبيق هذه النظرية ونتائجها في العالم العربي بالمقارنة مع "أنماط الدولة" التي عرفت الأقطار العربية في العقود الأخيرة. ومعلوم أن هذه الأنماط صنفان: (1) صنف يستوحي أو يطبق "النظام الرأسمالي"، أساس الليبرالية الجديدة هذه، إما منذ البداية (الاستقلال) كالمغرب ودول الخليج... وإما منذ تدشين اختيار "الانفتاح" في الثمانينات من القرن الماضي كمصر. (2) وصنف ظل يستوحي أو يطبق "النظام الاشتراكي" منذ فترة ازدهار الفكر الاشتراكي في العالم العربي (الستينات من القرن الماضي بصفة خاصة)، كالجزائر ثم سورية والعراق وليبيا...

يتعلق الأمر إذن بتجربتين مختلفتين تستند كل منهما إلى نظريتين متباينتين بل متناقضتين في كثير من أسسهما وتطلعاتهما. والمهمة التي يمكن أن أدعي إمكانية القيام بها هنا تقع خارج المجال التطبيقي وخارج البحث الميداني، فذلك ما ليس من اختصاصي. ومع ذلك، فإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار الحالة العامة في العالم العربي، كما تصفها الأدبيات الاقتصادية والسياسية الراهنة، جاز القول إن أيا من التجربتين لم تحقق الأهداف التنموية المرجوة منها، وإذن يجب البحث في أسباب فشلها معا. يمكن أن يقال إن "التجارب الاشتراكية" التي استوحتها بعض الدول العربية قد فشلت أيضا في مواطنها (الاتحاد السوفيتي والمعسكر الشيوعي على العموم)، وهذا صحيح، ولكن هذا الحكم لا ينسحب على التجارب الأخرى التي سلكت منها آخر في تطبيق النظرية الاشتراكية كالدول الإسكندنافية، كما لا ينطبق على إنجازات الأحزاب الاشتراكية في البلدان الأوروبية الأخرى، في مجال الخدمات الاجتماعية كالتعليم والصحة والضمان الاجتماعي وتعويضات البطالة وغير ذلك مما يندرج في أهداف الاشتراكية.

ونحن لا نريد أن نصل إلى نتيجة تقرر أن الفشل ليس هو فشل النظرية بل فشل التطبيق، فهذا كلام عام، وهو موضوع آخر ليس من اختصاصنا الخوض فيه. ما

نريد طرحه هنا شيء آخر يفصح عنه السؤال التالي: هل من الممكن تطبيق نظرية، نبعث من وضع معين، في وضع آخر مختلف؟

هذا السؤال، طرح في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، من منظور "ماركسي" في العالم الثالث عموماً، طرح بصيغة: "هل يمكن الانتقال إلى الاشتراكية في بلد متخلف؟". ونحن نعتقد أنه لا شيء يمنع من طرح هذا السؤال نفسه اليوم بصدد "الليبرالية الجديدة"، فنقول: "هل يمكن الانتقال إلى الليبرالية الجديدة في بلد متخلف؟". وما يجعل طرح هذا السؤال مشروعاً هو أن الأمر يتعلق بنيتين إيديولوجيتين، متشابهتين من حيث التركيب، وإن كانتا متناقضتين من حيث الاتجاه، كما يتبين من الجدول التالي الذي نورد فيه المفاهيم الرئيسية والمتقابلة، تقابل تضاد في البنيتين، (بدون ترتيب مقصود ولا استقصاء):

الإيديولوجيا الماركسية الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة

النظام العالمي الجديد	الإمبريالية
الليبرالية	الاشتراكية
الاندماج في السوق العالمية	الاستقلال الاقتصادي
العولمة	الاستقلال الوطني
الأقليات	القومية
حقوق الإنسان	حقوق الشعوب
الخصوصية	التأميم
نهاية الدولة	اقتصاد الدولة
نهاية السياسة	تدخل الدولة
نهاية التاريخ	حرق المراحل
صراع الحضارات	صراع الطبقات
المجتمع المدني	الجماهير الكادحة
التنمية المستدامة/ البشرية	التنمية المستقلة - التصنيع
التقليص من الفقر	القضاء على الاستغلال
الكوفيرنانس	الدولة

من النظر إلى هذا الجدول يتبين أن "الكوفيرناتس" يقع بديلا عن "الدولة"، و"الفقر" مكان "الاستغلال" وهكذا. وبما أن الإيديولوجيا الأولى أسبق زمتا من الثانية في العالم العربي خلال المرحلة موضوع الحديث هنا، (الخمسينات/الثمانينات من القرن الماضي)، فإن "محاسبة الدولة" في العالم العربي، سواء كانت من هذا النمط أو ذاك، على ما أنجزته في "مجال التنمية الاجتماعية والاقتصادية والحد من الفقر" الخ، معناه في الحقيقة محاكمة إنجازات الإيديولوجيا الأولى بواسطة وعود الثانية (محاسبة مضامين عناصر العمود الأول من الجدول بواسطة مقابلها في العمود الثاني)! والمشكلة الأساسية في هذه المحاكمة ليست في الاختيار الإيديولوجي الذي يمكن التعبير عنه بهذا السؤال: من يحق له أن يحاكم من؟ بل المشكلة في الحقيقة سابقة لمثل هذا السؤال، إنها نفس المشكلة التي حللناها في بداية هذه المداخلة عندما كنا بصدد مناقشة الطريقة التي تتم بها الترجمة عندنا في معظم الأحيان، كما هو الحال في ترجمة لفظ governance بـ "الحكم". أقصد بذلك الترجمة/النقل من المعجم بدل الرجوع إلى المرجعيات الخاصة باللفظ الذي يراد ترجمته واللفظ الذي يراد وضعه كمقابل له.

إن نقل البنيات الإيديولوجية من مرجعياتها الأصلية إلى فضاء آخر مابين، اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وتاريخيا، لا يختلف في شيء عن نقل لفظة/مصطلح من لغة إلى أخرى. إن الأمر يتطلب اعتبار خصوصية الطرفين كليهما. ولكي أوضح فكري أكثر أطرح الأسئلة التالية: ما علاقة البنيتين الإيديولوجيتين المذكورتين بالعالم العربي؟ هل خرجت إحداهما، أو كلاهما، من جوف الوضع العربي؟ هل كانت الأرض العربية حبلى بهما؟

الجواب معروف! لقد وردت -أو استوردت- البنية الإيديولوجية الأولى إلى العالم العربي، ابتداء من منتصف الخمسينات بكيفية خاصة، فتبنى بعض أقطاره بعض عناصرها لبعض الوقت... وبمجرد ما انحلت عراها في موطنها ودخلت في عالم "كان" وردت، وترد على العالم العربي، البنية الأخرى، بنية الليبرالية الجديدة، وهماي معظم أقطاره تتبنى بعض عناصرها! وفي كلتا الحالتين واجه العالم العربي ويواجه مشكلة التعامل مع هذا "الوارد". إنها مشكلة عملية معقدة تفرعت عنها عدة مشاكل عملية ونظرية!

لنذكر ببعض المعطيات التاريخية:

تنتمي البنية الأولى إلى الماركسية، ومعروف أنه بناء على تحليل الاقتصاد الرأسمالي، كما كان في القرن التاسع عشر، استنتج كارل ماركس (ويجب أن لا ننسى أنه محلل اقتصادي قبل كل شيء)، أن تناقضات هذا النظام ستؤدي في النهاية - عبر صراع البروليتاريا مع البرجوازية- إلى قيام النظام الشيوعي في الأقطار الأكثر تصنيعاً، وهي أوروبا في ذلك الوقت وعلى رأسها ألمانيا. فكان من شروط قيام الثورة الاشتراكية عنده -الثورة التي كان يرى أنها ستقضي على الاستغلال والفقر- هو تطور قوى الإنتاج الصناعية والتكنولوجية إلى أعلى مستوى في أوروبا كلها، الشيء الذي سيزيد من حجم الطبقة العاملة الأوروبية ويعمق من وعيها بوضعيتها، فتصبح بذلك البلدان الأوروبية كلها -أو الرئيسة منها على الأقل- تعيش "الوضع الثوري" من خلال "اتحاد الطبقة العاملة" فيها داخل حركة ثورية "عالمية" واحدة، غايتها القضاء على الطبقات المستغلة وبالتالي على الاستغلال والفقر، وصولاً إلى "تلاشي الدولة" التي لن تعود الحاجة بها قائمة في "مجتمع لا-طبقى". المهم أن قيام الاشتراكية يتوقف في نظر ماركس وصديقه إنجلز على توفر شرطين أساسيين: بلوغ أوروبا أعلى درجة من التصنيع من جهة، واتحاد العمال في الأقطار الأوروبية كلها من جهة أخرى. وكان هذا الشرطان يوفران الأداة والحماية: فبالصنيع الرأقي المتقدم وشموله للأقطار الأوروبية قاطبة -وهي وحدها التي كانت صناعية- يزداد حجم الطبقة العاملة ويتعمق وعيها ونضالها وبالتالي تنفجر تناقضات الرأسمالية. وبتحاد العمال على صعيد أوروبا بل على الصعيد "العالمي" تتوفر الحماية لمسلسل إقامة الاشتراكية: الحماية الداخلية والخارجية، من خصمها النظام الرأسمالي الذي سيكون حينئذ في حالة احتضار..!

ليس من مهمتنا هنا مناقشة هذه النظرية، فهي ككل نظرية إنما تستمد مصداقيتها من كونها تعبر عن الواقع الملموس أو عن مظهر أساسي من مظاهره، ولا أحد يستطيع أن ينكر أن الماركسية كانت كذلك بالفعل في أوروبا النصف الثاني من القرن التاسع عشر. أما نجاح هذه النظرية أو تلك فيتوقف أكثر على قدرتها على ملائمة أدواتها المنهجية ورؤاها الاستشرافية مع تطور الواقع وتغير مجرى التاريخ. وقد عرفت الماركسية نمطين من التطور مختلفين تماماً: ففي الأقطار الأوروبية المتقدمة بقيت الماركسية منسجمة مع مقدماتها تراقب اتجاه التطور وتلائم تحليلها معه، وذلك من خلال أحزاب ومفكري "الاشتراكية الديمقراطية" بكل تلويناتها. وقد سلكت في نضالها من أجل تحقيق الاشتراكية أسلوب الضغط الديمقراطي، فساهمت في إجراء تحولات اقتصادية أساسية (القطاع العام مثلاً) وحققت مكاسب ومنجزات اجتماعية وسياسية و"إنسانية" على درجة كبيرة من الأهمية...

وعلى العكس من ذلك تماماً ما حصل في روسيا حيث تحولت الماركسية إلى لينينية. لقد اتجه الزعيم العمالي الروسي لينين بالماركسية اتجاهاً مختلفاً، بل متناقضاً مع مقدماتها، فقرر أنه يمكن بناء الاشتراكية في بلد واحد، وأكثر من ذلك كان هذا البلد "الواحد" -روسيا- في وضع متخلف كثيراً على درجة التقدم

الصناعي التي بلغتها أوروبا. ومع تطور الطموحات نحو الهيمنة داخل أوروبا نفسها والتنافس على المستعمرات الخ، تحول الصراع فيها من صراع اجتماعي داخل القارة إلى صراع سياسي وإستراتيجي بين الرأسمالية و"الاشتراكية الديمقراطية" معا في أوروبا، وبين الشيوعية السوفيتية في روسيا والأحزاب المرتبطة بها في أوروبا وخارجها، الصراع الذي تطور إلى حرب باردة بعد الحرب العالمية الثانية. وقد تزامن مع هذا الصراع، بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي، صراع آخر بين دول أوروبا الاستعمارية وبين مستعمراتها في آسيا وإفريقيا. وفي إطار التداخل بين الصراعين انتقلت الأفكار الاشتراكية والحركات الشيوعية إلى العالم العربي من جهة، وحصل التقاء في المصالح بين حركات التحرر الوطني في كثير من الأقطار العربية وبين المعسكر الشيوعي من جهة أخرى، مما جعل العالم العربي ككل يعاني من نتائج الحرب الباردة على صعيد النظام السياسي والاقتصادي كما على صعيد الفكر والإيديولوجيا، وذلك شيء ما زال عالقا بالأذهان فلا داعي لتفصيل القول فيه.

-5-

لنعد إذن إلى ذلك السؤال الإشكالي الذي ذكرناه قبل، والذي عانى منه الفكر العربي اليساري في الستينات والسبعينات خاصة، وقد طرح كما قلنا بالشكل التالي: "كيف يمكن الانتقال إلى الاشتراكية في بلد متخلف؟"

وما يهمنا اليوم من هذا السؤال الإشكالي هو أنه يعبر عن الشعور بكون المعادلة التي كانت تطرحها قضية "الاشتراكية في العالم الثالث"، معادلة مستحيلة الحل، وذلك للتناقض القائم بين طرفيها: الاشتراكية لا تقوم حسب ماركس إلا في مجتمع بلغ درجة عالية من التصنيع، والاشتراكية هنا تعني "ابتداء التصنيع" وفي نفس الوقت "وضع نهاية للاستغلال"، أي القضاء على الفقر باجتثاث أسبابه ومكوناته. هذا بينما العالم العربي هو في مجمله "بلد متخلف"، بعيد جدا من مستوى التصنيع الذي يتطلبه قيام الاشتراكية فيه.

لنؤكد مرة أخرى أن ما نريده من استرجاع هذه المعطيات، التي قد يعتبرها البعض ميتة (وكل المعطيات الجديدة ستصبح في يوم من الأيام ميتة)، هو أن التقصير أو الفشل -أو كيفما كان الاسم الذي نفضله- الذي يمكن أن ننسبه إلى نمط الدولة القائم على "الاشتراكية" أو "الاقتصاد الموجه" أو "التأميمات" أو ما شئنا من الأسماء التي يمكن أن نسمي بها "نموذج دولة جمال عبد الناصر في مصر" ونسخه في أقطار عربية أخرى. إن ما نريده من هذا التذكير هو تقرير ما يلي:

(1) إن التجربة التي خاضها هذا النمط من الدولة كانت تجربة منقولة من بيئة مختلفة.

(2) إن هذه التجربة لم تتم تبينتها بشكل ملائم.

(3) إنها تمت في ظروف الحرب الباردة، فحاربها الاستعمار والمعسكر الرأسمالي الإمبريالي كله.

(4) إن مساعدة المعسكر السوفيتي لها كانت خاضعة لحساباته هو وليس لحاجتها هي.

(5) إن ما حققته على صعيد التنمية والتقليص من الفقر كان دون المطلوب بكثير.

(6) إن الأقطار العربية الأخرى التي لم تنخرط في تلك التجربة والتي بقيت مخلصا للنظام الرأسمالي الليبرالي تابعة له لم تحقق نتائج أفضل، لا على صعيد التنمية الاقتصادية والاجتماعية ولا على صعيد التقليص من الفقر. (ما عدا دول الخليج التي حققت بفضل عائدات النفط "تنمية" على مستوى الواجهة والمظاهر الاستهلاكية، وبعيدا عن الشفافية والاستقامة و"الكوفيرنانس" وكل ما تنادي به "الليبرالية الجديدة".

-6-

والآن ماذا يمكن أن نقول عن هذه الأخيرة، أعني "الليبرالية الجديدة"؟

إن أول ما يجب إبرازه، بعيدا عن أي حكم من أحكام القيمة- هو أن وضع العالم العربي إزاءها شبيه تماما بوضعه بالأمس إزاء الماركسية. ذلك:

(1) أنها بنية إيديولوجية تمثل أرقى ما أفرزته الرأسمالية في موطنها، تماما كما كانت الماركسية في وقتها.

(2) أن نقل هذه البنية الإيديولوجية أو أجزاء منها إلى العالم العربي يتم في ظروف ما يسمى بـ"العولمة" و"النظام العالمي الجديد" و"صراع الحضارات" الخ، والتأثير السلبي الذي تمارسه هذه الظروف على العالم العربي لا يختلف في جوهره عن التأثير السلبي الذي مارسه عليه الحرب الباردة بالأمس. ويكفي أن نشير إلى تدمير العراق والحصار المضروب عليه منذ أحد عشر عاما.

(3) أن وضع القضية الفلسطينية لم يتغير رغم التنازلات التي قدمها العرب والفلسطينيون أنفسهم، ورغم احتكامهم إلى أمريكا وإعلان اعتمادهم على الغرب الخ. ولا نعتقد أن تغييرا حقيقيا في الشرق الأوسط في اتجاه التنمية يمكن أن يحصل بدون حل القضية الفلسطينية. فالتغيير الإيجابي في إطار هذا النموذج الليبرالي أو ذاك يتطلب الاستقرار الذي يبعث على الطمأنينة والثقة.

(4) أن مساندة الغرب للأنظمة العربية التي تعادي الحداثة السياسية والاجتماعية والثقافية وتحاربها ما زالت مساندة قوية ومتواصلة لأنها محكومة باستمرار

حاجتها إلى النفط، وليس بإيمانها بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والشعوب الخ.

(5) أن شعار "الكوفيرناتس" الذي تنادي به الليبرالية الجديدة وما يرافقه من دعوة إلى اعتماد الشفافية والمسؤولية والاستقامة والجد في العمل الخ، شعار يؤسسه تصور للدولة "ك" شركة مساهمة"، لها مدراء (الحكومة) ومساهمون (حملة الأسهم وجمعيات المجتمع المدني الخ)؛ والهدف هو التقليل من دور الدولة، وهذا إن كان معقولا ومقبولا في مجتمع مستقر ومتطور في بنياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فهو موضوع تساؤل ملح في مجتمع غير مستقر متموج الخ.

(6) أن هذه النظرية تنسى وتتجاهل العمال والمستخدمين، تماما كما أهملت الماركسية شأن الفئات الاجتماعية الأخرى، كشرائح الطبقة المتوسطة مثلا. وهي إذ تجعل هدفها الرئيسي تحقيق أقصى ما يمكن من الربح من أجل استقطاب الاستثمارات تنسى أن ذلك لا يمكن أن يكون إلا على حساب الشرائح المتوسطة التي تزداد فقرا، وبالتالي فالنتيجة لن تكون "التخفيف" من الفقر بل تعميمه.

(7) أن الليبرالية الجديدة تتحرك في إطار عام يسمى العولمة. وردود الفعل التي نشاهدها في كل مناسبة ضد العولمة في الولايات المتحدة الأمريكية نفسها وفي أقطار أخرى متقدمة مصنعة، دليل على أن الليبرالية الجديدة والعولمة معا قد بدأتا تفرزان نقيضهما، في عقر دارهما!

(8) وأخيرا وليس آخرا، فإن الشرط الضروري الذي من شأنه أن يؤسس نظريا على الأقل مصداقية هذا النمط من "الدولة" الذي تدعو إليه الليبرالية الجديدة، هو وجود شركات تستحوذ على القسط الأكبر من الاقتصاد، أعني وجود نظام رأسمالي وطني متطور، تماما كما كان الشرط الضروري الذي كان يؤسس، من الناحية النظرية، قيام الاشتراكية من منظور ماركسية ماركس وإنجلز، هو وجود بروتيتاريا متطورة! والعالم العربي الذي لم يوفر شرط الاشتراكية بالأمس ليس قادرا اليوم على توفير شرط الليبرالية الجديدة.

-7-

هذه الملاحظات المتحفظة لها ما يبررها في الواقع العربي الراهن. ودون الدخول في التفاصيل يمكن أن نسجل المعطيات التالية، وهي ذات دلالة خاصة فيما نحن بصدد.

1- معروف أن المغرب، مثلا، لم يخض في أي وقت من الأوقات، منذ استقلاله، أية تجربة مستوحاة من الاشتراكية، بل بالعكس لقد بقي "ابنا مخلصا" للمعسكر الرأسمالي مرتبطا به تابعا له. والقطاع الخاص فيه بقي مفتوحا على الجميع،

مغاربة وأجانب. أما القطاع العام فلم يكن نتيجة تأميمات بل هو، في جزء منه، موروث من دولة الحماية الفرنسية، وفي جزء آخر من عمل الدولة التي اضطرت، أمام ضعف الرأسمالية الوطنية، إلى النيابة عنها والقيام بمهمتها. ومنذ سنة 1980 دخل المغرب في مسلسل إعادة الهيكلة الذي فرضه صندوق النقد الدولي، الشيء الذي جعله يعرض تماما عن بذل ما ينبغي من الجهد لمحو الأمية وتعميم التعليم وتوسيع الخدمات الصحية والاجتماعية الخ، مما جعله يحتل في السنوات الأخيرة مرتبة 125 على سلم التنمية البشرية، المرتبة التي وضعته في مؤخرة القافلة.

2- أما جمهورية مصر العربية التي تبنت "الاشتراكية" (أو اقتصاد الدولة أو الاقتصاد الموجه) والتي تمت فيها إنجازات في مجال التصنيع والتعليم والخدمات الاجتماعية، فقد عدلت عن تلك الطريق قبل عشرين سنة وسارت في طريق الانفتاح، طريق الليبرالية، ومع ذلك فيبدو أن ما حققه الانفتاح خلال العشرين سنة الماضية، في مجال التنمية البشرية، لم يتجاوز ما حققته "الاشتراكية" في السنوات العشرين التي سبقته.

3- أما ما يشاهد اليوم في تونس من تقدم على مستوى التنمية البشرية والتقليص من الفقر فلا يمكن تفسيره بدون استحضار المجهودات المتواصلة التي كانت تنتمي إلى نوع من "الاختيار الاشتراكي" ركز على التنمية البشرية خلال الستينات والسبعينات.

يمكن استعراض تجارب مختلف الأقطار العربية، فهي تندرج بصورة أو أخرى في هذه النماذج الثلاثة (إذا نحن استثنينا دول الخليج التي لا يمكن إدخالها في الحساب لكون اقتصادها اقتصادا ريعيا تماما)، والنتيجة لن تختلف كثيرا عما قررناه، وهو أن المشكلة ليست في اختيار هذا النظام أو ذلك من النظم المتوفرة في "السوق"، وإنما المشكلة هي في كون ما خرج من جوف الوضع الاقتصادي المتقدم (تكنولوجيا و علميا) لا يمكن أن يثمر نفس الثمار إذا هو نقل نقلا بـ "المفتاح" إلى وضع آخر متخلف، لا يتحملة أو لا يقدر على حملة. وإذا أضفنا إلى ذلك الدور السلبي، بل التخريبي، الذي يلعبه العامل الخارجي المتمثل في هيمنة الغرب سياسيا واقتصاديا، دولا وشركات، وسياسات الحماية التي يتبعها، إضافة إلى المنافسة العربية/ العربية التي يفرضها تشابه المنتج (الفلاحي أو الصناعي الخ) أدركنا مدى تعقد المشكل الذي نحن بصدد، مشكل التنمية والتقليص من الفقر.

-8-

وبعيدا عن الكلام بلغة الحلول الجاهزة، أو الاختيارات الإيديولوجية المسبقة، يمكن القول إنه ما لم تبين التنمية على مبدأ "التجديد من الداخل" فلن تكون لها النتائج المتوخاة. و"التجديد من الداخل" يتطلب نوعا من الكتلة التاريخية بين جميع

العناصر والأطراف : بين الدولة والمجتمع، بين المجتمع والفرد، بين القديم والجديد، بين التقليدي والعصري، بين التراثي والحداثي، بين الريف والمدينة الخ.

- والحاجة إلى كتلة تاريخية من هذا النوع تبررها ثلاثة معطيات خطيرة في الوضع العربي الراهن تعوق التقدم بل تجعل التنمية المطلوبة متعذرة إن لم تكن مستحيلة :- هناك من جهة الهوية العميقة التي تفصل بين ما هو قروي وما هو مدني، بين ما هو قروي في الأرياف والمدن، وما هو مدني في المدن والأرياف، في الاقتصاد والاجتماع والفكر والثقافة. وهي هوة تكرر عملية إعادة إنتاج متواصلة لظاهرة اتساع الشقة بين نخبة مشدودة إلى الغرب ونخبة مكبلة بالماضي، نخبة مغتربة وأخرى منغلقة، نخبة تقرأ الماضي في المستقبل وأخرى تقرأ المستقبل في الماضي...

- وهناك من جهة ثانية غياب التنسيق الجاد، والتضامن المتواصل والتكامل المتنامي، بين الأقطار العربية. والحاجة إلى التنسيق والتضامن والتكامل لم تعد قضية ترف إيديولوجي بل هي اليوم، في عالم العولمة، ضرورة وجودية. إن "الكتلة الإقليمية العربية" هي كتلة تاريخية بمعنيين: فمن جهة هي ضرورية لتغلب الدولة القطرية العربية على مشاكلها الخاصة، وهي أيضا ضرورية للوقوف في وجه المنافسة والهيمنة داخل العولمة.

- ومن جهة ثالثة ليس في أي قطر عربي قوة مهيمنة، هيمنة اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، قادرة موضوعيا وذاتيا على "النيابة" عن الباقي في تحقيق التنمية والتقدم. إن شرط الاشتراكية كان هو هيمنة الطبقة العاملة، وشرط الليبرالية هو هيمنة الطبقة الرأسمالية. وحيثما تغيب إمكانية هيمنة هذه الطبقة أو تلك تصبح إمكانية تعميم مشروعها الإيديولوجي حلما مستحيل التحقيق. والنتيجة أن الكتلة التاريخية التي تؤجل فيها المشاريع الإيديولوجية الفئوية الطبقيّة لفائدة المصلحة الوطنية، مصلحة الجميع، هي المخرج الوحيد في نظرنا من الوضع الذي يسود المنطقة العربية حاليا: وضع التفتت والحيرة وغياب أي مشروع للمستقبل. إن الليبرالية الجديدة والقديمة على السواء ليست بسبب من طبيعتها ذاتها- مشروعا للمستقبل، بل هي دوما "مشروع الحاضر". ومن المؤكد أن ميولاتها وتوجهاتها ستتغير بمجرد ما تلمس أن الحاضر آخذ في التغير. أليست تقوم فلسفيا على مذهب التجريبية empirism، وأخلاقيا على مذهب المنفعة . pragmatism

الواقع السياسي العربي المعاصر

محمد عابد الجابري

إن بقاء "الواقع السياسي العربي" على ما هو عليه من "التركيب" أو دخوله في مرحلة "الهزم ليس أمرا حتميا، فالإصلاح ممكن دوما، لأن الشؤون الإنسانية "إرادية كليا" وبعبارة معاصرة: الإصلاح مسألة إرادة، إرادة المستقبل، فالمسألة إذن ليست في "تركيب" وتعقيد "الواقع السياسي العربي"، بل المسألة أولا وأخيرا هي مسألة وجود أو عدم وجود قرار سياسي

-1-

أيتها السيدات والسادة (*) لا شك أنكم قد لاحظتم أن الموضوع الذي أتشرف بمناقشته أمامكم يشكل، مثله مثل بقية موضوعات هذه الندوة، جزءا من كل: "الواقع العربي المعاصر، السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتعليمي والإعلامي"، الذي سيدور الكلام حوله في المحور الأول من محاور هذه الندوة. وهذا المحور نفسه هو واحد من خمسة محاور تشكل مجتمعة كلا أكبر، هو موضوع هذه الندوة: "العرب والقرن الجديد". إن هذا يعني أن مخطط الندوة منطقي ومنهجي، ما في ذلك شك. غير أن الحديث في موضوع يشكل جزءا من كل، سواء كان هذا الكل مندرجا تحت كل أكبر منه أو غير مندرج، يطرح على المتحدث مسألة الحدود التي يجب أن يقف عندها بحديثه. والسؤال الذي يخصني هنا، شخصا، هو التالي: ما هي حدود "الواقع السياسي" مع كل من "الواقع الاقتصادي والاجتماعي" و"الواقع الثقافي والعلمي"؟

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن نطرح السؤال نفسه، بل ربما من الواجب أن نفعل، بالنسبة لحدود المحور الأول -الذي يحمل عنوان "الواقع السياسي العربي"- مع موضوعات المحور الثاني: "البيئة العالمية والإقليمية الراهنة" من جهة، والمحور الثالث: "العرب والعالم" من جهة أخرى. ذلك أن "الواقع السياسي" في جميع البلدان يزداد اليوم تأثرا، بل

ينصاع انصياعا للإكراهات الخارجية؛ ولا يخفى على أحد أن "الواقع السياسي العربي" قد ظل، وما زال، منذ قرن ونصف محكوماً إلى حد كبير، وأحياناً محكوماً بتمامه، بالتأثيرات الإقليمية والعالمية.

ونحن إذ نثير هذه المسألة، لا نقصد بذلك إلقاء اللوم، فيما سنرتكبه من تقصير في التحليل، على الذين خططوا لندوتنا؛ بل بالعكس لقد فعلوا ما يجب، بالنظر إلى ضرورة تجزئة الموضوع المركب المعقد (العرب والقرن العشرين) قصد التغلب عليه، فضلاً عن ضرورة إشراك التخصصات المختلفة في موضوع هو بطبيعته مختلف. وهنا أصل إلى "بيت القصيد" من هذا الاستهلال الذي قد يبدو فضلة وزيادة! ذلك أن تحليل "الواقع السياسي"، في اتصاله أو انفصاله عن الواقع الاجتماعي الاقتصادي والبيئة العالمية والإقليمية، هو مهمة المختص في "علم السياسة"؛ أما أنا فتخصصي الثقافي والعلمي شيء آخر. نعم، لقد مارست السياسة نوعاً ما من الممارسة، وما زلت أتابع الشأن السياسي بصورة أو بأخرى، غير أن ممارسة السياسة والاهتمام بالشأن السياسي شيء، و"الكلام" في السياسية كلاماً علمياً شيء آخر. إنه من اختصاص من يوصفون اليوم بأنهم "علماء السياسة" politologues، تماماً كما أن "الكلام" العالم في شؤون الاجتماع والاقتصاد هو من اختصاص علماء الاجتماع والاقتصاد.

اختصاصي كما تعلمون - إذا جاز لي أن ادعي لنفسني اختصاصاً ما - هو بالأساس: "الكلام" في الفلسفة، وفي الفلسفة العربية الإسلامية بالتخصيص. وإذن فاحتراماً للتخصص، تخصصي وتخصص غيري، سيكون علي أن أتكلم في "الواقع السياسي العربي" من منظور فلسفي! والنظر الفلسفي - كما تعلمون - لا يهتم بحدود الزمان والمكان، ولا بحدود أجزاء الواقع، وإنما يولي عناية أكبر لتحديد المفاهيم ووضع التعريفات التي سينطلق منها في التحليل ويوظفها عند التركيب؛ لذلك ستكون المهمة الأولى التي سيكون علي القيام بها هي تحديد، أو تعريف، مفهوم "الواقع السياسي". لن أثقل عليكم هنا بالخوض في آراء ونظريات، يعتبرها الناس عادة ثقيلة بمجرد ما تنسب إلى الفلسفة، وإنما سأنتقل من وجهة نظر فيلسوف مارس السياسة ويتكلم الفلسفة في صورة خطاب أدبي، فيه تخييل وفيه تشويق؛ فضلاً عن ذلك يعتبر المؤسس للفلسفة السياسية. إنه الفيلسوف اليوناني الشهير أفلاطون.

-2-

خصص أفلاطون كتابه "السياسة"، الذي اشتهر باسم "الجمهورية"، للبحث في "الواقع السياسي الأفضل"، حسب تعبيرنا هنا، أو "المدينة الفاضلة"

حسب عبارته هو. وبما أنه فيلسوف فقد عمل كما يفعل الفلاسفة عادة على السير في البحث بخطوات منطقية متسلسلة يؤسس السابق منها اللاحق. وهكذا، فمن أجل بناء معرفة صحيحة بالواقع السياسي كما ينبغي أن يكون، طرح مشكلة المعرفة ذاتها، في آخر الباب السادس وأول الباب السابع من كتابه، مبتدئاً بالتمييز بين أشكال أو درجات معرفتنا بالواقع. وبعبارة أخرى انطلق من البحث في أنواع المعرفة التي بإمكاننا تحصيلها عن أشياء الوجود، فضرب المثال التالي: لنفرض أن شجرة تقع على ضفة نهر، وأنت واقف بجانبها تنظر إلى الماء؛ في هذه الحالة سترى الشجرة عبارة عن شبح منطبع في ماء النهر يتماوج بتمواجه، فهذه أدنى درجات معرفتنا بالواقع، ولنسمّها: "المعرفة الشبح". لنفرض الآن أنك ابتعدت عن الشجرة قليلاً والتفت إلى الجهة الأخرى، ففي أية صورة سترى الشجرة؟ إنك سترى ظلها مرتسماً على الأرض، وهذه درجة من المعرفة بالشجرة أفضل من الأولى، بدون شك، فلنطلق عليها: "المعرفة الظل". أما إذا واجهت الشجرة ونظرت إلى جذعها وأغصانها، فأنت ستراها في هذه الحالة كما تمثل أمام عينيك، لنقل صورة على عدسة العين، وهذه معرفة أرقى من الأوليين لأن ما ينطبع في عينيك ليس شبح الشجرة ولا ظلها بل صورتها المحسوسة، فلنسم هذه ب: "المعرفة الصورة". هل تُمثّل هذه حقيقة الشجرة؟ كلا، فالصورة البصرية لا تقدم لك معرفة إلا بهذه الشجرة المشار إليها، التي قد تكون مُورقة وقد لا تكون، مثمرة أو غير مثمرة، نخلة أو سدرية... وإذن فليست هي "الشجرة" بالمعنى العام الذي ينطبق على جميع الأشجار، ليست هي المثال الأكمل لفكرة الشجرة، ليست هي "حقيقة الشجرة". حقيقة الشجرة أو نموذجها الأكمل لا نحصل عليه بالحواس، بل بالعقل، بالترقي في المعرفة العقلية: فمن يشاهد أكثر ما يمكن من أنواع الشجر، ستكون معرفته بالشجرة أفضل، أما إذا كان عالماً نباتياً فمعرفته ستكون أكمل، ومع ذلك تبقى حقيقة الشجرة شيئاً أكمل من ذلك، فالحقيقة هي النموذج والمثال. إذن، هاهنا أربع درجات من "الواقع"، وبعبارة الفلاسفة أربعة أنواع من الوجود: الواقع الشبح، والواقع الظل، والواقع المحسوس، والواقع المثال. والسؤال الآن هو: إلى أي نوع من هذه الأنواع الأربعة تنتمي معرفتنا بـ "الواقع السياسي العربي"؟ سيكون الجواب، بناء على ما سبق، أن معرفتنا بـ "الواقع السياسي" ستكون تابعة لموقعنا منه: هل ننظر إليه في الماء، أم ننظر إلى ظله، أم إلى صورته، أم نفكر فيه بناء على ما هو عليه في حقيقته متجاوزين أشباحه وظلاله وصوره الحسية؟! فأين نحن إذن؟ أين تقع من "الواقع السياسي العربي"؟

أعتقد أنه لا بد، لتوضيح السؤال والاقتراب من الجواب، من متابعة نص أفلاطون والاستفادة من المثال الشهير الذي استعان به لشرح فكرته، المثال المعروف بـ "أسطورة الكهف". لقد جرت العادة أن يقدّم كلام أفلاطون في هذا الموضوع، عندما يتعلق الأمر بسياق الاقتباس، ملخصاً في بضعة أسطر. أما أنا فأفضل أن أنقل هنا النص كما هو تقريباً. لأن كل كلمة فيه يمكن أن نعتبرها ترمز إلى وضع ينتمي فعلاً إلى واقعنا: يقول أفلاطون: لنتخيل رجالاً قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تقابل فتحته مصدراً للنور مضيئاً. ويلي هذه الفتحة ممر يؤدي إلى داخل الكهف حيث يقبع أولئك الرجال منذ نعومة أظفارهم، وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال، بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم ولا الالتفات لرؤية أي شيء آخر غير ما يمثل أمام أنظارهم. ومن ورائهم، خارج الكهف، نار مضيئة عظيمة ترسل أشعتها من بعيد ومن موضع مرتفع.

لنتصور الآن ممراً طويلاً، يمتد وراءهم من أقصى جهة اليمين إلى أقصى جهة الشمال داخل الكهف، وعلى طول هذا الممر جدار صغير مشابه لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة، والتي تخفي اللاعبين الحقيقيين عندما يعرضون ألعابهم... لنتخيل كذلك رجالاً، وراء هذا الجدار الصغير وعلى طوله، يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية يرفعونها إلى أعلى وتشمل تماثيل بشرية وحيوانية وغيرها. بعض هؤلاء الرجال الحاملين لتلك التماثيل يتكلم، وبعضهم لا يقول شيئاً. أما السجناء المقيدون بالأصفاد فهم لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئاً، لا يرون غير الظلال التي تلقيها أشعة النار على الجدار المواجه لهم داخل الكهف! وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك، ما داموا طوال حياتهم عاجزين عن تحريك رؤوسهم؟! وإذا فرضنا أنه أمكنهم في وقت من الأوقات أن يتخاطبوا فإن كلماتهم لن تتحدث إلا عما يرونه من الظلال، وإذا ما ترددت على الجدار الصغير أصداً لأصوات أولئك الرجال الذي يمرون وراءهم فسيعتقدون أنها أصوات تلك الظلال التي أمامهم! وباختصار، هؤلاء السجناء لا يعرفون، على الحقيقة، شيئاً آخر غير ظلال تلك التماثيل!

ويضيف أفلاطون: وإذا نحن أطلقنا الآن سراح واحد من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأة ويدير رأسه ويسير رافعاً عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له وسوف ينبهر إلى حد أنه سيعجز معه عن رؤية الظلال التي كان يراها من قبل... أما إذا نحن أريناه مختلف الأشياء التي كان يرى ظلالها فقط فلا شك أنه سيشعر بالحيرة وسيعتقد أن الظلال التي كان يراها من قبل هي أقرب إلى أن تكون الحقيقة.

وأما إذا أرغمناه على النظر إلى الضوء المنبعث من النار وراء الكهف فسيشعر بالألم في عينيه وسيفضل العودة إلى الظلال التي كان يراها من قبل معتقدا أنها الحقيقة. أما إذا واجهناه مع الشمس فإن ألمه سيكون أكبر، وسيعجز عن رؤية أي شيء! وسيحتاج إلى التعود تدريجيا على الرؤية، قبل أن يبدأ في رؤية الأشياء كما هي في حقيقتها).

هل تنطبق هذه الدرجات على معرفتنا بـ "الواقع السياسي العربي" الراهن؟

-3-

من السهل أن نقول إن "العامة" تراه كظلال داخل كهف الجهل، بينما تراه "الخاصة" أو "النخبة" كما يرى الإنسان الأشياء خارج الكهف. غير أن المسألة ليست في التمييز بين مستويات الرأين، بل هي في تبيان "حقيقة" ما يرون! فلنطلب الجواب من الفلاسفة الذين جعلوا من مهنتهم: البحث عن الحقيقة". ولنتجه بادئ ذي بدء إلى أفلاطون نفسه ولنطرح عليه هذا السؤال: أنت تريد يا شيخ الفلاسفة أن تبني "المدينة الفاضلة"، مدينة "الشمس"، المتحررة من قيود الكهف وغشاوة الأبصار، فما قولك في المدن القائمة، مدن "الواقع السياسي" اليوناني الملموس؟

يجيب أفلاطون: إن "أنواع الرئاسات" -حسب الترجمة العربية القديمة- أو لنقل أشكال "الواقع السياسي"، خمسة تتعاقب كما يلي: رئاسة الأرستقراطية Aristocratie (وقد ترجمت إلى العربية بـ "حكومة الأخيار")، وبانحلال هذا النوع تقوم رئاسة التيموقراطية Timocratie وتعني حرفيا دولة الثروة والقوة العسكرية كما كان الشأن في إسبرطة، (وقد ترجمت إلى العربية بـ "رئاسة الكرامة" لكون أصحابها يسعون إلى "الكرامة"، بمعنى المجد واليسار، عن طريق الفتوحات العسكرية). وبانحلال التيموقراطية تنشأ رئاسة الأوليغارشية Oligarchie أي حكومة الأقلية من الأغنياء، (وقد ترجمت إلى العربية بـ "رئاسة القلة" و"رئاسة الخسة" و"رئاسة خدمة المال" ...). وبانحلال الأوليغارشية تقوم الديمقراطية Démocratie، وتعني باليونانية "حكم الشعب نفسه بنفسه"، (أما التراجمة العرب القدماء فقد أطلقوا عليها "الرئاسة الجماعية" تارة، و"مدينة الحرية" تارة أخرى، وتتميز عندهم بكونها يغلب فيها ما هو طبيعي وفطري ولا تتجاوز ما هو ضروري، ويكون السؤدد فيها لذوي النسب والحسب). ويرى أفلاطون أنه بانحلال رئاسة الديمقراطية تعم الفوضى ويكون المال قيام الحكم الاستبدادي أو الطغيان Tyrannie (وقد ترجم العرب هذا المصطلح بـ "مدينة التغلب" تارة وبـ "رئاسة وحدانية التسلط"، تارة أخرى). وعندما ينحل حكم الطغيان تعود الرئاسة لـ

"الأخيار" أي الأرستقراطية وتتجدد الدورة، وهكذا دواليك. أما الرئاسة الفاضلة أو "المدينة الفاضلة" التي لم توجد بعد، فلا بد، في نظر أفلاطون، أن يكون على رأسها فيلسوف. ذلك لأنه هو وحده الخارج من الكهف، وحده المتعود على النظر إلى الشمس! وحده يعرف الحقيقة ويقدر على رؤيتها، على حملها! وإذا سألناه هل يمكن فعلا وجود مثل هذه المدينة في هذا العالم الذي ينذر فيه الفلاسفة، والذي لا يثق أهله فيهم إن فرضناهم موجودين؟ أجب: المدينة الفاضلة مكانها في الحقيقة لا بد أن يكون خارج هذا العالم! هل نقبل بهذا، نحن العرب الذين نبحت عن مدينة فاضلة خاصة بنا، واقفين على عتبة القرن الجديد، القرن الواحد والعشرين، بعد الخيبات التي عشناها في القرن الماضي؟

-4-

أعتقد أن الانتقال من أفلاطون إلى واقعنا السياسي الراهن ينطوي على خطأ طالما درجنا على ارتكابه، أعني بذلك تجاهل رأي فلاسفتنا ومفكرينا الذين عرفوا قبلنا أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان وأبدوا رأيهم فيما طرحه هؤلاء من قضايا آخذين بعين الاعتبار معطيات الحضارة التي نشأوا فيها وعاشوا قيودها وتطلعاتها، الحضارة العربية الإسلامية التي عرّفت العالم بأفلاطون وغيره من الفلاسفة اليونان.

لنعرج إذن على الفلاسفة العرب لنسألهم كيف قرءوا "الواقع السياسي العربي" في عصرهم على ضوء قراءة أفلاطون للواقع السياسي اليوناني في زمنه.

سنترك آراء الفارابي في المدينة الفاضلة والمدن المضادة لها جانبا، لأن الوقت -أو الظروف- لم يسمح له بتحقيق ما كان قد وعد به من ضرورة ذكر أمثلة من "الواقع السياسي" في عصره⁰، ولنترك كذلك ابن سينا لأنه لم يكتب في "السياسة" شيئا يفيدنا فيما نحن بصدده، مع أنه مارسها وزيراً، ومارسها إيديولوجياً! لنتجه إذن إلى ابن رشد وابن خلدون، فهما وحدهما قد تحدثا بوضوح وتفصيل عن "الواقع السياسي" كما كان في الحضارة العربية الإسلامية.

اختصر ابن رشد كتاب "الجمهورية" لأفلاطون، أعني الكتاب الذي اعتمده قبله، وعلق على كثير مما ورد فيه، مطابقاً بين ما قرره أفلاطون في هذا الكتاب وبين حقب من التاريخ الإسلامي، مما لا مجال للخوض فيه هنا. لنقتصر على هذا الحكم العام الذي أصدره في شأن "الواقع السياسي" ككل، عبر التاريخ. لقد نبه، عندما كان بصدده شرح رأي أرسطو في أنواع الرئاسات (في كتاب "الخطابة")، إلى أن نظم الحكم التي ذكرها هذا

الأخير، وهي نفسها "المدن" التي درسها أفلاطون، لا توجد بسيطة إلا على صعيد التحليل؛ أما على أرض الواقع فهي في الغالب مركبة. يقول: "وينبغي أن تعلم أن هذه "السياسات" التي ذكرها أرسطو ليست تُلقى بسيطة، وإنما تُلقي أكثر ذلك مركبة، كالحال في السياسة الموجودة الآن (زمن الموحدين في المغرب والأندلس)، لأنها إذا تُوِّمّلت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب"⁰.

يقدم لنا ابن رشد إذن شهادة حول "الواقع السياسي" في عهده والعهود الإسلامية السابقة له: واقع سياسي هو، بالاصطلاح اليوناني، عبارة عن مزيج من الملكية والأرسطوقراطية والأوليغارشية والديموقراطية والديموقراطية والطغيان. ومع أن فكرة "الدولة المركبة" قد قال بها كل من أفلاطون وأرسطو -حينما اعتبرا أن أفضل المدن الممكنة واقعيًا هي التي تجمع بين مزايا الحاكم الصالح والمشاركة الشعبية (أي المركبة من الملكية والديموقراطية)، فإن أصالة ابن رشد في هذا المجال هي أنه لم ينظر إلى "المدينة المركبة" بوصفها البديل الواقعي الممكن، عن تلك الأنواع الخمس من النظم غير الفاضلة، بل نظر إلى هذه المدن نفسها، لا كما يمكن تصورها ذهنيًا كمدن بسيطة أرسطوقراطية أو أوليغارشية الخ، بل كما قرأها هو في الحضارة العربية الإسلامية، متصلة متداخلة، يتركب منها الواقع السياسي مع نوع من الهيمنة لهذا النمط أو ذاك.

لنسجل إذن أن "الواقع السياسي العربي" كان على الدوام، في نظر ابن رشد، (ما عدا عهد النبوة والخلافة الراشدة) "مركبًا من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب".

هل ينطبق هذا فعلاً على الواقع العربي تاريخياً؟

لنطلب شهادة ابن خلدون، وهو الذي عاش بعد ابن رشد بنحو قرنين من الزمان. ومعلوم أنه إذا اتفق المؤرخ والفيلسوف على شيء، فذلك دليل على أن ذلك الشيء من الحقائق التي لا غبار عليها.

كان ابن خلدون مؤرخاً، ومع أنه لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الاصطلاحي الذي كان سائداً في عصره، فقد رأى فيه بعض مؤرخي الفكر في العصر الحديث أول مؤسس لفلسفة التاريخ. ذلك أنه إذا كان قد أعرض عن الفلسفة السياسية التي تشرع للمدينة الفاضلة - لكون هذه "نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير" كما قال - فقد اهتم بالعملية السياسية كما تجري في الواقع، ليس فقط كجملة أحداث جزئية فريدة لا تتكرر، مقيدة بالزمن والمكان، كما يفعل المؤرخ، بل أيضاً كعملية تخضع في صيرورتها لجملة من "القوانين" سماها "طبائع العمران". ف"طبائع

العمران" في نظره هي التي تتحكم في نشأة الدول وانتقالها من طور إلى طور، وهي التي تعطي لـ "السياسات"، يعني الرئاسات ونظم الحكم، صيغتها المتميزة لدي كل أمة.

ومن استقراء هذه "السياسات" كما عرفها التاريخ الواقعي، خلص إلى حصرها في صنفين: صنف يستند "إلى شرع من الله" فهي "سياسة شرعية"، وصنف يستند إلى العقل فهي "سياسة عقلية". والسياسة العقلية، "تكون على وجهين: أحدهما تُراعَى فيها المصالحُ على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص"، والثاني تُراعَى فيها "مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعا". ويضيف ابن خلدون قائلاً: "وهذه السياسة [العقلية] التي يُحمل عليها أهل الاجتماع هي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية"⁽¹⁾

هكذا يلتقي ابن خلدون مع ابن رشد في وصف "الواقع السياسي" في الأقطار الإسلامية كلها بعد الخلافة الراشدة، بكونه واقعا مركبا، فيه شيء من الشرع والعقل وفيه أشياء أخرى تقع خارج الشرع والعقل. ومن دون شك فإن الازدهار والاستقرار، والقوة والضعف، كل ذلك مرهون بنسبة هذا النوع أو ذاك من العناصر التي منها تتركب.

كيف يمكن أن نقرأ نحن "واقعا السياسي الراهن"، على ضوء هذا التحليل الأفلاطوني الرشدي الخلدوني؟

-5-

في مقدمة الدراسة المطولة التي نشرناها، منذ عقد من السنين بعنوان "العقل السياسي العربي"، أبرزنا كيف أن موضوع البحث فيها هو "عقل الواقع العربي، ونقصد به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم". أما المحددات فقد حصرناها في ثلاثة:

1- "القبيلة" ونعني بها الدور الذي يجب أن يعزى في العملية السياسية لما يعبر عنه الأنثروبولوجيون الغربيون بـ "القرابة"، وهي بكيفية إجمالية ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ "العصبية"، ونعبر عنه نحن اليوم بـ "العشائرية" و"الطائفية" والحزبية الضيقة الخ.

2- "الغنيمة" ونقصد بها ثلاثة أشياء متلازمة: نوعا خاصا من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه)، وعقاية ملازمة لهما، تنفر من العمل والإنتاج ولا تميل إلى التراكم والادخار.

3- "العقيدة"، ونحن لا نقصد مضمونها، كيفما كان هذا المضمون، وإنما نقصد، أولا وأخيرا مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب، وبالخصوص قدرتها على تحريك الأفراد والجماعات، وتأطيرهم داخل ما يشبه "القبيلة الروحية". ومن هنا الارتباط العضوي بين "العقيدة" بهذا المعنى وبين الفعل الاجتماعي السياسي، رغم الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به والذي يعود إلى كونها تجد مصدرها في أوضاع اجتماعية سابقة، أي في الماضي⁽⁰⁾ هذه المحددات الثلاثة كانت واضحة جلية زمن الدعوة المحمدية والخلفاء الراشدين وزمن الأمويين، كانت تؤسس وتوجه الممارسة السياسية، إذ كانت هي العناصر الأساسية التي يتركب منها "الواقع السياسي العربي" آنذاك، وتشكل في آن واحد بنيته العميقة وبنيته الظاهرة. أما عندما قامت الدولة العباسية التي ورثت الحضارة الفارسية الساسانية بما تميزت به من انفصال الدولة كهياة وجهاز عن جسم المجتمع، فقد ظهر واضحا أن "الواقع السياسي العربي" يتركب من بنيتين منفصلتين: بنية عميقة قوامها المحددات الثلاثة المذكورة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة)، وبنية سطحية هي بمثابة تجليات لتلك المحددات، وتتركب هي الأخرى من عناصر ثلاثة: الخليفة، الخاصة، العامة⁽⁰⁾.

وإذن فالواقع السياسي العربي هو، تاريخيا، واقع مركب. وسواء عبرنا عن عناصر ذلك التركيب بعبارة ابن رشد، التي تحيلنا إلى أفلاطون وأرسطو، أو بعبارة ابن خلدون، الذي جعل من "التركيب" طبعا من طبائع العمران، أو بعبارة تحيل إلى نفس الشيء تقريبا وبمفاهيم رائجة في تراثنا الأدبي والديني والسياسي، كالتي ذكرنا، فإن الشيء الذي يجب أن لا نغفل عنه هو أن التركيب خاصية في جميع أنواع الواقع السياسي ولدى جميع الأمم، وبالتالي فالمهم ليس التركيب ذاته، بل المهم هو شكله. والشكل في التركيب يحدده العنصر السائد والمهيمن على الصيغة كلها: فإذا ساد عنصر الفضيلة -بلغه ابن رشد- قلنا إن الرئاسة هي "رئاسة الأخيار"، وإذا ساد عنصر التغلب قلنا إن الرئاسة هي رئاسة "وحدانية التسلط" وهكذا. ومن هنا يظهر جليا أن استعانتنا بتراثنا في التعرف على الواقع السياسي العربي ستبقى محدودة الفائدة إذا نحن اقتصرنا على تقرير ما قررناه لحد الآن. إننا إن وقفنا عند هذه النقطة سنكون قد اقتصرنا على الوصف، وعلقنا الحكم! سنكون قد تجاوزنا فعلا مستوى "المعرفة الشبح" والمعرفة الظل" وارتقينا

إلى "المعرفة الصورة". ولكن بما أن الفلسفة إنما يبررها، كقطاع معرفي، طموحها إلى اكتساب القدرة على إصدار أحكام واضحة وضوح الشمس، فنحن ملزمون هنا بإصدار حكم، وإذا شعرنا أن وهج الشمس أقوى مما تتحمل أبصارنا حملنا قنديل ديوجين، ذلك الفيلسوف اليوناني الذي خرج يطوف شوارع أثينا في واضحة النهار، وفي يده قنديل مشتعل! فلما سئل: لماذا القنديل والشمس ساطعة؟ أجاب: إني أبحث عن "الحقيقة"!

ومع أن ديوجين قد قال كلمته الشهيرة تلك، ربما تهكما بكون الناس يعرفون الحقيقة واضحة جلية ولكنهم لا يستطيعون النطق بها كما هي على ضوء الشمس وإنما يتحايلون على التصريح بها بأنواع من التقيات والاستعارات وغيرها من آليات الإخفاء في الخطاب، فنحن سنصرف معناها -وهي تسمح لنا بذلك لأنها رمز- إلى معنى آخر، هو ذلك الذي عبر عنه أفلاطون حينما جعل المعرفة درجات: المعرفة/الشبح، والمعرفة/الظل، والمعرفة/الحسية، والمعرفة/العقلية. وهذا التأويل الذي فضله لم تُمله علينا ظروف هذه الندوة، التي تفرض نوعا من "الخطاب الدبلوماسي" لكونها من تنظيم جهات دبلوماسية، وجمهورها فيهم دبلوماسيون، كلا. إن ما جعلنا نستحضر قنديل ديوجين هو اعترافنا بأن معرفتنا بالواقع السياسي العربي هي، كالواقع العربي نفسه، مركبة من الأنواع الأربعة المذكورة: فيها ما هو مجرد "شبح" أو "ظل"، وما هو "صورة" على هذه الدرجة أو تلك من الوضوح، وهذا راجع إلى تعقيد هذا الواقع وتداخل القديم والجديد فيه تداخلا بصورة ينافس الواحد فيهما الآخر فيتبادلان الهيمنة على الساحة: ساحة الحقيقة. وقد يكفي في هذا الصدد أن نشير إلى أن الباحث الذي يلتزم التجرد والموضوعية، وأكثر من ذلك يحترم موضوعه ويحاول فهمه وتفهمه، أقول إن هذا الباحث، إن وجد، لا مناص له من الإقرار بأن "الواقع السياسي" في فلسطين اليوم يقوم على نوع من التركيب مبرر تماما رغم لا معقوليته: فالحقيقة في فلسطين اليوم قائمة على نوع من الازدواجية لا مناص منها: الاستشهاد الإسلامي بتفجير الإنسان ذاته استنكارا واحتجاجا ومقاومة ونضالا من جهة، وخوض معركة المفاوضات الملوحة بغصن الزيتون تمسكا بالحقوق ودفاعا عنها في عالم السياسة والمفاوضة من جهة أخرى. هذه الحقيقة المركبة، المزدوجة، التي نقرأها اليوم بوضوح الشمس في فلسطين، هي نفسها الحقيقة القائمة، بصورة أو بأخرى، في الواقع السياسي العربي من المحيط إلى الخليج، ولكنها لكونها ملثمة فقد لا نراها في كثير من الحالات إلا إذا أخذنا نطوف للبحث عنها بقنديل ديوجين!

أيها السادة

يتميز الواقع السياسي العربي الراهن بعدة مظاهر على رأسها استمرار التركيب القديم فيه ككل مع بعض الاختلاف بين قطر وآخر، ومن وقت لآخر، وهو في جميع الأحوال اختلاف لا يمس الجوهر. فهو على مستوى نظرية أفلاطون ليس ديموقراطيا كله ولا أوليغارشيا كله ولا تيموقراطيا كله، بل هو مركب من ذلك كله. وعلى مستوى عبارة ابن خلدون ليس مبنيا على السياسة الشرعية وحدها ولا على السياسة العقلية وحدها، ولا على التغلب الذي تفرضه الشوكة والعصبية وحدها، بل على كل كذلك. ومن منا يستطيع أن ينكر حضور القبيلة والغنيمة والعقيدة في الواقع العربي الراهن؟ ومن منا يستطيع أن يشكك في كون "حاكم" اليوم لا يختلف كثيرا عن حاكم الأمس، إن لم يكن في بعض الأحيان أبعد منه عن الفضل والفضيلة؟ وهل تستطيع النخب العربية اليوم، حتى الحداثية منها، الادعاء بأنها دشنت قطيعة ما مع فئات "الخاصة" بالأمس، سواء في تركيبها أو موقعها أو نمط حياتها أو دورها الذي تقوم به للحاكم على درجة ما من القرب أو البعد عنه؟ هل نحتاج إلى الإشارة مرة أخرى إلى مظاهر هذا التركيب والازدواجية على صعيد الخطاب العربي المعاصر؟ هل انسحبت من الساحة الفكرية العربية ثنائياته التي أبرزناها في مناسبات سابقة: ثنائيات القديم والحديث، والأصالة والمعاصرة، والنهضة والثورة، والتراث والحداثة، والعروبة والإسلام وهلم جرا!

فعلا، حصلت تطورات في القرن العشرين في الواقع العربي بمختلف تجلياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية: لقد انشغل العرب طوال القرن الماضي بدفع هجمات الاستعمار، وردع الصهيونية، وعانوا من التجزئة الموروثة والمفروضة، وفي الوقت نفسه أخذوا بقسط من مظاهر الحداثة في كل مجال، في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والفكر والعمران الخ، وهامم ينخرطون اليوم في عالم المعلوماتية نوعا من الانخراط؛ ولكن ذلك لم يتم، وهو لا يتم، على صعيد المجتمع ككل، بل هو محصور بين فئات معينة في المدن فقط هي التي أخذت وتأخذ بذلك. أما بقية الشعب فما زال وضعه في الجملة كما كان عليه منذ قرون، وهذا زاد من تعقيد التركيب في الواقع العربي، السياسي منه والاجتماعي والاقتصادي. فعلا، حصل في السنوات الأخيرة بعض التحول نحو الديموقراطية في بعض الأقطار، ولكن بخطى محدودة ومتردة، واليوم يمكن القول إن الوضع السابق، الذي كان قائما قبل هذه الخطى، أخذ في إعادة إنتاج نفسه، ربما بأشخاص جدد، ولكن المضمون هو هو.

هل ستتغير الأمور في القرن الجديد؟ هل نستنتج من ذلك أنه ليس هناك في الواقع العربي ما يشير إلى أن الأمور ستتغير جذريا في هذا القرن الذي بدأنا نعيش أولى حروبه؟

ليس من حقي أن أستبق الندوة إلى النتائج التي يمكن أن تخرج بها، وهي بعد في بدايتها، ومع ذلك فأنا أسمح لنفسي أن أطرح عليكم وجهة نظر كل من ابن رشد وابن خلدون في إمكانية تجاوز "التركيب" الذي تحدثنا عنه، إلى "واقع عربي" أفضل، إلى نوع من "المدينة الفاضلة".

أما ابن خلدون فقد استقى جوابه من استقراء تاريخ الأقطار الإسلامية إلى عهده، فوصل إلى النتيجة التالية، قال: "إن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد" والجنوح إلى "الترف والدعة والسكون"، وأنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم"، و"أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع"⁰.

ومع أن هذا التسلسل الحتمي الذي ينتهي بالدولة إلى الهرم والسقوط لا يترك مجالا للتفكير في أي إصلاح، فإن صاحب المقدمة لا يستبعد أن "تستجد الدولة عمرا آخر سالما من الهرم"، وذلك بـ "أن يتخير صاحب الدولة أنصارا أو شيعة"، جديدة. ومع ذلك فإن هذا العمر الذي تُضيفه الدولة إلى عمرها الأصلي لا يحول دون وقوعها في نهاية المطاف، في "المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها منه براء إلى أن تنقرض"⁰.

وإذن فأفق تفكير ابن خلدون تحكمه حتمية الهرم لأن هرم "الدولة" في نظره طبيعة من "طبائع العمران"، وبالتالي فـ"التجديد الجزئي" الذي ذكره ابن خلدون قد يضيف إلى الدولة عمرا آخر، ولكنه لا يقيها من الهرم المحتوم.

على أن ابن خلدون لا يقول بـ "نهاية التاريخ". فالدول تهرم وتتبدد، ولكن التاريخ يتابع سيره لأن الأحوال في تغير مستمر. وعندما تتراكم التغيرات وتتابعت مظاهر الهرم إلى الدرجة التي لا يعود الواقع يتحملها تبدلت الأحوال جملة. قال: "وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"، حسب تعبير ابن خلدون نفسه⁰.

هل يوافق ابن رشد على هذا الرأي؟ هل يقول بحتمية الهرم وبوجوب انتظار النشأة المستأنفة؟

لا، إن فيلسوف قرطبة يرى أن الإصلاح ممكن والمدينة الفاضلة ممكنة، ولكن بشروط! هو يرى أن تعاقب الرئاسات بالشكل الذي ذكره أفلاطون –

وابن خلدون أيضا- ليس حتميا، لأن الأمر يتعلق بالشئون الإنسانية، وهي نظره "إرادية كلياً"، أي أنها أعمال يأتيها البشر بإرادتهم وتتدخل فيها السنن القائمة كالتربية والسياسة والتشريعات...

ويرد ابن رشد على الاعتراض القائل إن قيام المدينة الفاضلة كما تصورها أفلاطون يتطلب أن يكون الحكام فلاسفة، وهؤلاء يندر وجودهم، وإذا وجدوا، كما كان الحال زمن أفلاطون نفسه، فالناس في الغالب لا يأترون بأمرهم ولا يتخذونهم قدوة، ثم إن المتعاطين للفلسفة أنفسهم كثيراً ما يفقدون الصفات التي تؤهلهم لقيادة المدينة الفاضلة، والنتيجة من كل ذلك استحالة قيام هذه المدينة في هذا العالم... يرد ابن رشد على هذا الاعتراض بالقول: "والجواب هو أنه يمكن أن نربي أناساً بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها، ومع ذلك ينشئون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره، وتكون مع ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها. وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه. فإذا اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة [حكم]، وذلك في زمان لا ينقطع، صار ممكناً أن توجد هذه المدينة" الفاضلة: "وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن ويؤثرون فيها قليلاً قليلاً إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير". ويوضح ذلك فيقول: "وتحول هذه المدن [غير الفاضلة نحو أن تصير فاضلة] يكون بشيئين اثنين، أعني بالأفعال والآراء، ويزيد هذا، قليلاً أو كثيراً، تبعاً لما تجري به النواميس القائمة في وقت وقت و[تبعاً] لقربها من هذه المدينة [الفاضلة] أو بعدها عنها". ثم يضيف: "وبالجمله فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة، وأنت تلمس ذلك في مدننا"⁰.

-7-

خلاصات أربع نخرج بها من ملاحظات فيلسوفنا:

1- إن بقاء "الواقع السياسي العربي" على ما هو عليه من "التركيب" أو دخوله في مرحلة الهرم ليس أمراً حتمياً، فالإصلاح ممكن دوماً، لأن الشؤون الإنسانية "إرادية كلياً". وبعبارة معاصرة: الإصلاح مسألة إرادة، إرادة المستقبل، فالمسألة إذن ليست في "تركيب" وتعقيد "الواقع السياسي العربي"، بل المسألة أولاً وأخيراً هي مسألة وجود أو عدم وجود قرار سياسي.

- 2- لا بد لكي ينجح الإصلاح من اختيارات محددة لا تتناقض مع "الناموس العام" الذي اختارته الأمة، وفي نفس الوقت لا تكون "مخالفة للشرائع الإنسانية". ولا بد من "أن تكون الفلسفة قد بلغت غايتها". ومعنى ذلك وبلغة عصرنا " لا بد من دستور غير مخالف لـ"الشريعة الإنسانية"، والشرائع الإنسانية اليوم تتلخص في كلمة واحدة هي "الديموقراطية"، ولا بد من "فلسفة"، أي لا بد من فكر مستنير يحد من مفعول القبيلة والغنيمة والعقيدة، ومن هيمنة سلطة "الخليفة" و"انتهازية" الخاصة" وسلبية "العامة".
- 3- إن الآراء الحسنة والتصريحات المنعشة وحدها لا تكفي في الإصلاح، بل لا بد أن تقرن بالأعمال الصالحة.
- 4- لا بد من تعاقب "حكومات أخيار" يراعون الإصلاح ويواصلونه إلى أن يصير الأمر على "أفضل تدبير".
- ***

أيها السادة

لقد وعدتكم أن أتكلم، لا كمختص في السياسة، بل كواحد ممن يُنسبون إلى الفلسفة. فعسى أن أكون قد وفيت بوعدي، وأن أكون تقيدت بالموضوع، ولم أخرج عنه.

شكرا على استماعكم، والسلام عليكم.

في معنى "القرن".... وتجديد الصباح!

وإذا نحن أخذنا برأي صحفي أمريكي في مقالة نشرها مؤخرا قال فيها : "لا تُعَوَّلُوا على النظام العالمي الجديد بعد حرب أفغانستان" جاز لنا أن نتوقع بداية جديدة لهذا القرن في الشهور القادمة، أو بعد سنة أو سنتين، لا فرق!

لا أعتقد أن الناس تحدثوا في القرون الماضية عن بداية "القرن الجديد" مثلما تحدث الناس في عصرنا عن "قرننا"، هذا الذي يعدونه "الحادي والعشرين"! ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن الحديث عن "القرن" وأصحاب "القرن" حديث "أزلي" عند كثير من الشعوب وفي كثير من الحضارات.

ففي الحضارة العربية الإسلامية مثلا كان هناك دوما حديث عن القرن الجديد. وكانت هناك دوما آمال معلقة على "كل مائة سنة" بناء على حديث مشهور يقول : "إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها" (أو : أمر دينها). وواضح أن المقصود بالتجديد هنا هو الإصلاح، أي بناء أمور الدين على المصلحة العامة، لا كما كانت في عصر مضى وانقضى، بل كما تتجدد في كل عصر. وقد اهتم القدماء والمحدثون من علماء الدين في الإسلام بوضع لوائح للمجددين والمصلحين في التاريخ الإسلامي منذ وفاة الرسول إلى عصرنا. والمجدد الذي اقترن اسمه بالإصلاح في القرن العشرين والذي يحظى بأكبر قدر من الاتفاق، على الأقل عند أهل السنة، هو الشيخ محمد عبده (1849-1905)، فهو المجدد في القرن العشرين بلا منازع.

وإذا نحن قارنا بين فكر محمد عبده الإصلاحية -الذي انبثق في نهايات القرن التاسع عشر وشع وانتشر مع بدايات القرن العشرين- وبين ما رُوِّج له في نهايات هذا الأخير، ويروج له الآن، باسم الإسلام، لكان علينا أن نندب حظ الأجيال الصاعدة التي ستقضي معظم عمرها في هذا القرن. ومع ذلك فالأرض تدور، وما دامت تدور فالأيام دول، وما دامت الأيام دول فالعقل لا بد سيعود.

لننزع إذن النظارات السوداء ولنلبس نظارات العقل ولنفحص معنى "القرن" عندنا وعند غيرنا لعلنا نعود إلى رشدنا، فنرى الأمور من المنظور التاريخي الأرحب.

إذا نحن عدنا إلى أصول تراثنا الإسلامي فسنجد أن أول استعمال لكلمة "قرن" قد ورد في قوله تعالى : "أو لم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن" (الأنعام 6 -وردت في مثل هذا السياق مرات عديدة). وينقل صاحب "لسان العرب" آراء اللغويين في معنى "القرن" بمناسبة هذه الآية فيقول: "قال أبو اسحق: القرن ثمانون سنة، وقيل سبعون سنة، وقيل هو مطلق من الزمان، وهو مصدر قرن يقرن. قال الأزهري: والذي يقع

عندي، والله أعلم، أن القرن: أهل كل مدة كان فيها نبي أو كان فيها طبقة من أهل العلم، قلت السنون أو كثرت". فمعنى "القرن" مقرون إذن بالإصلاح، وبالتالي يمكن القول إنه مادامت تباشير الإصلاح والتجديد لم تظهر فـ "القرن" الجديد لم يبدأ. أما البداية الزمنية، أما عدد السنين، فلا يتحدد القرن بهما وحدهما.

وفي هذا المعنى أيضا يورد صاحب "لسان العرب" حديثا نبويا يروى بالصيغة التالية: "خيركم قرني (يعني أصحابي) ثم الذين يلونهم (يعني التابعين) ثم الذين يلونهم" (يعني الذين أخذوا عن التابعين). غير أن هذا لا يعني أن التاريخ الإسلامي محكوم عليه بالابتعاد عن روح الإسلام بتوالي الأجيال، فالحديث السابق ("إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها") يقطع الطريق أمام هذا الاستنتاج الذي يتنافى مع روح الإسلام ورسائله. ومما يلفت النظر أن "تجديد" الدين على رأس كل مائة سنة لن يكون برسول ولا بنبي، لأنه "لا نبي بعدي" كما قال صلى الله عليه وسلم، ولأنه "خاتم النبيين والمرسلين" بنص القرآن. وإذ فالتجديد في الإسلام أداته العقل، والعقل وحده. ويبرر بعض المفسرين ختم النبوة بكون العقل البشري قد أصبح في وضع يستطيع معه أن يسوس البشر وأن يستنبط من الأصول المقررة ما يجعل مقاصد تلك الأصول تستجيب لتطور المصلحة العامة التي هي الأصل الأول في التشريع. أما التنصيص على أن خير قرن في الإسلام هو قرن الصحابة ثم الذي يليهم الخ، فهذا أمر طبيعي. فالبداية في كل مسلسل تاريخي، وعند جميع الشعوب، محترمة مقدسة لأنها هي الأصل الذي بدونه لم يكن هناك ما بعده. هذا يعم اليهودية والمسيحية والإسلام وجميع الديانات. فلنتجنب إذن الأحكام المبتسرة التي تصدر عن رؤية لا يتعدى مداها شبرا أو بعض شبر.

ومن معاني القرن في نصوصنا الدينية "القوم" الذين يأتون بـ "جديد" ولكن لا في اتجاه الإصلاح بل بمعنى البدعة والانحراف. من ذلك هذا الحديث الذي يروى عن النبي (ص) والذي قال فيه: "هذا قرن قد طلع"، ويقول أهل الحديث إنه: "أراد قوما حدثا (شُبَّانًا=طلابا) نبغوا بعد أن لم يكونوا" قيل: "يعني القصاص" (الذين يقصون أخبار الآخرة وما يتصل بها). وقيل: "أراد بدعة حدثت لم تكن في عهد النبي".

والظاهر أن المعنى ينصرف هنا إلى القصاص والقراء خصوصا المتطرفين منهم الذين كانوا من أوائل فرقة "الخوارج". وهي فرقة يُرْجَع كثير من المحدثين والمفسرين والمؤرخين للفرق في الإسلام أصلها إلى رجل من بني تميم يقال له ذو الخُوَيْصِرَة، تجرأ على النبي (ص) وأخذ عليه كونه "لم يعدل" في قسمة غنائم غزوة حنين، "فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله، ألا أقتله؟" فقال النبي: "لا، دعه فإنه سيكون له شيعة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية"، أي من الآلة التي يرمى بها، لا يحمل شيئا منها. والمعنى أنهم يتشددون في الدين إلى درجة تخرج بهم عن نطاق الدين وعن جماعة المسلمين.

هل نعطي لقرننا الواحد والعشرين مدلولاً مشتقاً من هذا المعنى؟ معنى "الذين نبغوا بعد أن لم يكونوا"، معنى "بدعة حدثت لم تكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم"؟ معنى الذين "يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه ... " معنى "الخوارج"؟

قد يعترض معترض ويقول: ولكن من يمكن أن يشبهوا بهذه الجماعة ظهروا في أواخر القرن الماضي، العشرين، وبالتالي فربما يصح ربطهم بتلك النهاية في انتظار بداية جديدة: بداية الإصلاح والتجديد، أعني ظهور مجدد القرن الذي نسميه الحادي والعشرون!

هذا رأي! ولعل نقطة ضعفه أنه يستند على المرجعية الإسلامية وحدها، في حين أن العالم اليوم متداخل، وفي هذه المسألة بالذات. فلننظر إذن في مرجعة شركائنا في "بداية القرن"، خصوصاً وهم يفرضون علينا هذه البداية بتقويم غير تقويمنا الهجري.

والحق أن ما يلفت النظر هو اشتراك المعاجم اللغوية الأوروبية مع المعاجم العربية في كثير من التعريفات التي ذكرنا. ففي القاموس الفرنسي "روبير الكبير" -وهو في اللغة الفرنسية كـ "لسان العرب" في اللغة العربية- نقرأ مثلاً ما يلي: "القرن: حقبة طويلة من الزمن. حقبة من مائة سنة تحدد بدايتها (أو نهايتها) بالعلاقة مع وقت يختار اعتباطاً". أيضاً: القرن "مدة مائة سنة (أو تقريباً) تؤخذ كوحدة تاريخية تتصف ببعض الخصائص المحددة". وعلى هذا الأساس تحدد بداية القرن الثامن عشر بفرنسا مثلاً بسنة 1715 (تاريخ وفاة لويس الرابع عشر). كما وصف هذا القرن بـ "الكبير" أو "العظيم". ووصف القرن الثامن عشر بـ "قرن الفلاسفة"، و"قرن الأنوار"، كما وصف القرن التاسع عشر بـ "القرن البليد" أو "الغبى". وكما يقال: "قرن الذهب" يقال أيضاً: "قرن همجي"، "قرن العذاب"، "قرن الشك"، "شروع القرن" الخ. وأيضاً يستعمل لفظ "قرن" للتعبير عن طول مدة حكم شخصية معينة مثل "قرن بيركليس" في اليونان، "قرن لويس الرابع عشر" في فرنسا.

هل لنا أن نسمي هذا القرن، الحادي والعشرين، بأبرز شخصية اشتهرت فيه لحد الآن فنقول: "قرن بوش" على غرار عبارة "قرن الإسكندر الكبير" الإسكندر المقدوني؟

قد يعترض معترض فيقول: ولكن الإسكندر المقدوني يقال له "ذو القرنين"، وهذا ماله غير بداية قرن واحد؟ ومع أن معنى "القرنين" في عبارة "ذو القرنين" ينصرف في الغالب إلى قرني الشمس، مشرقها ومغربها، كناية على اتساع فتوحاته - الشيء الذي يصدق على صاحبنا أيضاً بعد "فتحه" لأفغانستان واتجاهه نحو الفلبين-

فإن من الممكن لمجيب أن يجيب من زاوية أخرى فيقول : لنجمع "بوش الابن" مع "بوش الأب"، فيكون الاسم قد جمع بين قرنين! بين نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن!

وبعد، فماذا يمكن أن نستخلص من هذا المقارنات، ومما تعطيه المعاجم اللغوية في معنى "القرن"؟

لعل الشيء الأساسي هو أن القرن، وإن كان يدل في الغالب على مائة سنة، فهو لا يتحدد بكم الزمان الذي تُعَدُّه السنون بل بكيف الزمان الذي يحياه العقل والوجدان. وإذا نحن نظرنا إلى القرن الحادي والعشرين من زاوية ما يهم "العقول"، أعني ما له علاقة بالعقل وتحدياته ومقولاته، أمكن القول إن هذا القرن تنطلق بدايته، مع إعلان بوش الأب عن "نهاية الحرب الباردة" وقيام ما أسماه بـ "النظام العالمي الجديد" وكان ذلك عام 1990، كما نذكر جميعا، وإنه يتحدد الآن بمقولة "الحرب ضد الإرهاب" التي ابتكرها بوش الابن!

نهاية حرب وبداية حرب! ياله من قرن!

ومع ذلك فمن الجائز تماما ربط تلك النهاية والبداية بالقرن العشرين واعتبارهما معا من علامات انقضاء زمنه وانتهاء أوزاره! وبذلك يصبح من حقنا انتظار بداية جديدة للقرن الجديد، الحادي والعشرين! وإذا نحن أخذنا برأي صحفي أمريكي في مقالة نشرها مؤخرا قال فيها : "لا تُعَوَّلُوا على النظام العالمي الجديد بعد حرب أفغانستان" جاز لنا أن نتوقع بداية جديدة لهذا القرن في الشهور القادمة، أو بعد سنة أو سنتين، لا فرق!

يذكرني هذا بحكاية تروى عندنا في المغرب ولعلها تروى كذلك في أقطار عربية أخرى- ملخصها أن رجلا استيقظ من نومه صباحا، فلما خرج من بيته ذاهبا إلى محل عمله كان أول ما صادف في طريقه شخصا شريرا قبيح المنظر، يبدو منه أنه قضى ليلته يتسكع... فما كان من صاحبنا إلا أن عاد إلى منزله واستأنف النوم. فلما ذهب متأخرا إلى عمله سأله رب المعمل عن السبب فقال: "لقد جددت صباحي"! وحكى له القصة. فما كان من رب المعمل إلا أن استغرق في الضحك...

اللهم ارزقنا ما به نجدد صباح قرنا!

التجديد في النحو بين ابن مضاء وابن رشد.*

محمد عابد الجابري

الكتابان، كتاب ابن مضاء وكتاب ابن رشد، تجمع بينهما الغاية وهي تيسير النحو العربي، ولكن تفرق بينهما الطريقة والمرجعية: ابن مضاء يتحرك داخل بنية النحو العربي، كما كانت منذ سيبويه، مع "إسقاط كل ما لا يفيد نطقاً"، الشيء الذي يربطه بظاهرية ابن حزم. أما ابن رشد فيريد أن يعيد بناء النحو العربي وفق "الترتيب" الذي هو "مشترك لجميع الألسنة".

1- الظاهر في النحو

عرف درس النحوي في الأندلس ازدهارا كبيرا واهتماما واسعا في القرنين الخامس والسادس الهجريين. فقد عرف هذان القرنان اجتهادات نحوية أعطت للدرس النحوي في الأندلس خصوصية تميز بها، تماما كما تميزت الاجتهادات الأندلسية في قطاعات معرفية أخرى. وكما هو معروف فقد كان لابن حزم (384-456 هـ) قصب السبق في تدشين خطاب جديد في الثقافة العربية بالأندلس، وذلك من خلال مذهبه "الظاهري"، الذي وإن كان مذهباً فقهياً في الأساس فقد امتد إلى العلوم الأخرى ليكرس الرؤية ذاتها والمنهج نفسه.

وفيما يخصنا هنا يمكن القول إن ابن حزم قد دشّن، أو على الأقل بشر برؤية جديدة إلى النحو. لقد كان درس النحوي قد تجاوز في عهده الناحية التطبيقية لينساق مع تأملات واجتهادات تقع على مستوى من النظر يتجاوز ما هو ضروري في علم عرفه أصحابه بأنه "انتحاء سمت العرب في الكلام". لقد تأثر درس النحوي بمناقشات المتكلمين وأبحاث الأصوليين فمال بدوره إلى التنظير والتأصيل والتفريع، فاختلفت فيه الناحية العملية بالناحية النظرية، وغدت "فلسفة النحو" جزءاً من النحو. وهكذا تركز النقاش النظري في درس النحوي على القياس والتعليل ونظرية

العامل، وهي موضوعات أقرب إلى ما يمكن وصفه بـ "فلسفة النحو" منها بعلم النحو.

وهنا يبرز اسم ابن حزم كأكبر مندد بهذا "الانحراف" عن النحو العملي والابتعاد عن الغاية التطبيقية منه. إنها النزعة "الظاهرية" الحزمية في الفقه هي التي ستمتد إلى النحو. وهكذا فكما رفض ابن حزم "التعليل" في الفقه رفض كذلك "العلل النحوية"، ولربما بعنف أشد. لقد رفض التعليل في النحو رفضاً تاماً فقال: إن العلل النحوية "كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة، وإنما الحق من ذلك أن هذا سمع من أهل اللغة الذين يُرجع إليهم في ضبطها ونقلها، وما عدا هذا، مع أنه تحكم فاسد متناقض، فهو أيضاً كذب، لأن قولهم كان الأصل كذا فاستثقل فنقل إلى كذا (...) شيء يعلم كل ذي حس أنه كذب لم يكن قط، ولا كانت العرب عليه مدة ثم انتقلت إلى ما سمع منها بعد ذلك"(). ولذلك نجده يطالب بالاكْتفاء في النحو بما هو ضروري لمعرفة قواعد اللغة العربية. يقول: "وأما التعمق في علم النحو ففضول لا منفعة بها بل هي مشغلة عن الأوكد، ومقطعة دون الأوجب والأهم، وإنما هي أكاذيب. فما هو الشغل بما هذه صفته؟ وأما الغرض من هذا العلم فهو: المخاطبة وما بالمرء حاجة إليه في قراءة الكتب المجموعة في العلوم فقط"().

وحسب ما نعلم، لم يؤلف ابن حزم كتاباً في النحو يشرح فيه وجهة نظره هذه ويطبّقها على الدرس النحوي. لكن الفكرة، وهي جزء من كامل مذهبه، ستبقى حية داخل هذا المذهب ككل. وعندما قام المهدي ابن تومرت بدعوته الشهيرة التي انتهت إلى تأسيس دولة الموحدين في المغرب والأندلس، والتي وظف فيها جانباً من ظاهرية ابن حزم، خصوصاً منها رفض القياس في الفقه، كان من الطبيعي أن تعود هذه الدولة بعد استقرار أمرها إلى الأصول الفكرية التي قامت عليها الدعوة المؤسسة لها، وفي مقدمة ذلك الأخذ بالظاهر في العقيدة والشريعة. هنا، وفي هذا الإطار سيظهر ابن مضاء (أحمد بن عبد الرحمن بن محمد) المولود في قرطبة سنة 512 هـ، والمتوفى سنة 592 هـ. لقد عاش في عهد عبد المؤمن المتوفى سنة 558 هـ والتحق ببلاطه حوالي 545 هـ حين وفد إليه من قرطبة ضمن الوفود الأندلسية التي جاءت لتقديم التهاني. واستمر في البلاط الموحد على عهد يوسف بن عبد المؤمن المتوفى سنة 580 هـ الذي عينه قاضياً للقضاة، وهو المنصب الذي استمر فيه على عهد ابنه يعقوب المنصور، إلى أن توفي سنة 592 هـ قبل ثلاث سنوات من وفاة هذا الأخير. هذا وقد اشتهر ابن مضاء، خصوصاً في العصر الحاضر، بكتابه "الرد على النحاة".

2- ابن مضاء : نقد نظرية العامل

يحدد ابن مضاء الغرض من كتابه فيقول: "قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحوي عنه وأنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه". ثم يشرع في بيان ذلك مبتدئاً بنقد نظرية العامل، مطالباً بحذفها من النحو ليس فقط لكون النحو في

غير حاجة إليها بل أيضا لأنها مبنية على تصور خاطئ. يقول: "فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلا لعامل لفظي، وأن الرفع منه ما يكون بعامل لفظي وبعامل معنوي، وعبروا عن ذلك بعبارات توهم في قولنا "ضرب زيد عمرو" أن الرفع الذي في "زيد" والنصب الذي في "عمرو" إنما أحدثه "ضرب". وهذا في نظر ابن مضاء خطأ، لأن "من شرط الفاعل أن يكون موجودا حينما يفعل فعله"، هذا بينما "لا يحدث الإعراب فيما يحدث فيه إلا بعد عدم العامل، فلا ينصب "زيد" بعد "إن"، في قولنا "إن زيدا..."، إلا بعد عدم "إن"، أي بعد أن لم تعد موجودة في الكلام. هذا إذا اعتبرنا أن العامل الذي نصب "زيداً" في العبارة المذكورة عامل لفظي ("إن"). أما إذا قيل له إن العامل معنوي وليس لفظيا فإن ابن مضاء يجيب قائلا إن "الفاعل" عند من يقولون بهذا -وهم المعتزلة خاصة- على نوعين: فاعل بالإرادة كالحیوان، وفاعل بالطبع كالنار التي تحرق الخشب. أما ألفاظ اللغة فهي لا تفعل لا بإرادة ولا بالطبع. أما القول بأن المقصود بفكرة العامل في النحو هو مجرد "التشبيه والتقريب، وذلك أن هذه الألفاظ التي نسبوا العمل إليها إذا زالت زال الإعراب المنسوب إليها، وإذا وجدت وجد الإعراب، وكذلك العلة الفاعلة عند القائلين بها..."، فإن ابن مضاء لا يعترض على ذلك من حيث المبدأ، فهو يرى أنه كان من الممكن التسامح في ذلك "لو لم يسقهم جعلها عوامل إلى تغيير كلام العرب وحطه عن رتبة البلاغة إلى هجنة العي وادعاء النقصان فيما هو كامل، وتحريف المعاني عن المقصود..".()

ويستمر ابن مضاء في نقد نظرية العامل فيعترض على تقدير العوامل المحذوفة، وعلى تقدير متعلقات المجرورات، وعلى تقدير الضمائر المستترة، وعلى تقدير الأفعال. كما يعترض على آراء النحاة في التنازع والاشتغال وفاء السببية وواو المعية، لينتقل إلى الدعوة إلى إلغاء العلة الثواني والثالث، وإلغاء القياس وإلغاء اختلافات النحاة. يقول: "ومما يجب أن يسقط من النحو الاختلاف فيما لا يفيد نطقا، كاختلافهم في علة رفع الفاعل ونصب المفعول وسائر ما اختلفوا فيه من العلة الثواني وغيرها، مما لا يفيد نطقا، كاختلافهم في رفع المبتدأ ونصب المفعول، فنصبه بعضهم بالفعل وبعضهم بالفاعل وبعضهم بالفعل والفاعل معا. وعلى الجملة كل اختلاف فيما لا يفيد نطقا"().

واضح أننا هنا إزاء رؤية ظاهرية للنحو العربي يسهل ربطها بظاهرة ابن حزم، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن ابن مضاء ألف كتابه بعد سنة 581 هـ، أي زمن يعقوب المنصور الذي تولى الحكم سنة 580 هـ، والذي اشتهر بالمبالغة في الأخذ بـ"الظاهر" واعتماد الأصول وحدها، ونهى عن تقليد أحد من الأئمة القدماء، بل إنه أمر بإحراق كتب المذاهب الفقهية، وقيل في ذلك: "وكان قصده محو مذهب مالك مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث"().

يمكن القول إذن إن كتاب "الرد على النحاة" لابن مضاء القرطبي يندرج، بكيفية عامة، في نفس الخط الفكري المؤسس للمشروع الثقافي لدولة الموحدين، وأنه منخرط بصفة مباشرة في حملة يعقوب المنصور من أجل تكريس العمل بـ"الظاهر".

نعم، "العمل بالظاهر"، ليس في الفقه والنحو وحدهما بل في جميع العلوم بما في ذلك العلوم الفلسفية. وبدون شك فإن حملة يعقوب المنصور على الفلسفة والفلاسفة، وهي الحملة التي توجت بمحاكمة ابن رشد وغيره من "المشتغلين بعلوم الأوائل"، تندرج من الناحية الفكرية الإيديولوجية في هذا السياق، وإن كانت لها أسباب سياسية خاصة، لأن الانتقال من حملة عامة إلى محاكمة خاصة لشخصية خاصة لا بد أن يكون له أسباب خاصة أيضا().

والقضية التي تطرح نفسها علينا هنا قضية مزدوجة: فمن جهة كان ابن مضاء كما ذكرنا قاضيا للقضاة (بمثابة وزير العدل) وهو المنصب الذي استمر فيه على عهد يعقوب المنصور إلى أن توفي سنة 592 هـ. ونحن نعرف أن حملة هذا الأخير على الفلسفة والفلاسفة قد بدأت قبل وفاة ابن مضاء بوقت طويل، ونعلم أيضا أن المؤامرة على ابن رشد قد بدأت بشكل علني عام 1991، ونعلم ثالثا أن محاكمة ابن رشد قد تمت في السنة نفسها التي توفي فيها ابن مضاء أو بعدها بقليل. وإذن فالسؤال الذي يطرح نفسه أولا هو: كيف كانت علاقة ابن مضاء بالحملة على الفلسفة والفلاسفة عموما وبنكبة ابن رشد خصوصا؟ إن ما يفرض طرح هذا السؤال هو كونه كان قاضيا للقضاة، وبالتالي فمن المحتمل أن يكون له دور ما في تلك الحملة والנקبة لأنه هو "المرجع" الذي يعتمد عليه الخليفة في مثل هذه الأمور؟

سؤال لا بد من طرحه، وإن كنا لا نملك في الوقت الراهن ما يسمح لنا حتى باقتراح فرضية بشأنه!

كان ذلك عن أحد وجهي القضية التي تطرح نفسها على الباحث بخصوص العلاقة التي يمكن أن تكون بين نكبة ابن رشد وبين ابن مضاء بوصفه قاضي الجماعة أيام تلك النكبة. أما الوجه الآخر فيخص هذه المرة العلاقة بين كتاب ابن مضاء في "الرد على النحاة" وكتاب ابن رشد "الضروري في النحو". وما يبرر طرح هذه المسألة هو أن الرجلين عاشا متعاصرين (ولد ابن مضاء قبل ابن رشد بأربع سنوات فقط وتوفي قبله بثلاث لا غير)، وقد عملا معا منذ شبابهما في بلاط الموحدين، خصوصا مع يوسف بن عبد المؤمن وابنه يعقوب المنصور، وقد توليا في عهدهما منصب القضاء في بعض المدن ثم منصب قاضي القضاة الخ. وأكثر من ذلك - وهذا ما يهمنا هنا أكثر - ألف كل منهما كتابا في النحو، وقد أراد كل منهما بكتابه تبسيط النحو العربي وتيسيره - وإن كان ذلك من جهتين مختلفتين تماما. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا سؤال مضاعف: فمن جهة لماذا لم يشر أي منهما، لا من قريب ولا من بعيد، إلى كتاب الآخر، مع أنهما يشتركان في الهدف وإن اختلفا في المنهج والرؤية؟ ثم أي

منهما أسبق من صاحبه إلى تأليف كتابه؟ ذلك لأنه إذا كنا نعلم أن ابن مضاء قد ألف كتاب "الرد على النحاة" بعد سنة 581 هـ، أي زمن يعقوب المنصور، فإننا لا نعلم شيئاً عن تاريخ تأليف ابن رشد لـ "الضروري في النحو".

يمكن أن نرجع سكوت كل منهما عن صاحبه بكونهما ينتميان، على صعيد كتابيهما على الأقل، إلى بعدين مختلفين في المشروع الثقافي الموحيدي: بعد يرتبط بظاهرة ابن حزم على مستوى العقيدة والشريعة، وإلى هذا البعد ينتمي ابن مضاء كما بينا، وبعد يرتبط بفكر أرسطو على مستوى المنطق والعلوم العقلية، وإلى هذا ينتمي ابن رشد كما هو معروف. وهو يرتبط بأرسطو في كتابه "الضروري في النحو" ليس على صعيد ما يسمى بـ "تأثير المنطق الأرسطي في النحو العربي"، بل صعيد منهج التأليف العلمي. أما ارتباطه بالموحيدين في هذا الكتاب كما في كثير من كتبه فلم يكن فقط على مستوى "السياسة الثقافية" فحسب، بل أيضاً على مستوى الاستجابة للطلب. إن فيلسوف قرطبة يصرح في كتابه هذا -كما فعل في كتب أخرى- أنه ألف كتابه هذا تلبية لأمر صدر به إليه (من أحد أمراء الموحيدين، لا يذكر اسمه ولكن يقول عنه إنه هو الذي "أرشد الغاية التي بها استقام نحو هذا النظر وجرى في هذا المسلك"، بمعنى أنه هو الذي اقترح عليه تأليف كتاب في النحو على الطريقة التي سلكها فيه). ويفهم من سياق كلام ابن رشد أن "الغاية" التي طلب منه تحقيقها بكتابه هذا هي ما أفصح عنه في مقدمته، حيث كتب يقول: "الغرض من هذا القول أن نذكر من علم النحو ما هو كالضروري لمن أراد أن يتكلم على عادة العرب في كلامهم ويتحرى في ذلك ما هو أقرب إلى الأمر الصناعي وأسهل تعليماً وأشدّ تحصيلاً للمعاني". (وإن فالغاية هي تأليف كتاب في النحو على الطريقة العلمية التي تراعي تنظيم مسائل العلم تنظيمًا منطقيًا يصير به "أسهل تعليماً وأشدّ تحصيلاً للمعاني".

الكتابتان، كتاب ابن مضاء وكتاب ابن رشد، تجمع بينهما الغاية وهي تيسير النحو العربي، ولكن تفرق بينهما الطريقة والمرجعية: ابن مضاء يتحرك داخل بنية النحو العربي، كما كانت منذ سيبويه، مع "إسقاط كل ما لا يفيد نطقاً"، الشيء الذي يربطه بظاهرة ابن حزم. أما ابن رشد فيريد أن يعيد بناء النحو العربي وفق "الترتيب" الذي هو "مشترك لجميع الألسنة". (وإن فالغاية هي تأليف كتاب في النحو على الطريقة العلمية التي تراعي تنظيم مسائل العلم تنظيمًا منطقيًا يصير به "أسهل تعليماً وأشدّ تحصيلاً للمعاني".

3- ابن رشد والتجديد في النحو

وقبل أن ننتقل إلى تقديم عرض موجز عن هذا الترتيب الذي يقترحه ابن رشد لموضوعات النحو العربي ينبغي أن ننوه بأمرين اثنين: أولهما هو أن ما أثرناه أعلاه من أسئلة حول علاقة ابن مضاء بابن رشد ما كان يمكن التفكير فيها قبل العثور على مخطوطة لكتاب ابن رشد وإخراجه إلى الوجود. ثانيهما هو أننا لم نجد في الكتاب ما يمكن أن يساعد على معرفة تاريخ تأليفه. وإن فسببق رأينا في هذه المسألة هو نفسه الذي شرحناه في كتابنا: "ابن رشد سيرة وفكر" (و)، مع التذكير بما قيل من أن

عبد المؤمن مؤسس الدولة الموحدية كان قد استدعى ابن رشد إلى مراكش سنة 548 هـ "ليستعين به على ترتيب المدارس التي أنشأها بمراكش" (١). وإذا صح هذا فسيكون من المرجح أن صاحب "الأمر" الذي يقول ابن رشد قد صدر إليه لتأليف كتاب في النحو، على النمط الذي سلكه فيه، هو يوسف بن عبد المؤمن، الأمير المثقف المتنور، الذي عينه والده واليا على إشبيلية سنة 548 هـ، هذا إن لم يكن صاحب ذلك "الأمر" هو عبد المؤمن نفسه. وإذا صح هذا فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أن "العمر العلمي" للكتاب، موضوع حديثنا، يفوق "العمر الطبيعي" لابن رشد يومئذ، شأنه شأن كتبه الأخرى التي تعتبر من أوائل ما ألف.

قلنا إن هدف ابن رشد من كتابه هو صياغة النحو العربي على الطريقة الصناعية، وهي الطريقة التي يقول عنها إنها "مشتركة لجميع الألسنة"، بمعنى أنها الطريقة المتبعة في كل علم يستوفي شروط الصياغة العلمية. فما هي هذه الشروط؟ وقبل ذلك لماذا لم يكون النحو العربي علما بهذا المعنى؟

نحن نعرف أن مرجعية النحو العربي الأساسية كانت، وما تزال، كتاب سيبويه الذي قيل عنه إنه "قرآن النحو". وقد استهل المؤسس الأول للخطاب النحوي المنظم كتابه هذا بالتمييز في كلام العرب بين الاسم والفعل والحرف، ثم أخذ يدرس أحوال كل واحد منها. ومن هنا انقسمت أبواب النحو إلى ثلاثة أقسام رئيسية: باب الاسم، باب الفعل، باب الحرف. بعضهم يبدأ بالفعل، وبعضهم يبدأ بالاسم، أما الحرف فيأتي في الأخير في الغالب. وقد نتج عن هذا النوع من التبويب تداخل وخلط بين الموضوعات والمستويات: فالبحث في الاسم يستلزم في مرحلة من المراحل الكلام عن الفعل في بعض أحواله على الأقل؟ فالكلام عن "الفاعل" و"المفعول" مثلا، وكل منهما اسم، يتطلب الكلام عن الفعل، خصوصا وكانوا -وما زالوا- يعتبرون الفعل هو الذي رفع الفاعل ونصب المفعول. والكلام في الفعل يستدعي الكلام عن الاسم لنفس السبب (الفعل لا بد له من فاعل). أضف إلى ذلك أن معظم كتب النحو، إن نقل كلها، قد دأبت على الجمع بين الظواهر الصرفية والظواهر النحوية، مما جعل من المتعذر التمييز بدقة بين حدود علم الصرف وحدود علم النحو.

هذا النوع من التداخل بين الموضوعات والمستويات في كتب النحو العربي هو "التقصير" الذي أراد ابن رشد معالجته في كتابه. وهو تقصير يرجع سببه، كما يقول، إلى أن النحاة "لم يستعملوا في إحصاء أنواع الإعراب القسمة الصحيحة التي لا يعرض فيها تداخل. وكل صناعة لم تستعمل فيها بعد القسمة الحاصرة الغير متداخلة فهي صناعة ناقصة"، ثم يضيف: "وهذا هو السبب الذي دعانا إلى وضع شيء في هذه الصناعة، مع توجه الأمر إلينا به، وإلا فما كنا نضعه، لأن الصناعة الموجودة عند نحوي العرب في زماننا هذا قد استوفت جميع أجزاء هذه الصناعة، لكن لا على المجري الصناعي" (ص75).

هدف ابن رشد إذن ليس تدارك مسألة من المسائل النحوية، فالنحو العربي في نظره كامل لا مجال فيه للزيادة، ولم يكن هدفه حذف أجزاء منه بهدف التخفيف والتيسير كما فعل ابن مضاء، كلا. إن هدفه هو إعادة صياغة مسائل النحو وأبوابه بطريقة علمية. والطريقة العلمية تقوم على "القسمة الصحيحة التي لا يعرض لها تداخل". وإذا كانت القسمة التي تبناها النحاة، بتصنيف كلام العرب إلى اسم وفعل وحرف، قسمة صحيحة، لأن كلام العرب (وغير العرب) ينقسم كله إلى هذه الأقسام الثلاثة، فإنها لم تخل من عيب التداخل خصوصا عند الكلام عن "الإعراب" الذي هو أهم شيء في النحو، هذا فضلا عن تداخل الصرف بالنحو فيها.

ما هي القسمة التي يقترحها ابن رشد إذن؟

قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من رفع التباس حرص ابن رشد نفسه على استبعاده. ذلك أن القارئ قد يتوهم أن فيلسوف قرطبة بصدد دمج النحو في المنطق. وهذا في نظره جهل. يقول عن كتابه: "ربما عابه قوم لمفارقته المعتاد وأنكروه لما في طبيعة الأقاويل المشهورة من الاستبعاد وربما قالوا: خلط صناعة المنطق بصناعة النحو، وهذا كله جهل بالطريق الصناعي" (ص 142). إن ابن رشد هنا ينبه إلى ضرورة التمييز بين المنطق كعلم مستقل عن النحو، والنحو مستقل عنه، وبين "الطريقة المنطقية" (أو الصناعية) في صياغة أبواب النحو، الطريقة التي تجعله "أسهل تعليما وأشد تحصيلا" (ص 26).

إذن لا مجال للخلط بين مشروع ابن رشد في صياغة مسائل النحو صياغة تراعي القسمة المنطقية الصحيحة غير المتداخلة، وبين المسألة المعروفة في تاريخ الثقافة العربية بـ "مسألة العلاقة بين النحو والمنطق" والتي طرحت بحدة في القرن الرابع الهجري خلال المناظرة المشهورة بين أبي بشر متى رئيس منطقة بغداد وأبي سعيد السيرافي رئيس نحاتها(). ولا مجال للخلط كذلك بين مشروع ابن رشد وبين مسألة "تأثر النحو العربي بالمنطق العربي"، وهي المسألة التي خاض فيها كثير من المعاصرين.

إن ابن رشد لا يخلط بين المنطق والنحو على أي مستوى، وإنما يريد صياغة مسائل النحو كما هي كاملة ومنتهية في كتب النحاة صياغة منهجية ترتفع به إلى مستوى العلم. والعلم كما نعلم يعتمد القسمة الصحيحة غير المتداخلة كما يصوغ مسائله صياغة كلية تجمع شتات الجزئيات في قوانين عامة. ذلك هو شأن جميع مجموعات المعارف التي تستحق أن تسمى علما، بما ذلك "علم النحو" كما هو في "جميع الألسنة".

وهنا لا بد من ملاحظتين:

- الأولى تخص إمكانية صياغة قواعد النحو في قوانين كلية. وابن رشد يرى أن ذلك ممكن، ولكن يجب الاقتصاد فيه على ما تحتمله هذه الصناعة وبالتالي "التوسط في ذلك". وهذا راجع إلى أن كليات هذا العلم كليات استقرائية، والاستقراء ناقص بطبيعته وبالتالي لأبد من استثناءات يجب التنبيه إليها. أما القياس فهو وإن أمكن في بعض المسائل فإن الواجب استعماله بحذر. وهذا راجع إلى "أن جل ما أثبت وجوده في هذه الصناعة إنما ثبت بطريق السماع والاستقراء". أما القياس فقد يستعمله "أهل هذه الصناعة فيما جهل سماعه، [وذلك] أنهم يقيسون المجهول على المعلوم، وهو ضعيف، وربما أفرطوا حتى يردون السماع بالقياس" (ص 29).

- أما الملاحظة الثانية فتخص "الترتيب" الذي يقترحه ابن رشد كقسمة صحيحة يتم بها تجنب التداخل بين مسائل النحو، والذي يقول عنه إنه "مشترك لجميع الألسنة". هنا لأبد من الإشارة إلى أن فيلسوف قرطبة يطبق الترتيب نفسه الذي ذكره الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" بوصفه الطريقة العلمية، أو "الترتيب المنطقي" الخاص بعلم اللسان، وفي ما يلي أهم عناصر هذا "الترتيب".

يميز الفارابي في علم اللسان بين علم اللغة الذي غرضه "حفظ الألفاظ الدالة عند كل أمة ما وعلم (=معرفة) ما يدل عليه شيء شيء منها"، وبين علم النحو والصرف وهو "علم قوانين تلك الألفاظ". ثم يصنف "الألفاظ الدالة في لسان كل أمة" إلى قسمين: "مفرد ومركب. فالمفرد كالبياض والسواد والإنسان والحيوان. والمركب كقولنا الإنسان حيوان، وعمر أبيض" ().

ينطلق الترتيب الصناعي العلمي في علم النحو من تقسيم الألفاظ إلى بسيط ومركب، وهي قسمة حاصرة غير متداخلة، بدل تقسيمها إلى فعل واسم وحرف التي وإن كانت حاصرة بدورها فإنها متداخلة كما رأينا. ومن هنا يكون الترتيب العلمي هو دراسة الألفاظ المفردة أولاً، ثم الانتقال بعد ذلك إلى الألفاظ المركبة (أو الجمل باصطلاح النحاة). وباعتماد هذه القسمة ينقسم "علم اللسان عند كل أمة" إلى "سبعة أجزاء عظمى هي: الأول والثاني هما علم اللغة والأدب (المعجم والنصوص). والأجزاء الخامس والسادس والسابع موضوعها قوانين الكتابة (الإملاء) وقوانين القراءة (الحروف والحركات والتنقيط)، وقوانين تصحيح الأشعار (العروض). يبقى إذن الجزآن الثالث والرابع وهما "علم قوانين الألفاظ المفردة"، وعلم قوانين الألفاظ عندما تركيب"، (الصرف والنحو) وهما موضوع اهتمامنا هنا.

1- أما علم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة (الصرف): فيدرس تلك الألفاظ من ناحية الكم والكيف: أما ناحية الكم فتشمل المجرد والمزيد، الأوزان الصرفية، الجامد والمشتق والمصدر، صيغ الأمر والنهي، أصناف الزيادة: التضعيف الخ. وأما من ناحية الكيف فتضم الصحيح والمعتل عند التذكير والتأنيث والتثنية والجمع، وأيضا

أقسام الفعل (الماضي والمضارع الأمر) والوجوه، أي تصريف الفعل مع المتكلم والمخاطب والغائب. والقلب والإبدال.

- وأما علم قوانين الألفاظ عندما تتركب (النحو): فيدرس قوانين الأطراف وأحوال التركيب. أما علم قوانين الأطراف: فيعطي قوانين أطراف الأسماء والأفعال عندما تتركب، سواء كان ذلك في أوائلها مثل أَل التعريف للأسماء، أو في أواخرها مثل علامات الإعراب في الأفعال والتتوين في الأسماء، فيدرس المنون وغير المنون من الأسماء، والمعرب من الأفعال. كما يدرس كيفية بناء الحروف. وأما علم قوانين أحوال التركيب نفسه فيبين كيفية تركيب الألفاظ وترتيبها: الجملة المفيدة، البسيطة والمركبة الخ.

ذلك هو الترتيب الصناعي (العلمي) لموضوعات النحو (والصرف) كما يجري العمل به في جميع اللغات حسب الفارابي (ما عدا العربية التي لم يذكر هل تعمل به أو لا تعمل). فهل أخذ ابن رشد بهذا الترتيب حرفياً أم أنه أدخل عليه تغييراً يناسب اللغة العربية. ثم - وهذا هو الأهم - كيف طبق فيلسوف قرطبة هذا الطريقة العلمية لصياغة القواعد النحوية على صورة قوانين كلية؟

يتبنى ابن رشد بصورة عامة الهيكل العام لهذا النموذج الذي عرضه الفارابي. ولكن هذا لا يعني أنه اكتفى بما ذكره الفارابي من عناصر هذا النموذج بل أضاف إليها أخرى، وقدم وأخر وعدّل، مما يدل دلالة قاطعة على أنه لم يستنسخ النموذج الذي عرضه الفارابي استنساخاً، بل الصحيح أن يقال إنه اطّلع على ذات المصادر التي أخذ عنها الفارابي، هذا إضافة إلى أن عبارة "كما هو مشترك في جميع الألسنة" تتكرر بصورة توحى بأنه كان على بينة من نحو لغة أو لغات أخرى، مما يطرح مرة أخرى ذلك السؤال الذي لم يفصل فيه بعد: هل كان ابن رشد يعرف اللغة اليونانية؟ أما اللغة اللاتينية كما كانت في عهده فقد كانت متداولة في الأندلس بكثرة().

4- ابن رشد : ترتيب مسائل النحو على المجري الصناعي

ومهما يكن من أمر فابن رشد ينطلق في ترتيبه لمسائل النحو من القضية الفلسفية المنطقية القائلة : "البسيط من كل شيء قبل المركب"، وبالتالي فـ "الترتيب الصناعي يفتضي أن يبتدأ أولاً بالألفاظ المفردة، ثم بالألفاظ المركبة ثانياً، ثم باللواحق ثالثاً" (ص 29). ويحدد ابن رشد الغاية من النحو بأنها، ليست دراسة الألفاظ المفردة والمركبة كألفاظ، بل دراسة "أشكال" هذه الألفاظ عند النطق بها. ويقصد : الأشكال "التي في بنيتها"، والأشكال الزائدة على بنيتها، سواء منها المتبدلة بحسب تبدل المعاني، وغير المتبدلة" (ص 26). ومعنى "الأشكال" هنا هي ما نعبر عنه اليوم بـ "الظواهر النحوية". والمقصود:

1) "الصيغ" التي تكون عليها الألفاظ المفردة عندما تضاف إليها أشياء ليست من بنيتها الأصلية، سواء كان ذلك في أواخرها كالإعراب والبناء والتقاء الساكنين والوقف والتنثنية والجمع والتذكير والتأنيث والنسبة والتصريف الخ، أو كان في أوائلها مثل "أل" التعريف وهمزة الوصل والقطع الخ، أو في أواسطها كالتصغير الخ.

2) الصيغ التي تكون عليها "الأقاول المركبة" -أو الجمل- مثل ما يلحقها من التقديم والتأخير (كتقديم الخبر على المبتدأ) والزيادة والنقصان (كالجمل الشرطية التي تتركب من جملتين الخ) ومعرفة الألفاظ المركبة التي منها تركبت الخ.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالصياغة العلمية لأشكال الألفاظ المفردة والمركبة، تقتضي جمع هذه الأشكال في "معنى كلي" (قانون)، وإن أمكن أن يعطى سبب ذلك المعنى الكلي مع ذلك فهو أفضل". (ص 26). وهكذا فإذا كان شكل الفاعل أن يكون مرفوعا وكان الاستقراء قد أرشدنا إلى القانون التالي وهو: "إن كل اسم يقع فاعلا فهو مرفوع"، فإنه ينبغي أن نبحث عن السبب الذي جعل هذا القانون ممكنا، أي السبب في رفع الفاعل، وبيان هذا السبب كلما كان ذلك ممكنا هو أفضل.

ومعنى هذا أن ابن رشد يقول بما يسميه النحاة "نظرية العامل"، فهو لا يطالب بحذفها والاستغناء عنها كما فعل ابن مضاء. لماذا؟ لأن غرض ابن رشد ليس مجرد تيسير النحو، بل غرضه أيضا صياغة مسائله على "المجرى الصناعي"، على الطريقة العلمية. ومعلوم أن الطريقة العلمية من شروطها العمل بالسببية. فإذا حكمنا على الفاعل بالرفع دوما فيجب أن نبين السبب، حتى نتمكن من تطبيق هذا القانون فنرفع الاسم كلما وجدناه في منزلة الفاعل أو ما يشبهه (نائب الفاعل). يعترف ابن رشد إذن بـ "العامل" ويعطيه معنى السبب. فما هذا السبب؟ هل هو "الفعل" كما يقول النحاة؟ هل هو لفظي أم أنه معنوي؟

يعترض ابن رشد على النحاة في شيء من السخرية- عندما يقولون مثلا: إن الفعل "خرج" هو الذي "عمل" الرفع في "الفاعل" "زيد"، في قولنا: "خرج زيد"! يعترض عليهم، لا بما سبق أن اعترض به ابن مضاء الذي بنى اعتراضه على كون "الفاعل" إما أن يكون بالإرادة وإما أن يكون بالطبع، سالكا مسلك المتكلمين في هذه المسألة، مسألة الفعل والفاعل، بل إن فيلسوف قرطبة يدلي في هذه المسألة باعتراض منطقي مفحم ينزع عن لفظ "الفعل" صفة التأثير في الفاعل أو المفعول الخ. وهكذا فإذا قلنا عن "زيد"، في قولنا أكل زيد تمرا، إنه فاعل مرفوع وعن "تمرا" إنه مفعول منصوب، وقلنا إن العامل في رفع الأول ونصب الثاني هو الفعل "أكل"، فكيف يجوز أن نقول الشيء نفسه في قولنا "لم يأكل زيد تمرا"؟ إننا هنا ننفي وجود فعل الأكل ("لم يأكل")، فكيف يجوز أن يفعل "الفعل" المنفي وجوده الرفع أو النصب أو غيرهما؟!!

وإذا نحن سألنا ابن رشد : فمن رفع الفاعل ونصب المفعول إذن؟ أجاب: إن الإعراب على العموم (رفع الفاعل والمبتدأ والخبر ونصب المفعول الخ) "إنما وجد في الاسم المفرد لا من جهة ما هو مفرد، لأنه ليس بمفيد كلاماً، وإنما وجد له من جهة ما هو جزء من كلام" (ص74). وإذن فمصدر الإعراب في قولنا "أكل زيد تمراً" أو "لم يأكل زيد تمراً"، ليس هو لفظ "أكل"، بل هو معنى في الجملة، من جنس معنى السببية في الأمور الطبيعية. هنا يوظف ابن رشد مفهوم السببية كما هو عند أرسطو. فقد حصر أرسطو الأسباب في أربعة: المادة كالخشب بالنسبة للكرسي، والصورة وهي شكل الكرسي، والفاعل وهو النجار والغاية وهو الجلوس. وبالنسبة لأبن رشد : اللفظ "زيد" هو المادة (السبب المادي)، والإعراب (رفع زيد في قولنا : خرج زيد) هو الصورة أو الشكل (السبب الصوري). أما "الفاعل" أي السبب في رفع زيد فهو معنى آخر يستفاد من التركيب الذي عليه الجملة، مثل معنى الصانع/النجار الذي ينقل الخشب إلى شكل الكرسي، يبقى السبب الغائي وهو قصد المتكلم. يقول: " فإن الجمل هي التي تنتزل من أنواع الإعراب منزلة المواد، والإعراب لها بمنزلة الصورة، والعوامل منه بمنزلة الأسباب المقترضية لوجود تلك الصور في المواد لأنها تفهم المعنى القائم في الجملة". و"لما كان كل موجود مركباً من مادة وصورة، فالمعرفة التامة به إنما تكون بمعرفة صورته ومادته والسبب الواجب لكون الصورة في المادة. فواجب على من أزمع على أن يعرف الإعراب معرفة تامة أن يعرفه من قبل الجمل الواقع فيها لا من قبل الألفاظ المفردة فقط".

ومن هنا كان النحو، -كما يقول- نحوان: نحو الألفاظ ونحو المعاني.

أما نحو الألفاظ فموضوعه معرفة أشكال الألفاظ المفردة ويدخل فيه "العلم الذي يسمونه (=النحاة) بـ "علم التصريف" وغير ذلك مما يتكلمون فيه من أمر الألفاظ المفردة مثل التصغير والنسبة وغير ذلك". وأما نحو المعاني فموضوعه الأقاويل المركبة "ويدخل فيه معرفة تركيب القول الخبري وسائر الأقاويل المركبة وما يلحقها من التقديم والتأخير والزيادة والنقصان، ومعرفة الألفاظ المركبة التي منها تركيبت (ص28).

ولما كان الإعراب هو "أشهر أقسام هذه الصناعة وأكثرها فائدة" فإنه من الواجب "أن تحصر أصنافه من قبل أصناف الكلام، ويحصر في صنف صنف من قبل أصناف العوامل الداخلة عليه. مثال ذلك أن يقسم الكلام المركب أولاً إلى مفيد وإلى غير مفيد. ثم يذكر الإعراب في كل صنف منها على حدته، وتحصر أنواعه من قبل أسبابه الخاصة به في ذلك الصنف من الكلام، وهي التي تسمى عوامل. فإنه إذا استكملنا أصناف الكلام على هذه الجهة واستكملنا أصناف الإعراب الواقعة في صنف صنف منه بحسب أصناف العوامل الفاعلة له في ذلك الجنس نكون قد أحصينا الإعراب والمعربات من قبل أسبابها الصادرة والفاعلة الخاصة. مثال ذلك أن نحصر

أولاً أنواع القول الخبري، ثم نحصر أنواع الإعراب الواقعة فيه بحسب أصناف العوامل الداخلة عليه. وكذلك يفعل في سائر أنواع الأقويل المركبة، فإنه متى لم يفعل هذا وقع الاضطراب والاختلال في التقسيم" (ص 30).

وبالنظر إلى الاعتبارات التي تقدمت اختار ابن رشد أن يرتب مسائل النحو العربي في كتابه على الشكل التالي: يقول: "وأما الترتيب الذي سلكناه نحن في هذا الكتاب، فإننا رأينا أن نقدم أولاً من أمر الألفاظ المفردة ما الاهتمام بمعرفته مساو للاهتمام بمعرفة الإعراب، بل لعله أكثر وهي كالأمر الضرورية في كل مخاطبة وهو مشترك في جميع الألسنة. وهذا هو: شكل الاثنين أو شكل التثنية وشكل الجمع وشكل المذكر وشكل المؤنث وشكل الإخبار على أنواع الضمائر الثلاثة، وهو شكل إخبار المتكلم عن نفسه، وشكل الإخبار عن الحاضر، وشكل الإخبار عن الغائب. ونجعل هذا الجزء الأول من الكتاب" (ص 31). أما الجزء الثاني فقد جعله في الإعراب والمعربات، وفيه يذكر أشكال المركبات وموادها لأنها مواد الإعراب، "وهي أشرف أجزاء هذه الصناعة إذ كانت ضرورية في التخاطب، ولذلك كانت مشتركة لجميع الألسنة" ()

ويبرر ابن رشد تقديم هذه الموضوعات التي جعلها مسائل الجزء الأول والثاني بكونها عبارة عن "اللواحق العامة للألفاظ المفردة في كل لسان وعند كل أمة: وهكذا فأشكال التثنية والجمع، وأشكال التأنيث والتذكير، وأشكال إخبار المتكلم عن نفسه وعن الحاضر وعن الغائب، وأشكال المركبات وموادها، وهي أشرف أجزاء هذه الصناعة إذ كانت ضرورية في التخاطب، إن هذه الأشكال أو اللواحق الأربعة، هي التي تشكل موضوع النحو في كل لسان ولدى كل أمة، وهي موضوع الجزء الأول والثاني من الكتاب.

ولما كانت هذه الأشكال الأربعة الخاصة بالألفاظ المفردة والمركبة يحتاج النظر فيها إلى ما يجري بالنسبة لها مجرى المقدمات، فقد وجب البدء بهذه المقدمات. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لما كانت هناك أشكال أخرى في الألفاظ المفردة وفي أطراف المركبة لا تسمى إعراباً، فقد وجب إدراجها في جزء خاص. ومن هنا انقسم الكتاب إلى أربعة أجزاء: الجزء الأول في المقدمات. الجزء الثاني في أشكال الألفاظ. الجزء الثالث في أشكال المركبات وموادها (الإعراب والمعربات). أما الجزء الرابع فموضوعه الأشكال التي لا تسمى إعراباً (سواء كانت للألفاظ أو لأطراف المركبات).

لنستعرض، باختصار، محتوى هذه الأجزاء الأربعة لننتعرف بكيفية عملية على الطريقة الصناعية العلمية التي رتب بها ابن رشد مسائل النحو العربي. البقية في العدد القادم.

جميع المقالات عن مجلة فكر ونقد

<http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net>