15 و 21

للفكر الإسلامي المستقبلي

الإيمان والتجربة الاجتماعيّة للفرد

• احدث حوار مع:

عبد الرحمٰن ابن خلدون

ملف:

الثقافي والسّياسي بعد حرب الخليج

• المغرب حداثة مؤجّلة

• المغرب العربي وتحدّيات المستقبل • الدّين والسّياسة في حرب الخليج • الوضع العربي إلى أين؟ • تجربة الشعب الكردي • المثقّفون الفرنسيّون والقضايا العربيّة

15 و 21 عدد 22 سنة 1412 هـ / 1991 م
الثمن: دينار واحد

21•15

مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي

REVUE CULTURELLE MENSUELLE

بسم الله الرحمن الرحيم

شهرية فكرية ثقافية جامعة

الادارة والاشتراكات :3 نهج الحجاب 1000 - تونس

المراسلات : ص . ب. 1024 تونس - الهاتف : 348.530

الحسابات البريدية الجارية : 86 - 1777

الحساب البنكي : 77.200.20.70.4 البنك العربي الدولي لتونس

المدير المؤسس :أحميدة النيفر

رئيس التحرير : صلاح الدين الجورشي

مدير التحرير : لطفي حجي

أمين التحرير : صابر محجوب

مجلس التحرير : حسين المزوغي - مصطفى النيفر

نوفل سعيّد - محمد القوماني - محرز الدريسي

الادارة : لطفي غربال

Revue Culturelle Mensulle

Administration & abonnements : 3, Rue du Voile 1000 - Tunis - **BP.** 1024 - Tunis 1000 - **Tél.:** 348.530
CCP.: 1777 - 86
CCB. : BIAT 77.200 20.70.4

Directeur Fondateur : Hmida Ennaïfer
Rédacteur en chef : Slaheddine Jourchi
Directeur de la rédaction : Lotfi Hajji
Scrétaire de la rédaction : Saber Mahjoub
Administration : Lotfi Ghorbal
Conseil de rédaction : Hassine Mzoughi - Mustapha Ennaïfer - Naoufel Saïd Mohamed Goumani - Merhrez Drissi

كلمة المحرر

لم يعد هناك جدال حول الآثار السلبية التي خلّفتها حرب الخليج في الواقع العربي، إذ بالاضافة إلى المخلّفات الاقتصادية برزت تحالفات جديدة من شأنها أن تغيّر الخارطة السياسية والثقافية - ولو مؤقّتا - في الوطن العربي.

هذه المستجدّات الهامة والخطيرة في الآن نفسه هي التي دفعتنا إلى طرح محور «الثقافي والسياسي» بعد الحرب لاعتقادنا أن هناك العديد من القضايا ستتغيّر وأصبحت بالتالي بحاجة إلى إعادة تنظير حتّى لا نبقى دائما منساقين من قبل الأحداث.

فعلى المستوى السياسي غدت مقولات الأمّة العربيّة.. والوحدة.. والتضامن العربي.. بعد الحرب مقولات جوفاء ولا بدّ أن تعبّأ بمضامين أخرى. وعلى المستوى الثقافي بدا الزّخم التنظيري شاحبا أمام واقع مفكّك تتحكّم بمصيره أطراف خارجيّة.

فكيف يتجلّى الواقع السياسي والثقافي بعد الحرب؟ وما هي العلاقة بين أطراف الوطن العربي مشرقا ومغربا؟ ذلك ما يطمح هذا الملفّ الذي تفتحه 21•15 الإجابة عنه مع تركيز خاصّ على منطقة المغرب العربي بحكم أنّنا نعيش أحداثها عن قرب.

إضافة إلى هذا الملفّ رأينا أن نُغني هذا العدد من 21•15 بمواضيع فكرية قيّمة كتبها جامعيّون كلّ حسب اختصاصه، مركّزين فيها على سلاحهم النّقدي، وتجمع بينهم النظرة المستقبليّة للاسلام، والطّموح لقراءة جدية للنصّ الديني.

كما أننا نفتح ابتداء من هذا العدد حوارا طريفا وممتعا في الآن نفسه يمكن أن نسمّيه بـ «الحوار البَعدي» وهو ركن نستضيف فيه شخصيّة فكرية أو سياسية قديمة ونحاورها حول أهمّ أفكارها وأهمّ قضايا واقعنا المعاصر.. فتكون الأجوبة مستمدّة من الإرث الفكري والسياسي الذي خلّفته تلك الشخصيّة. وقد استضفنا في هذا العدد العلاّمة ابن خلدون.

* * * *

نودّ أن نلفت نظر قراءنا الكرام إلى أنّنا نخصّص العدد القادم لمحور هامّ بمشاركة نخبة من المفكّرين في المغرب العربي حول قضيّة لم يحسمها الفكر الاسلامي بعد وهي : الاسلام والديمقراطية والمسألة النسوية. لذلك نوجّه نداء إلى كل من يأنس في نفسه قدرة على الكتابة في هذا المحور أن يراسلنا إثراء للنقاش وتعميما للفائدة.

الفهرس

□ ملف العدد: الثقافي والسياسي بعد حرب الخليج.

- الكلمة شراع : المغرب حداثة مؤجلة ..... احميدة النيفر 2
- المغرب وتحديات المستقبل ..... فتحي بن يونس 6
- الوضع العربي الى أين ..... علي العبد الله 10
- الدين والسياسة في حرب الخليج ..... عبد اللطيف الهرماسي 14
- المثقفون الفرنسيون والقضايا العربية ..... صلاح العلاّني 16
- تجربة الشعب الكردي ..... فاضل رسول 18
- الأمّة التونسيّة والبناء المغاربي ..... مهدي مبروك 22
- الادلجة والتنظير في الفكرين المشرقي والمغربي ..... حسين المزوغي 23

□ حِوارات:

- أحدث حوار مع ابن خلدون ..... حاوره: مصطفى النيفر 25

□ وثيقة العدد:

- نحو وعي نقدي للهزيمة ..... ياسين الحافظ 29

□ حضاريات:

- لاهوت التحرّر وقراءات النصّ الديني ..... محسن اسماعيل 33
- المثقف العربي الاسلامي والمستقبل ..... عبد الرزّاق الحمامي 37
- الوجود الاسلامي في سترازبورغ ..... نادين فاييل 42

□ النص أفهام:

- الايمان كتجربة اجتماعية ..... سالم المساهلي 44
- الله والمدينة ابن رشد انموذجا ..... أنور البصلي 46

□ مراجعات:

- غازي الغزاة سليمان القانوني ..... مراجعة م. ن. 47

غدا يبدأ اليوم:

الاسلام في خطر ..... صلاح الدين الجورشي 59

□ دقيق الكلام:

- بين الحداثة والمرجعيّة النصيّة ..... صلاح الدين بن عبيد 50

الكلمة شراع :

المغرب حداثة مؤجّلة

احميدة النيفر

○ كلما حصلت مواجهة بين الاسلام والعقل تقع الفضيحة وينهزم العقل أمام الاسلام .

□ هشام جعيّط ★

□ حداثة جاحظية :

متى انتهى العصر الوسيط في البلاد الاسلامية ؟ ومتى دخل العالم العربي الاسلامي تاريخه الحديث ؟

يبدو الجواب امرا عسيرا لان مثل هذا التحديد يتطلب بحثا عميقا في التحولات الفكرية والمجتمعية التي عرفها العرب المسلمون منذ عدة قرون والتي يظن أنها افضت الى تقويض التصورات السائدة قديما أو تعديلها نوعيا.

غير انه يمكن تلخيص القول في مثل هذا الموضوع عبر سؤال مبسط هو: متى بدأ مصير العرب المسلمين يمثل بالنسبة اليهم هما ملحا ؟ بعبارة موجزة : متى بدؤوا يعون بضرورة صياغة المستقبل ؟ مثل هذا التساؤل يتأكد اليوم عندما نتنكر ان «الفكر الاسلامي الحديث» لا يكاد يهتم بأمر «تحقيب الماضي» بل يقتصر على نوع من التصنيف العام المتجاهل لكل عناصر التقييم القادر على فهم الحاضر قصد تجاوز مصاعبه وتحدياته .

ولمحاولة الاجابة عن هذا السؤال الرئيسي يبرز الثلث الأول من القرن الثالث عشر هجري (تقابله نهاية القرن 18 وبداية القرن 19 م) الفترة التي ستشهد الارهاصات الأولى لانتقال من عصر وسيط متميز بهيمنة فكر تقليدي ليس له في بنيته وافاق حركته أي مجال للتغيير الى عصر حديث ينحو فيه الانسان الى تشكيل مستقبله بيديه. في هذين الثلثين الأولين من القرنين 13 هـ / 19 م حدث حدثان خطيران يحتاجان الى وقفة خاصة:

(1) بلغت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية أوجها اذ كونت الاتباع وجمعت الجيوش وأثارت الصراعات والحروب وامتدت الى مراكز نائية عن مركز الانبعاث.

لذلك تمكن المسلمون - رغم بساطة وسائل الاتصال - ان «يتعرفوا» على جوانب من تلك الدعوة، فاطلعت الممالك الاسلامية في روسيا - شرقا - على مبادئها وتأثرت بها حركات اصلاحية ظهرت هنالك قبل الثورة الشيوعية[1]. كما اهتزت الشواطىء المغاربية في الشمال الافريقي - غربا - تجاوبا معها. يذكر ابن ابي الضياف ان العالم التونسي أحمد البارودي (تـ 1856/1273) اصدر فتوى بكسر الحجر الذي كان بشاطىء سيدي ابي سعيد المعروف بـ «كرسي الصلاح» ثم حضر المفتي كسره بنفسه لأن الجهال كانوا يذبحون به ويلقون المذبوح في الماء مع اشتراط بعضهم عدم التسمية على الذبيحة. ويضيف صاحب الاتحاف تحديد زمن صدور هذه الفتوى ملمحا الى ما دفع اليها فيقول: «وكان ذلك في عنفوان الهرج الوهابي»[2].

اما في المغرب الأقصى فقد وجدت الدعوة السلفية الوافدة صدى واسعا لم يقتصر على مجاراة شكلية مشوبة بكثير من التردد كما كان الشان في تونس بل انخرط في تأييدها العلماء والسلاطين. وكان اشهر هؤلاء المولى سليمان بن محمد (تـ 1822/1238) واشهر اولئك العالم محمد كنون (تـ 1894/1302) ولم تزد الاحداث السياسية هذا الانخراط الا رسوخا. فكان الهجوم الفرنسي على المغرب الأقصى (1330 هـ / 1912) وتعاون بعض قيادات الطرق الصوفية معها الفرصة السانحة لتحول الاتجاه السلفي الى حركة شعبية واسعة يقول عنها احد ابرز اعلامها المعاصرين: علال الفاسي: «فتقدمنا نحن جنود السلفية برد الفعل العظيم وأضحت الحركة السلفية وطنية : أهدافها تطهير العقيدة وتجديد اساليب التعليم والدفاع عن الدين»[3].

هذا الحدث الأول كان اشبه باعصار عنيف حرك نخبا وجماهير اسلامية واسعة دافعا بها الى اعادة النظر في مسألة **التوحيد** والتساؤل القلق عن كيفية بناء مستقبل للمسلمين عن طريق تصور جديد للعقيدة التوحيدية.

(2) في نفس هذه الفترة عرف العالم الاسلامي رجة تماثل دعوة الشيخ ابن عبد الوهاب في المطالبة بتصور مستقبل مغاير وان اختلفت معها في الطبيعة ومجال الفعل

◄◄

وطرق الانجاز. تلك هي الدعوة الى التنظيمات السياسية التي ادخلت نخب العالم الاسلامي في حراك فكري وسياسي لن يهمد له نبض ولن يقف عند حد.

فهذا «السيد عارف» صاحب النفوذ في الحاشية العثمانية والصديق الحميم للشيخ ابراهيم الرياحي (ت 1260 هـ / 1850 م) يخاطب ابن ابي الضياف عند زيارته لعاصمة الخلافة في شان هذه التنظيمات التي لا يمكن ان تغالب والتي بدونها يكون المسلم في خطر فيقول «يقبح بنا معاشر المسلمين ان يغصبنا غيرنا على اعظم اصول ملتنا وهو **العدل** الذي يحبه الله ولا يحب غيره وكان هؤلاء الملوك يريدون مشاركة الله في كونه»[4].

ولم يتمكن حتى المغرب الاقصى من الافلات من هذه الحركة التجديدية رغم كل ما يقال عن انغلاقه وانقطاع صلاته مع المشرق العربي والخلافة العثمانية. فقد اضطر «اولياء الأمور» الى تبني الاصلاحات الرسمية التي مست الجهاز الاداري والدفاع والاقتصاد والمواصلات كما اتجهت بعثات مغربية للدراسة في مصر وأروبا وعرفت الطباعة طريقها الى المملكة ومعها تجارب في الترجمة الى العربية[5].

«هذان الحدثان المفصليان يمكن ان يؤرخا لانطلاق المرحلة الحديثة في التاريخ العربي الاسلامي اذ انهما يؤشران بوضوح الى تزامن بين حركتين قادرتين على توفير تحول نوعي نادر الحدوث. تحول يركب بين «ثورة عقدية» ضرورية لتجاوز العصر الوسيط وما ساده من فتور حضاري قرونا متوالية وبين مراجعة جذرية لقاعدة مجتمعات العالم الاسلامي عبر اصلاح النظم السياسية وما يتحكم فيها من أوضاع اجتماعية وانساق ثقافية.

هذا التزامن فتح جسر مزاوجة تجديدية بين مجالي الفكر الديني والفكر السياسي أو بين العقيدة والشريعة أو بين التوحيد والعدل، مما مكن من ارتجاج الفكر التقليدي الذي انكشفت هناته واتضح عجزه عن مواجهة العصر الحديث.

لكن هذا لم يحقق تحيين المسألة العقدية اذ ظل التوحيد - قاعدة هذه المسألة - مجرد دعوة لمقاومة الوثنية وكأن المجتمعات الاسلامية الحديثة لا تختلف في قاعدة بنائها وجوهر تصوراتها عن مجتمعات الجزيرة العربية منذ خمسة عشر قرنا.

ولأن هذه المزاوجة لم تتخط مرحلة ضعضعة الفكر التقليدي فما استطاعت ان تتجاوزه ولم يتحول هو الى جزء من الصيرورة والحركة نحو المستقبل ظل المشروع الكبير معلقا واصبح الطابع المميز لفكر هذا الطور هو الرد والدفاع: الرد على الغرب واساطيله وسلعه ومناهجه، والدفاع عن المبادىء الموروثة والعادات العريقة والهوية المهددة. او الرد على التقليد في الفكر والتصور وعلى التعلق بماض تستحيل عودته، والدفاع عن مكاسب تواجه تحديات العصر.

بعد قرنين من الزمن يبدو الفكر العربي الاسلامي مهزوزا كأنه يراوح مكانه

لذلك امكن القول ان تعثرات العالم الاسلامي واخفاقاته كانت بقدر محاولاته ولوج العصر الحديث، فالتصورات والمرجعيات كانت تارة «تخون» الطموحات السياسية والاجتماعية وكانت هذه الاخيرة تبدو بعد عناء ونضال ذابلة لا تقوى على النمو. بعد قرنين من الزمن يظهر الفكر العربي الاسلامي مهزوزا وكأنه يراوح مكانه بعد ان هزته حرب مواقع بين رفض ورفض للرفض، وصدام بين مطلقات: بين تمسك بالتراث المطلق وتشبث بمطلق الحداثة.

من ثم كان العالم العربي الاسلامي اليوم اشبه بوضعية «الجاحظ» في أواخر أيامه نصف جسمي ملفوح (مشلول) والنصف الاخر مصاب بالنقرس (افراط في التوتر) تؤذيه ذبابة اشد الاذاية ولا يملك جسمه ان يذبها عن نفسه.

هذه «الحداثة الجاحظية» هي التي تفسر تمزقاتنا المتواصلة وتناقضاتنا الصارخة مع عطشنا للتقدم وحرصنا المتزايد عليه.وهي التي تفسر ايضا تسارع تصوراتنا في مجالات التقنين والادارة والتجارة والاقتصاد وما اليها مع هشاشة مفزعة في مكاسب نفس تلك المجالات. وهي التي تفسر في نهاية المطاف «محاصرة ما وقع انجازه في الفترة الحديثة بمخاطر التقليد المتزايدة والانتكاسات المتوالية.

ما جرى منذ اشهر في المشرق العربي ابان حرب الخليج وما مهد لها من حرب عراقية - ايرانية يجد تفسيره في جانبه الثقافي عبر صورة الجاحظ او الجسم المشروخ وغير المتزامن في تفاعلاته اي المهدد فعليا في مناعته ومستقبله.

اما ما يجري اليوم في المنطقة المغاربية وفي الجزائر خاصة فانه يوحي باحداث ثقيلة ينبغي الاحتياط لها ومعالجتها بكل اناة واصرار وخاصة من المدخل الثقافي حتى لا نؤتى كما اتي الثور الأبيض. منذ اشهر في المشرق العربي.

ان اشكال المنطقة المغاربية - بصرف النظر عن كل ما يهددها من مطامع «الشمال» واخطاره يتمثل في أنها تجد. نفسها وتوجهاتها وانجازاتها الاصلاحية منصبة في افق خيوطه آتلة الى تقوية الفكر التقليدي العاجز عن التحديث والرافض لكل تغيير.

فهل يمكن ان نتحدث عن ايقاف هذا التقدم الى الوراء ؟.

★ ★ ★

□ الزمن المفقود :

يصعب تشخيص الوضعية الحالية للمنطقة المغاربية وهي تخوض مصاعب «حداثة مؤجلة التنفيذ» دون تأمل طبيعة النبضات الأولى التي صاحبت انطلاق المرحلة الحديثة. ولعل المثال التونسي يصلح لاضاءة جانب هام من المعطيات الاساسية لهذا الانطلاق. فما الذي يكشفه لنا الفكر الديني في تونس الحديثة؟ وما الذي

◄◄

يكشفه الفكر السياسي لها في لحظات المخاض؟

يمكن ان نقرأ **أولا** فقرة لكاتب تونسي ينافح عن شيخه المتهم بانكاره الشفاعة والتوسل وبانتسابه الى الوهابية فيقول لمناظره: «ارجع ايها الجاهل المتمرد الى تفسير الشيخ تجد ما يقصم ظهرك ... (ان) انتحالك الشيخ الى الوهابية الفسقة الظلمة المخالفين لاهل الحق والصواب واعظمها تحليل الدماء والأموال بفعل الكبيرة... وانتحالك اياه الى الضلال والمعتزلة الذين بينه وبينهم اصول فاصلة ... هؤلاء يخالفون الحق والصواب في مسائل عديدة افظعها خلق الافعال... المعتزلة الملعونون على لسان سبعين نبي...».

هذا الكلام المكتوب سنة 1904 [6] لا يكاد يختلف في شيء عن كلام اخر كتب قبله بحوالى قرن للرد على رسالة وردت على حمودة باشا من دعاة الحركة السلفية في الجزيرة العربية يقول فيها الشيخ عمر المحجوب قامعا «الضلالة والزيغ» : «فاخبرني هل تكفر بهذا التوسل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين وتكفر معه سائر من حضر من الصحابة والتابعين لكونهم جعلوا بينهم وبين الله واسطة من الناس وتشفعوا اليه بالعباس ... كلا والله واقسم بالله وتالله بل مكفرهم هو الكافر... فانفض يديك مما ليس اليك ولا تمدن عينيك الى من حرمت عليك... ما أهل هذه الاصقاع والذين بأيديهم مقاليد هذه البقاع فهم اجدر ان يكونوا من اخواننا لصحة عقائدهم السنيّة واتباعهم سبيل الشريعة المحمدية ونبذهم للابتداع في الدين وانقيادهم للاجماع وسبيل المؤمنين» [7].

هذان النصان يذكران بنصوص عديدة اخرى شبيهة بها واحدث منها حبرت في مناسبات عديدة للرد في تونس على الطاهر ابن عاشور او الطاهر الحداد أو غيرهما. والمهم في مجمل هذه النصوص هو معرفة ما يختفي وراء هذا القناع من «السجالية العنيفة» و«الصرامة الشديدة» في التصدي للمخالفين من «الداخل الثقافي» في خصوص المسألة العقدية.

نحن أمام «فكر ديني» لا يبدو ان شيئا ما قد تغير في جوهر خطابه: إنه خطاب يقمع البيان فيه العقل بل يكاد يقضي عليه. وهو ما يتيح الفرصة لهذا الفكر الديني ان لا يراجع فرضياته الأساسية. انه نوع من الهروب المقنع من مواجهة التصور الأسر الذي هيمن على العصر الاسلامي الوسيط والقائم على وجود حتمية كونية تتحكم في الوجود الانساني وفي التاريخ.

ان دراسة الخطاب الديني في بعده العقدي في الفترة الحديثة عبر ما توصلنا اليه من مراسلات وتعاليق وخطب بمعية واختام رمضانية وفتاوى يؤكد ان هذه الحتمية الكونية افرزت على مستوى الفكر الديني رؤية جعلت التقهقر هو الطابع المميز للحياة.

وواضح ان هذا التصور العقدي وما نجم عنه من موقف وجودي يمثلان اهم خصوصيات الفكر الديني في العهدين الحفصي والتركي في المنطقة. والاخطر من ذلك انهما سيزدادان تركزا في الفترة الحديثة مع تصاعد عدوان أروبي كان يستهدف من جملة ما يستهدف تدمير التوازنات الاجتماعية والسياسية التي كان يقوم عليها المجتمع التونسي.يروى ابن ابي الضياف ان «ليون روش»، قنصل فرنسا فيما بين 1855 و 1863 كان يصرح للباي محمد (ت 1276 / 1859) ان هدفه والقوة المصاحبة له هو «مساعدة» الباي على مواجهة كل «خصومه» المعارضين لأوامره، وكان يقصد بذلك المجلس الشرعي الذي كان يرفض أيّ إصلاح سياسي [8]

مثل هذا الموقف الاروبي سيزيد من تعنت رجال الشرع والنخب التقليدية ولعل اكثر المواقف الحديثة تعبيرا عن هذا الرفض المطلق هو ما صوره الشيخ الطاهر ابن عاشور عند حديثه عن «حزب التعصب» وموقفه من اصلاح التعليم الزيتوني «كان جواب الشيخ محمد بيرم عن كل مطلب يعرض (من قبل مدير المعارف «لوي ماشويل») وعن كل تفريع أن يرفع سبابته مشيرا بالنفي ولا يتكلم. اما الشيخ الطاهر جعفر فقد كتب تحت المطالب «تأملت في المرقوم اعلاه وعملت منطوقه وفحواه ثم عرضته على قواعد الدين فرأيت ان قواعد الدين تأباه» [9].

بهذا النوع من ردود الفعل القائمة على نظرة خاصة الى الكون والانسان وحركة التاريخ خاض الفكر الديني في تونس معاركه الحديثة سواء ما كان منها ضمن الفضاء الثقافي العربي الاسلامي أو ما كان خارجه.

وكانت اهم نتيجة انتهى اليها هو انحسار نفوذه التربوي / الاجتماعي الذي طالما شكل نقطة قوّته الاساسية في المنطقة المغاربية

الخطاب الديني السائد هو خطاب البيان فيه يقمع العقل بل يكاد يقضي عليه

وهذا ما ادى بالضرورة الى توازنات جديدة همش فيها التعليم الزيتوني وما يمثله من قطب اول للفكر الديني القائم على المعرفة العقلية كما همشت فيه الطرق الصوفية وما تعنيه من قطب ثان للفكر الديني القائم على المعرفة الوجدانية المعيشة وغير المعقلنة.

مقابل هذا كان الفكر السياسي في تونس خاصة يركز رؤاه التجديدية مدعما مؤسساته مستفيدا من طبيعة الموروث السياسي الذي مكن لرجال الحكم منذ قرون سلطانا كاملا على شؤون الدولة واجهزتها وتشريعاتها.

فالتطور الملحوظ للفكر السياسي الحديث في المنطقة المغاربية حصل نتيجة امتداد لخصوصيات الماضي اكثر منه نتيجة لتحولات وثورة داخل ذلك الفكر.

فالسلطة السياسية كانت في تونس وكامل المغرب طيلة قرون محصلة صراع عصبيات وتوازن قوى اما مؤسساتها فكانت مدنية دنيوية تشرع قوانينها وتحسم قضاياها على يد الانسان برؤيته ومصالحه.

تجد هذا جليا واضحا مع الحفصيين ثم مع العثمانيين ويتواصل ذلك مع البايات مؤكدا ان جهاز الحكم دائما بشقيه السياسي والعسكري مدنيا دنيويا مسيرا بقوانين تخضع لتوازنات القوى بالدرجة الأولى.

غير أن هذا لا يعني البتة ان «الديني» كان مجرد هامش موظف خاضع للسلطة الزمنية، كان هناك توازن دقيق وضمني ارتضته النخب المتعلمة ورجال الشرع وفضلته لانه مكنهم من توجيه فكري ادوم (المؤسسات التعليمية) واشراف تربوي اجتماعي أحكم (الطرق الصوفية). ولان التصور الاسلامي للدولة يقوم على انها تجسيد لقيم عليا ومبادئ كبرى[10] . لا يمكن للدولة ان تحيى او تنمو بدونها. لكنها مبادىء يمارسها الساسة ويكتشفون لها سبلها عبر اختلافاتهم وانتماءاتهم وبرامجهم. فالدولة تبدو مثلا متعالية وقيما سامية ثابتة من جهة وهي انجازات بشرية محدودة ونواقصة ان نظرنا اليها من جهة ثانية ـ والدولة لا تستطيع ان تؤدي مهمتها الا بهذه الثنائية المتماسكة اي باستمرار التوزان المتفاعل بين الزمني والديني والخلل كل الخلل عندما يكتسح الساسة المجتمع او عندما يدعي المثقفون حماة القيم انهم اصحاب القرار والسلطان.

والمفارقة الكبرى التي تعيشها المنطقة المغاربية اليوم (وتونس نموذج لها) انها وهي اكثر مناطق العالم العربي الاسلامي احتكاكا بالغرب وتفاعلا مع نموه الفكري والحضاري، هي مهددة اليوم أكثر من غيرها من المناطق في المشرق بفقدان التوازن الحيوي في كل المجتمعات العربية الاسلامية. اي بانتكاسة كاملة في تجربتها الحديثة.

تلك هي نتيجة البناء غير المؤسس والتزامن المتعثر والمزاوجة غير المحققة: تتغير الاشكال وتتبدل المظاهر لكن عيون التقليد تظل متيقظة وانفاسه متلاحقة وحضوره في كل مكان. بل انه احيانا يتقمص ثياب التقدم ولبوسه ليسهل عليه مزيد من المحاصرة والتوسع.

الاشكال في المنطقة المغاربية هي اعتقاد عموم نخبها ان شدة الالتصاق الحضاري بالاخر الاروبي سينجيها من «اهوال ماضيها». ان «الاستخفاف» بالماضي المكتسح للحاضر والمستقبل ليس الا سذاجة مفرطة في بناء التقدم والحداثة. فبقدر ما يوغل «المغرب» في اللحاق بالاخر بقدر ما يوغل الماضي العربي الاسلامي في محاصرة تجدد المغرب وسد المنافذ عليه، وبقدر ما يوغل المغرب في التشبث بماضيه والابتعاد عن الاخر بقدر ما يضاعف من احتمالات مزيد سقوطه فريسة عزلاء.

وانظر مصاعب مغاربة الجيل الثاني وتحولاتهم وهم المقيمون في فرنسا والمحققون لاكبر نسب «الحداثة» تدرك خطورة هذا الأشكال .

ان مسؤولية النخب المتعلمة في المغرب ورجال الفكر والثقافة ثقيلة فهي طرف رئيسي في اعادة توازن ضروري في مجتمعات ساعية الى حداثة متحركة وفاعلة. وهو توازن دقيق ينبغي فيه مراعاة المكونات الثلاثة التالية:

(1) إن «القرب» من الغرب ثقافيا «نعمة كبرى» لكنها لن تجدي مع ذهنية دفاعية ترفض ان تتجاوز في تعامل مع هذا الغرب اطار الخضوع المطلق لقيمة وتجربته ونموذجه.

(2) ان الموقع الحضاري الثقافي للمغرب يحتم اهتماما مركزيا بالمستقبل لكنه لا يمكن ان يتغافل على ان الذي يفكر في مستقبله لابد ان «يصفي حسابه مع ماضيه». وفرق كبير بين تصفية الحساب مع الماضي و«تصفية الماضي».

(3) ان المكاسب التجديدية ينبغي الا تقتصر على طرف واحد من طرفي التوازن المجتمعي ذلك ان كل تقدم احادي الجانب ليس فى نهاية الامر الا دعما لتفشي هيمنة الفكر التقليدي وبالتالي انتحارا للحداثة وقضاء على عوامل المناعة ازاء دوافع الهيمة الخارجية.

بمراعاة هذه المكونات يمكن للنخب أن تحقق انطلاقا ثانيا لتركيب نوعي بين ثورة في الثقافة وبين ثورة في الانجازات الوطنية تجعلنا قريبا من الغرب نعمة وليست نقمة، تركيب نوعي يأخذ من «الاخر» قيم العقلنة وروح البحث. ويأخذ من الذات ما يجعل الهوة السحيقة الفاصلة بين ماضي العرب المسلمين ومستقبلهم تتلقص تدريجيا الى درجة ينصهر فيها الزمنان ليولدا الزمن الثالث المفقود : الزمن الحاضر.

الهوامش :

(★) هشام جعيط، أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الاسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 37 .

(1) من أهم مظاهر هذا التأثر ثورة «اندجان» سنة 1897 وحركة الاصلاح الفيزوفية في ازباكستان والتي كانت تدعو الى الجمع بين «النقاء الوهابي» وطريقة الحرب المستوحاة من الثوار الروس. انظر أ. بنجيسن وص. كلكوجاى : المسلمون في الاتحاد السوفياتي تعريب احسان حقي. ص 69 .

(2) ابن ابي الضياف ـ الاتحاف ـ ج 3 ص 59 .

(3) هـ . تيراس تاريخ المغرب .

(4) ابن ابي الضياف / الاتحاف ج 4 ص 61 .

(5) محمد المنوني / مظاهر يقظة المغرب الحديث . ج 1 ـ دار المغرب الاسلامي .

(6) صحيفة الحاضرة عدد 824 سنة 1904 .

(7) الاتحاف ج 3 ص 64 وما يليها.

(8) الاتحاف ج 7 ص 76 .

(9) محمد الطاهر ابن عاشور «أليس الصبح بقريب» ص 144 و 145 تونس 1967

Louis Rim, Marabouts et Khouans, Etudes sur l'Islam en Algerie - Alger 1884.

المغرب العربي وتحدّيات المستقبل

فتحي بن يونس

يكوّن المغرب العربي وحدة جغرافية وحضارية متميّزة جنوب البحر الابيض المتوسط. وقد ازداد الوعي لدى شعوب المنطقة بوحدة واقعها ومصيرها إبّان أزمة الخليج وما أفرزته من تفاعلات عميقة على الساحة العربية والدولية. وتأكد بالخصوص أنّ الكيانات القطرية الصغيرة لا يمكنها أن تصمد في وجه التحديات العالمية بامكانياتها الذاتية مهما عظمت ولا مناص لها من التكتّل لمواجهة المستقبل. وبطبيعة الحال لا أحد يمكنه أن يتوهم أنّ بناء المغرب العربي الكبير سياسيا واقتصاديا سيكون كافيا لتحقيق المناعة وضمان التنمية في ظرف تدلّ كلّ المؤشرات على أنه سيكون عصر الهيمنة الأمريكية أو «السلم الأمريكية» Pax Americana ، فتفكك المعسكر الاشتراكي واكتساح الرأسمالية اقتصاديات بلدان أوروبا الشرقية وعجز اليابان ودول أوروبا الغربية، منعزلة أو موحدة في اطار السوق الأوروبية المشتركة، على ضمان استقلالية قرارها كلّ هذا يؤكد دخول العالم مرحلة الهيمنة الامريكية الشاملة، عسكريا وماليا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا، والواضح اليوم أنّ الصراع التقليدي بين الشرق والغرب قد حلّت محلّه مواجهة بين الشمال والجنوب. وهذه المواجهة تحتوي بدورها على أبعاد اديولوجية وحضارية وتمتد إلى مختلف المجالات العسكرية والاقتصادية والثقافية وإذا كان الشمال سيحرص على تعزيز مواقع نفوذه ومجالات تفوّقه فإنّ الجنوب سيكون مهدّدا اكثر فأكثر بالانزلاق نحو الفقر والجوع والجهل والمرض والفوضى اي التخلف بمختلف أشكاله ومضامينه . وهكذا فإنّ الخطر الأكبر الذي يواجه اقطار المغرب العربي في الظرف الراهن باعتبارها جزءا من الجنوب هو التخلف . والواقع أنّ هذا المشكل لا يمكن عزله عن علاقات الهيمنة والتبعية التي فرضت عليه منذ الحقبة الاستعمارية والتي ما فتئت تتدعم في اطار «النظام العالمي الجديد» الذي تهيمن عليه الولايات المتحدة. ومواجهة مشكل الهيمنة الامريكية (نظام الحزب الواحد على الصعيد العالمي كما يسميه البعض) لا يمكن أن يتمّ الا على مستوى دولي تتظافر فيه جهود دول الجنوب مع جهود الدول والمجموعات التي لا تستفيد بالضرورة من هذا النظام العالمي الجديد وتبقى اذا مواجهة التحديات التنموية الأولوية المطلقة التي يتحتّم على أقطار المغرب العربي الوعي بخطورتها والتكتل بغاية تجاوزها. وفي الحقيقة فإنه يصعب ضبط التحديات المطروحة أو ترتيبها ومع هذا فإننا نعتقد أنّ التحديات الرئيسية التي ستواجه اقطار المغرب العربي هي بدرجة أولى ديمغرافية وغذائية وعلمية وبيئية.

التحدي الديمغرافي : حتّى لا تتحول الزيادة السكانية إلى نقمة :

يبلغ سكان المغرب العربي اليوم أكثر من 60 مليون ساكن ويتوقع أن يبلغ عددهم 85 مليون مع حلول عام 2000. ومعدلات النموّ السكانية التي تعرفها أقطار المغرب العربي هي اليوم من أعلى معدلات النموّ في العالم (2,7 % سنويا مقابل 1,6 % على الصعيد العالمي). وقد سمح تحسّن الظروف الصحية وانتشار الخدمات الطبية بالتخفيض في نسب الوفيات في جميع أقطار المغرب العربي باستثناء موريطانيا التي تبلغ فيها نسبة الوفيات 19‰ مقابل 10 % على الصعيد العالمي في حين تتراوح نسبة الوفيات بين 7 و 10‰ في بقية اقطار المغرب العربي .

أمّا نسبة الولادات فلا تزال مرتفعة في جميع أقطار المغرب العربي . ففي حين يبلغ المعدل العالمي للولادات 29‰ تبلغ نسبة الولادات اقصاها في موريطانيا 50‰ وأدناها في تونس ٣١ ‰ وتصل هذه النسبة 36‰ في المغرب و39‰ في الجزائر و45 % في ليبيا. وقد نجحت تونس في تقليص معدلات نموّها بفضل اتباع سياسة سكانية تعتمد التنظيم العائلي وهو ما سمح بتخفيف الضغط الديمغرافي في مختلف مجالات التنمية وخصوصا في مجالات التعليم والصحة والتشغيل والسكن والنقل غير أن الضغط الديمغرافي لا يزال يمثل تحديا خطيرا في جميع أقطار المغرب العربي بما فيها تونس وان كان الوضع فيها اقل حدّة. ففي جميع الاقطار المغربية يمثل الشبان الذين تقلّ أعمارهم عن 15 سنة أكثر من ثلث السكان في كلّ قطر:

38 % في تونس و41 % في المغرب و45 % في كلّ من الجزائر وليبيا و47 % في موريطانيا وهي مستويات عالية تمثل لا محالة عبئا اجتماعيا واقتصاديا على الأقطار المعنية وتهدد بنسف كلّ مكاسب التنمية فيها. وكلّ يوم يزداد الاقتناع أكثر فأكثر بأنّ مكانة الشعوب على الصعيد العالمي ونهضتها لا تقوم على عدد أفرادها بقدر ما تقوم على تكوينهم ومهارتهم المهنية وظروف عيشهم ومستوى معيشتهم. ولقد برز من خلال الخسائر البشرية المسجلة في حرب الخليج هذا التباين بين النوعي والعددي في تقييم الثقل السكاني للشعوب (150 قتيل في صفوف الجنود الأمريكيين مقابل 150 ألف قتيل في صفوف العراقيين، وهو اختلال في التناسب لم يسبق له مثيل في صراع بين طرفين متحاربين عبر التاريخ).

لقد أصبح اليوم التحكم في الولادات ضرورة ملحة بعد أن نجحت شعوب المغرب العربي في التخفيض من الوفيات. فطيلة قرون عديدة كانت الكوارث الطبيعية والمجاعات والأوبئة تتسبب في ارتفاع الوفيات وتحدّ بالتالي من الزيادات السكانية ورغم القضاء على أسباب هذه الكوارث الديمغرافية -فقد تواصل النسق المرتفع للولادات وهي تتجه بدورها نحو الانخفاض التدريجي ولكن بصورة متفاوتة حسب الأقطار. وتشير الدراسات الديمغرافية إلى أنّ تحسّن ظروف العيش ومستويات المعيشة كفيل بتقليص نسب الولادات ومعدلات الخصوبة غير أنّ هذا التحسين في الظروف الاقتصادية والمعيشية للسكان يصبح مستحيلا في ظرف يتسم بالزيادة السكانية العالية وتبقى الشعوب المعنية أسيرة في نفس الوقت للزيادات السكانية المرتفعة ولحالة الفقر والجوع والمرض وهو الوضع الذي تتخبط فيه عديد الأقطار الافريقية جنوب الصحراء.

ولا شك أنّ ارتفاع نسبة الشبّان يمثل نعمة اذا ما قارناه بمشاكل التهرّم السكاني وارتفاع نسبة المسنّين في الأقطار المصنعة غير أنّ الاستفادة الكاملة من الاجيال الناشئة يستدعي في مرحلة أولى تضحيات جسيمة لتوفير حاجياتها الغذائيّة والتعليمية والصحية وغيرها قبل أن تسهم بدورها في عمليات البناء الاقتصادي والاجتماعي. وهو أمر يصعب تحقيقه لكلّ قطر على حدة بل يستدعي تظافر الجهود وابتكار أساليب جديدة لتغطية حاجيات الفئات الشابة على أن تكون هذه الأساليب أقلّ كلفة اقتصادية وتستفيد بشكل جيّد من الامكانات البشرية والماديّة المتاحة. وفي غياب حلول سريعة ومعالجة جوهرية للمعضلة الديمغرافية يخشى ان تتدهور نوعية التعليم وظروف العيش ومستويات المعيشة وان تتعمق الفوارق الاجتماعية بين الفئات والجهات بصورة تهدد استقرار المجتمعات المغربية وأمنها.

التحدّي الغذائي : تحقيق الاكتفاء :

يمسح المغرب العربي أكثر من 6 ملايين كلم^2 غير أن الأراضي الزراعية لا تغطي سوى 4 % من مساحته الجملية حيث تبلغ 23 مليون هك في حين تهيمن الأراضي الصحراوية والاراضي القاحلة والمرتفعات الجبلية والشطوط والسباخ على الجزء الأكبر من المساحة. ورغم ندرة الأراضي الزراعية فهي مهددة بالتقلص نتيجة الزحف العمراني الفوضوي الذي تمّ خصوصا في المناطق الساحلية حيث تمتدّ أخصب الأراضي الزراعي. كما تمثل ندرة الموارد المائية عائقا اخر أمام تعاطي النشاط الفلاحي . فامتداد المناخ الصحراوي على ثلاثة أرباع مساحة المغرب العربي وتقلبات المناخ المتوسطي وعدم انتظام تساقطاته لا توفر الكمية المائية اللازمة لتعاطي زراعات بعلية مضمونة المردود. وتشهد الموارد المائية الباطنية استغلالا مكثفا يهدد بنضوبها أو بتدهور نوعيتها وبرز في السنوات الأخيرة تنافس حادّ على هذه الموارد المائية النادرة بين مختلف المستهلكين ففي الجزائر تتركز المنافسة أساسا بين الأغراض الصناعية والأغراض الفلاحية أمّا في المغرب وتونس فتتركز المنافسة بين الأغراض السياحية والحضرية من جهة والأغراض الفلاحية من جهة أخرى .

وقد استفحل العجز الغذائي في أقطار المغرب العربي في السنوات الأخيرة لا فقط بسبب ندرة الموارد الزراعية ولكن أيضا بسبب ارتفاع الطلب على السلع الغذائية بنسق سريع يفوق نسق نموّ الانتاج الفلاحي. وهذ الاختلال يعود الى النموّ الديمغرافي السريع ولكن ايضا الى التحضر السريع وتكثف النزوح الريفي وتراجع الفلاحة المعاشية وانتشار التشغيل بالاجرة وهي جميعا عوامل تؤدي إلى اعتماد اعداد متزايدة من السكان على حاجياتها الغذائية من السوق .

ويبرز العجز خاصّة على مستوى انتاج المحاصيل الزراعية الاساسية من حبوب وزيوت نباتية ومنتوجات حيوانية وقد أدّت سياسات الدعم التي تنتهجها السلط العمومية لهذه السلع وتحديد أسعارها حرصا منها على التحكم في نسق نموّ الأجور الى تحوّل الفلاحين عن تعاطي هذه الزراعات وإقبالهم بدل ذلك على تعاطي زراعة الخضر والفواكه التي تحقق لهم أرباحا أعلى خصوصا إذا كانت موجهة نحو التصدير . ولا يخفى ما لهذه الاختيارات من انعكاسات سلبية على اقتصاديات الأقطار المغربية، ومهما بدت كلفة الواردات الغذائية ضعيفة مقابل جملة ما تستورده الأقطار المغربية ، وذلك لأنّ هذه السلع الغذائية المستوردة مدعومة في أقطارها الأصلية وتباع بأسعار أقلّ من كلفتها الحقيقية ، فإن اعتماد شعوب المغرب العربي على الخارج في غذائها اليومي يهدّد استقلالها ويجعلها عرضة للمساومة والابتزاز تحت ضغط «السلاح الاخضر».

وهكذا تبرز في المجال الفلاحي أيضا ضرورة تعاون الأقطار المغربية للاستفادة القصوى من مواردها الزراعية المحدودة وتبادل تجاربها وخبراتها خصوصا وأن الظروف الجغرافية تحتّم مثل هذا التعاون

◄◄

فكثير من الموارد المائية الجوفية أو الوديان تمتدّ على أكثر من قطر وتستلزم التخطيط الجماعي لاستغلالها ونفس الزراعات تقريبا تنتشر في أنحاء المغرب العربي ونتائج الابحاث الزراعية تكون اكثر جدوى لو وقع تجميع الجهود والكفاءات لتحسين الانتاجية الزراعية ومقاومة الافات والكوارث من مثل الجراد والنبابة اللولبية أو مرض البيوض الذي أصاب واحات النخيل بالمغرب الأقصى ونصف واحات الجزائر ويهدّد بالانتشار في واحات الجنوب التونسي وليبيا.

كلّ من ليبيا وتونس و48 % في المغرب و50 % في الجزائر و83 % في موريطانيا ورغم ما بذل من جهود في مجال التعليم والتكوين المهني فإن الأقطار المغربية مدعوّة أكثر فأكثر لمضاعفة الجهد في هذا المجال لتلبية حاجيات سكانية متزايدة غير أن الاتجاه العام في الأقطار المغربية يسير نحو تقليص النفقات العمومية ومن بينها نفقات التعليم في إطار ما يعرف ببرامج الاصلاح الاقتصادي التي يوصي صندوق النقد الدولي بانتهاجها وبالتالي فإن خطر استفحال الامية وتدنّي نوعية التعليم يصبح حقيقيا خصوصا وأن التحدّي اليوم الذي تتحتم مواجهته ليس فقط الهوّة العلميّة والتكنولوجية التي تفصل البلدان المصنعة عن البلدان النامية كما برز أثناءها وبعدها حرص البلدان المتقدمة على المحافظة على تفوقها والتشدّد أكثر فأكثر في شروط تصدير التكنولوجيا والمعرفة العلمية نحو بلدان العالم الثالث خصوصا منها التي يمكن أن تكون منافسا محتملا لها أو مهددا لمصالحها لذلك سيشهد العالم استقطابا متزايدا بين اقطار مصنعة تمتلك التكنولوجيا وتتحكم في صناعات الذروة (الصناعات الفضائية والجويّة، المعلوماتيّة والاعلامية الالكترونية والكهربائية) وكذلك في الخدمات الراقية والنادرة (الاتصال عبر الاقمار الصناعية، بنوك المعلومات،

بعض المعطيات السكانية والاقتصادية لاقطار المغرب العربي

	ليبيا	تونس	الجزائر	المغرب	موريطانيا
المساحة (كلم2)	1 775 000	154 530	2 383 000	710 850	1 030 700
السكان (بالملايين) (1988)	4,1	7,8	23,1	23,3	1,8
النموّ الطبيعي للسكان	% 3,6	% 2,4	% 3,2	% 3,2	% 3,0
نموّ السكان الحضريين	% 6,4	% 3,7	% 3,7	% 4,1	% 8,0
نسبة الحضريين	% 65	% 53	% 49	% 44	% 25
الأراضي الزراعية بآلاف الهكتارات	2127	4923	7591	8404	195
نسبة الأراضي الزراعية الى المساحة الجملية	% 1,2	% 31,8	% 3,2	% 11,8	% 0,2
نصيب الفرد من الاراضي الزراعية	0,51 هك	0,64 هك	0,32 هك	0,36 هك	0,10 هك
نسبة المشتغلين في الزراعة	% 16,8	% 22,2	% 25,8	% 39,2	% 66
معدل الدخل الفردي بالدولارات (1985)	7 130	1 220	2 530	610	420

المصادر : التقرير الاقتصادي العربي الموحّد 1989 الذي تصدره الأمانة العامّة لجماعة الدول العربية. وكتاب أرقام العالم 1988 عن موسوعة أونيفرساليس.

التحدّي العلمي والتكنولوجي : مدخل أساسي لتحقيق التنمية :

إنّ نسب الأمية في أقطار المغرب العربي لا تزال مرتفعة مقارنة بما هي عليه بقية اقطار العالم فهي تقدر بـ 40 % في عدديا أي تعميم التعليم على كلّ من هم في سنّ الدراسة بل هو أساسا نوعي أي تحسين الكفاءة العلمية والمهنية لأكبر عدد ممكن من السكان وفتح الافاق أمام الكفاءات الشابة للابداع في مختلف مجالات العلوم والمعرفة لقد كشفت حرب الخليج عن شساعة الأبحاث العلمية الدقيقة...) وأقطار نامية سيكون من نصيبها في أحسن الحالات الصناعات الملوثة أو التي تستخدم بأعداد كبيرة يد عاملة زهيدة وقليلة الكفاءة.

التحدّي البيئي : مخاطر التصحّر والتلوث :

إنّ البيئة الهشة التي تميّز المغرب العربي مهدّدة أكثر من أي وقت مضى بانخرام توازنها نتيجة الضغط السكاني والاستغلال المفرط لمواردها المحدودة سواء منها النباتية أو المائية أو الزراعية . وقد برزت في السنوات الاخيرة مظاهر تقحيل خطيرة في أجزاء عديدة من المغرب العربي واتخذ التصحر أشكالا متعددة سواء منها ظهور الكثبان الرملية أو تدهور انتاجية الأراضي المطرية أو تمليح التربة في المناطق المروية والمنخفضات التي تشكو من رداءة تصريف المياه. ومقاومة التصحر تستلزم تعاون الأقطار المغربية باعتبار أن هذه العملية باهضة التكاليف وذات ابعاد متعددة حيث لا تقتصر على اتخاذ اجراءات تقنية محدودة مجاليا بل تشترط تهيئة مجالية شاملة ورشيدة تراعي توزيع السكان والأنشطة والموارد وتستفيد من أوجه الشبه والتكامل بين اقتصاديات وأقاليم المغرب العربي .

والقيعان البحرية مهدّدة أيضا بخطر التقحيل نتيجة الاستغلال المفرط للثروة السمكية واستعمال طرق صيد تقضي على النباتات البحرية التي تمثل المصدر الأساسي لتغذية الأسماك وتدعيم تربية الأسماك يمكن أن يسهم في نفس الوقت في تجديد الكساء النباتي البحري وتوفير مصادر غذائية ذات قيمة عالية. كما أن أقطار المغرب العربي مدعوّة إلى دعم أساطيل صيدها البحري حتى لا تبقى مياهها الاقليمية عرضة للنهب والاستغلال الأجنبي.

ومع النموّ الحضري السريع وحرص الاقطار المغربية على دعم تصنيعها الذي يلتقي مع رغبة البلدان المصنعة في التخلص من بعض الصناعات الملوثة فإنّ المدن المغربية مهددة اليوم بتدهور محيطها واحتداد مشكل التلوث فيها واتساع احياء السكن الفوضوي داخلها وهو ما يمثل كارثة بيئية واجتماعية في نفس الوقت تشهدها اليوم بعض التجمعات الحضرية العملاقة في العالم الثالث مثل مكسيكو وساوباولو ولاغوس ودجاكرتا ومانيلا وكالكوتا وغيرها.

حتمية التكتل لمواجهة تحديّات المستقبل

إنّ التحديات التي يواجهها المغرب العربي كما رأينا تتجاوز امكانيات وقدرات كلّ قطر على حدة حتى وإن بدت بعض الأقطار غنية أكثر من غيرها في مصادر الطاقة، النفط والغاز الطبيعي، (ليبيا والجزائر) أو الموارد الزراعية والمائية (المغرب). فالتكتّل يفرض نفسه لا فقط لتلافي اهدار الموارد المتوفرة بل وكذلك لتحقيق الاستفادة الجماعية وضمان المصالح المشتركة وتكوين تكتّل اقليمي يكون مجاورا كفؤا للتكتلات الاقليمية المجاورة وخصوصا مجموعة بلدان السوق الأوروبية المشتركة وكذلك الاسهمام بصورة ناجعة في بلورة نظام اقتصادي عالمي جديد يقوم على العلاقات المتكافئة والاحترام المتبادل.

مستقبل العالم الاسلامي

صدر العدد الثاني من مجلة «مستقبل العالم الاسلامي» التي تعنى بالدراسات الاستراتيجية والجيوسياسية في العالم الاسلامي متضمّنا لملف هام حول السياسات الدولية وحرب الخليج. وقد طمح العدد الجديد من خلال مواضيعه المختلفة إلى رسم صورة شاملة عن الوضع العربي بعد الحرب. هكذا نقرأ عن الوضع الأمني بعد الحرب (دراسة أمين هويدي) وعن علاقة العرب بجيرانهم (إيران ـ تركيا) وعن دور بعض الأطراف الأخرى إثر الحرب كالاتحاد السوفياتي وحلف شمال الأطلسي والكيان الصهيوني. كما تضمّن العدد دراسة مطوّلة حول «حدود شبه الجزيرة العربية» مترجمة عن الفرنسية مع نقاش لمضمونها من قبل وجيه كوثراني.

عدد قيّم من مجلّة تستحق القراءة والاهتمام.

الوضع العربي إلى أيـــن ؟

علي العبدالله

لم تكن المواجهة العراقية الامريكية وليدة الخطوة العراقية في الكويت، بل كانت سابقة عليها زمانا ومختلفة عنها اسبابا، فقد افرزت الحرب العراقية - الايرانية التي دامت ثماني سنوات جيشا عراقيا كبير العدد والعَدد، كما افرزت صناعة عسكرية متطورة بالقياس الى دول المنطقة، وتتجاوز من وجهة نظر الغرب، المسموح به للامتين العربية والاسلامية لان ذلك يهدد المشروع الصهيوني الذي اقامته القوى الاستعمارية القديمة ورعته الامبريالية الامريكية من جهة ولان ذلك يُفعّل دول العامل العربي في الصراع على مستقبل الأرض العربية وثرواتها، النفط بشكل خاص، بيعا واستثمارا توظيفا من جهة ثانية.

تحركت الولايات المتحدة لاستعادة ميزان القوى الاقليمي[1] الذي اختل لصالح الامة العربية حماية لمصالح الغرب ولاستمرار بقاء الوضع في الوطن العربي يعمل لصالح الاستتباع للغرب، وضربًا للعامل العربي الذاتي الذي بدأ يتحرك محاولا الاندساس في معادلة المنطقة ليكون طرفا في الصراع على المنطقة من جهة، وحفاظا على قدرات اسرائيل الردعية[2] وتفوقها الذي يلعب دور السد في وجه العامل العربي من جهة ثانية.

اخذ التحرك الامريكي شكل ضغوط دبلوماسية ثم اعلامية واخيرا اقتصادية لعبت الكويت فيها دور مخلب القط[3] لاحتواء ثم ضرب العامل العربي الذي برز.

ان مراقبة المتغيرات السكانية والصناعية والعلمية في الوطن العربي من قبل القوى العظمى جعلت هذه الأخيرة تفكر في ضرب النهوض العربي الذي بدأ للتو وهو جنينا، قبل ان يصلب عوده، فقد كتب جوزيف بروورا مقالة في مجلة فيتشر الامريكية للدراسات الاستراتيجية في عددها الصادر 1990/7/20 اي قبل مشكلة الكويت، عنوانها : «القوى العظمى تحضر لحرب في الشرق الأوسط كحل نهائي للمشكل العربي»[4] جاء فيها: «ان الاتحاد السوفياتي وبريطانيا والولايات المتحدة تنظر الى تزايد عدد السكان العرب بقلق شديد، وترى، هذه الدول، ضرورة اثارة حرب مخططة لخلق كارثة سكانية، فالطريقة التي وجه فيها الامريكيون والبريطانيون الحرب الأهلية اللبنانية، كأسلوب لتشتيت تلك الدولة، تعطي فكرة محددة عن طريقة تفكيرهم في استعمال الحرب كوسيلة للحد من التزايد السكاني».

وتحدثت الدراسة، عن اهداف عاجلة، ضرب العراق والأردن ومنظمة التحرير الفلسطينية، واستخدام الاكراد في تمرد داخلي لاجهاض التقدم العراقي. وقد اصطلح على تسمية هذا الأسلوب بـ «اللبننة». وتعتمد اللبننة على استغلال التنوع التاريخي للمجموعات البشرية التي تضمها الدول، وخاصة التنوع الديني والعرقي، لاثارة اقتتال داخلي والابقاء على التوازن دون ابقاء القوة عبر اضعاف الطرف الذي يكتسب قوة خلال الصراع والسماح للطرف الذي يضعف بالوقوف على قدميه[5] . ان اثارة الحروب الاهلية تخلق ما يسميه الاستراتيجيون «فوضى مسيطر عليها، لاضعاف الوضع ككل وابقائه تحت السيطرة.

وتحدثت نشرة انتلجنس نيوزليتر الفرنسية (نشرة ذات مصادر خاصة توزع على المشتركين فقط) بتاريخ (91/4/10) عن ما كان اتفق عليه في قمة بوش - غورباتشوف في مالطا 1989 قائلة: «اقرت الولايات المتحدة رسميا بحق الاتحاد السوفياتي في المشاركة في أي تخطيط سياسي للمنطقة يتعلق بتلك الدول التي يمكن لما أن تؤثر في الوضع الداخلي في الاتحاد السوفياتي وخاصة في جمهوريات آسيا الوسطى»[6] .

واضافت : «يبدو انه تم، في قمة مالطا، تقسيم منطقة الخليج «الفارسي» الى منطقتين هما:

1 - المنطقة الشمالية الشرقية (ايران والعراق) تحت السيطرة السوفياتية .

2 - المنطقة الجنوبية الغربية تحت النفوذ الامريكي .

الا ان الاتحاد السوفياتي اظهر عجزه عن ممارسة مسؤولياته في المنطقة سواء على الصعيد السياسي أو الاقتصادي وليس واضحا حتى الان ما اذا كان غورباتشوف سوف يتمكن من تصحيح هذا الوضع في المستقبل القريب»[7] .

ازمة الخليج والنظام العربي :

قبل الازمة كان النظام العربي الذي ارسي على قواعد معينة منذ منتصف الستينات، خاصة بعد ارساء مؤسسة القمة العربية، قد تآكل وفقد فرص الاستمرارية والعطاء. فمنذ عام 1967 كفت الجامعة العربية عن لعب دون فعلي في انجاز المهمات التي حددها ميثاقها، واخذت قراراتها شكل توصيات غير ملزمة. ودخلت العلاقات العربية العربية مرحلة الصراعات والتنافر، الفترة الوحيدة التي عرفت نوعا من التضامن الجماعي خلال العقدين الاخيرين هي فترة حرب اكتوبر 1973، جسدها رد الفعل العربي ازاء الاجتياح الاسرائيلي للبنان واحتلال بيروت العاصمة عام 1982، كما تجلى الوضع

العربي بصورة واضحة منذ انطلاق الثورة الشعبية التي فجرها ابناء الشعب العربي في فلسطين 1987، وبالرغم من مرور اكثر من ثلاثة سنوات على تفجرها فان رد الفعل العربي الرسمي مازال مزيجا من القلق والخوف من انتشار الظاهرة افقيا والعمل على لجمها وتمني التخلص منها. وآخر تجليات «الزمن العربي الرديء» حالة «انعدام الوزن» التي عاشتها مؤسسة القمة العربية، قبيل ازمة الخليج بقليل، في تعاملها مع الرسالة - التهديد التي وجهتها الادارة الامريكية الى مؤتمر القمة في بغداد 1990 والتي حددت شكل القرارات المطلوبة والتي تجاهلتها القمة في قراراتها ولم ترد على الاهانة التي تضمنتها بعد ان اثارت الخلاف داخل القمة بين الملوك والرؤساء العرب.

لذا فان ما احدثته ازمة وحرب الخليج والعدوان الامريكي على الأرض العربية وسعيها الحثيث وبالتعاون مع اطراف عربية ودولية، بما فيها اسرائيل، الى دفع العراق نحو «اللبننة» لم يكن الا بمثابة «القشة التي قصمت ظهر البعير».

ولم يستطع النظام العربي القديم ان يؤثر على مسار لقاءات القمة سواء في اوروبا، فقد وصلت كل اللقاءات العربية الاوروبية الى طريق مسدود، او على مستوى القوتين العظميين فقد غابت مشكلة الصراع العربي الاسرائيلي عن قمة القوتين العظميين بينما كانت مشكلة نيكارغوا حاضرة وفرضت نفسها على جدول اعمال قمة واشنطن 1987. وبلغ الامر الى حد ان الكتاب الذي اصدره المستشار الخاص للرئيس الفرنسي جاك اتالي «عن المستقبل الذي ينتظرنا» والصادر في مطلع عام 1990 لم يأت به تعبير «الشرق الأوسط» و«المنطقة العربية» أو «شرق المتوسط» أو «العالم الاسلامي» مرة واحدة، وكأننا غير موجودين البتة. وهذا ليس تناسيا أو نسيانا «اذ لو كان لنا دور ما في هندسة تلك الساحة فلن يتجاسر ان ينسانا احد لو كنا ننبّه العالم فعلا لوجودنا. فالعالم يتغير بسرعة مذهلة ونحن نكتفي، حتى الساعة، بالنظر اليه خائفين مرتبكين

ومتخاصمين»(8) .

يمكن ان نركز صورة النظام العربي القديم بالملامح التالية :

1 - يقوم النظام العربي القديم على القطرية، خاصة في العقدين الاخيرين، واصبح الاستقلال القطري بعيدا عن القطر الاخر، هدفا في حد ذاته. والقطرية، لكونها لا تملك عوامل الحياة والتطور في مواجهة المشكلات المحلية والأقليمية، برزت داخلها مشاكل عرقية وقبلية واسرية ادت الى تقهقر المجتمع المدني لحساب الدولة الشمولية حيث اصبح الحكم والسياسة فيها تنعقد لطرف واحد، وجماعة واحدة متمثلا في «اسرة حاكمة» أو «عائلة واحدة» أو «قبيلة واحدة» أو «حزب واحد» أو «حزب كبير» ضمن حالة التعدد الشكلية التي تطبقها بعض الأقطار العربية.

لقد انتهت القطرية الى الفشل وغدت مهددة بالشروخ. طائفية وعشائرية وقبلية وحزبية حتى غدا التفتت يهدد الجميع.

2 - التحاق النظام العربي القديم بالسوق الرأسمالي العالمي خاصة بعد الطفرة النفطية عام 1973 وتراكم فوائض النفط. وهذا انعكس على السياسة حيث اصبح بمقدور الدول النفطية العربية فرض ما تريد بقوة «الثروة». فغدا «المال العربي» موظفا في توسيع الشرايين التي ضاقت في بعض بلدان الغرب، وللتخفيف من ازمات السوق الراسمالي العالمي حتى انتهى الأمر الى امتصاص هذه الفوائض في الة الغرب المالية والاقتصادية.

3 - استبدال النظام العربي القديم التوجه نحو «الوحدة» الى إقامة «المحاور» في محاولة لدرء الخطر عن «الدولة القطرية» من الصراعات الداخلية والأقليمية دون العمل أو التوجه الى الحلول الموضوعية للمشكلات(9).

النظام العربي الجديد :

بعد العدوان الامريكي على العراق بدأت الولايات المتحدة واطراف عربية حليفة لها تتحدث عن ما اسمته «تشطي الوحدة العربية وتلاشيها»، كما عبرت الصحافة الفرنسية بعيد وقف القتال، وقد قال ريتشارد مورفي، مساعد وزير الخارجية الأمريكية السابق لشؤون الشرق الأدنى وجنوب شرق اسيا، وهو الآن في مجلس العلاقات الخارجية، في مقابلة له مع الهيرالدتربيون (91/3/4): «ان اهم اثر لها (الحرب) هو انها شكلت قطيعة تجاوز المألوف مع كل مقولات الماضي حول الوحدة العربية. لقد انقسم العالم العربي بطريقة توصي بان مفهوم الوحدة العربية لم يعد يُنظر اليها تلقائيا بانه المقياس، وربما تبين الايام ان صدام حسين هو اخر زعيم يحمل لواء المقولة القديمة بان الوحدة العربية هي مفتاح حل المشاكل العربية.» وقد نقلت وسائل الاعلام المقروءة والمسموعة عدة تصريحات للسيد عبد الله بشارة، امين عام مجلس التعاون الخليجي، تحدث فيها عن بروز «الواقعية» السياسية في دول الخليج وانتهاء عصر «الاخوة العربية، والتعاون العربي» و«وحدة الصف العربي» و«الوحدة العربية»، وقد اوضح معنى الواقعية السياسية، التي يرى انها قامت في دول الخليج، بقوله: «ان برنامج المساعدات (المساعدات الخليجية للدول العربية الاخرى) هذا هو جزء من ظهور نظام عربي اجتماعي - اقتصادي - سياسي جديد... ان معظم التفكير العربي الجديد قد تجسد في «اعلان دمشق» الذي اسس ربطا استراتيجيا بين دول الخليج وبين اقوى دولتين عربيتين عسكريا». وعلقت الهيرالتربيون على قول بشارة بقولها: «ان الدول الخليجية تقدم بلايين الدولارات

◄◄

لاملاء شروط بناء نظام عربي جديد يعقد، بشكل كبير، على قممهم الاقتصادية والسياسية»(10).

وكان ريتشارد مورفي، في المقابلة المذكورة اعلاه، قد دفع الى هذا التوجه حين قال: «لقد اخذ السعوديون يستخلصون العبر حول جدوى سياستهم التى انتهجوها بتقديم الشيكات السرية» وتوقع ان يتخلصوا من حيائهم السابق فيما يتعلق بتقديم المساعدات علنا، سواء كان ذلك حسنا أم سيئا، وقد يعمدون الى جعل الاخرين يقرون لهم بأنهم القوة الرئيسية الرائدة في تقديم المساعدات للعالم العربي».

لقد فرز العدوان الامريكي على العراق المواقف الرسمية العربية الى موقفين اثنين: الذين يسلمون بالقيادة الامريكية ويغطونها، والذين يرفضون الاشتراك في المخطط الامريكي.

واول نتائج هذا الانشقاق في الصف العربي الرسمي تجلى في اجتماع دمشق الذي اصبح يعرف باجتماع 6+2 وصدور «اعلان دمشق» مكرسا محورا عربيا جديدا مبنيّا على تراجع المواقف السياسية تجاه قضايا عربية اساسية ابرزها الموقف من منظمة التحرر الفلسطينية(11) ودعوة الاخرين الى الالتحاق بالمحور على ارضية خيارات المحور السياسية.

ان تركيب ما تقدم في معادلة واحدة: الخطة الغربية في لبنة الوطن العربي على مراحل، ودفع اطراف عربية للمساهمة في تعميق حالة الانقسام العربي وبروز سياسة المحورية وتقييد التحرك العربي بشروطها يمكن ان يضعنا في اجواء الظرف الدقيق الذي تمر به الامة العربية. ظرف سمته الاساسية الابتعاد عن فكرة العمل العربي المشترك بآلياته المعروفة والابتعاد عن الحد الأدنى من التضامن العربي المطلوب للحفاظ على الكتلة العربية في حالة تماسك مقبولة. لقد عبرت نشرة الفورين ريبورت البريطانية (نشرة ذات مصادر خاصة) الصادرة يوم (91/2/28) عن سمات «النظام العربي الجديد» كما تراها اطراف عربية حين قالت: «هناك سببان يجعلان الجامعة العربية مرفوضة لان تكون الجهة التي تقدم الحل العربي وهما:

1 ـ ان ميثاق الجامعة العربية الذي يتضمن الدفاع العربي المشترك ومعاهدة عدم الاعتداء قد اخفق في منع العراق من غزو الكويت، وانه لم يعد قابلا للاصلاح.

2 ـ ان بعض اعضاء الجامعة العربية «يختلفون» كثيرا عن دول «قلب المنطقة العربية» الى درجة تستدعي عدم اشراكهم في حل المشاكل التي تؤثر على قلب المنطقة العربية.

وحدد التقرير هذه الدول «الهامشية» بـ «المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا، موريتانيا، السودان والصومال وجيبوتي».

يعتمد هذا التوجه الانعزالي الجديد في حركته السياسية العربية والدولية على التحالف مع الولايات المحتدة الامريكية والعمل في سياق المخطط الامريكي الهادف الى احتواء الوطن العربي واحتواء محاولات النهوض العربي من جهة والى اعادة الاعتبار للدور الاستراتيجي والعسكري والامريكي على حساب الدور الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي الذي تعاني منه الولايات المتحدة النقص، ريثما تتمكن من اعادة بناء اقتصادها(12).

فقد عكست الفورين ريبورت البريطانية (91/3/7) في تقرير لها بعنوان : «سيطرة امريكا والسعودية على سوق النفط» ما اسمته بـ «صياغة نظام عالمي جديد للنفط». ونقلت عن هشام ناظر، وزير النفط السعودي، دعوته الى تكريس «الامن المتبادل» بين الدول المنتجة والمستهلكة للنفط. ولم تنس النشرة ان تشير الى ان السعودية تضخ يوميا فوق حصتها المقررة داخل الأوبيك(3) ملايين برميل. واستنتجت : «ان السعوديين يملكون القوة على الابقاء على سعر النفط في اي مستوى يختارونه هم والامريكيون». واكد رشيد العميري، وزير النفط الكويتي، هذا التوجه حين اعلن : «ان الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا ربما يكون لها رأي اكبر في وضع القرارات الخاصة لسياسة الاوبيب... يجب أن يكون لهذه الدول رأي في حماية مصالحها»(13).

لقد جعلت هذه التوجهات السياسية نشرة الفررين ريبورت (91/5/9) تتحدث عن «غموض مستقبل الجامعة العربية» وتشير الى «النظام العربي الجديد» الذي ارساه اعلان دمشق باعتباره «التكتل القوي»، والى عدم وضوح العلاقة بينه وبين الجامعة العربية.

الدول العربية اي علاقة ؟

لن يعرف الوطن العربي استقرارا في المدى القريب والمتوسط، كما لن تكون العلاقات العربية ـ العربية، والى فترة غير قصيرة، طبيعية. ذلك لان التوجهات السياسية التي تبناها اعلان دمشق، والدول الخليجية بشكل خاص، مبنية على الرغبة «بالثأر» و«القصاص». فقد نقلت وسائل الاعلام المقروءة والمسموعة اعلانات «عدم التسامح» و«معاقبة» الدول العربية التي ساندت العراق، وقرارات قطع المساعدات عن الاردن ومنظمة التحرير الفلسطينية، و«عدم التعامل مع العراق»، و«الوقوف في وجه اية محاولة لرفع الخطر الاقتصادي عن العراق مادام الرئيس صدام حسين في السلطة، والسعي الى تشكيل قيادة بديلة لمنظمة التحرير الفلسطينية. كما تلقينا انباء تأجيل الجامعة العربية لكل الملفات.

كل هذا يجعل اي تصور لتطبيع قريب في الوضع العربي الرسمي غير معقول.

لقد تزامنت المحورية الممنهجة[14] مع التوجه الامريكي لتفكيك النظام العربي وتحويله الى عدة انظمة امن اقليمية متصارعة ومتنافسة كمرحلة اولى في خطة اشمل تستهدف اعادة رسم الخريطة السياسية للوطن العربي بتفكيك التكتلات ثم الدول الى اجزاء صغيرة. فقد اشار الدكتور خالد عليوة الى ما اسماه «يالطا الجديدة» وهدفها توزيع المجال الممتد من المغرب الاقصى الى الخليج العربي الى قسمين : جزء تحت نفوذ امريكي، وهو الجزء الخليجي والشرق المتوسطي اما الجزء الاخر فهو البحر الابيض المتوسط الذي يبقى من نفوذ اوروبا»[15] .

ود حاولت الفورين ريبورت (91/5/9) تسويق هذه الخطة الامريكية - الغربية لتفكيك النظام العربي بالباسها اثوابا محلية وتحويلها الى فكرة من نبت محلي حين قالت: «تونس، مثلها مثل الجزائر والمغرب، ليست متأكدة ما اذا كان مستقبلها يكمن في الارتباط بالشرق الأوسط العربي أم الارتباط بالنظام المتوسطي الذي لم تتوضح معالمه بعد والذي يروج التبشير به في فرنسا.

لذا، وبالرغم عن التحالف القائم بين دول «اعلان دمشق» والولايات المتحدة فانها لم تعلن قبولها باعلان دمشق ذاته، وابقت التعامل معه معلقا لانها لا تريد هيكلا اقليميا رئيسيا للامن «يحمل في طياته مخاطر ان يصبح في يوم من الأيام مستقلا «ذاتيا» ومستقلا عن «رغبات» واشنطن[16]. كما ان ضرب العرب بعضهم ببعض وإثارة الصراعات، العربية حول اسواق النفط والأسعار والحصص بين الدول العربية المصدرة للنفط، والخلافات السياسية بين القوى العربية حيث سيبقى الصراع داخل التكتلات الوليدة على القيادة. «حيث لا يستطيع اي قطر عربي ان يدعي لنفسه قيادة كامل العالم العربي»[17] ستكون سمة الوضع العربي على المديين القريب والمتوسط. فالصراع والتنافس والتباعد هو المرجح ولفترة طويلة.

لكن وبالرغم من كل ما حصل على الأرض العربية، وما يروج له الانعزاليون الجدد في الساحة العربية من تفسيرات وافكار جديدة عن الامة العربية والقومية العربية في محاولة لتبرير ما وقعوا فيه من التحاق بالولايات المتحدة الامريكية واسرائيل ولتحضير الذهن لمخطط «اللبننة» الامريكي الذي يفرض الان على الامة العربية. فان المعركة ستستمر لان المخطط الامريكي اخاف حتى حلفاء واشنطن من العرب من جهة[18] ولان الصراعات الدولية لن تترك واشنطن تنفرد في السيطرة على الوطن العربي،من جهة ثانية، فما سيتيح للامة العربية التحرك للخروج من الظرف الصعب والتصدي للمخطط الامريكي - الغربي لان الغرب كما قال د. محمد عابد الجابري «سيركب ان وجد طاعة عمياء، وسيعيد حساباته ان وجد طاعة وتملصا[19].

غير ان الظرف العربي يستدعي شحذ كل الهمم وانزال الحوار حول القومية العربية والمستقبل العربي الى مستوى الجماهير بعد ان بقي محصورا في النخبة، خاصة وان العدوان الامريكي قد اعاد الساحة العربية مسيسة من جديد جماهيريا ورسميا.

هوامش :

1 - احد اهداف الاستراتيجية الامريكية التحرك لاستعادة ميزان القوى الاقليمي في أي اقليم من الاقاليم لصاحل مصالحها - نيوزويك (90/1/22) .

2 - لقد اعلن الجنرال نورمان شوارسكوف قائد ما يسمى عملية «عاصفة الصحراء» لاذاعة اسرائيل (91/4/29) : «ان الحرب التي خاضها رجالنا في منطقة الخليج ضد صدام حسين كانت من اجلكم، من اجل اسرائيل، وقد عمل الرجال على تحطيم عدوكم، العدو الرئيسي لكم في المنطقة».

3 - تحدثت نشرة انكجنس نيوزلتر الفرنسية بتاريخ 29-8-90 عن دور الكويت في استدراج العراق وضربها نفس التحليل تبنته كيهان الايرانية 91/1/18.

4 - نشرت صحيفة الاتحاد الاشتراكي المغربية ترجمة كاملة لهذه المقالة يوم (91/4/17).

5 - راجع ما كتبه د. محجوب عمر في القدس 91/4/21-20 بعنوان: امريكا تنشر «اللبننة» في المنطقة كلها.

6 - جمهوريات اسيا الوسطى السوفياتية هي الجمهوريات الاسلامية المرتبطة بالعرب والمسلمين دينيا وتاريخيا.

7 - هذه الفترة الاخيرة محاولة لتبرير التحرك الامريكي الاخير حيث تحركت واشنطن منفردة والسوفييت ايدوا تحركها في المنطقة التي كانت لهم اساسا.

8 - د. غسان سلامة : التحول العالمي والجمود العربي - الحياة اللندنية (90/4/23) .

9 - لمزيد التفاصيل راجع محمد عبد الحكم ذياب: امكانية صمود «النظام العربي» لرياح التغيير - القدس العربي (89/12/7) .

10 - الهيرالدتربيون (91/4/6). وقد نسبت اليه اقوال عن استعداد دول الخليج لمراجعة المقاطعة العربية وتطبيع الوضع مع اسرائيل.

11 - د. محجوب عمر. فكرة العروبة بعد حزب الخليج. القدس العربي : (91/5/7) .

12 - د. خالد عليوة - مقابلة في صحيفة الاتحاد الاشتراكي المغربية (91/3/28) .

13 - الصباح التونسية : (91/3/18)

14 - ربما كان التوجه الانعزالي العربي وليد الدفع الامريكي والتي توهم بعض العرب بالاهتمام بمشاكلهم والابتعاد عن المشكلات المعقدة.

15 - د. خالد عليوة - مقابلة مع صحيفة الاتحاد الاشتراكي المغربية (91/3/26) .

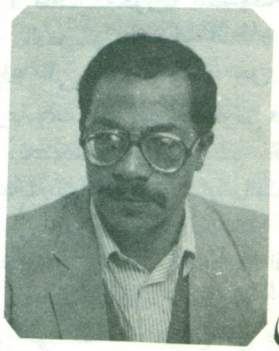
16 - انتلجنس نيوزلتر الفرنسية : (91/4/10) .

17 - انتلجنس نيوزلتر الفرنسية (91/3/13) .

18 - د. محجوب عمر - مصدر سابق .

19 - د. محمد عابد الجابري - مقابلة مع صحيفة الاتحاد الاشتراكي المغربية: (91/3/20) .

الدّين والسّياسة في حرب الخليج



عبد اللطيف الهرماسي

اذا كانت الحرب كما عرفها بعضهم تتجاوز مفهوم النزاع المسلّح إلى مواجهة بين مشاعر شعبية وثقافات قومية، فان الحروب التي خاضها العرب أو بالاحرى اضطرهم الغرب الى خوضها، منذ القرن التاسع عشر، تخضع قبل غيرها إلى هذا التعريف. بل ان البعد الثقافي والرمزي، ومكونه الديني بالخصوص، ربما كان البعد الأهم والاخطر في انعكاساته على هذا الصراع، وهذه الملاحظة تنطبق على الحرب الأخيرة، باعتبارها لحظة هامة من لحظاته : حرب استخدمت فيها كافة انواع الاسلحة بما فيها سلاح الدين. ولأنها كانت حربا شاملة، مصيرية بالنسبة للطرفين، وجسّمت تحالف كل القوى الغربية لسحق بلد عربي اسلامي يتحدّاها، فقد كان لابد أن تعيد إلى الأذهان شبح المواجهات الماضية القريبة والبعيدة.

من الجانب الغربي، لم يحل الموقف المسالم للفاتيكان دون بروز النزعة المعادية للاسلام **وصعود شعور الخوف من** «الخطر الاسلامي» إلى السطح. ولم تمنع علمانية الغرب وعقلانيته زعيم التحالف، «بوش»، من التوجه الى «إلاهه» طلبا للنصرة. ولذلك لم تكن تطميناته بأن الحرب غير موجهة ضد الاسلام، لتغير شيئا من قناعات القطاع الأكبر من الجماهير المسلمة التي عاشت انقضاض قواته على أرض وشعب العراق كحلقة جديدة من الحروب الصّليبية.

الا ان حضور الدين في المعركة اكثر ما كان فى الصف العربي والمسلم.

القيادة العراقية انتقلت من مفردات الخطاب القومي العلماني الى خطاب **يغرف من سجل المرجعيات والتعابير** الدينية، ومن التنديد بالهيمنة الامبريالية إلى تهديد معسكر الكفر بالهزيمة. وعبارة «الله أكبر» التي زيدت الى العلم العراقي كانت تعبيرا عن الطموح الى زعامة العالم الاسلامي ونداء من أجل جهاد أعداء الاسلام.

قناعة جديدة أم مسرحة سياسية أراد بها صدام استخدام ورقة الدين التي كان يلوم على الايرانيين اللعب بها، كما ذهب إليه البعض ؟

من غير الممكن استبعاد جانب التوظيف الأدواتي للاسلام، سواء من جانب العراق **أو من طرف خصومه. فالكل سعى إلى** الافادة من قدرته التسويغية والتحريضية. النظام العراقي وجد في صفه العديد من علماء الدين الذين ادانوا الاستجارة بالمشركين ضد المسلمين. وتدنيس الاماكن المقدسة، أما العاهل السعودي، فوجد من لدن علماء السعودية، ومفتي الديار المصرية، وسوريا، دعما قويّا، وصدرت الفتاوي معيّرة ضرب العراق بالنار الأمريكية جزاء مستحقا، ونازعة صفة الاستشهاد عن كل من يقتل وهو في صفه.

الحركات الأصولية كحركات سياسية ذات ايديولوجية دينية سعت من جهتها **لتوظيف رأسمالها من الشرعية الدينية في** المعركة فانخرط بعضها الى جانب العراق. واكتفى البعض الاخر بمواقف **وسطية، واضعا في حساباته عدم اغضاب** اولى الامر بالخليج، بينما وجدت قلة من الفصائل نفسها تبرر استباحة «دار الاسلام».

هذه المواقف التبريرية المتضاربة والنزاعات حول المشروعية الدينية كانت **كافية للدلالة على أن المعركة ليست معركة** بين الاسلام والكفر، وان الدين ثوب **فضفاض يمكن أن نصنع منه اكثر من كساء.** الا ان هذا لا يكفي لفرض فكرة التوظيف أو المناورة بالدين كعامل مفسر مفيد للمكانة التي احتلها الدين في هذه الحرب. اذ ينبغي تفسير التعاطف العميق الذي لقيته مواقف القيادة العراقية لدى قطاع واسع من الجماهير العربية والمسلمة، كما ينبغي تفسير التحول الذي طرأ على ذهنية شريحة هامة من النخب التي كانت في السابق تنكر انتماءها العربي والاسلامي باسم الكونية او العصرية او الماركسية أو غيرها. فاذا بها تكتشف نفسها جزءا من عالم يتعرض لعملية تحطيم وتقزيم منهجيّة من قبل عالم كانت ترى فيه القدوة والمثال.

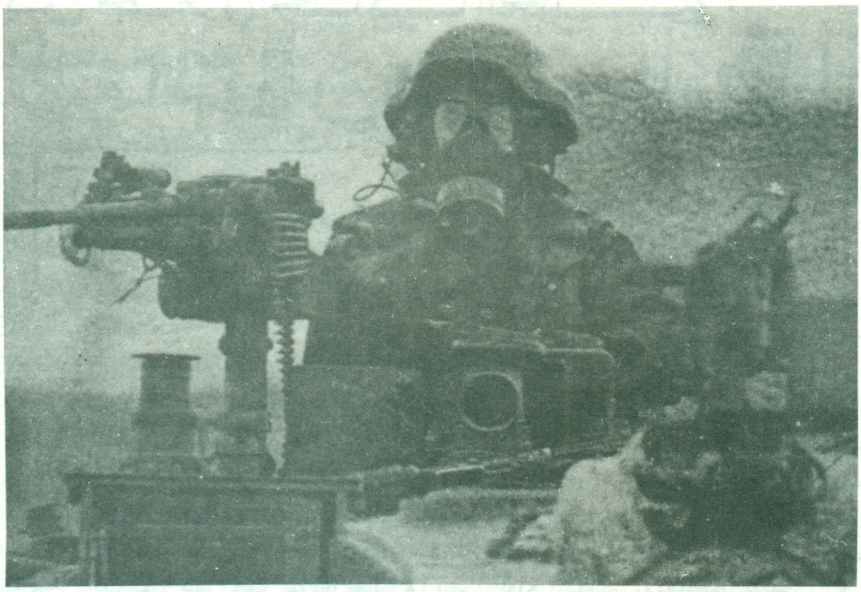
من البيّن ان الحضور المكثف للاسلام في هذه المواجهة يعود، في جانب منه، الى عمق الشعور الديني وامتزاجه بالخصوصيات الثقافية والقومية. فالاسلام كعقيدة للاغلبية الساحقة، وكمقوم أساسي من مقومات الشخصية القومية، وكايديولوجيه تحملها حركات ذات قاعدة شعبية، الاسلام من خلال هذه المواقع المختلفة التي يحتلها مازال يمثل المكون الرئيسي السائد، ومنبعا للقيم الموجهة لحياة الجماهير، وقوة تجييش هائلة في الصراع

القومي والاجتماعي، وحصنا متينا ضد سياسة المسخ والالحاق، ولذلك تبدو كل محاولة لاخضاع الامة وتركيعها عملا موجها ضد ما يصنع هويتها وموطن فخرها وكبريائها وتجد الاسلام، حتما، في مواجهتها.

ان أهمية حضور الدين في الذهنية الشعبية والمكانة التي يحتلها التاريخ الطويل والحافل بالمواجهات بين الغرب وعالم الاسلام، في الذاكرة الجماعية، تجعل ادراك كل نزاع ذي خطورة والتعبير عنه، يتم من خلال اشكال الوعي والرموز الدينية، أي من خلال اللغة الدينية.

بهذا يمكن ايضا أن نفهم التحول الذي شهدته ايديولوجية وخطاب حزب البعث العراقي قبيل الحرب واثناءها: فهذه القيادة التي جسمت ارادة العرب .والمسلمين في الدفاع عن الكرامة واختارت موقفا صعبا بطرح المسألة الفلسطينية كما فعلت، وبضرب الكيان الصهيوني بالصواريخ، وحققت التفافا جماهيريا واسعا حولها (ليس غرضنا تقييم الكيفية التي أدارت بها الصراع)، لم يكن بوسعها الا ان تلتحم بايديولوجية الجماهير وقيمها الاساسية، وان تمزج لغة الايديولوجية القومية بلغة الاسلام المناضل في مواجهة الغرب واسلام حلفائه. وأيا كانت الأسباب والدوافع «الحقيقية» للحرب (الصراع حول مراقبة البترول، الصعوبات الداخلية للقيادة العراقية، انعاش الاقتصاد الامريكي، فرض النظام الدولي ذي القطب الواحد، تحجيم خطر يهدد اسرائيل... الخ)، بل حتى ولو لم تكن الحرب تستهدف سوى اغراض دنيوية مصلحية، فانها، من وجهة نظر الكتلة الشعبية العربية والمسلمة، مثلت حربا صليبية من جانب الغرب، يقودها بوش بدلا من البابا، وحرب جهاد من جانب العرب والمسلمين.

الا ان هناك زاوية ثالثة مفيدة لادراك عوامل التمازج الذي حصل ما بين الخطاب القومي والخطاب الديني. فالحقبة الأخيرة من تاريخ العرب تشهد مؤشرات تحول داخل تيارات الفكر السياسي العربي باتجاه تراجع حدّة التعارضات الايديولوجية



التقليدية. نحن ازاء بدايات فرز جديد. التباين الكلاسيكي داخل الفكر السياسي بين تيار الاصالة وتيار الحداثة، وبين التيار الديني والتيار القومي والتيار الماركسي والتيار الليبرالي بدأ يهترئ أمام بروز صيغ وأشكال جديدة لا تخضع لهذا التصنيف. كل التيارات التي شكلت الفكر السياسي العربي تنفجر اليوم وتفقد تماسكها الداخلي وتربط قنوات اتصال بالتيارات الأخرى.

صحيح أن النزعات الفكرية التقليدية مازالت حاضرة وفاعلة. بل ان المجتمع العربي يشهد منذ السبعينات تنامي الحركة الاصولية بموازاة عودة الايديولوجية العصرانية والعلمانية المكافحة. وهو يشهد احتداد الصراع بين القطبين الى حد ينذر بتحول الاختلاف الثقافي الى حرب أهلية. الا انه الى جانب هذا التطور وفي تعارض معه، ونتيجة لادراك ثغرات الحركات الفكرية والسياسية التقليدية، وكذلك بفعل التحديات التي تواجه الامة، برزت اتجاهات ترفض البقاء اسيرة المنظومات الفكرية التقليدية المنغلقة وادعائها امتلاك مفاتيح الحلول لكل المشاكل، اتجاهات تبحث عن فضاء ارحب بالانفتاح على الاطروحات المقابلة والتحاور معها. ففي صلب التيار القومي نشهد بوادر حوار مع التيار الديني لاستجلا القواسم المشتركة، وفي صلب التيار الاشتراكي تتمرد اجنحة متنامية على النص فتعترف بمكانة الدين ودوره، بعد أن ادمجت المنظور القومي الوحدوي في تصورها، ومن داخل التيار الديني تبرز محاولات لادماج الفكرة القومية ضمن مشاغل الاسلاميين.

ان الوعي بحدود المنظومات الايديولوجية التقليدية وقصور كل منها بمفردها عن الالمام بالمشكلات المطروحة واقتراح البدائل المطلوبة يفرز اليوم سيرورة تمايز داخل التيارات الفكرية - السياسية الكبرى، ويؤدي على الصعيد الفكري الى بروز أجنحة من داخلها تدرك ضرورة ادماج قضايا واهتمامات لم تكن واردة بالنسبة إليها وعلى المستوى السياسي الى بوادر التقاء حول الاهداف الكبرى المشتركة. وحرب الخليج، بما صحبها من اعادة توزيع للقوى السياسية، واصطفاف اطراف قومية واسلامية وماركسية عديدة الى جانب العراق في مواجهته للعدوان وحتى بما عرفته من مزج بين الخطاب القومي والخطاب الديني، جسّمت هذا الميل على ارض الواقع، بل سرعت به، ومن المُحتمل أن تكون لها ولنتائجها آثار داعمة ودافعة له

من خلال حرب الخليج :

نظرة المثقفين الفرنسيين للقضايا العربية

صلاح العلاني

في المجتمعات التي تعطي قيمة كبرى للعمل يكون للمثقف فيها دور هام في تشكيل عقليات افرادها وتوجيه اختياراتها خاصة حين يتعلق الأمر بقضية هامة ترتبط ارتباطا وثيقا بمصالح ذلك المجتمع.

وحرب الخليج الاخيرة من تلك القضايا لذلك حظيت بتحاليل عديدة من الساسة والمثقفين في العالم سواء الذين تورطت انظمتهم في الحرب ام لم تتورط.

ويهم القارئ العربي في اطار العملية التقييمية لهذه الحرب/الهزيمة ان يطلع على مواقف غير عربية من الحرب خاصة والقضايا العربية عامة حتى يطلع على صورته لدى الاخر. وخاصة اذا كان هذا الاخر مثقفا عادة ما يحمل لواء المبادئ الانسانية. لذلك رأينا ان نعرض ونناقش في هذا المقال مواقف بعض المثقفين الفرنسيين من القضايا العربية انطلاقا من حرب الخليج وهي مواقف عبّر عنها اثناء الحرب...

بعد اطلاعنا على العديد مما كتبه المثقفون الفرنسيون (أدباء، مفكرين، فنانين، صحافيين ... الخ) في المجلات الفرنسية يمكننا القول ان هناك خلفية جامعة (يمكن استثناء بعض الشواذ) تحول دون هؤلاء وتفهم القضايا العربية. وقد برز ذلك من خلال ثلاث قضايا هامة : حرب الخليج، القضية الفلسطينية ومسألة التضامن العربي.

الربط بين قضية الخليج وقضية فلسطين :

اذا كان الساسة الغربيّون قد رفضوا الربط بين قضية الخليج والقضية العربية الأولى : قضية فلسطين، رغم انه قد سبق لبعضهم ان ربط بين قضايا جنوب شرقي اسيا وقضايا شرق أوروبا من خلال نظرية احجاز الدومينو التي قال بها هنري كيسنجر وزير خارجية امريكا الاسبق منذ عقدين من الزمن، فان مواقف المثقفين الفرنسيين ليست في الغالب الاصدى لما يردده ساستهم من تضليل للحقائق وطمس للوقائع.

فلكي تظهر مثلا العلاقة غير منطقية بين قضية الخليج والقضية الفلسطينية يقال: «ان المقارنة بين الكويت والأراضي العربية المحتلة مقارنة متعسفة ومصطنعة لان الاراضي العربية المحتلة لم يقع ضمّها فهي ليست إلا الغنيمة التي يمسك بها الاسرائيليون منذ 23 سنة عقب حرب شنها - بحماقة - الاردنيون الى جانب المصريين»[1]. وبالتالي فانهم يتحملون ضريبة حماقتهم! مثلما سوف يتحملونها بسبب وقوفهم في حرب الخليج الى جانب العراق بدل قوات التحالف! ولكن هل يجهل هؤلاء ان اسرائيل اذا لم تضم الاراضي العربية المحتلة فانها قد ضمت الجولان والقدس. فلماذا يتحاشون ذكر هذه الحقائق؟ أين هي استقلالية المثقف وموضوعيته ونزاهته؟

والاراضي العربية المحتلة غنيمة نزلت على الاسرائيليين بسبب حماقة بعض العرب ! اما الاسرائيليون فهم حمل وديع يعتدى عليه ولا يعتدي وليس له من ذنب سوى انه يمسك بغنائم لم يسع هو للحصول عليها بل جاءت تسعى اليه بسبب الصفة العالقة دوما بالعرب وهي الحماقة! فهل نتصور عربيا غير احمق! ألم يقل أحدهم : «ان تكون عربيا أي أن تحلم»[2]!!!

الموقف من حرب الخليج :

اذا كان المثقفون الفرنسيون في غالبهم ضد حكم الاعدام في القضايا الفردية اي ضد القتل لانه يعتبر مساسا بحق الحياة الذي ليس لاحد ان ينتزعه. واذا كانوا يهللون للوفاق والسلام في اوروبا فانهم يتحولون فجأة الى دعاة حرب في غيرها ولا تعوزهم في ذلك المبررات. ويجسد هذه المعاني أحسن تجسيد برنار هنري ليفي[3] ★ حيث يقول عن دور المثقف وقت الحرب بانه لا يجوز له ان يلعب دورا يثبط العزائم وهوّ لا يخفي استبشاره باستقالة بيار شوفانمان وزير الدفاع الفرنسي السابق ويعتبر من العار ان يكون وزير الدفاع من دعاة السلام الذين يصفهم بانهم متاجرون بالحرب لأنهم يطبقون على حرب الكويت صور حروب فيتنام والجزائر.

انها سذاجة حسب رأيه لانه كان من دعاة السلام زمن حرب فيتنام وكان يمكن ان يكون كذلك زمن حرب الجزائر وهو لنفس الاسباب مؤيد لحرب الخليج لانه لا يمكن تفاديها ! ولأن حرب الخليج هي حرب قانونية! لكنه في نفس الوقت لا يؤيد قيام مؤتمر دولي للسلام في الشرق الأوسط حتى لا يعطي حجّة للعراق ليقول أنه احتل الكويت ليحرر فلسطين رغم أنه كان من المؤيدين قبل ذلك لمؤتمر تبحث فيه كل قضايا المنطقة بما فيها لبنان والاكراد، هؤلاء الذين جرب فيهم صدام اسلحته الكيمياوية دون نسيان اسرائيل التي يعتبر امنها القضية الأولى.

أما الفلسطينيون فانه يقدم لهم النصيحة التالية:

«بسرعة، بسرعة انه منتصف الليل الا خمسا قبل نهاية القرن بالنسبة للشعب الفلسطيني، لم يبق لكم الا وقت قليل حتى لا ينتهي امركم الى قوادين»!!

واذا صادف ان اعتبر بعضهم ان هناك مبررات نظيفة لحرب الخليج مختلطة مع

اخرى مشبوهة فانهم يعتبرون ان قرار الحرب هو من مشمولات رجال السياسة الذين يتحملون المسؤولية وحدهم[4].

واذا كانت الحرب شرا فانها ليست شرا مطلقا لانها الوسيلة الوحيدة لمنع الشر المطلق من ان يسود. ان الغرب مرغم على القيام بهذه الحرب وهي تعني انه لم يحصل اي تقدم نحو الديمقراطية والعقل ما دامت رغبة القوة تتجسد في شخص دكتاتور فلا مناص من اللجوء الى القوة[5].

فهل يلجأ الغرب الى القوة كلما تعلق الامر بدكتاتور أم أن الدكتاتور لا يصبح كذلك الا حين تتعارض مصالحه مع مصالحهم؟.

وهناك من يعتبر انه من العار أن تؤيد الحرب لاسباب وطنية اذ لابد ان يقع التضامن ضد الكتاتورية وهو يقف بكل جوارحه مع الجنود الفرنسيين ويتضامن تضامنا مطلقا مع اسرائيل التي لا يقبل ان تمس شعرة منها[6] طبعا لان الاسرائيليين هم شعب الله المختار والناس الاخرون «جويم» خلقهم الله لخدمة هذا الشعب! ويضيف قائلا لقد صدمني موقف المسالمين الذين يريدون المفاوضة بدل الحرب اذ لا تفاوض مع قاتل الاكردا!!

ان هذه الحرب اعتداء على الاشخاص الذين ترتبط حياتهم بالنفط لذلك من الطبيعي ان يدافع هؤلاء الاشخاص عن أنفسهم. ان النفط مثل الهواء الذي نتنفسه. يجب أن يكون ملكا للانسانية. يجب ان لا ننسى ان المشكل الاقتصادي هو مشكل اخلاقي بالاساس لانه يهم حياة الاشخاص[7].

ولا يعمم المثقف الفرنسي هذا التحليل. لأنه عندما يتحدث عن حياة الاشخاص لا يهتم بشعوب يموت حزء منها بفعل المجاعة والحرمان الاقتصادي كما هو الشان في بعض البلدان الافريقية والاسوية وامريكا اللاتينية. وهو ما يبرز تناقض المثقف الفرنسي وضيق منطقه العقلاني. فهو لا يكون عقلانيا الا حين يتعلق الامر بالقضايا الداخلية. أما عندما يتعلق الامر بقضايا خارجية ومصيرية بالنسبة لشعوب أخرى فتختفى العقلانية لتحل محلها الديماغوجية ويتنكر المثقف لكل مبادئه الانسانية.

التضامن العربي :

بعض المثقفين الفرنسيين لا يفهم كيف يتضامن التونسيون مثلا مع القضايا العربية وكذلك الجزائريون : «إسرائيل تجسد اذلال العرب. نحن نريد ان نقول باي شكل يستذل التونسيون عن طريق اذلال الفلسطينيين ؟ كيف يستذل الجزائريون باحتلال الاراضي العربية المحتلة ؟»[8] متناسين ان الجزائريين والتونسيين وغيرهم ليسوا الا دولا تنتمي الى امة واحدة هي الامة العربية الاسلامية التي يعتبر التضامن والتآزر من قيمها الاساسية بل اننا نذهب الى ابعد من ذلك لاننا نتضامن مع كل مظلوم

هذه النماذج التي عرضناها لمواقف مثقفين فرنسيين من القضايا العربية والتي تتشابه في تبريرها للحرب واحتقارها للعرب والاستهزاء بقضاياهم تقابلها نماذج اخرى من مثقفين قلائل عارضوا الحرب بشدة ولعل ابرزهم ريجيس دبراي[9] الذي كتب اكبر مرافعة ضد اللجوء الى القوة في أزمة الخليج واساسا ضد انخراط فرنسا فيها وهو لم يكتب ذلك محبة في العرب أو دفاعا عن مصالحهم بل هو دفاع عن فرنسا وعن الغرب بصفة عامة انه يقول في موضع من المرافعة بانه يحب كثيرا أمريكا اذ لو كان يكرهها لشجعها على الحرب ويحب كثيرا فرنسا ويعتقد ان الحرب اختيار خاطئ مثلما كانت بالأمس القريب زمن حرب الجزائر وفيتنام وغيرها وهو لا يمتنع عن التذكير بان فرنسا ميران .الرئيس الحالي لفرنسا ووزيرها للداخلية في السابق كان وقتها مؤيدا لحرب الجزائر وكان يعتقد ان الجزائر فرنسية وكان من يجرؤ على القول بان الجزائر جزائرية يعاقب قانونيا وكان يقول في ذلك الوقت "المفاوضات الوحيدة هي الحرب."

وقد اكد دبراي بان الساسة الجدد يتصرفون بردود أفعال قديمة ومن ثم يصح ان ننعت حرب الخليج بانها حرب استعمارية جديدة. ويؤكد ان خسارة الغرب في هذه الحرب خسارتان : خسارة لنفسه على المدى البعيد وخسارة لمثله وقيمه في العالم العربي .

ومن خلال هذه المواقف المعروضة والتي لا تمثل الا عينات من مواقف اعم واشمل وربما اخطر في بعض الاحيان نقف على استنتاجين هامين :

1 - في ظل النظام الدولي السائد والمرتكز على قاعدتي المنفعة والاستغلال يصبح الحديث عن القيم في الدول الغربية حديثا تضليليا يستعمل كقناع لتحقيق مآرب سياسية. من هنا يصبح الحديث عن الحرية وحقوق الانسان وغيرها مجرد حديث داخلي .

2 - عندما يتعلق الامر بصراع خارجي يتحول جل المثقفين الى مدافعين عن النظام السياسي القائم لذلك رأينا كيف ان المثقف الغربي لا يعبا كثيرا بقضية تحرير الكويت مثلا يقدر حرصه على ضمان النفط. والاهتمام بالصراع العربي الصهيوني الذي يجب أن تكون الغلبة فيه للصهاينة الذين يمثلون «طليعة الحضارة في المنطقة وسدا منيعا في وجه البربرية» على حد تعبير احدهم.

الهوامش :

1 - «نفس الحرب» لجون دانيال بمجلة لونوفال ابسرفاتور العدد 1367 من 17 إلى 23 جانفي.

2 - «ملامح شخصية صدام حسين» لغى سيتبون في نفس المصدر السابق.

3 - برنار هنري ليفي في استجواب قامت به إليزابات غزلان في العدد 327 من مجلة حدث الخميس من 7 الى 13 فيفري 1991.

4 - اندري كونت سبونفيل فيلسوف فرنسي - مجلة حدث الخميس العدد 327 .

5 - دانيال ساليناف وهو مؤلف - المصدر السابق.

6 - سارج معطي : وهو مخرج ومنتج تلفزي - المصدر السابق .

7 - ميشال هنري . فيلسوف ومؤلف - المصدر السابق.

8 - آلان فانكيلكروات مدير مجلة «الرسول الاوروبي» - المصدر السابق .

9 - الحرب في قفص الاتهام - ريجيس دبراي - مجلة لونوفال ابسرفاتور العدد 1371 من 16 الى 23 فيفري 1991 .

الاسلام والقومية

افكار حول تجربة الشعب الكردي

فاضل رسول

هو شهيد الفكر، قُتل برصاصة طائشة اختلف في تحديد مصدرها.. ناضل من أجل مقاربة جديدة للمسألة الكرديّة، مقاربة تستلهم عناصر الفضاء الحضاري الذي تعيش فيه. وقد تمحورت جلّ بحوثه الجامعيّة وغير الجامعيّة حول تلك القضيّة.

الآن وبعد أن طفت مشكلة الأكراد على السطح من جديد، وتساءل العديد عن هويّة الأكراد وطبيعتهم رأينا ضرورة نشر هذه الوثيقة التي تعرّف بالقضية الكرديّة وتاريخها. وقد سبق للشهيد فاضل رسول أن نشرها بمجلّة منبر الحوار التي أسّسها وكان يرأس تحريرها.

يدور الجدل هذه الأيام، وعلى مستويات مختلفة، حول علاقة الإسلام بالعروبة، أو الإسلام بالقومية الفارسية، كما بدأ المثقفون الأتراك يقيّمون من جديد التجربة الكمالية، وقضية إنتماء بلادهم إلى العالم الإسلامي. وهنالك آراء تقال عن أمة اسلامية واحدة، وأخرى عن أمم وشعوب ترتبط معًا برباط الإسلام. وباختصار، فإن النهوض الإسلامي فتح الباب على مصراعيه أمام مراجعة جديدة لعلاقة القومية بالإسلام. وهنا تختلف الرؤى والمواقف بين مؤكدين على التناقض والتنافر بين الرابطتين، وبين ساعين إلى بلورة علاقة منسجمة بينهما... ولكن حتى هنا تختلف وجهات النظر في تشخيص أهمية وأولوية كل رابطة، أو إحتواء إحداهما للأخرى.

طرح المسألة :

إن بروز المشكلة ترجع إلى مرحلة من أهم مراحل التحول التأريخي في بلداننا، فمع ضعف الدولة العثمانية، وإتجاهها المتزايد نحو المركزة، وانتشار المفاهيم الأوربية للقومية (على الأقل في اوساط النخب)، وظهور ثم سيادة النزعة القومية التركية داخل الدولة العثمانية وما أدّت إليه من ظهور الوعي القومي لدى الشعوب الأخرى... جرى بحث المسألة في إطار إيجاد صيغة أفضل وأكثر عدالة لعلاقة الشعوب الإسلامية ببعضها البعض ووضع ضوابط جديدة للرابطة الإسلامية. لكن جهود الإصلاح التي كان جمال الدين الأفغاني أبرز رموزها لم تنجح في إنقاذ الرابطة الإسلامية المتمثلة بالخلافة العثمانية من التفكك، فأنتهت مع الحرب العالمية الأولى لتقوم على انقاضها «دول وطنية حديثة»، إكتسبت المشكلة القومية في إطارها صيغًا جديدة بل ووصلت إلى درجة عالية من الحِدّة والتعقيد.

إن بروز التيار القومي في المنطقة (وخاصة التيار القومي العربي) في الخمسينات والستينات، ثم النهوض الإسلامي المعاصر منذ السبعينات، طرح المسألة من جديد على نحو حاد، بحيث اصبحت احدى اهم المسائل في المشروع الحضاري المستقبلي لهذه المنطقة، كما إنها تشكل في بعض البلدان، ليس فقط سجالًا، نظريًا وإنما مشاكل سياسية راهنة بعضها حادة، وبعضها تُنذر بالإنفجار.

كيف تُطرح المُعادلة ؟

إن علاقة العروبة بالإسلام تختلف من منطقة إلى أخرى كما هو معروف، ففي بلدان المغرب العربي لم يشهد الإنتماء للعروبة والاسلام ذلك الإنفصام الذي شهده نسبيًا المشرق العربي. كما إن مصر وعبر تجربة عبد الناصر وجدت إنسجامًا في طرح المعادلة على شكل دوائر حول مصر (الدائرة العربية والإفريقية والإسلامية...) بحيث لا يعني الإنتماء لإحدى هذه الدوائر تناقضًا مع الإنتماء للأخرى، بل تكاملًا وامتدادًا.

وفي بلدان المشرق العربي، حيث شهد الفكر القومي العربي ولادته الحديثة إختلفت المواقف بين الإسلاميين والقوميين، وبين التيارات القومية المختلفة، فتيارات اسلامية معينة تميل إلى إنكار الرابطة القومية، معتبرة النزعة القومية، مستوردة وعنصرية ومفتتة للوحدة الإسلامية، بينما تميل التيارات القومية إلى تأكيد الرابطة القومية وإعطاء الأولوية للوحدة القومية، ثم إنها تختلف في تقييم العلاقة مع الإسلام، فهنالك من يعتبر الإسلام عنصرًا من عناصر التكوّن التأريخي للقومية العربية دون إعطاءه دورًا معاصرًا يُذكر، وهنالك من يضع الرابطتين مرة أخرى ضمن الدوائر فيرى الوحدة العربية ضمن دائرة أكبر هي الوحدة أو الرابطة الإسلامية الكبرى.

لكن المعادلة تختلف بالنسبة للشعوب الإسلامية من غير العرب (الترك والكرد والفرس والهنود...). ففي إيران وتركيا كان الوجه الأبرز للتيار القومي التركي والفارسي، هو إنكار الرابطة الإسلامية، وكان هذا الموقف يعبر عن نفسه بطرح تغريبي مزدوج : إعادة الحياة لثقافة وامجاد ما قبل الإسلام من جهة، والإنبهار بالنموذج الأوروبي والسعي الأخرق لتقليد الثقافة الغربية من جهة أخرى، كما حدث في ظل نظام الشاه في إيران وفي تركيا الكمالية. إن وقائع أكثر من خمسة عقود من السنين أظهرت الفشل الذريع لهذا الإتجاه على الأصعدة الاقتصادية والثقافية والإجتماعية.

ثم هنالك وجه آخر للمسألة : ففي مجرى بروز التيار القومي الفارسي والتركي، ثم إنكار الهوية القومية للشعوب والجماعات الأخرى التي تعيش ضمن هاتين الدولتين، فعانى الأرمن والأكراد وغيرهم أبشع المذابح وألوان الإضطهاد والظلم.

أما بالنسبة لبعض الشعوب الإسلامية الأخرى (ومثالنا هنا هو الشعب الكردي) فإن طرح العلاقة بين القومية والإسلام يكتسب وضعًا آخر، حسب تطور الحركة السياسية لهذا الشعب، يختلف بشكل واضح عن علاقة العروبة بالإسلام والمعادلات الأخرى التي تقترح لتنظيم هذه العلاقة.

المسألة القومية الكردية :

الأكراد هم السكان الأصليون للمنطقة التي يعيشون فيها اليوم بين ايران وتركيا والعراق وسوريا والاتحاد السوفياتي. ومع الفتح الإسلامي دخلوا في الدين الجديد أفواجًا وساهموا بنشاط في الفتوحات الإسلامية اللاحقة. وبعد فترة قصيرة نسبيًا لم يبق في كردستان أثر للدين الزرادشتي (الذي تدينت به غالبية الأكراد قبل الإسلام). كما ساهم الأكراد بدور بارز في الحياة الثقافية والعلمية ضمن الحضارة الاسلامية الواحدة.

وعلى الصعيد السياسي تكونت منذ القرن الرابع للهجرة إمارات ودول كردية شبه مستقلة تدين بالطاعة الرمزية لسلطة الخلافة. كما كان للقبائل الكردية دور مجيد بقيادة صلاح الدين الأيوبي في مقاومة الحروب الصليبية. ومنذ القرن السادس عشر عاش هذا الشعب موزعًا بين الدولتين العثمانية والصفوية (الايرانية)، ولكن وُجدت حتى اواسط القرن التاسع عشر إمارات كردية شبه مستقلة ضمن الدولة العثمانية.

وقد طمح الأكراد، شأنهم شأن بقية شعوب المنطقة، في نيل الإستقلال حسب وعود غربية قُطعت لهم بعد الحرب الأولى، لكن الاتفاقيات الدولية كرّست تجزئة كردستان بين أربع دول. وخلال أكثر من ستين عامًا خاض الشعب الكردي كفاحًا مستمرًا تراوحت اهدافه بين الإستقلال الكامل وبين تحقيق نوع من الحكم الذاتي وتأكيد الهوية القومية من خلال ضمان ممارسة الحقوق الثقافية. وخلال هذه الفترة بالذات عانى الأكراد ضمن هذه الدول من الإجحاف واللامساواة، بحيث اصبحوا مواطنين من الدرجة الثانية، بالإضافة إلى الحرمان من ممارسة الحقوق القومية الثقافية. ففي بعض هذه البلدان يتم إنكار وجود الشعب الكردي قانونيًا، ويعاقب من يتكلم باللغة الكردية، وفي بلدان أخرى يُحرم الأكراد من الدراسة بلغتهم ومن تطوير لغتهم وثقافتهم الخاصة.

إن هذا التطور السياسي المعقد، أدى إلى سيادة التيار القومي في الحركة السياسية للشعب الكردي. إن هذا التيار يطمح أساسًا لصيانة وتأكيد الهوية القومية المهددة أحيانًا بالزوال، وإلى تحقيق التحرر السياسي الذي يتراوح بين هدف الإستقلال الكامل على أساس حق تقرير المصير للشعوب (شعار معظم القوى السياسية الكردية) وبين ممارسة الحكم الذاتي (الإداري والثقافية). أي ان المسألة هنا تتعلق بإعادة رسم ضوابط العلاقة بين شعوب أو أجزاء من الشعوب تعيش ضمن دولة واحدة.

إن تطور المسألة القومية على هذا النحو، يطرح إشكالات عديدة : فطموح حوالي عشرين مليون كرديًا جُزأت بلادهم، إلى الوحدة، يعتبر من قبل أوساط حاكمة معينة محاولة للإنفصال. وهنا يبرز السؤال الإنفصال عن أي جسم ؟... هل هو جسم الوحدة، جسم المشروع السياسي الواحد، أم هو أيضًا جسم مصطنع إلى حدٍ ما، جزء من حالة التجزئة الشاملة، يحاول أن يكرّس لنفسه ولاءً قطريًا جديدًا، ولاء يتعارض مع طموحات الشعوب والأمم الكبيرة في المنطقة نحو الوحدة.

ثم هنالك مشكلة الكيانات التي يعيش ضمنها الأكراد : كيانات متعددة الإنتماء (قوميًا ومذهبيًا)، نظامها السياسي يقوم على مركزية شديدة لا تسمح بالحد الأدنى من التنوع والتعددية، مما يؤدي إلى إستعمال القهر والإكراه كوسيلة اساسية لضمان «وحدة البلاد»، أي ان موازين القوى (وقد أصبحت اليوم إقليمية ودولية أيضًا) هي التي تحفظ هذه الكيانات، وليست الرغبة المشتركة في التعايش القائم على أساس عادل.

أقلية ـ أكثرية ؟

إن طرح علاقة الشعوب الاسلامية ببعضها ضمن مفهوم الأقلية والأكثرية هو أمر خاطيء في نظرنا. فضمن أي إطار وأيّ انتماء يعتبر شعب أقلية والآخر أكثرية ؟ إن الإطار الاسلامي من المفترض فيه أن يجمع المسلمين من أي شعب وقوم، فلا توجد هنا أغلبية وأقلية. وإذا اعترفنا بوجود انتماءات قومية مختلفة،

◄◄

فيمكن ربما الكلام عن شعب صغير وآخر أكبر... ولكن ليس عن أكثرية واقلية.

أما إذا انتقلنا إلى العلاقة ضمن الدول التي يعيش فيها الأكراد (إيران، تركيا العراق) فإن تطبيق هذا المفهوم لن يصبح أسهل. ففي هذه البلدان لا يمكن تصنيف السلطة السياسية الحاكمة حسب انتماءها القومي، بل حسب انتماءاتها المتعددة، ومنها المذهبية، والمنطقوية (من منطقة أو مدينة معينة). وهكذا نرى أنّ الفرس في إيران يشكلون 45 % فقط من مجموع السكان، بينما تشكل البقية قوميات أخرى. لكن الشيعة (أساسًا الفرس ثم الأذربيجانيون) يشكّلون «أكثرية» في البلاد.

وفي العراق تشكّلت السلطة السياسية تأريخيًا (أثناء الحكم العثماني وبعده) من المسلمين السنة العرب، ولا يشكل هؤلاء «أكثرية»، كما إن الدور البارز لسكان منطقة أو مدن معينة في تكوين السلطة السياسية أمر معروف في عدد من البلدان العربية والإسلامية.

إن العلاقة بين الشعوب المسلمة (أو أجزاء الشعوب المسلمة) ضمن البلد الواحد لا يمكن فهمه أيضًا على أساس علاقة الداخل بالخارج، فحتى تاريخيًا كانت علاقة الشعوب الاسلامية ببعضها هي علاقات مركز - أطراف، وليست علاقة داخل - خارج. أما في الظروف الراهنة، فإن الشعوب التي تسمى بالأقليات (كالأكراد وغيرهم في بعض البلدان) لا تزال تعيش بشكل ما في أطراف البلد وأساسًا خارج مراكز السلطة السياسية والاقتصادية، ولكن العلاقة بين «المراكز» الجديدة والأطراف لم تعد متحركة وقابلة للتبادل. إن مراكز السلطة اصبحت شبه ثابتة لكن علاقتها قهرية وعدائية إلى حد ما بالأطراف، إنها تتعرض لضغط مستمر من الأطراف (ضغط يجيّر أحيانًا لصالح قوى إقليمية ودولية أيضًا)، ولكن لا يمكن تصور إنتقال المركز إلى مناطق الأطراف وبالعكس. ضمن هذه المعادلة نشأ وضع يهدد باستمرار إستقرار البلاد وأمنها، ويضعف وحدتها وقدرتها على مقاومة الضغط الخارجي، ويبدد قوى وطاقات هائلة.

الحكم الذاتي - وحق تقرير المصير

الحكم الذاتي هو شكل وتنظيم مقترح لتنظيم العلاقة بين القوميات والشعوب ضمن إطار دولة واحدة. إنه حلّ مركّب لإضطهاد مركّب، فهدفه توفير فرصة لبلوغ التكافؤ ضمن وحدة حقيقية قائمة على العدالة.

لكن الطرح السياسي لهذا الهدف يحمل ايضًا إشكالات عديدة. فالشعوب المحكومة والمحرومة من المساواة السياسية، تطرحها على الأغلب كخطوة أولى على طريق الاستقلال الكامل، أي إنها تطرح الحكم الذاتي، فقط لأن موازين القوى لا تسمح بأكثر من ذلك.

كما إن هذا الحل يُطرح من قبل أوساط حاكمة أيضًا، ولكن لتكريس حالة اللامساواة، وتحويل الشعب الأصغر فعلًا إلى مواطنين من الدرجة الثانية، يساهمون جزئيًا في إدارة شؤونهم، ولا يساهمون إلا شكليًا في السلطة السياسية العامة، بينما تُسد في وجوههم فرص المساواة العامة والإسهام على أساس «ديمقراطي» متكافىء في السلطة السياسية.

أما شعار حق تقرير المصير، فهو يبرز كنتيجة منطقية لتعثر الحلول الأخرى، ولتعمّق أزمة التعايش القائم على الإجحاف واللاعدالة. إنه على الأغلب إعتراف بصعوبة التعايش، دون إستشفاف الآفاق البديلة.

ومن الناحية المبدئية، فإن العدالة لا تقبل الحلول القسرية، ولا الضم القسري، ولا الضم القسري بالقهر والإستعباد. ولكن حق تقرير المصير، والطموح العادل لتحقيق الوحدة القومية وتأكيد الهوية القومية والثقافية الخاصة يجب أن لا يقود إلى تفتيت الكيانات الكبيرة، وخلق كيانات صغيرة متناحرة، تعيش في حالة عداء مع محيطها، ولا تقدر على مواصلة الحياة إلّا بدعم خارجي.

إن «الحكم الذاتي» لا يحمل حلًا نهائيًا للمشكلة القومية التي نحن بصددها، إن تطبيقه كنوع من حالات التسيير الذاتي أو الإدارة الذاتية مفيد بشكل خاص لتنمية الثقافات المضطهدة، ولكن يجب الحذر من تحوله إلى إطارات جامدة تكرس اللامساواة أما «حق تقرير المصير» و«الاستقلال»، فهو مشروع ينبغي أن يُمارس ضمن التوجه العام لوحدة المنطقة وتصور وحدة الشعب الواحد، ضمن مشروع سياسي أوسع.

الرابطة القومية والرابطة الاسلامية : عود على بدء

كما يجري في البلدان العربية، فإن بعض الأطروحات الإسلامية تُطرح على نقيض من الطموحات القومية، كما إن

بعض الأطروحات القومية لا تعي أهمية الرابطة الإسلامية. إن الإتجاهات الإسلامية التي تنكر الإنتماء القومي، تنسى بأن الله لم يجعل الناس أمة واحدة، بل جعلهم شعوبًا وقبائل ليتعارفوا، أي إن هنالك تأكيد على الاختلاف والتنوع، وتأكيد على التعايش المشترك. ويدلنا تأريخ الاسلام، رغم الصراعات التي حدثت فيه، بأن الإسلام لم يُعرّب الشعوب الأخرى، بل ساهم في الحفاظ على شخصيتها القومية المستقلة. وفي ظل الحضارة الإسلامية الواحدة التي كانت العربية لغتها المشتركة، جرى اندماج حضاري هائل دون أن يُفقِد الشعوب غير العربية ملامحها الخاصة كقوم. ولو تعرض الشعب الكردي مثلًا خلال 13 قرنًا إلى عُشر ما يتعرض له الآن على أيدي الدول الحديثة من سياسة القمع واذابة الشخصية القومية، لانتهى من الوجود ربما شعب بهذا الإسم.

ثم إن اطروحات بعض القوى الاسلامية الناكرة لحقوق الشعوب المظلومة قد تكون ناتجة عن نزعات قومية متسلطة تتستر وراء الإسلام. وإلا ماذا يُفيد الإسلام إذا مُنع الأطفال الكرد من الدراسة بلغتهم الأم وأجبروا على الدراسة باللغة الفارسية أو التركية مثلًا ؟ ولماذا لا يمكن الأعتراف بالتنوع والإختلاف... والإنطلاق من ذلك نحو الوحدة والتعايش ؟ ولماذا لا يمكن إعتبار الثقافات واللغات المختلفة غِنى وخيرًا، وروافد تصب في الثقافة المشتركة للشعوب الاسلامية ؟

الإسلام والقومية : تناقض أم انسجام وتكامل ؟

في العلاقة بين القومية والاسلام، ينبغي التمييز بين أمرين :

النظام الاسلامي كنظام سياسي - حضاري بديل مطروح بصيغ مختلفة، ومن قبل جماعات سياسية اسلامية في كل بلد.

الرابطة الاسلامية، كإطار واسع يضم الروابط القومية، والشعوبية (من الشعب) ويمنح هذا التكوين المتنوع لبلداننا إطار الوحدة وأساسًا لقيام مشروع حضاري تأريخي جبار.

إن معظم تحفظات القوميين، وخاصة من ابناء الشعوب الاسلامية غير العربية كالأكراد الذين يعانون من الحرمان واللاعدالة، تتعلق بالنظام السياسي الاسلامي المطروح في هذا البلد أو ذاك، هذه المشكلة لها جوانب دينية وثقافية وحضارية. فبسبب الاضطهاد القومي والإنحصار في دائرة الصراعات المحلية، هنالك نقص في الوعي لخطورة السيطرة الثقافية الغربية، ولأهمية الصراع العام الذي تخوضه الشعوب الاسلامية وشعوب العالم الثالث ضد الهيمنة الحضارية الغربية بكافة أشكالها. ثم إن هنالك أبعادا معينة في اطروحات الاسلاميين فيما يخص النظام السياسي وتنظيم الحياة الاجتماعية والتشريع وغيرها، لا تزال موضع نقاش وانتقاد والخلاف لم يحسم بشأنها.. كما إن هذه الاطروحات نفسها لم تنضج وتتبلور بعد.

مجزرة حلبجة : راح ضحيتها الأكراد

أما على صعيد العلاقة مع الرابطة الاسلامية. فمع التأكيد الشديد للحركات القومية الكردية على أهمية التحرر السياسي والاستقلال أو الحكم الذاتي كحلول للقضية القومية. فإن التيارات الإنعزالية الضيقة الأفق أصبحت ضعيفة جدًا، وإن الأطروحات السياسية لهذه الحركات تتجه نحو التأكيد على الأخوة بين الشعوب الاسلامية (عرب، ترك، فرس، أكراد...). وإن شعار وحدة شعوب المنطقة تُطرح من قبل معظم هذه الحركات السياسية. ولا يمكن لهذه الوحدة إلا أن تجد في الاسلام إطارًا لها وأساسًا لتنظيم العلاقة بين أطرافها. وهذه الحقيقة وإن كان وعيها لم يبلغ الحد المنشود، إلا أن السير العام للاحداث يدفع باتجاه وعيها باستمرار.

إن الوحدة القومية للشعب الكردي المجزأ، مثل الوحدة القومية للشعب العربي المجزأ، لا تجب فيها كنقيض للإسلام أو للإنتماء الاسلامي، إذا طرحت كلُبنةٍ في صرح بناء اعظم وأوسع، في بناء وحدة الشعوب الاسلامية، ضمن مشروع حضاري جديد يعيد لهذه البلدان وحدتها، ولإنتماءاتها المختلفة إنسجامها.

"الأمّة التّونسيّة" والانتماء الحضاري

مهدي مبروك

ستظل مسألة الانتماء مطروحة على النخب وعلى الجماهير. اذ أن هناك عدة عوامل ترشحها على أن تظل كذلك ولفترة طويلة خصوصا وان العلوم الاجتماعية والانسانية بصفة عامة تفيدنا ان الظواهر الاجتماعية الثقافية هي بطيئة التغير، وهذا ما ينطبق تماما مع مسألة الانتماء لـ «الامة التونسية». الكل يعلم أن مسألة «الامة التونسية» كانت قد طرحت بحدة في السبعينات وذلك لعدة اسباب :

- عدم تحمس النخبة البورقيبية التي كانت تبني انذاك دولة الاستقلال الى انتماء عربي رحب يضايقها ويحرجها خصوصا وقد ساهم التوتر السياسي الشخصي بين بورقيبة وعبد الناصر في انكاء النزعة نحو التقوقع والانطواء لدى النخبة السياسية المسيرة انذاك.

- فشل بعض التجارب الوحدوية على الصعيد العربي وفشل معاهدة جربة 74.

- كل هذه الأسباب طبعا ضمن سياقها التاريخي والسياسي جعلت مسألة «الامة التونسية» تكون هاجس التنظير لدى النخبة الفكرية الملتفة حول النخبة السياسية. خصوصا وأن النخبة السياسية كانت ذات تكوين ليبرالي غربي تأثر تأثرا بالغا بمقولة الدولة / الأمة كما نظّر لها الفكر الغربي وأثبتتها التجربة السياسية داخل التاريخ الأوروبي بصفة خاصة.

سيتم حينئذ بلورة أطروحات نظرية تستثمر بعض الخصوصيات القطرية (اللهجة، الملبس، التاريخ...) لدعم مقولة الأمة التونسية وتنشيطها ضمن الخطاب السياسي والحقل الايديولوي (في مفهومه الواسع) : المتسرب ضمن المؤسسة التربوية. وسائل الاعلام... لقد استطاعت ايديولوجية «الامة التونسية» بعد ربع قرن أن تؤثر على الأجيال التي نشأت في ظل «دولة الاستقلال» فلاحظنا الفتور النسبي للانتماء العربي والاسلامي وحتى الافريقي. ولكن نحن نعلم ان الحقل «الايديولوجي» لم يكن محتكرا من قبل «الايديولوجية القطرية» بل كان حقلا تعدديا - رغم حصار السلطة - فكانت هنا الايديولوجية العربية الوحدوية والايديولوجية الاسلامية الأصولية. اللتان لهما تصوران مختلفان عن مسألة الانتماء. لقد شعرنا ان «الامة التونسية» وقع احراجها نظريا فباتت مقولة هشة تفتقد الى مشروعيتها الابستيمولوجية والعلمية وحتى الوجدانية والعاطفية. لذلك قدمت النخبة السياسية تراجعات كبرى لفائدة أشكال أخرى من الانتماء : الانتماء العروبي، الانتماء الاسلامي، الانتماء المتوسطي الانتماء الافريقي... المهم من وجهة نظر اجتماعية أن مرجعية الانتماء القطري كما تكرسه «الأمة التونسية» ارتبك كثيرا وبدأ يفقد الى جانب مصداقيته، اجرائيته وتواصليته مع المتلقي. ومنذ التغيير الذي حصل في البلاد بدأت النخبة السياسية تتحدث عن مصالحة تونس مع هويتها العربية الاسلامية ومحيطها الحضاري. فتقلص الى حد كبير المجال التداولي «للامة التونسية» واستبدل نعت «القومي» بالوطني. وتم تنشيط نوع من الانتماء الاقليمي «للمغرب العربي» خصوصا وان التاريخ يسعف هزم المقولة بأوجه ما للتبرير. فتم انشاء «اتحاد المغرب العربي» وبدأنا نسمع في بعض الاحيان «الامة المغاربية» ، والشعور المغاربي... المصير المغاربي، الثقافة المغاربية... طبعا لابد هنا ان نكون حذرين في تعاملنا مع هذا الحقل الدلالي الذي بدأ ينتشر بكثافة... التفريق مهم هنا بين مجالين :

- مجال الانتظام والتكتل السياسي .
- مجال الانتماء الحضاري.

اعتقد انه من الخطأ الفادح الخلط بين المجالين أو ادخال مجال الانتماء الحضاري تحت مجال التكتل السياسي الجهوي، أقول هذا خشية ان يتم توظيف اشكال التكتل السياسي الجهوي لطمس التطلع نحو انتماء حضاري حقيقي فيه تأليف تاريخي حي بين العروبة والاسلام.

«فاتحاد المغرب العربي» هو بحث عن تنظيم المجال السياسي المغاربي ولكنه لن يغنينا عن انتمائنا العربي الاسلامي والبحث عن اشكال عقلانية ديمقراطية لتجسده. فالمشهد الذي نخشاه هو ان يتحول اتحاد المغرب العربي مثلا الى بوتقة لافراز ايديولوجية وهمية لاتحاد مغاربي يتقاطع مع الانتماء العروبي أو الاسلامي، وكذلك الشأن بمجلس التعاون الخليجي ومجلس التعاون العربي، فنشعر نحن بأننا مغاربيون فقط والاخرون خليجيون فقط وهو ما سيعيد انتاج أزمة الانتماء مجددا ... هذه التجارب هي «اجراءات سياسية» للتكتل الجهوي وليست معالجة حضارية لمسألة الانتماء. ولقد بينت ازمة الخليج هشاشة مجلس التعاون العربي وكيف وقفت مصر - عضو المجلس ، ضد العراق العضو الاخر.

علينا أن نبحث عن الحلول الصحيحة لقضايانا المصيرية واعتقد ان المسألة ستبقى مطروحة الى أن يتم :

- الملائمة بين الانتماء السياسي والانتماء الحضاري بدون السقوط في التنظير لطوبه دولة الوحدة أو دولة الخلافة بل تجسيد هذا الطموح عن طريق ابداع اشكال أخرى عقلانية وديموقراطية.

- تعميق حسّ الانتماء لدى الشعوب العربية وما يعني ذلك من تضحية واقرار بتبعات ذلك الحسّ من وحدة مصير...

خلاصة القول ان مقولة الامة التونسية لتزداد هشاشة يوما بعد يوم نظرا لفقرها النظري واعاقاتها المتكررة وعدم اشباعها لعطش الانتماء الذي ينشده المجتمع التونسي .

الادلجة والتنظير في الفكرين المشرقي والمغربي

حسين المزوغي

اعتاد العرب منذ الخلافة الراشدة الى عصر الناس هذا، التمييز بين شِقَّي العالم الاسلامي، المغرب والمشرق. ولم تكن هذه المفارقة تستمد شرعيتها من المحيط والواقع الجغرافي بقدر ما تنزلت في اطار تاريخي وسياسي وثقافي قام على الاختلاف والتنافس ولو بشكل محدود. وقد مثلت بغداد ودمشق من جهة والقيروان وقرطبة من جهة أخرى على مر الحقب والعصور عواصم هذا التنافس والتمايز الذي برز في العديد من المجالات لعل أهمها المجال الثقافي. ذلك أن قسمات الفكر العربي الاسلامي المضيئة في جبين هذه الأمة تتمثل في ما يقف عليه الباحث من تنوّع ومفارقات أثْرَتْ التراث وبوأته للخَلق والابداع وجاءت صفحاته تعج بالمدارس والمذاهب والتيارات تتجلى من خلالها أبلغ صور الحوار والاختلاف.

وتعكس بكل امتياز هذه الحقيقة، المنهجية التقابلية التي توخاها جناحا العالم العربي الاسلامي، المشرق والمغرب، في طرح ومعالجة الكثير من القضايا لا سيما مسألة الادلجة والتنظير لترويض المشاكل وتطويق مشاغل المسلمين وتقنينها.

كيف تعامل المشرق مع هذه القضية ؟؟ وما هي الدوافع والعوامل التي أطرت جهوده التنظيرية ووجهتها الى نتائج أفضت الى قيام الدولة الاسلامية وسيادتها ؟؟ ثم كيف رد المغرب على ذلك ؟؟ وما هي خصوصياته في معالجة هذه المسألة ؟؟.

بين التوحيد والتعميم

وقبل الخوض في الاجابة، لا بأس من الاشارة الى أن الفكر التنظيري المشرقي في عصوره الذهبية وبالأخص في العصر العباسي، تمحور حول مشاكل التقنين والتعميم. فبعد أن اعتنق العرب الاسلام خرجوا من عهد البداوة والتشتت القبلي ودخلوا عهدا جديدا من التحضر والتمدن. فكان أول ما شغلهم هو قضايا تقنين اللغة العربية فجاء علم النحو، وتنظيم مسائل العقيدة والعبادة ونتج عنه علم الفقه... الى غير ذلك من الأمور التي استوجبت الحياة الحضرية تطبيعها وتأصيلها وفق قواعد مضبوطة يقع تعميمها واعتمادها في تصريف شؤون الدنيا والدين وتضحى بذلك دستور الدولة ومرجع نظرها الاعلى.

وان ما اتسم به المجتمع المشرقي في تلك الفترة من كثرة وتنوع في الاجناس والاقوام وحركات المعارضة والاقليات الدينية (مسيحيّون، يهود...) والمرجعيات الثقافية والحضارية والكيانات فرض كل ذلك نفسه على اهتمامات الفكر السياسي وأصبحت القضية الرئيسية التي تعاني منها المجتمعاتّ الاسلامية المشرقية هي تحقيق شيء من الوحدة الوطنية. وأن الوحدة الفكرية والسياسية التي قام عليها العمل الاسلامي في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام هي الكفيلة اذا ما أعيد لها الاعتبار، بتأمين استمرارية الدولة ووحدة السلطة والقضاء أو الحدّ من خطورة تعدد الآراء والأهواء والملل والنحل الذي كان وراء التمزق السياسي والاجتماعي. وهكذا أضحت هذه المسألة الاشكالية التي تشغل النخبة وتطرق أبواب الفكر التنظيري بالحاح بنسق جعلها تتبلور في صيغ ايديولوجية متعددة ترمي في مجملها الى التوحيد والتعميم. وهو أمر ابتغى منه أرباب الفكر والفلسفة انشاء وحدة سياسية اجتماعية تكرس مشيئة الفئة الماسكة بمقاليد الدولة.

ويلاحظ الباحث اذا نظر بعمق الى المدارس والمذاهب الدينية والتوجهات الثقافية التي عرفها المجتمع الاسلامي المشرقي في انتعاشته وازدهاره مثل المعتزلة واخوان الصفا والأشعرية والجُهود الفلسفية لابن سينا والفارابي والغزالي وغيرهم... يلاحظ أن كل هذه الاعمال، على تعددها واختلافها، تصب في مصب واحد، ألا وهو وحدة السلطة وتسلسلها داخل المجتمع من أجل سيادة الدولة واستمرارية الحكم ومناعته. ورغم ما يلفت الانتباه من بعض التناقض في المضامين التنظيرية من مدرسة لأخرى، ومن زمن لزمن، حسب مشارب القوى السياسية التي تمسك بالسلطة أو تتهيأ للاستيلاء عليها، فان الطرح، في جوهره وغاياته، يظل لا يختلف عن بعضه البعض. لان هذه الاشكالية التي فرضت نفسها بتلك الصفة والحدة لها في الفكر المشرقي مبرراتها الثقافية والعقائدية والاجتماعية والسياسية على عكس الغرب الاسلامي الذي كانت همومه تختلف نهجا وغاية.

نزعة تحريرية وفكر مستنير

تجدر الاشارة بادىء ذي بدء الى أن الاشكالية التنظيرية بخلفياتها السياسية

◄◄

والاجتماعية لم يكن هناك ما يستدعي وجودها في الغرب الاسلامي بالحدة والنسق الذي ظهرت بهما في المشرق العربي، خصوصا في فترة الموحدين وهي تعتبر أحد العصور المشرقه التي عاشتها بعض مناطق افريقية والأندلس في التاريخ الاسلامي. باعتبار أن المنطقة المغربية لم تكن تشتكي من فسيفساء الأجناس والملل التي عانى منها المشرق. وكل ما يوجد من جنسيات ينحصر في العرب والبربر الذي صهرهم الاسلام وتعربوا بشكل أغنامهم من التمايز والاختلاف. أضف الى ذلك قلة التعدد والتنوع الثقافي وانعدام الطائفية وكثرة المذاهب والفرق الدينية. فالمنطقة كلها يغلب عليها مذهب واحد في الفقه والعقيدة. فكان هذا الوضع الذي طغت عليه النقاوة والانسجام أهم عنصر وضع فلاسفة الغرب الاسلامي ومفكريه في فضاء متحرر من كوابح وضوابط التعقيدات السياسية والثقافية والاجتماعية والمذهبية التي قيدت الفكر المشرقي وأطّرت توجهاته. فجاءت المشاكل مختلفة والغايات متناقضة.

ففي حين كان فلاسفة المشرق يسعون الى محاكمة الفكر وضرب الفلسفة واخضاعها للدين تحقيقا للوحدة الثقافية وطلبا لسلامة المجتمع وقوة الدولة ومناعتها. فان فلاسفة الغرب الاسلامي كابن رشد وابن طفيل وابن باجة... كان شغلهم الشاغل تحرير الفلسفة من الدين واقامة الاستقلالية بينهما بحيث يكون لكل واحد منهما مجاله الخاص وفضاؤه المغاير. وقد عرفت المنطقة المغاربية العديد من الشواهد على ذلك أبرزها الحركة التحرُّريّة على عهد الموحدين والنزعة المستنيرة التي كان أبو الوليد محمد بن الرشد الحفيد رائدها بدون منازع.

الحركة التحررية

من المعروف أن دولة الموحدين تنزلت كنتيجة لحركة الاصلاح التي قام بها محمد أو المهدي بن تومرت. فقد كانت هذه الحركة في الحقيقة ثورة شاملة شنها ابن تومرت وانصاره في مواقع كثيرة ومناسبات عديدة على دولة المرابطين التي نشأت على أساس فكري اعتبره ابن تومرت انحرافا عن روح الاسلام ومراميه السامية. لأن هذا الأساس ارتكز في استعمالاته للنص وخاصّة القرآن الكريم على المعنى الظاهري واستند الى المفاهيم الحرفية وأهمل مقاصد الشريعة وتغاضى عن المرامي والمغازي التي نزل الوحي من أجلها. فكانت نزعة ابن تومرت نزعة ليبرالية ان جاز التعبير تدعو الى الاعراض عن التقليد وتوصي بإعمال الفكر والنظر والغور في معاني النص الديني. وهذا الأمر استدعى فتح باب الاجتهاد وهجر المذاهب التي ابتعدت بتفريعاتها وحيثياتها عن أصول التشريع الاسلامي.

سَعَى الفلاسفة المغاربة إلى المصالحة بين الدّين والفلسفة على أساس أنّ الحقيقة واحدة لا يمكن أن تنقسم على بعضها

فشكلت جهوده عملا سياسيا وثقافيا تحرريا يؤمن بالعقل ويتسلح بالبرهان ويكره الجمود والانقياد. فأدى ذلك الى قيام حركة ثقافية وعلمية واسعة تمتاز عن أهل المشرق بتفتحها واستنارتها.

النزعة العقلانية

بعد أن نجحت الحملة المشرقية، وكان الغزالي زعيمها، على الفلسفية في مؤازرة وجهة نظر الفقهاء المتزمتين الذين يرون أن الفلسفة كفر وأن الاشتغال بها الحاد. وأنه لا مجال لفهم الدين والاستفادة منه بواسطة البرهان والمنطق والفلسفة عموما. لان الدين عند هؤلاء فوق العقل والفكر. فكان لا بد بعد هذا الارتداد والانسداد الذي وصل اليه الفكر المشرقي أن تسعى العقلانية في ظل نزعة التحرر السياسي والثقافي الى البحث عن تصور جديد وتشكيل علاقة بديلة بين الدين والفلسفة تقوم على تحرر كل منهما من الآخر واقامة الحدّ بينهما بحيث يحتفظ كل بذاته وخصائصه وهويته. وقد طغت هذه القضية على اهتمامات التّيار المستنير في عصر الموحدين، على وجه الخصوص بالنسبة لابن رشد.

وكانت النتيجة أن توصلت جهود الفلاسفة المغاربة بعد دحض آراء المشارقة وتفنيدها الى المصالحة بين الدين والفلسفة وانشاء التوازن بينهما على أساس أن الحقيقة واحدة لا يمكن أن تنقسم على بعضها. وأن القول الديني حق وأن نتائج العقل حق كذلك. والحق لا يضاد الحق بل يعاضده ويسانده. وكل ما في الأمر أن لكل منهما أساليبه المتميزة وأدواته الخاصة في تقصي الحقيقة وطلب المعرفة. الأمر الذي يجعلهما ليس في غنى عن بعضهما ولا يمكن لاحدهما أن يَحْوِيَ الآخر أو يكون بديلا عنه.

وحاصل هذا كله أن الفكر المشرقي خنقته عوامل التعددية والتكاثر الاجتماعي والسياسي والثقافي. ثم دفعته نحو التنظير للتوحيد وربما الى الاستبداد بالرأي، على خلاف الفكر المغربي والأندلسي فقد امتاز بالانفتاح والتسامح باعتبار أنه لم يعان من الاسباب المذكورة بنفس الحدة والخطورة وباعتبار أنه تاق للتحرر وراهن على العقل، والعقل وحده، فأضحى فكرا مستقبليا أكثر اشعاعا وتنويرا فأينعت ثماره وآتت أكلها غربا وشرقا.

أحدث حوار مع: عبد الرحمن ابن خلدون

اجرى الحوار: مصطفى النيفر

ابن خلدون يتحدث عن:

• انتمائه الوطني • نظرته للمشرق والمغرب • العرب بين الأمس واليوم • رأيه في قراءات المعاصرين لفكره • تبعيتنا للغرب وطريقة تفاديها • البيرسترويكا وسقوط الستالينية

15 - 21 : هل انت تونسي ام مغاربي ام عربي ؟

ابن خلدون : ولدت ونشأت بتونس، ثم ارتحلت الى المغرب عندما استكتبني اول الأمر السلطان ابو عنان، وشايعت مدة السلطان ابو حمو صاحب تلمسان، وللوزير ابن الخطيب وزير في الاحمر فضل علي. ثم اقمت مدة بفاس وتنقلت بين تونس والاندلس، الى ان رحلت من تونس الى المشرق سنة اربع وثمانين وسبعمائة حيث وليت القضاء. ثم سافرت مدة مع السلطان الظاهر الى الشام. فانت ترى اني تنقلت بين مختلف اقطار المغرب ادناه واقصاه واوسطه ومن الاندلس ومصر والشام، واقمت في كل جزء ووليت المناصب العلمى منها والسياسي.

15 - 21 : نحن نعلم هذه التفاصيل وغيرها، لكن سؤالنا يتعلق بهواك وميلك هل كنت تشعر انك تونسي ام مغاربي ام عربي عمومًا ؟

ابن خلدون : ان كنت تقصد النسب الذى قال عنه (ص) تعلموا من انسابكم ما تصلون به ارحامكم، فنسب بني خلدون حضرموت من عرب اليمن وجدنا وائل بن حُجر من اقبال العرب معروف وله صحبة. واعلم، حفظك الله، ان النسب فائدته الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام والالتحام والاتحاد. واذا كان ستفاد منه الخبر البعيد ضعف فيه الوهم وذهبت فائدته وصار الشغل به مجانا. وانت ترى انى ولدت بتونس وتلقيت بها العلوم عن جلة من العلماء الذين قدموا من فاس والاندلس الذي قدموا الى إفريقية في حملة السلطان ابي الحسن. وكان العديد من المؤلفات التى تتدارسها (كما ذكرت ذلك في المقدمة) من وضع المشارقة. ولقد استعملني وولاني العديد من امراء المغرب والمشرق، وكنت في شغل بالسياسة عن التعلق بالأوطان. وولائي كان دائما للسلطان الذي يوليني وكما قال ابو الطيب :

اذا ترحّلت عن قوم وقد قدروا
ان لا تفارقهم فالراحلون هم
شر البلاد مكان لا صديق به
وشر ما يكسب الانسان ما يهم

15 - 21 : لو اردنا عقد مقارنة بين العلاقات المغربية ـ المغربية والمغربية ـ المشرقية اليوم، وما كانت عليه ايامك، ماذا ترى ؟

ابن خلدون : اما اذا كنت تعني العلاقات بين السلاطين والحكام، فان الامر لا يختلف كثيرا. فالدول دول اي بين ود ووفاق ونفرة وعداوة، واذا كان الأمر كذلك في حاشية السلطان الواحد فما بالك فيما بين الحاشية والحاشية. اما علاقة المشرق بالمغرب فانها في زماني كانت افضل مما من القرون المتقدمة ولعلها احسن مما هي عليه الآن. فلقد امِنَ المغاربة دولا قوية بالمشرق وامن المشارقة اطماع المغاربة فكانوا كثيرا ما يتعاهدون بعضهم بعضا بالانصاف بطرف اوطانهم كما حصل بين يوسف بن عبد الحق المريني وصاحب مصر الناصر بن قلاوون وبين الملك الظاهر وسلاطين بني حفص بتونس وبني عبد الواد بتلمسان وبني مرين بفاس، اما علاقات عامة الناس وخاصة العلماء فانها كانت على ايامنا احسن مما هي على ايامكم. فلقد كانت المراسلات والرحلات وشد الرحال للحج كفيلة بشد الوثاق بين المشرق والمغرب.

15 - 21 : كيف تفسر ذلك ؟

ابن خلدون : لا ريب عندي ان استيلاء الفرنج على اقطار المسلمين كان له أسوأ الاثر. فلقد صرف المشارقة عن المغاربة والمغاربة عن المشارقة وتطلع كل منهم بوجهه نحو هذا البلد او ذاك من بلاد الافرنج. ولقد بقيت في النفوس آثار كثيرة من ذلك حتى بعد انجلاء الغزاة عن بلادنا.

◄◄

ومن اسباب ذلك ما حصل من بدع الحراسة على الأطراف والثغور وهو ما تسمونه بالحدود، وعوائق المكاتيب الرسمية التي تعبرون عنها بالجوازات والتى بدونها لا يمكن حل ولا ترحال. وهذه العوائد والوظائف ضرورية للملك وهي آلة لصاحب الدولة يستعين بها على ضبط امور الدولة لكن اصبحت لها مضار يجب التحذير منها حتى لا تصبح من اسباب الانقطاع في زمن نحتاج فيه الى الالتحام.

15 - 21 : ابن خلدون السياسي مجهول نسبيا بالمقارنة مع ابن خلدون المؤرخ والمفكر، ما سبب ذلك ؟

ابن خلدون : اصبت وانا احمد الله على ذلك. فلقد وليت العديد من المناصب السياسية بالمغرب والفقهية بالمغرب والمشرق، وفي أغلبها كانت السعايات والوشايات او انقلاب الأمور تؤدي الى عزلي. ولقد اطلت في ذكر ذلك واسهبت في كتابي «التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا» فراجع ذلك.

15 - 21 : كيف تفسر كل هذه الانقلابات ؟

ابن خلدون : هناك ما يعود الى طبع الزمان والسياسة كاحقاد افراد الحاشية ودسهم وتقلب احوال الملوك وطباعهم، واستبداد احد الوزراء ونكبته لخصومه. وهناك ما يرجع الى طباعي. فلقد تولى بنو خلدون منذ اجيال في الأندلس وافريقية المناصب وكان والدي عليه رحمة الله يروي كيف استوزر ابن عباد باشبيلية من بني خلدون. وكيف كان جدنا الحسن بن محمد من المقربين للامير ابي زكريا الحفصي. ولقد خدم العديد من اسلافي الدولة الحفصية فمنهم من قتل كابي بكر الذي قتله الدعي ابن ابي عمارة. ولعل ذلك الذي حمل جدي الاقرب محمد بن محمد على نزع ابنه (اي والدي عن طريقة السيف والخدمة الى طريقة العلم والرباط. فلقد نشأت في بيئة غير سياسية وان كانت لا تخلو من ماض في خدمة الدول واصحاب السلطان. ولقد جربت ذلك وعلمت ان السعادة والكسب انما يحصل غالبا لاهل الخضوع وان هذا الخلق من اسباب السعادة، وان القائمين بامور الدين من القضاء والفتيا والتدرس والامامة لا تعظم ثروتهم في الغالب، فمن اقبل على دين او علم لا يسعه ابتذال نفسه لاهل الدنيا كما يفعل التجار من خُلق المكايسة البعيدة عن المروءة.

والحاصل ان التاريخ حفظ لكم اسم ابن خلدون المؤرخ و«المنكر» كما قلت، ولم يحفظ لكم اسم ابن خلدون السياسي او القاضي. ولولا اني تخليت عن الشواغل كلها اربعة اعوام في قلعة ابن سلامة والفت وانا مقيم بها المقدمة للحقت باسلافي من بني خلدون دون ان اترك اثرا أعلي بهم ذكري وذكرهم. فلقد اخفقت في مضمار السياسة ووفقت في العلوم واني احمد الله على ذلك.

15 - 21 : اود ان اعود الى قضية المشرق والمغرب والعلاقة بينهما، قبل ان نواصل الحديث عن المقدمة وبقية افكارك. ما سبب ارتحالك للمشرق هل كان ذلك لطلب الرزق ؟

ابن خلدون : كانت الأخبار ترد المغرب حول ما باقطار المشرق مثل مصر والشام وعراق العجم من العمران وكثرة المال فيها. ولقد ذهب البعض لما بلغهم ذلك الى ان عطايا الكواكب والسهام من مواليد اهل المشرق اكثر حصصا في مواليد اهل المغرب وتجاهلوا السبب الأرضي اي كثرة العمران التي تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال. ونسي الناس ان قطر المغرب كان في القديم لم يكن بالقليل واحواله متسعة وجباياته موفورة. وهو لهذا العهد قد اقصر عن ذلك، ولقد كان البعض من العامة ومن ضعاف الحال يقصدون المشرق ظنا منهم ان المعادن الذهبية والفضية اكثر به، وغفلوا عن ان العمران يتوفر بالأقطار اذا كثر سكانها واتسعت احوالهم بكثرة العمل والكسب، فتكثر اموالهم وتعظم دولهم وممالكهم.

اما هذه الاقطار المغربية فان المدن والامصار بها قليلة وسكانها في الحضارة وتوابعها لم يترسخوا، اضف الى ذلك ذهاب هذا العمران القليل وتناقص ما كان عليه المغرب من وفرة السكان. والعامة تقول اذا تناقص عمران البلاد ذهب رزقها حتى ان الانهار والعيون يقل جرها في القفر. وبما ان الصنائع والعلوم تكمل بكمال العمران، تطلعت الى المشرق فتطارحت على السلطان وتوسلت اليد في تخلية سبيلي لقضاء فرضي فاذن لي.

15•21 : إذن خرجت بنيّة الهجرة، هل كان ذلك طلبا للرّزق أم سعيا وراء الجاه العلمي والمعرفي؟

ابن خلدون : أما طلب الرزق فلم يكن لأنني لم أكن معدما ولله الحمد. رغم السعايات والدسائس كنت مقرّبا للسّلطان وكانت لي ضيعة وغلّة تكفيني وأهلي. أما الجاه فلم يكن ينقصني ولقد قلت (بالحرف) «في التعريف» : ركبت البحر منتصف شعبان سنة أربع وثمانين وسبعمائة **وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم**. وقصدي بذلك التفرغ لحياة علمية وهو ما كان فعلا اذ لم أتول مناصب سياسية بعد ذلك عدا وساطة في المهاداة والاتحاف بين ملوك المغرب والملك الظاهر. فان عددت هذا من السياسة فلك ذلك.

وعلى كل حال لم يكن المشرق احسن من المغرب الا درجات قليلة. فتناقص العمران وتقهقر الحضارة اصابه كما المغرب. فاين مُلك الظاهر من ملك العبيديين او العباسيين. اما الدسائس والمكائد وفساد بطانة الملك فقد لحقني منها بالمشرق ما لحقني بالمغرب.

15 - 21 : هل ندمت على استقرارك بالمشرق ومغادرتك المغرب ؟

ابن خلدون : لا والله. فالطرفان متشابهان ولقد تعودت على الدسائس والعزل ثم الرضا والصفح. واكثر ما اهمني في المشق، ولا ذنب للمشرق فيه، هو مصابي بالاهل والولد فقد وصلوا من المغرب بالسفين فاصابها قاصف من الريح فغرقت وذهب الموجود والسكن والمولود فعظم المصاب والجزع.

15 - 21 : بعد عدة قرون، من قام بحقك اكثر بلاد النشأة ام بلاد الهجرة ؟

ابن خلدون : لا ادرك والله، علة اصرارك على المفاضلة بين المشرق والمغرب. لكن اقول ان المشرق والمغرب قصّرا في حقي. فلقد كان علم العمران الذي استحدثته غريبة النزعة عزيز الفائدة مستنبط النشأة ولم اقف على الكلام في منحاه لاحد من الخليقة. ولقد امّلت آنذاك ان يأتي احد من المشرق او المغرب فيقفو اثري ويواصل ما شرعت فيه. فكانت ارادة الله على غير ذلك. بل والاغرب ان ابناء جلدتي مشرقا ومغربا تعرفوا على المقدمة بواسطة الفرنجة مثل «هربلو» و«دوساسي»، و«فون هامر» وخاصة «كاترماتر». او بعد ذلك تسألني عمن كان أوفى لي واكثر قياما بحقي.

15 - 21 : لكن منذ ذلك الحين تدارك المشارقة والمغاربة هذا النقص وخصوا المقدمة وباقي آثارك بكثير الاهتمام والرعاية.

ابن خلدون : ان كنت تعني هذه التآليف التى كتبت حول المقدمة والتى حبرها اصحابها لنيل القاب أو جاه فذاك مما لا اعده إتماما لما شرعت فيه. واعلم انه مما اضر بالناس في تحصيل العلم كثرة التآليف والاختصارات، وغالبيتها كثيرة الالفاظ قليلة المعاني. اما ان كنت تعني تلك المناظرات التي تعقد والتى تسمونها ندوات ومؤتمرات فالأمر لا يختلف كثيرا. لقد اسلفت ان الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في العلم والتعلم. لكن هذه الندوات اضحت مخلة بالغاية التي وجدت من اجلها. فمن تعدد الشيوخ تنهض القوى وتستحكم الملكات وتصحح المعارف. وهذه الندوات يتكلّم فيها المتكلّمون ولا يفيد أحد منهم الآخر، كل يغنّي لليلاه. في المؤتمر الواحد قالوا عنّي أنّي عالم اقتصاد وسياسة واجتماع وأصولي وفقيه ولغوي وأديب وابستمولوجي وفيلسوف (رغم أني أقول بفساد الفلسفة) ووجدوا عندي أواصر فكريّة مع ماركس ومونتسكيو وميكيافلّي واوغست كونت وادم سميث وماكس فيبر وروسو وكاينز وفوكو وليفي شتراوس. (لم يجد لى علاقة مع مفكر عربي) واعتبرني بعضهم مدافعا عن الحرية واخرون رأوا في مثال الجبري. وباختصار فهموا من كلامي اني عقلاني ومادي، سلفي وثوري، اشعري ومعتزلي، ممثل الفكر البورجوازي (المبكر) والعقلية الاقطاعية. فان كنت بعد كل هذا ترى ان العرب مشارقة ومغاربة قد انصفوني فكانوا اوفياء لي. فلك ذلك ولله الأمر من قبل ومن بعد.

15 - 21 : ماذكرته وعددته تهافتا وتناقضا يسمى قراءات، وهو أمر طبيعي بل مستحب.

ابن خلدون : لا تحسبن اني غفلت عن ذلك. فالنفس اذا خامرها تشيع لرأي او نحلة كان ذلك غطاء على عين بصيرتها فيستفيض الدارس في الكلام ناقلا الرأي على ما في ظنه وتخمينه لا على حقيقته. والحق غير ذلك والا كيف تؤدي ما سميته بالقراءات الى الفهم ونقيضه ؟

15 - 21 : هل يعني هذا أنك لم تعجب باية قراءة ؟

ابن خلدون : اسلفت القول اني قصدت بعلم العمران وضع اسس علم يواصل من يأتي بعدي التأليف فيه والبحث لا التلخيص والتعليق وكتابة الحواشي ولقد اسهبت في المقدمة في نقد تعليم العلوم وطريق افادتها. والحاصل انكم رغم تعاقب القرون لا تركزون على ملكة الفهم واهتمامكم بالعلوم اكثر من اهتمامكم بوسائلها. لذا اوسعتم دائرة الكلام في العلوم والمعارف التي توصل اليها الفرنج واكثرتم في التفاريع والدلالات، ولم تدركوا ان من جعل الآلة والاداة مقصدًا وقع في نوع من اللغو.

15 - 21 : جوابك الأخير يصل بنا الى القضية الرئيسية التالية، ما رأيك في تبعيتنا (مشرقا ومغربا) لاوروبا والغرب، او الافرنج كما تسميهم ؟

ابن خلدون : الامر ليس بالجديد. فلقد لاحظت عند اقامتي بالاندلس تشبه واقتداء المسلمين بامم الجلالقة في الملبس والشارات والكثير من العوائد والأحوال، واستشعرت من ذلك استيلاء الفرنجة على بلاد الاندلس. الا ان الأمر تعدى الاندلس الى باقي بلاد المسلمين، ولم يبق محصورًا في العوائد والحالات بل شمل العلوم والصناعات والحرف. والأمر لا يخرج عن ولع المغلوب في الاقتداء بالغالب.

15 - 21 : الاخذ عن الاعاجم او الفرنج في مجال العلوم والصنائع وتنظيم شؤون الحياة، مشروع في رأيك ؟

ابن خلدون : ان كنت تعني ما ذهبت اليه من ان اكثر حملة العلم في الاسلام هم العجم. فالعجم مسلمون على كل حال. اما ان كنت تقصد علوم الدنيا والعقليات وما يتبعها من تنظيمات فاني اشرت الى ان المسلمين اخذوا من القدامى (الاغريق والروم والفرس) الكثير في مجال العلوم العقلية وتنظيم شؤون الدولة والصناعات

◄◄

والحرف، ولم ار (ولم يروا) **حرجا في ذلك طالما انهم الأعلون.**

15 - 21 : ماذا تقصد بقولك طالما انهم الاعلون.

ابن خلدون : لقد اخذنا عنهم ونحن في موقع القوة السياسية واعزاء في نفوسنا واخذتم من موقع الضعف وانتم منهزمون فكرا وواقعا.

15 - 21 : وهل هذا ذنبنا ؟

ابن خلدون : انا لا ادين احدًا بعينه، بل اعلل ظاهرة ما وافسر حادثة.

15 - 21 : تفوق الفرنجة وتبعيتنا كيف تفسره ؟

ابن خلدون : بقانون الدول وضعفها وقوتها. لو اعدت قراءة الكتاب الأول من الباب الثالث من المقدمة، للاحظت تكرار عبارة **طبيعي**. لقد عنيت بها وجود اسباب طبيعية (قوانين حسب تعبيركم) اذا ما تكررت ازدهر العمران او هرمت الدولة وسقطت، مهما كانت الدولة.

15 - 21 : هل ترى ان قوة الغرب الآن، ستحول الى [illegible] الهرم الذي حددته في قانونك ؟

ابن خلدون : هو ليس «قانوني» انها سنة الله في خلقه. واجابة اقول لا بد ذلك حاصل.

15 - 21 : ومن سيهزمهم ؟

ابن خلدون : سقوط الدول يتم بتوفر شرطين. الأول هو الضعف الداخلي، وتفتت اللحمة التي يتماسك بها الأفراد والتي سميتها العصبية. لكنه شرط غير كاف، اذ لا بد من الشرط الثاني وهو أن يكون الخصم على درجة من القوة. انعدام التوازن بين الدولة المستقرة والدولة المستجدة فاذا كانت المستجدة دون المستقرة انهزمت الأولى، وان كانت مساوية لها استمرت في المطاولة والمناجزة الى ان تتفوق عليها، فاذا صادف ذلك الشرط الأول اسقطها.

15 - 21 : الا ترى ان ذلك يصح على ايامكم، ايام المرابطين والموحدين والمرنيين والحفصيين ؟

ابن خلدون : ادرس دولة بني عثمان من الاتراك وسترى صحة قولي. لقد كانت لها العصبية واللحمة والقوة، فوقفت دونها محاولات اعدائها. وحين انحلت عصبيتها وضعفت قوتها تجرأت عليها الدول اول الأمر ثم اجهزت عليها. وان شئت مثالا اكثر قربا منا فانظر دولة السوفيات فقد انحلت عصبيتها وانفرط عقدها من الداخل وان لم يتطاول عليها احد بعد فلان بها بقية من قوة عسكرية.

15•21 : عن أية عصبيّة تتحدّث؟ هل للسوفيات عصبيّة؟

ابن خلدون : نعم. العصبيّة كما عرّفتها «بها تكون المدافعة والحماية والمطالبة وكلّ أمر يجتمع عليه». ولقد دولهم على عصبيّة لكن ارهاب العهد الستاليني، وجدع المستبد بقصر الكرملين أنوف أهل عصبيّته، فرّق أهلها من حوله. والعدل أساس العمران كما تعلم.

15 - 21 : وبالنسبة للولايات المتحدة كيف ترى مستقبلها على ضوء علم العمران ؟

ابن خلدون : ستكون لهم الغلبة والتمكين طالما لم تضعف عصبيتهم ولم يبلغ خصومهم قوة يطاولونهم بها. على انه لا بد من الحذر عند قياس الحاضر على الغائب والماضي على الآتي، ولقد تبدلت الأحوال جملة وكانما تبدل الخلق من اصله وتحول العالم باسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث.

15 - 21 : لو رجعت للمقدمة، هل تنقح بعض ما ورد فيها.

ابن خلدون : لا ريب. ولفعلت نفس الشيء بالتاريخ اي كتاب العبر. فرغم ما بذلته من جهد فانه لا يسلم من ثغرات والكمال لله وحده.

حياته

- ولادة عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون في غرة رمضان سنة 732 هـ (1332 م) بتونس.
- السلطان ابو الحسن المريني يغزو تونس 784 هـ (1347 م) ويصاحبه جمع من علماء المغرب والأندلس - ابن خلدون يتلقى العلوم عنهم وعن جلة من علماء تونس.
- توليه كتابة السر والترسيل والمخاطبة بفاس (760 هـ - 1359 م)
- انتقاله للاقامة بغرناطة عند صديقه لسان الدين الخطيب (763 هـ - 1362 م) وتوليه سفارة عند ملك الاسبان (765 هـ - 1364 م).
- مغادرته الاندلس (766 هـ - 1365 م) واستقراره ببجاية ثم بعدة مناطق بالمغرب الأوسط.
- يعود الى فاس (776 هـ) ثم منها الى الاندلس حيث كان ينوي الاستقرار نهائيا.
- يعود الى تلمسان ثم بقلعة ابن سلامة حيث ألف خلال اربعة اعوام (776 - 1375/780 - 1379 م) كتاب المقدمة.
- العودة الى تونس (780 هـ - 1378 م) حيث الف الجزء الأول من تاريخه، خلاف مع السلطان الحفصي بدس من ابن عرفة.
- الارتحال الى القاهرة (784 هـ - 1382 م) حيث تولى عدة مناصب علمية (التدريس بعدة مدارس والقضاء) - غرق جميع افراد اسرته في طريقهم من المغرب الى مصر (786 هـ - 1384 م)
- يتوجه للحج سنة (789 هـ - 1388 م).
- يعتزل من منصب القضاء ويعاد اكثر من مرّة، ثم يصاحب السلطان المتوجه للشام لنجدتها من حصار تيمورلنك لها (803 هـ - 1400 م).
- السلطان الناصر يترك دمشق محاصرة وبها ابن خلدون الذي يتوسط بين سكانها وملك المغول.
- عودته الى مصر حوالي (804 هـ - 1402 م) حيث ولي القضاء وعزل عدة مرات.
- وفاته اواخر (رمضان 808 هـ - مارس 1406).

نص قديم في موضوع متجدد:

نحو وعي نقدي للهزيمة

ياسين الحافظ

ياسين الحافظ مفكّر سوري عصامي، نهل من معين إيديولوجيّات عصره، لكنّه لم يمقت شيئا قدر مقته للإيديولوجيا عموما وللإيديولوجيّات المغلقة خصوصا.. ألّف كتابا من طينة الكتب التي لا تؤلّف إلا نادرا.. لكنّ كتابه على أهمّية ما جاء فيه لم يقرأه العرب كما ينبغي.. هذه وثيقة مستخرجة من الكتاب المذكور والذي عنوانه: «الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة» كتبها إثر هزيمة 67، وكأنّها تُكتب اليوم إثر هزيمة العراق، وثيقة حريّة بالقراءة المتواصلة.

بعد التطورات العربية الاخيرة، المتمثلة بسلسلة تراجعات انهيارية اما اسرائيل وامريكا، لم يعد بوسع احد، حتى اكثر الظافرويين ايغالا في الخيال والتفاؤل، ان ينكر ان الامة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة، وان محاولة النهضة العربية الثالثة قد اندحرت وصفيت.

الظافرويون، الذين توهموا طريق النهضة العربية والثورة العربية طريقا سهلا، معبدا، كـ «شارع نيفسكي»، يكرج عليه الثوريون العرب بقدر عظيم من الملاسة، بلا نكسات ولا هزائم ولا قهقرات، - الظافرويون هؤلاء سيسقطون بلا ريب في يأس قاتل، ويذهبون للتفتيش عن خلاص فردي.

بالمقابل، الثوريون الواقعيون، الغارزون اقدامهم في التربة العربيه والمترعون باحلام الامة العربية في غد افضل ، - هؤلاء الثوريون سيمحصون التجربة بعيون جديدة وعقل جديد وفكر جديد، مفتشين عن نقطة بداية لنهضة لا تنهزم ولا تنتكس. هؤلاء الثوريون الواقعيون لا يقولون ان الطريق طويل، بل يقولون ان الطريق بحاجة الى عمل فحسب، الى شغل وعرق، منتظم، دؤوب صبور. ثم انهم يعرفون ان هذه النهضة العتيدة بحاجة اولا واساسا الى وعي جديد.

ما نقطة انطلاق هذا الوعي الجديد ؟

هذا الوعي الجديد ينطلق، كما يقول جورج لوكاش، من «نظريةٌ تمتزج فيها نظرية اخلاق اليسار المتجهة شطر ثورة جذرية بتفسير تقليدي محافظ للواقع».

لقد آن للثوريين العرب ان ينتهوا من الايديولوجيا. وعندها سيكون بامكانهم ان يهجروا الوعي الامتثالي للهزيمة العربية وينتقلوا الى وعي نقدي لها.

اولى الايديولوجيات التي ينبغي ان تسقط هي هذه الرؤية العربية، المنتشرة في قطاعات تقدمية واسعة، لسياسات العالم الخارجي ازاءنا، لتناقضاته معنا، لمعاركه ضدنا. هذه الرؤية هي مزيج من ايديولوجيا ودراما، بل قل ان في هذه الايديولوجيا شيئا من اسطورة تقول : الامة العربية واقعة ضحية مؤامرة متجددة، تحيكها قوى خارجية شيطانية، شريرة. ومع استمرار العجز العربي، الذي لا يأبه بدوره في تشجيع «التآمر» وتوسيع فرص نجاحه، تتضخم الاسطورة وتترسخ لتصبح منظورا، تقيم من خلاله الاحداث و«تحلل» المعارك، الصراعات والتناقضات.

عندما قلنا ان في هذه الايديولوجيا شيئا من اسطورة، عنينا انها تنطوي على شيء يقع الى جوار الحقيقة الواقعية، على شيء يمت بصلة ما اليها: الامة العربية عانت، ولا شك، اضطهادا واحتلالا، خضعت لهيمنة مارستها دول استعمارية، كما ابتليت باستعمار استيطاني زاحف، لكن، هل كانت، يوما، العلاقات بين الامم، بما في ذلك علاقات الامم الأوروبية فيما بينها، على غير هذا النحو الذي عرفته الامة العربية، في العصر الحديث، في تجربتها مع الاستعمار ؟! ثم، لماذا هذا التساقط السهل أمام الاستعمار، لو لم تكن بنى المجتمع العربي متآكلة ومفوتة، وبتالي قابلة للاستعمار ؟!

لنتأمل مثال السلطنة العثمانية، عندما كانت متماسكة قوية، كانت مهابة، بل مرهوبة، من الغرب: الم تدق جيوشها ابواب النمسا؟ لكن ما ان دب في بنيانها التفسخ وتحولت الى «الرجل المريض»، في وقت كانت فيه أوروبا تحرز تقدمات واسعة حاسمة، حتى اصبحت موضوعا لسياسات الدول الاوروبية الكبرى وهدفا لمطامعها

◄◄

الاستغلالية والتوسعية، وانطرحت مسالة اقتسام «تركة» الرجل المريض، اقتسام حالت دونه التناقضات الدولية زمنا طويلا، ثم انجز مع حل هذه التناقضات على نحو ما مع نهايات الحرب العالمية الأولى.

التاريخ ملئ بصراعات ومنافسات لا تنقطع بين الامم. هذا أولا. ثانيا، في هذه الصراعات كانت نسبة القوى هي العامل الحاسم. ما اكثر امثلة التاريخ القديمة والحديثة التي تدعم هذه الأطروحة: السقوط الفارسي والبيزنطي السهل امام الغزو الاسلامي. التوغل الاسلامي في الغرب وصولا الى بواتييه، ثم التوغل العثماني الى قلب اوروبا، السقوط العربي السهل أمام الغزو الماغولي، الصليبي، واخيرا، في العصر الحديث، امام التوسع الاستعماري الاوروبي الحديث وامام الغزو الاستيطاني الصهيوني الذي تم في سياق الاخير. هنا تتجلى، على نحو ساطع عقلانية التاريخ والجزاء الذي يفرضه والاستحقاق الذي يعطيه: ضعف او تفسخ البنيان الداخلي لامة ما هو الذي يستقدم الغزو الخارجي أو الهيمنة الخارجية. والسقوط امام الخارج ليس سببا للتفسخ او الضعف او التأخر الذي يصيب البنيان الداخلي، بل نتيجه من نتائجه.

بيد ان الفكر العربي السائد، بما هو فكر تقليدي وتقليدوي جديد، وعاجز بالتالي عن طرح اسئلة واتخاذ موقف نقدي من البنى الحالية للمجتمع العربي، هذا الفكر ما يزال يرفض عقلانية التاريخ. من هنا يبدو الواقع، في مرآته، اشبه بمفارقة خالية من المنطق، ومؤلف بالتالي من سلسلة من الصدف السيئة والحظوظ العاثرة، جاء بها «خيانة» الزمن أو التاريخ للامة العربية.

والواقع ان هذا الاحساس الحاد بالجريمة، غير المبررة وغير المفهومة، التي ارتكبها ويرتكبها التاريخ ضد الامة العربية، يفعم الفكر السياسي العربي الرائج بضرب من التوتر المأساوي، يجعله عاجزا عن القبض على وعي مناسب أو مطابق (للواقع)، يشكل مقدمة لازمة لخروج الامة العربية من هزيمتها الطويلة.

هذه الرؤية الدرامية (وهي، في التحليل الاخير، رؤية دوغمائية دينية) للهزيمة العربية نجدها، أول ما نجدها، في مفردات الادب السياسي العربي الرائج: مؤامرة، خيانة، عمالة، انحراف، تجسس، مخطط امبريالي عميل، الخ. وفي مرحلة قبيل هزيمة حزيران وما بعدها انتشرت مفردات اضافية اكثر توترا: تصفية قضية فلسطين، الحل السلمي الاستسلامي، قرار مجلس الأمن التصفوي، المخطط الأميركي - الاسرائيلي - الرجعي للتآمر على كذا وكذا.

بالطبع، لا يسع احد ان ينكر ان هذه الاعمال والأساليب تشكل جزءا من «عدة الشغل» في الصراعات الدولية، لكن العامل الحاسم في هذه الاخيرة هو شيء آخر، هو نسبة القوى الفعلية (او ميزان القوى) بين الاطراف المتواجهة. كل «عدة الشغل» الامبريالية والصهيونية والرجعية ما كانت تساوي قشر بصلة لو كانت البنية العسكرية المصرية اقل تأخرا فاحبطت العدوان الاسرائيلي في حزيران 1967. المياه الراكدة هي وحدها التي تجمع الطحالب والجراثيم والطفيليات، والبنى المتاكلة هي وحدها التي تتيح للمؤامرة ان تحبك.

بدون هذا التوتر الدرامي تغدو التسميات اكثر مطابقة للواقع واشد فضحا لعوراته: بدلا من «مؤامرة» نقول «ميزان قوى». بدلا من «قوى شيطانية شريرة» نقول «قوى دولية تخدم مصالحها القومية» (كما نخدم نحن مصالحنا القومية). بدلا من «ضحية» نقول «مجتمع مفوت عاجز عن الدفاع عن وجوده ومصالحه» الخ.

هذا التوتر الدرامي، الذي يسند ويصيغ التصور المؤامراوي العربي، يضعف الى اقصى حد، ان لم يعدم، الرغبة في التعرف على الواقع العياني. اذ ماذا تضيف هذه المعرفة ما دام العدو هو العدو؟! اليس أمرا مذهلا ألا يعني الفكر السياسي العربي السائد، ناهيك عن النخب العربية النافذة، بالتعرف مثلا على واقع اسرائيل (يكتفي بشتمها ورسم صورة ايديولوجية عنها - في وقت تعرف فيه اسرائيل كل شيء عنا) مع انها تشكل اكبر تحد اذلالي للامة العربية.

انعدام روح الفضول لدى الفكر العربي السائد، عجزه عن طرح اسئلة وميله الى تقديم اجوبة يقينية فقط، كونه فكرا ايمانيا لا يميز بين حكم القيمة وحكم الواقع، يحجره في حدود العمس Syncretion اي الادراك الطفولي، وهو الادراك غير المتميز، الحسي، العمومي، المشوش، للواقع. من العمس تولد النزعة التأويلية (او التأويلوية) في التحليل السياسي العربي. والواقع، ما الذي يمكن ان تفرزه «ادوات معرفية» كـ «خيانة» و«عمالة» و«مؤامرة» و«انحراف»، سوى الشلف التأويلي في النظرية والارهاب الجسدي والفكري في الممارسة.

في التأويلية، التي تذكر بمناهج التفكير لدى الفرق الباطنية، تشحب أو تغيب مقولة الواقعي (الواقعي هنا ضد أو نقيض اللاواقعي، المتخيل المتوهم) : العياني والمباشر منبوذان او مؤولان على نحو احول ومدرجان في سياق لا عقلاني. بما أن الظاهر قشر ظاهري، اي ما دام ليس ثمة من ترابط بين الظاهر والباطن (والباطن، هنا يعني الجوهر)، او ما دام الظاهر مجرد تمويه للباطن، «تغوص» التأويلوية «عميقا» في البحث عن الأسباب البعيدة للحدث السياسي، وتجعل من التجريد تجريدا للحدث من كل واقعيته، زاعمة انها تريد ان تمسك، او هي تمسك فعلا، بأسبابه الخفية، المدلسة، غير المرئية، الأصلية.

هذا الذي يزورّ عن العياني والمباشر والراهن ويتركها تفلت من حقل رؤيته، ليمسك بالخفي، غير المرئي، البعيد، العميق، سرعان ما يجد نفسه، ما دام الخفي خفيا وغير المرئي غير مرئي والبعيد بعيدا والعميق عميقا، منساقا الى الشلف من جهة والى التأول من جهة ثانية.

الشلف، الناجم عن عجز أو عن اعراض عن التقاط الوقائع والأشياء ذات الكثافة والقوام والحجم، ناهيك عن الدقاق Nuances (او الفروق الدقيقة الغامضة)

التي فيها، يتشبث بـ «شبه الواقع» او «خيال الواقع»، اللذين لا يوجد فيهما، في احسن الأحوال، الا العموميات التي تهمهم بكل شيء ولا تقول اي شيء. ثم يأتي التأويل، الذي هو عملية تجميع هذه العموميات أو خيالات الواقع، بوحي من مسبقات وقبليات، في صورة ايديولوجية، تنفس غضبا أو تستر قصورا. هنا تصب التأويلوية في ضرب من الايمانوية الجديدة، المجددة، التي انتشرت في المشرق الغربي، بعد الحرب العالمية الثانية بخاصة، على أيدي عدد من منظري الحركة القومية العربية اولا والماركسية العربية المسفيتة الستالينية ثانيا. لذا ليس ثمة ما يدعو الى الاندهاش عندما نرى ذلك التشابه الكبير، في المنهج على الأقل، بين «تحليلات» حزب التحزير الاسلامي و«تحليلات» احزاب وجماعات قومية عربية وماركسية عربية مسفيتة وماركسية مستحدثة فوق ثورية.

هذا التصور المؤامراوي، المستند الى الشلف التأويلي والمترافق معه، جلب المزيد من الانحطاط الى الوعي العربي، وحول «تحليلاته» الى شطحات وهلوسات سكيزوفرينية، زعم انها يسارية وثورية، لعبت اشد الأدوار شؤما في تسهيل الهزيمة وتزمينها. وهذا يفسر لماذا ترافق، لدى الحركة القومية العربية لما بعد الحرب العالمية الثانية، تصاعد عدائها للامبريالية وتزايد هشاشتها امام ضربات الاخيرة واسرائيل.

واذا كان التصور المؤامراوي، بتركيزه على العالم الخارجي في الهزيمة العربية، قد جعل المجتمع العربي القائم بمنجاة من التشكيك والنقد، كذلك فان الشلف التأويلي قد طرد مقولة «المطابقة» Adequation، بوصفها نافلة اكاديمية، بورجوازية، تضيع الحقيقة العامة، المثبتة من قبل، في أكوام من التفاصيل وفي متاهات المماحكات حول الجزئيات.

في الوعي النقدي الجديد المطلوب، حيث ينبغي قلب الاشكالية القديمة السائدة في الفكر السياسي العربي التقليدوي والتقليدوي الجديد وكذلك الماركسي العربي المسفيت والمستحدث تتغير صورة الواقع في ذهننا، بل ان هذه الصورة، التي كانت مقلوبة ومضببة في التصور المؤامراوي والشلف التأويلي، تعود الى وضعها الطبيعي، حيث يستوي الواقع واقفا على قدميه وجليا.

ان الوعي النقدي الجديد، في سعيه وراء المطابقة، ما دام قد تخطى الايديولوجيا القوماوية وكل رواسبها فلم يعد يعتبر نقد المجتمع من المحرمات، يهير أو يقلب أو يعدل كل العمارات الايديولوجية القديمة المشيدة في أذهاننا عن الواقع. وعندئذ يغدو الكثير من الحقائق العامة قاصرا عن تفسير هذا الواقع من جهة ومختزلا نوابضه، حيزاته، عناصره وحركته من جهة أخرى.

لنأخذ مثالا :

إن الوعي النقدي الجديد عليه ان يقلب كل العمارات الايديولوجية القديمة المشيدة في اذهاننا عن الواقع

الصورة التي للصراع العربي - الاسرائيلي في الايديولوجيا السياسية العربية الرائجة تقول ان الاستعمار هو الذي اقام اسرائيل. هذه الصورة ليست وهما خالصا، بل على العكس فهي تستند الى / وتنطوي على عدد من الوقائع، ولكن وقائع مأخوذة بشكل انتقائي، مشرذم، جزئي من جهة، ومدرجة في بناء ايديولوجي ينسجم مع مسبقات ايديولوجيتنا التقليدوية ويرضي شعورنا ونزعاتنا من جهة ثانية. لا شك ان سيرورة تكون اسرائيل قد تمت في اطار السياسة الاستعمارية وكفرع من حركة التوسع الاستعماري الاوروبية، وان الانتداب البريطاني فتح الباب، من خلال وعد بلفور، لبناء دولة اسرائيل. لكن ما ابعد هذا عن القول ان الاستعمار هو الذي اقام اسرائيل.

هنا، الفكر العربي التقليدوي الجديد بعامة والنخب العربية النافذة بخاصة تدلس على الشعب العربي : عبر حقيقة او حقائق عامة يجري تهريب اكذوبات تستر واقع الفوات العربي وتموه الهزيمة العربية، السهلة والمخجلة. فلنتساءل:

أ) لو ان البنية السياسية الفلسطينية بخاصة، والعربية بعامة، كانت اقل تأخرا، اما كان بامكانها ان تحبط وعد بلفور (الذي كانت السياسة البريطانية مترددة ومتذبذبة بشأنه)، كما احبطت، مثلا، الحركة القومية التركية، ممثلة بالكمالية، معاهدة «سيفر» (المعقودة عام 1920 والقاضية بتجزئة واقتسام الامبراطورية العثمانية ووضع تركيا، شأن المشرق العربي كله، تحت الانتداب الفرنسي والانكليزي)، وطردت قوات الغزو الاستعمارية واستعادت وحدة تركيا واستقلالها؟!

ب) هذا الباب الذي فتحه وعد بلفور (والذي مكن من توطين عدد من اليهود في فلسطين اقل بكثير من عدد اليهود الذين ارسلتهم الدول العربية الى اسرائيل غداة قيامها)، اما كان بامكان البنية السياسية الفلسطينية ان تغلقه نهائيا لو كانت اقل تأخرا، وبالتالي اكثر فاعلية واشد بأسا من الحركة الصهيونية؟!

ج) ما مغزى، بالنسبة لدور الانتداب البريطاني، ان يكون حد الحركة الوطنية الفلسطينية موجها ضد الصهيونية بالاحرى لا ضد الانتداب البريطاني؟! وأيضا، ما مغزى كون التناقض الرئيسي، القتالي، في فلسطين قد اصبح، مذ صدر الكتاب الأبيض عام 1939، بين الحركة الصهيونية والاستعمار الانكليزي، في وقت بقيت فيه الحركة الوطنية الفلسطينية في موقف المتفرج؟! الا تلقي هذه الواقعة ضوءا على التصرف السوفياتي ازاء مشروع تقسيم فلسطين وبيع اليهود، خلال حرب 1948، سلاحا والاعتراف بدولة اسرائيل؟!

د) ثم، لماذا، في كل عام، نقيم، نحن العرب، الماتم بمناسبة ذكرى قرار تقسيم فلسطين الصادر عن هيئة الامم المتحدة في تشرين 1947، موهمين انفسنا ومحاولين

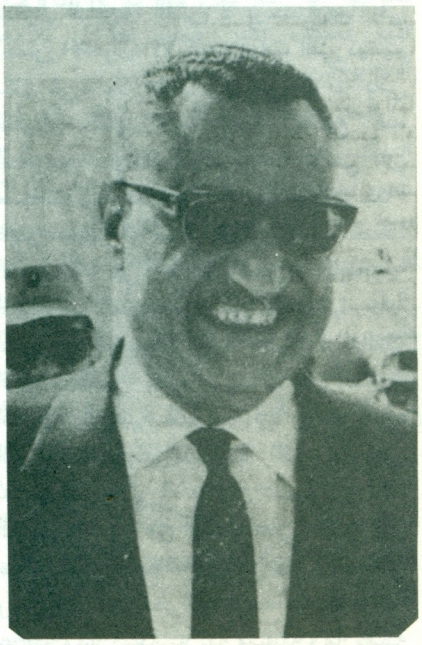
◄◄

ايهام العالم ان الكارثة قد وقعت في ردهاتها وكواليسها، وان اسرائيل قامت بقرار منها، في حين ان المعركة حسمت على ارض فلسطين وان اسرائيل اصبحت، بقوة السلاح الصهيوني، امرا واقعا ونهبت من الأرض العربية اكثر بكثير مما اقره لها قرار التقسيم المذكور. وان هذا الامر الواقع لم يلبث ان فرض نفسه على تردد الدول الغربية، ومنها الولايات المتحدة ؟! وبالتالي، ما كانت الدول الامبريالية لتعارض العرب فعليا بالقوة لو انهم، في ساحة المعركة، احبطوا قرار التقسيم ومنعوا قيام اسرائيل، وان قرار التقسيم كان سيعدل عندئذ على ضوء الواقع الفعلي الذي يصنعه العرب.

هـ) واخيرا، لجوء اسرائيل الى الدول الاشتراكية لاستدراك حاجتها من السلاح، الا يعني ان الغرب، خلال تلك الفترة، لم يمدها، نظرا لتأرجحه وتردده، بحاجتها منه؟!

هذه الوقائع، وهي عينات من فيض، التي بسطناها في صيغة تساؤلات، ليست بالطبع اسرارا، بل هي جزء من تاريخ منشور ومعروف، بيد ان العمس العربي، الذي تغزوه ايديولوجيا تقليدوية وتقليدوية جديدة، لم يتوقف عندها، او حولها الى عناصر في وعي ايديولوجي زائف، غير نقدي، للمأساة والهزيمة العربيتين..

الخارجي ليس شيطان العرب الا بقدر ما يسمح له بذلك تاكل وفوات الداخلي: الفوات العربي هو ذلك الشيطان. انه لتقليد عربي قديم، بدأ من بدايات سيرورة الانحطاط العربي، ان نرد مسؤولية البلايا العربية على الخارج. هذا التقليد عاد الى الانبثاق مع العصر الحديث، لان الوعي العربي كان وما يزال، وعيا امتثاليا محافظا ان عداء امتنا للاستعمار وللامبريالية مبرر ومشروع، بما هي امة مضطهدة، مجزأة. لكن هذا العداء بقي سلبيا، اي لم يتحول الى رؤية ايجابية تجعله ينطوي على مشروع ثوري مستقبلي وبالتالي على رفض كل عمارة المجتمع العربي التقليدي وشبه التقليدي، بتقليدها، بايديولوجيتها، بطوابقها



الاجتماعية والثقافية، فضلا عن مرتكزاتها الاقتصادية. مثل هذه الرؤية هي التي تفسر كيف تحول هذا العداء الى حجاب يموه العجز العربي والهزائم العربية، كما فاقم التخلف العربي، فبقي - اي العداء - مجرد نواح، ذي نغم جديد، على الاطلال.

عندما نقر، وهذه حقيقة، ان الخارجي يفعل بقدر فوات وتاكل الداخلي، لا نعود بحاجة للصراخ على الطالع والنازل على الخارجي. بل سيكون تثوير وتحديث الداخلي واقامة بنى جديدة، وبالنتيجة تعديل نسب القوى، وسيلة الفعل بالخارجي. فقط انطلاقا من رؤية كهذه نتجاوز منظوراتنا القدرية (الاستسلامية ضمنيا) الى القدرة الامبريالية واحساسنا بالدونية ازاءها (منظورات تلقي بنا اما في نزعة انتحارية او نزعة استسلامية محافظة)، ونسير في طريق يؤهلنا للتأثير فعلا بالسياسات الامبريالية والصهيونية، تعديلها أو افشالها وتحطيمها حسب الاحوال.

امتلاك فاعلية كهذه يتطلب، بادئ بدء، ان نفرز ما هو واقعي عن ما هو ايديولوجي في تصورنا لتلك السياسات. أن فرزا كهذا يستدعي: (1) تجنب الشعورية في التقييم، والتمييز (لا الفصل) بين حكم القيمة وحكم الواقع. (2) فهم نوابض، عناصر، منطق، منهج، السياسات الحديثة بوجه عام وسياسات الدول الكبرى بوجه خاص. **وفي كل الأحوال، اذا لم نع ان البلايا العربية اكبر واعمق بكثير من مشكلة التأثيرات السلبية للسياسات الاستعمارية والامبريالية، وان التظاهرة الكولونيالية والامبريالية تشكل عنصرا فحسب في السياسات الخارجية للدول الصناعية الرأسمالية الكبرى، - اذا لم نع ذلك لا نكون قد وضعنا اقدامنا في طريق امتلاك وعي مطابق.**

لاهوت "التحرّر" وقراءات "النّص الدّيني"

محسن اسماعيل

وصل «الانجيل» إلى «أمريكا اللّاتينية» على أيدي مبشرين وفدوا مع «الغزاة» الاروبيين. ممّا جعل «الهنود» يعتبرونه لوقت طويل عنصر قهر لا يختلف عن الوسائل الاستعماريّة الأخرى. وقد تدعّم هذا الرّأي حين أصبح يمثّل سلطة قهريّة تبرّر استعباد السكّان باسم القدر الالهي، الذي يدّخر لهم حياة سعيدة في الاخرة. ومع ذلك لم تخل أي فترة من وجود مبشرين مخلصين لا تحرّكهم دوافع الهيمنة أو الخلفية الاستعماريّة.

وباكتساح الفلسفات والأفكار التحرّرية الوافدة من اروبا لم تعد النظرة إلى الانجيل متّسمة بالعداء باعتباره «وجها» استعماريا، كما لم يعد تقديسه أمرا نابعا من أصول الدّيانة خصوصا في أوساط المثقفين.. ويعود ذلك إلى تأثير «فلاسفة التنوير» الذين ركّزوا على «بشرية المسيح»، قصد تعميق البحث في الدّلالة الانسانيّة للمسيحيّة. ممّا أعطى الشرعيّة لـ«لاهوت التحرّر» في المطالبة بـ«قراءة محليّة» للانجيل، وفق ما تقتضيه رغبة «التحرّر» التي أصبحت هاجس المضطهدين في كلّ مكان. إذ أنّ «التحرّر المسيحي» ليس في النهاية مسألة «روحيّة» أو «أخلاقيّة» فحسب، بل هي مسألة تاريخيّة ترتكز على إدراك الخيط الرّابط بين النّاس وفق علاقات عادلة تقطع مع أساليب الهيمنة. ممّا يؤدّي إلى الحرص على تبيّن مواطن القداسة في «النصّ»، للوقوف على مدى محافظة هذا الأخير على «طابع الوحي»*، إذ لا يمكن إدراج اللّاهوت في المسار التحرّري دون مرجعيّة تصله بالوحي الالهي وتميّزه عن الاتجاهات العلمانية التي ترفع بدورها نداء «التحرّر» وهو ما يدعونا إلى التعرّف على مواطن التجديد التي أضفاها هذا الاتجاه اللّاهوتي على طبيعة تعامل الانسان خصوصا الامريكي اللّاتيني، مع نصوص «الكتاب المقدس».

1 ـ الانسان والوحي

إذا كانت حركات «الاصلاح الدّيني» قد قامت على أساس رفض سلطة الكنيسة المطلقة، ورفض الوساطة بين «الالة» و«الانسان» باسم الحريّة. وشجعت على ترجمة الكتاب المقدّس إلى اللّغات الوطنيّة باسم القوميّة. فإنّ حريّة تفسير الكتاب المقدّس قد فرضت نفسها باسم العقل. فكان من مآثر «فلسفة التنوير» نقد «الكتاب المقدّس» وعدم الايمان بمصدره الالهي، نظرا لافتقاره إلى اليقين الدّاخلي الذي يمنحه مشروعيّة التصديق. ممّا جعله لا يكون مصدرا للدّين المسيحي بل «ظلّ هذا الأخير حجّة لاثبات صحّة العهد الجديد. وبذلك خرج النّص من العقيدة ولم تخرج العقيدة من النّص»[1].

وانطلاقا من هذه النتائج سعى «لاهوت التحرّر» إلى إعطاء مفهوم خاصّ للوحي، يسمح بـ«قراءة محليّة لنصوصه»[2]. فانتهى الأب «ل. بوف» (Léonardo BOFF) إلى الاعتقاد أنّ «النّص» ليس مؤهلا بمفرده لتحقيق «خلاص الانسان» إذ أنّ الله، في تقديره، «لم يفصح عن أيّ وحي حقيقي، بل تجلّى في الحياة وفي أهدافها»[3]. فإذا الحياة الالهيّة تطغى على الحياة الانسانية وإذا العقيدة باعتبارها تقليدا تاريخيّا وثقافيّا للوحي الالهي، تظلّ ماثلة في التقاء الله بالانسان»[4].

ولمّا كانت العقيدة المسيحيّة هي مصدر «العهد الجديد»، وليس العكس، فإنّ البرهنة على صحّة «قواعد الايمان» كانت أيسر وأوضح من البرهنة على صحّة نصوص الانجيل. لذلك لم تكن «الكنيسة» تسمح للهراطقة بتأييد عقائدهم استنادا إلى الأناجيل، إذ لا يمكن تأسس السّابق، وهو «قواعد الايمان» على اللّاحق «العهد الجديد». وذلك قصد تقوية جانبها ضدّهم. لكن، أوليست «قواعد الايمان» التي تعتبرها الكنيسة من «اليقينيات» هي نفسها قد رواها الحواريون الذين روي عنهم ما هو ظنّي، حسب رأيها، وهو الانجيل ؟؟!

◄◄

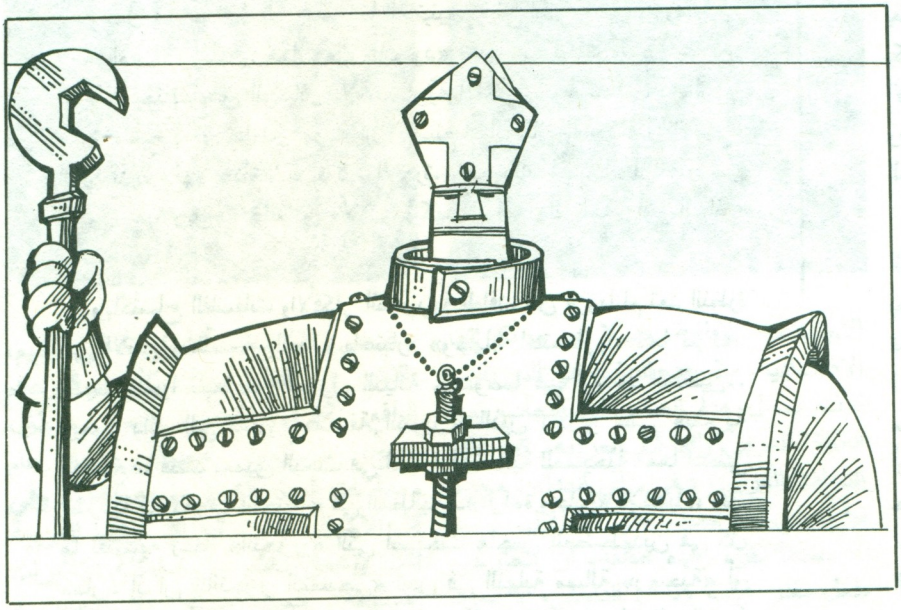
ولتتجاوز هذا «الاشكال»، عمد «لاهوت التحرّر» إلى إخضاع «قواعد الايمان» و«النّص الدّيني» معا إلى الواقع المعيش، كي يخلص في النهاية إلى إقامة «تأويل» خاصّ ينطلق من إبراز طبيعة العلاقة بين «الاله الأب» و«الانسان الابن» في إطار العلاقات الاجتماعيّة السائدة وليس انطلاقا من التشبّث «بحرفيّة النصّ»، أو بتقبل «عفوي» لقواعد الايمان كما تمليها الكنيسة. وهكذا يقوم «النّص» و«العقيدة» بدور «متكامل» و«ودّي» باعتبار العقيدة هي «الأفق التاريخي» الذي يمكن قراءة النّص من داخله، كي يبقى هذا الأخير دوما هو الضابط والمعيار لمراجعتها، ولكي «يظلّ مقياسا لتأويلها وفهمها على ضوء الواقع المعيش، بعد استيعاب تغيّراته المستمرّة»[1].

ولما كانت غاية الدّين الأساسيّة هي «خدمة الانسان»، فإنّ مهمّة «الوحي» تصبح «عمليّة» أكثر منها «نظريّة». ويصبح «التأويل» قائما على ايثار «الحركة» على «الثبات» بـ«اعطائه الأولويّة للانسان اثناء تمييزه بين ما هو وحي، وما هو مشحون باضافات الرّواة والمؤلفين»[2]. وفي الاطار «الأمريكي اللّاتيني»، لا يكون الوحي ذا معنى، إلّا بقدر إحاطته بواقع «الجور» الذي يعيشه «المهمّشون»، وبقدر دفعه «لنصوص الكتاب المقدّس» كي تكون «بادرة التزام حقيقي بتحرير المضطهدين»[3].

وبذلك تقتضي الأهميّة الاجتماعيّة «للكلمة» أن يكون للوحي وزنه في الأوساط الشعبيّة فتضحى خدمة الانسان والوقوف إلى جانبه مقياسا لـ«قداسة النّص» ممّا يجعل هذا الأخير أمام وضعيّتين متقابلتين : فهو إمّا أن يكون «وثنا» وإمّا أن يصبح «حدثا» : فهو «وثن» إن تمّ تقديسه لذاته، وهو «حدث» إذا كان دافعا على «الحركة» وعلى «الفعل»، وإذا توجّه إلى الانسان حيث كان، منيرا له سبل التحرّر «كي ينطلق نحو بناء ملكوت أرضي يكون فيه الانسان هو الغاية والوسيلة في نفس الوقت»[1]. وفي هذا المعنى، فإنّ قيمة الوحي لا تكمن في عرضه على صورة «أسرار» يجهلها عامّة الناس، كما لا تكمن في احتكار تفسيره من قبل فئة معيّنة يصبح معها «النصّ الدّيني» وكأنّه من «أملاكها الخاصّة»، لها مطلق التصرّف فيها، تأليفا وحفظا وتفسيرا..!!».

2 ـ التأويل... و«تحرير» «النصّ الدّيني»

لمّا كان «اللّاهوت» علما للعقيدة الدّينيّة، فإنّه يرجع بالضرورة إلى الوسائل التصوّريّة، التي يهبها العقل لإعطاء الوحي مدلولا متصلا بـ«الحدث التاريخي للخلاص». لذلك لا يكتفي بمراجعة المصادر المسيحيّة، دون القيام بعمل تأويلي، يهدف إلى ربط «قواعد الايمان» بـ«الواقع المعيش». وحتّى لا يسقط «اللّاهوتي» في فهم حرفي للنّص، أو في



وباعطاء الانسان مكان الصدارة في مباحثه، يغلّب «لاهوت التحرّر» «الواقع التّاريخي» على «النّص». ويتمثّل دور العقل حينئذ، في إنارة «الوحي» وإعطائه تفسيرا ملائما، دون التخلّي عنه، وذلك قصد إعادة «تأسيس» بعض المفاهيم الدّينيّة استنادا إلى الواقع المعيش، وتحريرها من «أسر» التفسيرات «الرّسميّة»، التي يطغى عليها طابع الانغلاق»[2]. ولابراز أهميّة «الوحي» في حياة الانسان، يلحّ «لاهوت التحرّر» على اعتبار «الواقع» أقوى من «النّصوص» وعلى «اعتبار القداسة» صفة متصلة بكلّ ما يجلب السعادة للانسان «صورة الله»[3].

الأخذ بتأويلات الكنيسة، فإنّه «مطالب» بالرّجوع إلى مصادر التفكير الفلسفي، والعلوم الانسانيّة باعتبارها أدوات مساعدة على إدراك «مراد الوحي».

وهكذا يكون الاحساس بضرورة إعطاء الرّسالة المسيحيّة بعدها الواقعي و«الدّلالي» خير حافز على تجاوز المسافة الثقافيّة التي تفصل نصوص الكتاب المقدّس عن الأوضاع التي يحرص «لاهوت التحرّر» على الاحاطة بها. ممّا يجعل هذا «الاتجاه اللّاهوتي» ينزع إلى البحث عن «قراءة» ملائمة «للنّص»، تجمع بين الوفاء لأغراض «الوحي الالهي» والاستجابة لمقتضيات العصر ومتطلّباته.

وبالتّالي فهو يبحث عن «مدلول معاصر لنصّ قديم، بدل العكوف على اضفاء الشرعيّة على مسائل اتخذت صفة الثبات»[1].

ويفضي هذا المنهج الجديد في معالجة «النصوص»، إلى مراجعة المنهج المرتبط بـ«قرارات الكنيسة»، والذي يتماهى فيه «الوحي» مع «قواعد الايمان»، كما تتماهى فيه «أوامر البابا» مع «كلام الاله»، وينفصل «الحدث» عن «المعنى» أثناء «قراءة النّص»، كما ينفصل «العقل» عن «التاريخ» في تصوّر «اللّاهوتي»، فتنتصر العقليّة «الدّغمائية»، ويسود الانغلاق على «وثائق الماضي». وتبعا لذلك، تنشأ سلطة «مرجعيّة» «ضاغطة» و«قاهرة»، «تجنح دوما إلى تكفير كلّ من يجرأ على مخالفة الطريقة المتوارثة عن الأسلاف في معالجة نصوص الوحي»[2].

فأيّ نموذج «قراءة» يريد «لاهوت التحرّر» ؟ وما هي المقاييس التي يعتمدها هذا «الاتجاه اللّاهوتي» لاقرار طريقة تعامل معينة مع «الانجيل» ؟.

بادىء ذي بدء، يعتبر «لاهوت التحرّر» أنّ «الواقع المعيش»، أقوى من «النّصوص»، وذلك زمن تأليفها أو عند تأويلها، ممّا يستوجب التمييز بين ثلاث قراءات للانجيل وهي : «قراءة الباحث» و«قراءة المتعبّد» و«قراءة الفقير».[1] لكن هذه القراءات الثلاث تتفق في اعتمادها على منهج تأويلي، ينطلق من الواقع «الامريكي اللّاتيني» كي تؤلّف وحدة متكاملة تنسجم مع إدراج «اللّاهوت» في المسار التحرّري.

فلئن تميّزت «قراءة الباحث» باعتمادها على الفحص اللّغوي والتاريخي للنّصوص، فإنّها تهدف في نهاية الأمر إلى تمكين القراءتين التاليتين لها من أدوات تحليل تمكّنهما من إدراك المعنى الحقيقي، المراد بلوغه من خلال الانجيل. فبفضل «القراءة التأويليّة»، تتحرّر القراءة الثانية (قراءة المتعبّد) من اعتبار «العبادة حالة صامتة، يفقد من خلالها «العابد» كلّ مقوّماته البشريّة ويصبح أسير روحانيّة ضيّقة»[2]، ولتجاوز محدوديّة تأثير هذا الشكل من «التعبّد»، يعتبر الأب «كوتيرّز» أن الصلاة، في حقيقة أمرها. إن هي إلّا «مغامرة مشتركة» بين جميع البشر خلال مسيرتهم نحو الاتحاد بـ«الآلم المسيح» وهو معلّق على الصليب، والاتحاد بتهديدات مصاعب الصحراء «أي الخروج» باعتبار هذين الحدثين، يمثلان نموذجا فريدا في تحمّل المصاعب، إرضاء للمعبود وخدمة للانسانيّة..[3]، ولمّا كانت «أمريكا اللّاتينية» تعيش أوضاع شبيهة بتلك التي كانت وراء خروج «بني إسرائيل» من «مصر»، ووراء صلب «يسوع» من قبل السّلطة الرّومانيّة، فإنّ الوفاء إلى «الكلمة» والى تجسّدها، يفرض تضحيات جديدة و«خروجا جديدا» قصد التحرّر ممّا يعيق الانسان عن عبادة الله «إذ توجد روح الله حيث توجد الحريّة»[4]. وبهذه الصورة، تكون «الطقوس» «إعادة رمزيّة» لتجارب الأنبياء من قبل، لأنّ هؤلاء جميعا، قد أرادوا من خلال «عبادتهم الله»، ومن خلال تضحياتهم، «التعبير عن ايمانهم بالانسان»[5]. فتنبثق «الحياة الرّوحية» حينئذ، من تجربة عميقة خاضها الأنبياء من قبل ويثيرها الالتزام بمسار تحرّري، يصبح معه «كلّ عمل يقوم به الانسان معبّرا عن الحياة»[1]، وتتلخص العبادة من ضيق اقتصارها على الصلوات والأدعيّة، كي تمدّ جذورها في أرض يعمّها الجور، وفي واقع يكون فيه الالتزام بتجاوز «الاضطهاد» والنزوع إلى التحرّر من أرقى أشكال التعبّد»[2].

وبذلك، يتكيّف فهم «المقاصد المسيحيّة» مع الاطار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، «انطلاقا من قرب «المعبود» من الانسان، واعتمادا على تجسّد الانجيل في الزّمن»[3]، وفي هذا المعنى، يصبح العمل اليومي «صلاة»، وتصبح الدّعوة إلى التحرّر من أسباب «الهيمنة»، قراءة «متأنية» للانجيل. ممّا يفضي في النهاية إلى ولوج «عالم الفقير» عبر النّظر في النّصوص الدّينيّة بأعين فقيرة»[4]. وتتمثّل هذه «القراءة»، في وعي «الفقير» بوضعه «البائس»، وفي سعيه إلى إدراك معاني «الوحي الالهي»، انطلاقا من واقعه، فتكون الممارسة التاريخيّة، عندئذ هي «المحكمة التي تقرّ صحّة أو خطأ العقيدة»[5]. ذلك أنّ «القراءة المباشرة» تزيل «الابهام» و«الغموض» عن «النّص الدّيني»، وتجعل الانسان هو «الواسطة الشرعيّة» لفهم «مراد الاله». ولما كانت هذه «الواسطة الشرعيّة» مؤلّفة من الفقراء الذي يشكّلون الأغلبية في «أمريكا اللّاتينيّة»، فإنّ «اقتراب النّص من واقعهم[6]، يفرض تجاوز التقديس الذي أضفته الكنيسة على بعض المفاهيم و«الأسرار الغامضة»، التي انحصر فهمها لدى أقليّة من رجال الدّين. وبذلك تتمّ قراءة الفقير للانجيل، في مستوى «قاعدي»، بفضلها ترفع «الشرعيّة» عن كلّ فهم يبعد النّص عن قداسته، المتمثّلة أساسا، في استجابته لواقع الانسان، حتّى يصبح في النهاية «بطاقة هويّة»، في ضوئها، تفكر المجموعات.

وعلى هذا النحو، يسلك «النّص» مسلك تغذية النشاط الانساني، بدل إعاقته، ويصبح «الفقراء جزءا من الانجيل ذاته»، فهو يصاحبهم في «نضالاتهم اليوميّة»، و«يعيد اليهم بشريّتهم التي أفقدهم إياها الاستغلاليون»[1]

ونتيجة لتعدّد «قراءات الانجيل»، فانّنا نقف على الاضافة النوعيّة التي تميّز بها «لاهوت التحرّر» عن غيره من الاتجاهات اللّاهوتيّة، وتتمثل هذه الإضافة أساسا في العمل على إبراز صلة «الوحي الالهي» بالأرض وبواقع الانسان، دون فصل قداسة الوحي الصادر عن «الاله الأب، عن «قداسة الواقع» الطافح بآلام الفقراء»[2].

◄◄

لكنّ هذه القراءات قد ووجهت من قبل «الفاتكان» بنقد شديد بلغ حدود الاتهامات الخطيرة، والمحاكمات. وقد شدّد «الكردنال راتسينغر» (Card. Ratzinger) في العديد من المناسبات على افراط «لاهوتيي التحرّر» في «التأويل العقلاني» للنّصوص الدّينية، ممّا أفقدها، في أغلب الأحيان، طابع الوحي ومما جعل «الايمان المسيحي» في حدّ ذاته يمثّل مجرّد «معطى تاريخي» لا ينمّ عن «تأصيل شرعي» للمسائل المطروحة، واعتبر «راتسينغر» هذا النّوع من القراءة «تأويلا طبقيا للكتاب المقدّس»، نظرا لبروز اعتماد «التّحليل الماركسي» الذي أضحى معه «موت المسيح رمزا لانقاذ المضطهدين، وليس تكفيرا عن الخطيئة الأصلية (خطية آدم) وأضحى معه «حدث الخروج» (L'Exode) رمزا للتحرّر السّياسي...[3]

أمّا البابا «يوحنّا بولس السادس»، فهو يعيب على «التأويل العقلاني» تشكيكه في وحدة الكنيسة لاعتقاده أنّ «المراتبيّة» تقوم على هيمنة كبار رجال الدّين على حساب المؤمن «العادي» وعلى حساب رجال الاكليروس الذين يوجدون في «أسفل الهرم»[1].

كما يعيب على «لاهوتيي التحرّر» إعتبارهم الخلاص «تتويجا للنّصر الذي يفرزه الصراع الطبقي، واعتبارهم «الملكوت الالهي» أو «مملكة الرّب» ((Royaume de Dieu)، ممثلا في «المجتمع الشيوعي» الذي تمّحي فيه الطبقيّة...»[2].

وقد استمرّ الجدل بين «لاهوتيي التحرّر» و«الكنيسة الرّسمية» إلى حدّ تجاوزت معه هذه الأخيرة نقد أدوات التحليل المعتمدة، إلى الاتهام بـ«الكفر» ومصادرة بعض المؤلفات «بتهمة» «ترويج الالحاد» والانحراف عن «مقاصد الشرع»*.

الهوامش :

* يختلف «الوحي في الاسلام» عن مفاهيم الوحي في الفكر المسيحي، اختلافات كثيرة (أدناها) أنّ الأوّل نزل على شخص واحد وهو محمد (ص) الذي تولّى تبليغه، في حين تقاسم نقل الوحي المسيحي عديد الأشخاص، بطرق متباينة وبلغات مختلفة، وبهذا المعنى يكون الوحي المسيحي مزدوج الطبيعة، فهو يجمع بين الكلام الالهي والكلام البشري (صياغة الحواري) وكأنّ الازدواجيّة التي طبعت شخصيّة المسيح (لاهوت + ناسوت) قد ولّدت ازدواجيّة ثانية تخصّ تصوّر المسيحيين للوحي. انظر : لويس غرديه وج. قنواتي : فلسفة الفكر الدّيني بين الاسلام والمسيحيّة الترجمة العربيّة : صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت 1967 ج II ص ص 55 ...63.

(1) لسّنج : تربية الجنس البشري، ترجمة حنفي، دار التنوير، بيروت، ط ١ ;1981 ص 164.

(2) Elza Tamez : La bible des apprimés; trad. Française : J. Bajard ED1, p. Lethielleux; Paris 1984; PP. 75 - 78.

(3) L. Boff : Eglise charisme et pouvoir; trad. Française : Didier Voïta et Jane Lessa; ED_t. lieu commun; Paris 1985; P. 83.

(4) Idem. Ibid.

(1) R. Winling : Théologie contemporaine, le centurion Paris 1983; P.322.

(2) Paul Ricœur : Le conflit des interpietations (Essais d'hermenentique) Seuil; Paris 1969; PP. 386 - 387.

(3) G. Gutierrez : Théologie de la libération; trad. Française : François Malley. ED_t. Lumen vitae; Paris 1974; PP. 269 - 270.

(1) Idem. Ibid.

(2) يلتقي «لاهوت التحرّر» في هذه المسألة مع «لسّنج»، الذي يعتبر الاهتمام بشخص «المسيح» من المسائل التي كانت لها أهميّتها في عصره، نظرا للقبول الذي حازته عقيدته، أمّا اليوم فقد فقدت مثل هذه المسائل أهميّتها، لذلك يكفي البحث عن حقيقتها وعن انعكاسها على الواقع المعيش».

انظر : لسّنج : تربية الجنس البشري... المصدر السابق ص ١٤١.

(3) G. Gutierrez : Les luttes de libération bousculent; trad, Française : François Malley; Ed_t. cerf Paris 1975; PP. 10-13.

(1) Winling : Théologie... op. cit... P.P. 43-44.

(2) انظر : Nicolas Berdiaeff : Dialectique existentielle du Diviu et de l'Humain; trad. Française : J.B. Janin collection «Janus»; Mars 1947; PP. 14-15.

وأنظر كذلك : Paul Ricœur : le conflit... op. cit... PP. 392.393

(1) L. Boff : Eglise charisme... op. cit.. p.52.

(2) G. Gutierrez : Théologie de la libération... op. cit.. P. 206.

(3) G. Gutierrez : la libération par la foi; trad. Française; Eric thé Brauns; cerf. Paris 1985 P.153.

(4) G. Gutierrez : Thé ologie de... op. cit... P.207.

(5) Ibid... Idem.

(1) P. Ricœur : le conflit... op. cit.. P.P. 471-472.

(2) G. Gutierrez : théologie de... op. cit.. P.P. 209-210.

(3) Ibid... Idem.

(4) Elza Tamez : Labible des apprimies... op. cit... P.P. 111-113.

(5) Fray Boaventura Kloppenburg : Influx Idéologiques dans le concept Théologique de «PeupleC (du livre : Eglise populaire et théologie de la libération) Celam; Tra-Française : Vivane Dange ED_t Fayard, Paris 1988. PP. 107-108;

(6) Ibid... P. 110.

(1) L. Boff : Chemin de croix et de la Justice; trad Française : François Malet; Ed_t. cerf. Paris 1984 P.32.

(2) G. Gutierrez : La Force historique des pauvres; trad. Française : Francis Guibal; cerf. Paris 1986. P.226.

(3) J. Ratzinger : Congrégation pour la doctrine de la foi (Instruction sur quelques Aspects de la «Théologie de la libération» (En direct de vatican, 7 octobre 1984. P.P. 17-18).

(1) Voir ; Ratzinger : Les conséquences Fondamentales d'une option Marxiste (Document de travail du card. Ratzinger); trad. Française de la Documentation catholique. Fayard Presse. Paris. 7/10/1984. P.906.

(2) Ibid. P.907.

★ يمكن أن نذكر في هذا الصدد محاكمة «الفاتكان» لكتاب الأب «ل. بوف» L. Boff) «L'Eglise chausme et pouvoir».

المثقف العربي الاسلامي والمستقبل

عبدالرزاق الصاعي

ما الثقافة ؟ ومن هو المثقف ؟

لقد بات طرح مثل هذين السؤالين اليوم من قبيل التاريخ القديم نسبيا، فقد تناوبت الدراسات والبحوث العديدة للخوض في هذه المسألة، وكان ما توصل اليه «انطونيو قرامشي» ((1891-1937) خاصة من تحديد لصورة المثقف العضوي منطلقا لمزيد الاحاطة بالموضوع. واذا تحددت تعاريف الثقافة وملامح المثقف ودوره الاجتماعي الرائد فان المثقف وخاصة في العالم العربي المعاصر: موضوع المستقبل... ولم يكن لهذا المصطلح نفس المدلول الذي أصبح عليه في المرحلة الراهنة فالنّاس في القرون الوسطى، مسيحيون ومسلمون كانوا ينظرون الى الدنيا على أنها الحاضر والى الاخرة على أنها المستقبل...

ثم ان التفكير في المستقبل يكون عادة نتيجة وعي بالماضي وبالحاضر وقدرة على التحكم فيهما وترتيبهما. فهل بلغنا فعلا هذا الوعي حتى يمكن لنا التفكير بوضوح في المستقبل؟ فماضينا جاثم فينا وفي وعينا، والمستقبل يحيلنا ابدا إلى الماضي، والحاضر مطبوع هو الاخر بطابع الماضي بل يشدنا الى الوراء شدا عنيفا ؟

واذا سلّمنا سلفا بأن المثقف العربي عموما - وعلى اختلاف انتماءاته ومرجعياته وأهدافه - قد أخذ يساهم بالتفكير في تصور ما للمستقبل ويعتني بعلم المستقبلات أو المستقبليات مثل د. مهدي المنجرة من المغرب فان التخصيص يدعونا الى التساؤل عن المثقف العربي الاسلامي ودوره في التفكير بالمستقبل، وقد كثر الحديث في المرحلة الراهنة عن هذا الصنف من المثقفين بحكم انتشار ظاهرة التيارات السياسية التي رفعت الاسلام شعارا منذ انطلاق الثورة الايرانية بالخصوص.

ان اختيار المثقف العربي - الاسلامي موضوعا للدراسة تبرره عدة اسباب لعل من ابرزها الحضور الطاغي لادبيات هذا المثقف في الساحة العربية الراهنة ومدى تأثيره في الجماهير وتصدره ريادة المعارضة السياسية بعد فتور المد الايديولوجي على اثر هزيمة 1967 واشتداد عود «البريسترويكا» وتحلل النمط الشيوعي، هذا الى جانب امتداد تأثير العامل الديني بأشكال مختلفة وبنسب متفاوتة في المجتمعات العربية المعاصرة. ولمزيد الايضاح نشير الى أن المثقف المعني في هذا الاطار ليس الباحث أو الدارس الاكاديمي المتجرّد، الناقد، المؤسس لاطروحات، فذاك يمثل النخبة او «الانتلجانسيا» وله بدوره تصور معين للمستقبل يرتبط عضويا بمستقبل الدراسات الاسلامية ذات الطابع العلمي الخالص.

ان المثقف الاسلامي الذي نحاول النظر اليه في علاقته بالمستقبل هو المنطلق من داخل الحركة الاسلامية سواء كان من اقطابها أو من مؤسسيها أو المنشقين عنها أو المتعاطفين معها واذ نخرج الخطيب المتحمس أو الداعية الملتزم من دائرة نظرنا فان الاهتمام يتوجه الى المثقف - الاسلامي المفكر ، فكيف يرى هذا المثقف المستقبل ؟ بل متى بدأ تفيكره في المستقبل؟ وعن أين مستقبل يتحدث : مستقبل الحركات الاسلامية في علاقتها بسائر الاطراف ام مستقبل المثقف الاسلامي عموما؟ وبصورة أخرى هل هناك رؤية واضحة المعالم لبرنامج أو لتصور ما للمستقبل وكيف ينبغي أن يكون ؟ خاصة وان التيارات الاسلامية متهمة دائما بالزئبقية وعدم توفر برنامج جلي لديها؟.

قبل الخوض في علاقة هذا المثقف بالمستقبل حري بنا أن نحدد الاطار الذي ينتمي إليه فالحركات الاسلامية كما يرى د. عبد الله ابو عزة أحد الاخوان سابقا والمنشق عليهم لاختلافه معهم حول مفهوم «التكفير»، وله نقد لكتاب سيّد قطب، «معالم في الطريق» هي: «مجموعة التّنظيمات المتعدّدة المنتسبة إلى الاسلام والتي تعمل في ميدان العمل الاسلامي في اطار نظرة شمولية للحياة البشرية وتجاهد لاعادة صياغتها لتنسجم مع توجيهات الاسلام وتتطلع الى احداث النهضة الشاملة للشعوب الاسلامية، منفردة ومجتمعة من خلال هذا المنظور الاسلامي وتحاول التأثير في كل نواحي حياة المجتمع من اجل اصلاحها واعادة تشكيلها وفق المبادئ الاسلامية»[1]. وهي حركات تختلف في الاساليب والوسائل «فحركة الاخوان المسلمين تستخدم المحاضرة والمظاهرة والصحيفة والمجلة والكتاب والمدرسة والرحلات والمخيمات والانشطة الاجتماعية» وهو لا يشير هنا الى الجهاز الخاص والتنظيم المسلح «بينما يركز حزب التحرير الاسلامي على إعادة الخلافة وايضاح الفكر وتجديده، ويؤجل ما عدا ذلك الى ما بعد قيام الخلافة» وهنا أيضا لا حديث عن وسائل عمل حزب التحرير الميدانية «أما جماعة التكفير والهجرة (جماعة المسلمين) فتركز على الدعوة الى وصم المجتمع بالكفر وعلى ضرورة الهجرة منه والانسلاخ عنه لاقامة مجتمع اسلامي جديد، ينقض على المجتمع الكافر لتدميره وازالته واقامة المجتمع الاسلامي مكانه» وتكفي عبارات الانقضاض والتدمير والازالة للدلالة على هوية هذا الاتجاه وطبيعته، «وتنادي حركة الجهاد مع اختلافات يسيرة بين فصائلها بشأن بعض القضايا بتبني اسلوب الجهاد بمفهومه

◄◄

المثالي ومنذ البداية لهزيمة الانظمة الكافرة واقامة المجتمع الاسلامي[2] وللتذكير فإن «الجهاد» هو التنظيم الذي اغتال «السادات» سنة 1981 .

ويذهب محمد عابد الجابري[3] الى مقارنة هذه الحركات السياسية الدينية المعاصرة بما عرفه العصر الأموي من انتشار للفرق فاذا به يقارن بين المنادين «بلا حاكمية الا لله» (الاخوان المسلمون بقيادة قطب) وبين الخوارج ويقارن بين المتبنين للاسلام مطلقا وبين أهل الجماعة وأخيرا يعتبر اليسار الاسلامي استعادة بصورة ما لاصول المعتزلة.

والناظر بدقة في المفهوم الاصطلاحي لما تطلقه هذه الحركات على نفسها من تسميات أو ما يسمه بها بعض الدارسين أو كذلك ما تفرزه هي من شعارات يلاحظ شبكة اصطلاحية تتضمن دلالات على التفاؤل والوعي والتجديد فاذا نحن أمام «صحوة اسلامية» والعبارة أجنبية في الأصل ولكن وقع تبنيها في الساحة العربية الاسلامية دون مناقشة فهي تعني عند محمد الغزالي «كلمة جديدة شاعت بعد ثورة الخميني وانها اطلاق أجنبي، وكان المستعمل هو كلمة حركة أو فكرة» ويذهب عبد الله فهد النفسي الى انها «حركة بناء ديني تزكية للفرد وتعبئة للجماعة، وهي حركة أصولية تجديدية وحركة تغيير أجتماعي تأخذ بأسباب التعبئة المنهجية والحركة المخططة في سبيل ترشيد حياة المجتمع» أما محمد عابد الجابري فهي عنده تجديد وامتداد لسلفية أصولية انبلجت في القرن الماضي «وتقوم على الربط بين الاصلاح الديني والاصلاح السياسي فهي سلفية جديدة ذات مضمون وطني ليبرالي امتزجت فيها الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية»[4]. والصحوة الاسلامية تشمل: «الدعوة» و«الحركة» و«الاتجاه» و«التيار». وتهدف الى «اليقظة» و«الاحياء» و«البعث» و«التجديد» و«الثورة» و«النهضة»... فهل المسلمون فعلا في سبات عميق وهل تحوّل السبات الى موت يكون بعده البعث ؟ وهل أرتفع المثقف الاسلامي المنتمي إلى هذه الحركات والمعبر عنها الى مستوى التجديد وتقديم حلول اسلامية اصيلة لمشاكل العصر؟ بل هل فكر في المستقبل من خارج دائرته ؟ فضلا عن التفكير فيه من داخلها؟ لأن المثقف الاسلامي وكما سنرى من بعض الامثلة لا ينظر الى المستقبل الا من خلال الحركة ومستقبلها.

ان تعدد اسماء المثقفين الاسلاميين وكثرة مؤلفاتهم دفعنا الى عملية انتقائية لرصد موقفهم من المستقبل، وعسى أن يكون من اخترناهم اشد تمثيلا من غيرهم، لنمط المثقف الاسلامي بالمفهوم الذي حددناه سلفا، فهم في نظرنا استشعروا دون غيرهم ضرورة طرح المسألة وبادروا بالتفكير في المستقبل غير أن هذه العملية لم تكن مقصودة في حد ذاتها وانما جرهم اليها التوقف في مرحلة الثمانينات للقيام بنقد ذاتي وهي عملية جريئة في حد ذاتها اذ ان «مفهوم النقد الذاتي يعتبر غريبا على المسلمين (...) فهم لا يرون فيه مصطلحا اسلاميا ولا يفهمون تحته الا التشهير وهذا يجب تعديله»[5].

واذا كان خالص جلبي من أول الداعين لنقد الحركة الاسلامية نقدا ذاتيا منذ سنة 1984 في كتابه في «النقد الذاتي» فإن جامعة الأمم المتحدة استحدثت «مشروع المستقبلات العربية البديلة» وقدمت ضمنه دراسات قطرية تهتم بالحركات الاسلامية في مصر والشام والمغرب وتونس، كانت موضوع ندوتين بالقيروان وتونس سنة 1984 أيضا ولقد انجز د. مصطفى الفيلالي دارسة تأليفية اعتمد فيها ابحاث الندوتين وجعل لها عنوان: «الصحوة الدينية الاسلامية : خصائصها - اطوارها - مستقبلها». ومما جاء في مقدمته انه بحث حافل بالتساؤلات «حول خصائص الحركة الاسلامية ونصيبها من الحضور في المعاصرة وحول مستقبلها في ذات بقائها وفي دوام مفعولها وما يكون لها من فاعلية في تغيير ملامح الحاضر وانشاء صفات المستقبل»[6].

فالنقد الذاتي ومراجعة السلبيات دفعت الى تصور بدائل كانت هي العناصر المشكلة لصورة المستقبل من زاوية نظر خاصة، لقد كشف النقد الذاتي الاخطاء والعثرات فكانت الدعوة الى تجاوزها واجتنابها مستقبلا ضمنية. فبعد محاولة خالص جلبي ومبحث الصحوة الدينية ضمن مشروع المستقبلات العربية والذي لم توفق دراساته الى «استبانة فاعلية الصحوة ومبلغ تأثيرها في حاضر الأمة العربية وفي مستقبلها» بل لم ترق الى مستوى الاجابة عن «مدى اعتماد الحركة على برنامج مستقبلي بديل وعن مقدار تعويلها على استراتيجية معلومة لتغيير الواقع وبناء المجتمع الاسلامي القويم.»[7].

عقدت بالقاهرة في خريف 1989 ندوة بعنوان: الحركة الاسلامية: رؤية مستقبلية، (أوراق في النقد الذاتي)[8]، تعتمد أفكار بعض المساهمين فيها لمعالجة موضوع: المثقف العربي - الاسلامي والمستقبل.

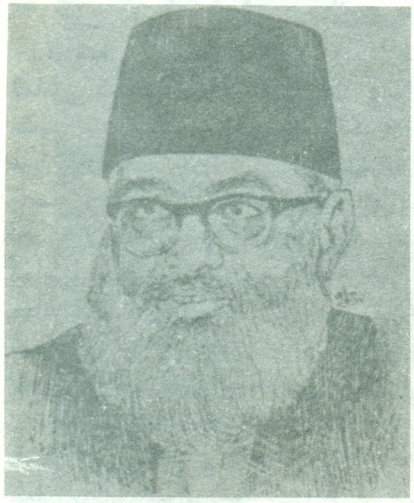
لئن كان اهتمام المثقف الاسلامي بالمستقبل وليد الثمانينات فان احد اقطاب الاخوان المسلمين في مصر قد ضبط تصور للمستقبل فسيد قطب (1906-1966) خلّف كتابا بعنوان «المستقبل لهذا الدين»[9] ومنذ البداية نلمع الى أن هذا المثقف يندرج ضمن مرحلة ما يعرف بالتفكير المطلق والشعارات العامة على عكس مثقفي مرحلة

ما بعد بعد 1967 وجيل الثمانينات بالتحديد الذين تجاوزوا المطلق قليلا وأخذوا في اعتماد كل ما هو نسبي لذلك فان تصور سيد قطب للمستقبل يختلف عن تصور الجيل المعاصر رغم الانتماء الى نفس الساحة الاسلامية.

وانطلاقا من أن : «الاسلام منهج حياة بشرية واقعية بكل مقوماتها (...) يشمل مكان الانسان في هذا الوجود ويشمل النظم والتنظيمات الواقعية التي تنبثق من ذلك التصور الاعتقادي كالنظام الاخلاقي والنظام السياسي والنظام الاجتماعي والنظام الاقتصادي والنظام الدولي»[10] فإنّ «قطب» يعتقد ان المستقبل لهذا الدّين، «فالناس عائدون الى الله، عائدون الى منهجه هذا للحياة وان المستقبل لهذا الدين عن يقين»[11]. ومن الأفكار المركزية التي يقررها صاحب هذا المشروع لسيادة الاسلام في المستقبل والتي لن يكون المستقبل في تصوره من دونها هي فكرة عدم الفصل بين الدين والدنيا أو السياسة والدين فذلك في تعبيره : «فصام نكد» لابد من التصدي له. وهو يعتقد جازما سقوط كل النظم: الرأسمالية والشيوعية ليقوم «أصحاب المنهج الاسلامي» بعملية انقاذ البشرية. وفي الوقت الذي لا يمكن تصور أي شكل من أشكال المستقبل باسقاط الغرب وحضارته من المعادلة يشدد سيد قطب على هاجس مقاطعة الحضارة الغربية في بعدها «المادي» وهو هاجس متواتر عند جل المفكرين الاسلاميين في حين أن «التفكير في المستقبل بالصورة التي نعرفها اليوم، خاصية من خصيات الحضارة الغربية المعاصرة» كما يقول الجابري[12]. ثمّ إن قطب «عندما يعتبر أن الاسلام منهج جديد يمكّن من اعادة الحياة البشرية على قاعدة جديدة» يلغي كل التجارب الانسانية ما عدا الاسلام ويحدث مقارنة غير سليمة في مقدماتها فكأنما يدعو الى الانطلاق من مرحلة الصفر وهو ما لم يحدث الا بدرجة نسبية في المرحلة الرسالية. وعلى هذا الأساس فان تصور سيد قطب للمستقبل وهو من مثل نضجا في النسق الفكري للاخوان المسلمين بمصر أو تتويجا لما كان أسسه حسن البنا يضل محكوما بالتعميم وبالتعالي على التاريخ فعندما كان يسأل عن الأهداف أو البرنامج المستقبلي، كان يبدأ من النهاية فيذهب الى ان «المجتمع الاسلامي» سينشأ عندما يصبح الحكم قائما على مقولة «لا حكم الا لله» مثلما حصل زمن النبوة والخلفاء الراشدين، فهو بذلك يصرف النظر عن معالجة القضايا المطروحة ولا يقترح لها حلولا قبل تحقيق الهدف الأول المتمثل في اسلام الحكم ومنه يكون الشروع في بناء المجتمع الاسلامي بالتدرج. وهذا قياس غير سليم كما يبدو لما يحمله من قفز على الواقع ؛ والفرق واضح بين مجتمع مسلم بحاجة الى اصلاح وبين مجتمع جاهلي يدعى الى اعتناق الاسلام عقيدة ومنهجا في الحياة.

ومن اهم أسباب هذا التصور ان سيد قطب تأثر بفكر المودودي (1903-1979) وبما ورد فيه من مصطلحات مثل مصطلح «الجاهلية» أو «التكفير» دون اعتبار فارق اللحظة التاريخية وطبيعة المجتمع المقصود بالخطاب. فالمودودي عبر عن مواقف اقلية مسلمة ضمن مجتمع يطغى عليه الهندوس والديانة الوثنية، وهذا وضع يختلف تماما عن وضع المجتمع المصري أو المجتمع العربي المسلم عموما.

وإذا ما تجاوزنا هذا الموقف من المستقبل في اطلاقه فان جيل ما بعد هزيمة 1967 من المثقفين الاسلاميين عزف من الاغراق في المثاليات وحاول تحت ضغط الواقع بتجاربه الغنية أن يعطي للمسائل حدّا نسبيا، مع الوعي - ان قليلا أو كثيرا - بانهم ليسوا وحدهم على الساحة ثم ان تواتر الصدام بين الحركات الاسلامية والنظم الحاكمة ونهايتها الدامية غالبا، دفع ضرورة الى المراجعة والنقد الذاتي واستشراف تصور للمستقبل ، فمما يسلم به منير شفيق (مثقف اسلامي، فلسطيني بدأ تجربته ماركسيا...) وهو «استحالة انتصار اي حركة سياسية منظمة على السلطة الرسمية من خلال منازلة السلطة بعضلاتها، اي حزب سياسي أو حركة سياسية مهما بلغ عدد الأعضاء ومهما امتلكوا من امكانات مادية»[13].



وعليه فان صورة المستقبل اخذت تتشكل لدى المثقف الاسلامي عند نقد الثغرات والتأمل في عوامل الضعف الملمة بالحركات والتنظيمات الاسلامية فعند نقد السلبيات وحصرها يبدو جليا أن عكسها هو المطلوب. تحقيقه في المستقبل، وهكذا فان التفكير في المستقبل لمجرد انه مستقبل ما كان مطلبا من مطالب المثقف الاسلامي الاساسية بل كان جزء من موضوع ندوة الصحوة الدينية طلب درسه في وقت ما بتأثير من أوضاع عالمية تصدرتها ثورة ايران، ورغم الاحاطة بطبيعة الحركات الاسلامية قطريا في سياق هذه المبادرة فان الرؤية المستقبلية لم تكن وضاحة تماما، ومن أسباب غفلة المثقف الاسلامي عن دراسة المستقبل في حد ذاته انشغاله بما هو اتي من القضايا كالدعوة الى التنظيم أو الصدام مع النظام الحاكم الى جانب تقيده فكريا بمرجعية واحدة واستعادته المتواترة للماضي فبرنامج المستقبل هو في الاصل برنامج الحاضر بعد تنقيته من الشوائب واجلاء صورته ناصعة، وبرنامج الحاضر هو بدوره برنامج الماضي يستمدّ جذوره ومرتكزاته من الماضي المسترسل المتمع بشرعية تقديسية تتخلل الزمان والمكان فيكون التفكير بالمستقبل عند أغلب المثقفين الاسلاميين على هذا النحو :

◄◄

لا معنى للمستقبل ما لم نسترجع قيم الماضي السعيد، وما الحاضر الا صورة مشوهة لهذا الماضي، فحتى يتم التقدم لابد من جعل المستقبل على شكل الماضي وعصوره الزاهرة ؛ وفي هذه النقطة تتفاوت نسب الاختلاف فمن داع الى استعادة الماضي شكلا ومضمونا، من أبسط مظاهر حياة الفرد وطموحاته إلى نمط الحكم السياسي، الى من يتبنى نزعة توفيقية تكتفي بالروح (الأصول) وتجتهد في الشكل...

وقد أمكن في مرحلة متأخرة لبعض المثقفين الاسلاميين الخروج من هذا المأزق في تصور المستقبل وحاولوا عن طريق النقد الذاتي طرح تصورات مستقبلية تدل على وعي اصحابها بمقتضيات العصر واعتبارهم بما بلغه من تقدمهم على الدرب من افاق مسدودة.

فعبد الله فهد النفيسي يحقق وعيا جديدا بطبيعة العمل الاسلامي ويدعو الى ان «الحل يكمن في نقد الماضي ومراجعته وتحديد اخطائه من أجل تلافيها في الحاضر وتوظيف ذلك معرفيا وموضوعيا في المستقبل»[14] يقدم من ناحيته نقدا نستشف منه عرض ما يدعو الى تحقيقه في المستقبل من ذلك انه يلاحظ غياب التفكير المنهجي ذي المدى البعيد»[15]. وينادي بضرورة مراجعة اساليب العمل بدءا بمراجعة أزمة الحوار داخل الحركات الاسلامية التي تهتم القيادات فيها بمحاولة التصدي للاحوال الطارئة اكثر من التخطيط للمستقبل ولاشك في ان الانشغال بالمشاكل الانية يحول دون التفكير على المدى البعيد، ودون التفكير المنهجي المرتكز على الرؤية التخطيطية على

ومما يلاحظه النفيسي في الحركة الاسلامية هو وجود حلقة مفقودة في تصورها الاستراتيجي فما يصدر عن «المطبعة الاسلامية» يكرس أحكاما عامة من أهمها أن العالم يعيش في حالة «فراغ» فكري وروحي وقيمي وأن الحركة الاسلامية هي المنقذ الذي جاء لسد الفراغ، أو أن العالم يعيش حالة من «الفوضى» الفكرية والثقافية والقيمية ومن مهام الحركة الاسلامية تصحيح هذه الفوضى ووضع الأمور في نصابها الصحيح. كل هذا دون تقدير للواقع العالمي ولا للتوازنات ولا للتكتلات ومناطق النفوذ واطماع القوى العظمى ودور الاعلام ووسائل الاتصال ولا حتى للنظام العالمي القديم أو الجديد الذي تزامن مع تفكيك دواليب المعسكر الشرقي وحرب الخليج وترسيخ مقاليد التبعية. فما هو الحل الذي يتبناه التصور الاسلامي للخروج من مرحلة التبعية، وهل للمثقف الاسلامي نظرية في ذلك ؟.

ان خطاب الحركات الاسلامية المعاصرة على اختلافها ينصب جله على «نظام القيم» وهو ما تواتر منذ نصف قرن ولكن ما يحتاجه المسلم اليوم ومن أجل المستقبل وكما يرى النفيسي هو «تحديد نظام للمفاهيم وبدون التحديد العلمي الموضوعي للمفاهيم لا يمكن بلورة النظرية الاسلامية المتكاملة التي نطالب بصوغها». والاسلام في خلاصته وهيكليته الاساسية - ليس مذهبا فلسفيا أو تيارا ثقافيا، وإنما هو حركة اجتماعية تستهدف التغيير الاجتماعي نحو الأفضل والأمثل في كل مجالات الحياة...»[17] ولذلك فإن تصور المستقبل في رأي المثقف المذكور بنحصر بالخصوص في «فرز فريق عمل من الكفاءات الاسلامية التي تزخر بها إطارات العمل الاسلامي للقيام بصوغ تلك الايديولوجيا (النظرية الاسلامية) اذ أن كثيرا ما يؤدي ضباب الرؤية إلى هدر الارواح والأموال والأوقات»[18] ومن وظائف هذه النظرية التي يدعو إلى وضعها ان الحركة الاسلامية تسترشد بها في تفسير المجتمعات والقوى المحلية والعالمية.

وباختصار فانه يذهب الى «ضرورة استشراف المستقبل واتخاذ كافة الاجراءات للمواءمة معه والاحتياط له والاستعداد لتوظيفه ودراسة البدائل المتاحة في هذا الاطار والمقارنة بينها. لا نعني بالاستشراف تقرير ما سيحدث بالضبط، فذلك خارج عن قدرة الانسان، لكننا نقصد بالاستشراف نقد الثغرات الحالية وتحديد توجهاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية والعسكرية والثقافية وغير ذلك، والخروج من كل ذلك بتصور مستقبلي يشتمل على عدة (سيناريوهات) أي مشاهد وتوقعات واحتمالات ودراستها والتحوط في ذلك للمواءمة معها وتوظيفها لصالح المشروع العام للحركة الاسلامية: وهذا أمر اجزم ان الحركة لا تضعه حتى في اخر سلم أولوياتها وهذه ثغرة ينبغي التنبه لها»[19].

- أما صلاح الدين الجورشي فهو الاخر مثقف اسلامي يتبنى موقفا من المستقبل يتفق في بعض عناصره مع النفيسي ويتجاوزه في أخرى.

تطغى على خطاب الجورشي نزعة نقدية تتضمن بداخلها دعوة الى ضرورة تغيير المسار والوسائل في المستقبل واذا كان بديله يتخلل النقد احيانا فانه جلي في مواقع اخرى اذ يقرر مثلا ان الحركات الاسلامية تعاني من فقر فكري بارز رغم الامتلاء الظاهري للمكتبة الاسلامية، فلا بد اذا من اغناء الفكر وتعميقه مستقبلا. ولابد كذلك من نقد علمي لخلفيات المفاهيم وادوات التحليل واعادة تأسيس يأخذ بعين الاعتبار في الان نفسه خصوصيات الفكر الاسلامي

وتحديات اللحظة الراهنة للزمان والمكان من تراكمات ومكاسب وصراعات وفضاءات وقد ان الوقت لاعادة النظر في نظرة الحركات الاسلامية للعالم فهي نظرة مانوية لا ترى فيه الا خيرا أو شرا وهذا ما يدعم المواجهة بين الانا (الاسلامي) والاخر في حين ان المستقبل يحتم أن تصبح المعادلة: أنا والاخر لمواجهة نفس المصير. وهذا ما يجعل المنتسب للحركة الاسلامية يجاوز المنطق السائد من أنه في مواجهة مستمرة مع الاخر أي المجتمع «الجاهلي» والنظام الحاكم ويخضع لمفهوم نسبية الحقيقة ويؤمن فعلا بضرورة التكامل.

ومثل هذا الوعي بنسبة الحقيقة وباعتبار عاملي الزمان والمكان والدعوة الى اعادة التأمل في وجهة نظر الحركات الاسلامية للوجود يعد في حد ذاته خطوة جديدة يخطوها المثقف العربي الاسلامي في علاقته بالمستقبل .

ان اتساع افاق بعض المثقفين الاسلاميين المعاصرين وتعاملهم مع مختلف الروافد المعرفية جعل بعضهم مثل الجورشي يستشرف المستقبل بنظرة مناقضة كليا لما حرصت بعض قيادات الحركات الاسلامية منذ زمن على تثبيت اسسه وترسيخه مثل فكرة الالتزام والانضباط الحزبي او الولاء للتنظيم ولاءا اقصى لذلك نجده يعتبر أن من عوامل نجاح الحركات الاسلامية في المستقبل، التخلي عن هذه الأساليب ولابد من اشاعة الحرية لان مصادرة حرية البحث والمبادرة والاطلاع محافظة على وحدة التفكير تعطل الابداع والنمو كما ان توحيد السلوك والتفكير والاذواق وتنظيم الحياة الفردية والمظهر العام وطرق التخاطب سياسة تتناقض مع الحياة القائمة على التنوع والتكامل».

فحتمية الحياة تقتضي ضرورة الاختلاف ضمن الوحدة وضرورة التنوع للاثراء ولا ادل على ذلك من الفقه وتاريخ المذاهب.

★ ★ ★

بما أن الحديث عن الحركات الاسلامية ليس منفصلا عن الحديث عن مثقفيها ومفكريها فان المثقف العربي الاسلامي -

من خلال النموذجين السابقين - سجل على خلاف من تقدمه من الميدان وعيا حارقا بالمستقبل جعله يبدأ بعملية النقد الذاتي فكانت أول خطوة نحو التفكير في المستقبل، لخلع عنه شعارات «الحاكمية» و«التفكير» و«الجاهلية» هذا على الأقل بالنسبة الى جيل الثمانينات، وأخذ يتحدث في خطابه عن الديمقراطية والحرية وحقوق الانسان والحوار والانتخابات داعيا الى التعامل مع مختلف التيارات، متفتحا على كل الروافد المعرفية مؤكدا على ضرورة بناء الجانب الفكري وتغيير وسائل العمل بما يستجيب للواقع ولمقتضيات اللحظة التاريخية، فلا سبيل الى التفكير في المستقبل من دون ظبط الاهداف وتركيز نظرية تعتمد خطا واضحا في التطبيق وتعاملا مرنا وواعيا مع الجماهير...

فهل ان خطاب المثقف العربي الاسلامي المعاصر هذا الذي اصبح يعتمد مقولات جديدة تبتعد عن الخطاب «الاخلاقوي» أو العاطفي التشنج من اجل ارساء تضور موضوعي للمستقبل هو دليل عن الوعي ام هو اسلوب تكتيكي مؤقت، خاصة وان اخطر المشكلات التي واجهت الحركات الاسلامية في معظم دول العالم الاسلامي كما يقول د. عبد الله ابو عزة هي مشكلة الصدام مع الانظمة ؟.

الهـــوامش

(1) الحركة الاسلامية : رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي . ط. مدبولي القاهرة ص 179 .
(2) نفس المرجع : ص 180 .
(3) محمد عابد الجابري. إشكاليات الفكر الغربي المعاصر ط. الدّار البيضاء 1989 ص 133 .
(4) مصطفى الفيلالي : الصحوة الدينية الاسلامية: خصائصها - أطوارها - مستقبلها ضمن أعمال جمعية الأمم المتحدة: مشروع المستقبلات العربية البديلة تونس 1985 ص V .
(5) خالص جلبي : في النقد الذاتي : ضرورة النقد الذاتي للحركة الاسلامية مؤسسة الرسالة - بيروت 1984 ص 20 .
(6) انظر الهامش 4 أعلاه ص ١١١ .
(7) نفس المصدر والصفحة .
(8) انظر الهامش 1 أعلاه .
(9) سيد قطب : المستقبل لهذا الدين. دار الشروق ط 1974 .
(10) نفس المصدر ص 3 .
(11) نفس المصدر ص 11 .
(12) انظر الهامش 3 ص ١٢٨.
(13) انظر الهامش 1 ص 385 .
(14) انظر الهامش 1 : الاهداء.
(15) نفس المصدر ص 13 .
(16) نفس المصدر ص 16 .
(17) نفس المصدر ص 26 .
(18) نفس المصدر.
(19) نفس المصدر ص 27 .

مُعطيات لمقاربة الوُجود الإسلامي في ستراسبورغ

نادين فاييل

نادين فاييل باحثة اجتماعية اختصّت في المسألة الاسلامية، وكوّنت لهذا الغرض ورشة عمل بـ : سترازبورغ، بعثت إلينا بهذا البحث الميداني بعد أن نشرته في مجلّة جامعيّة محدودة الانتشار ورأينا أن ننشره حتى نعمّق النظر في تصوّر الآخر (الغربي) للوجود الاسلامي فوق الأراضي الغربية.

كان الحضور الاسلامي في مقاطعة الالزاس طيلة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عابرا. لكنه أصبح أكثر كثافة في سنوات الخمسين والستين كنتيجة للهجرة المغاربية ثم للهجرة التركية في سنوات السبعين. ولا شك أن القرارات المتعلقة بالحد من الهجرة في ألمانيا كانت الباعث الحقيقي للانتقال المكثف للجالية التركية من ألمانيا إلى مقاطعة الألزاس[1]. ويبلغ عدد الأتراك سنة 1989 أكثر من واحد وعشرين ألفا (21.185) ويشكلون بذلك أول جالية أجنبية بالألزاس يتلوهم المغاربة (17.721) ثم الجزائريون (15.973) فالتونسيون (4.332). ولا تأخذ هذه الأرقام بعين الاعتبار المهاجرين غير القانونيين وطالبي حق اللجوء السياسي. وبالاضافة لهذه الجالية الاسلامية المستقرة يوجد عدد من المهاجرين الذين أصبحوا بفضل قانون الجنسية مواطنين فرنسيين. وهؤلاء المتجنسين يشكلون مركز ضغط نظرا لأن وضعهم كمواطنين يجعل منهم جزءا لا يتجزأ من المجتمع الفرنسي بعد أن كانوا كبقية المهاجرين مجرد مقيمين مؤقتين.

أول ما يلاحظ حول الجالية المسلمة في سترازبورغ هو عدم تجانسها، إذ تنقسم إلى قسمين : الأتراك والمغاربة. وداخل كل قسم ما زالت الفواصل الوطنية والجهوية تؤثر في افراق المجموعة. يحمل المهاجرون معهم خصائصهم وفروقهم من بلادهم الأصلية بحيث نشاهد في الألزاس نماذج مجتمعية صغيرة لتلك القائمة في تركيا المعاصرة. فهناك على سبيل المثال شقاق بين المتديّنين والعلمانيين. ويشكل العلمانيون جمعيات[2] لا تهتم مطلقا بالقضايا الدينية والثقافية ولم تحركها بتاتا الخلافات التي هزت المجموعات الاسلامية موخّرا. وللتوضيح فإن أعضاء هذه المجموعات كانوا في غالبيتهم مناضلين سابقين في أحزاب يسارية تركية وهاجروا من مناطق حضرية هروبا من ضغوط سياسية وطلبا للجوء السياسي. ونظرا لتجربتهم العلمانية فإنهم في طريق الانصهار في المجتمع الفرنسي. لكنهم بالنظر لمواقفهم هذه يبدون في قطيعة مع مواطنيهم القادمين من المناطق الريفية الذين يولون المسألة الدينية أهمية بالغة. ويشكل المهاجرون القادمون من الأرياف الموجة الثانية والثالثة ويعبرون من خلال الطقوس والتقاليد والثقافة عموما عن مظاهر تدين تختلف من حيث القيم والرموز عما هو سائد في المجتمع الذي استقروا فيه، والذي يعجزون عن فهمه. ولقد كانت صدمة هؤلاء الأتراك مزدوجة لأن استقرارهم في مدينة غربية جعلهم يعيشون مجابهة مباشرة مع الغرب، وهو الأمر الذي دفعهم لاحياء عادات وتقاليد مجتمعاتهم الأصلية. ومن هنا ظهرت قضية المساجد وأهميتها في تأكيد الهوية.

ولقد كانت الجالية التركية محظوظة، لأنها الوحيدة التي حصلت منذ سنة 1981 على مقر في مدينة سترازبورغ، في حين أن سلطات المدينة أهملت مطالب الجاليات الأخرى للحصول على «أماكن صلاة». ولعل هذا الامتياز يرجع لكون تركيا عضوا في المجلس الأوروبي ولكون طلب الحصول على مقر تم عن طريق القنصلية. ومع أن الأتراك لا يترددون بصفة عامة على أماكن العبادة المغاربية والمغاربة لا يترددون على مساجد الأتراك فإن الحياة داخل هذه الأمكنة تتشابه إلى حد كبير. فالمسجد (بالنسبة للجاليتين التركية والمغاربية) عبارة عن نواة تتمحور حولها عدة فعاليات تساهم كلها في اشعاع الثقافة الإسلاميّة : دروس في اللغة العربية، تفسير القرآن (للأطفال والكبار) حل المشاكل اليومية، وعظ...

أشرنا سابقا للجماعات العلمانية التركية، أما نظيراتها المغاربية فإنها أقل انقطاعا عن الدين، ذلك لأن «الابتعاد عن الدين» في المغرب يعني القطيعة التامة مع المجموعة الوطنية. وحتى الجماعات المغاربية التي تعلن عن علمانيتها[3] فإنها تعبّر أحيانا وبشكل غير متوقع عن انتمائها للاسلام. ◄◄

نلاحظ عند الأتراك والمغاربة على حد سواء، ومنذ السنوات الخمس الأخيرة نوعا من تدخل «الاسلامي» في الحياة العامة. ولا شك أن الجماعات ذات الطابع الديني هي التي تساهم في عودة المقدس لنظام الاجتماعي وإخضاعه له. ويتم ذلك من قبل المراهقين الذين يتلقون تكوينا دينيا ثم يمارسون ضغطا على ابائهم الذين ابتعدوا إلى حد ما عن الاسلام. وغالبا ما ينجح هؤلاء لأن الدين ترك بصماته ويكفي مجهود قليل لاحياء جذوته.

ولا بد من الاشارة إلى أن الزعامات الدينية أقرب لاتباعها من الزعامات العلمانية. ذلك أن العلمانيين بانتقادهم للعادات والتقاليد والدين يبرزون في عيون الجاليات الاسلامية وكأنهم ممثلو قيم غريبة عنهم ولا يودون الالتحاق بها. إن وحدة الرؤى والسلوك هما اللذان يمهدان لاعتراف القواعد بالزعامة. والزعامات وإن كانت ذات مستوى تعليمي دون الجامعي تتمكن بفضل معايشتها اليومية للجالية من الالتحام بها، ويتجلى ذلك في جماعية الصلوات الخمس التي تشكل إيقاع الحياة اليومية.

تعيش مقاطعة الألزاس في إطار قوانين واتفاقيات لا تعترف إلا بالكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية[4]. لذا يبدو من الطبيعي أن يشعر المسلمون بالضيم ويحاولون تأويل الكونكوردا لفائدتهم وذلك بالتركيز على قضيتين هما حق التعليم الديني في المدارس وضرورة دفع السلطات مرتبات الأئمة. وهم يقصدون بذلك ضمان اعتراف الرسمي بالاسلام كدين رسمي وهو الهدف الذي تتفق عليه الجاليتان التركية والمغاربية كما يتفق عليه المعتدلون والمتشددون. إلا أن هذا السعي ليس من شأنه أن يغير موقف السلطات والمواطنين الفرنسيين، وهو الأمر الذي يؤكده سبر للآراء عاجل قمنا به. وبالفعل فإن المواقف التي تطالب بجعل الكونكوردا يشمل المسلمين نادرة جدا، في حين أن المواقف الرافضة أكثر منها بكثير[5]... وفي الواقع فإن كثرة المعارضين ليست ضد الاسلام بقدر ما هي معارضة لمظاهر تبدو في ذهن الغربي وكأنها ضد الحداثة... فلو تتبعنا تحليل بعض الاسلاميين وذهبنا معه إلى نهايته فإن دعاة العلمانية يبدون مشركين... إلا أن هذا التحليل لا يستقيم إلا في مجتمع تسيّره الشريعة. لكن ومن ناحية أخرى فإن الاسلام ليس متناقضا مع المجتمعات الغربية المعاصرة. فهو لا يدعو إلى هجرة الدنيا بل يسمح بالتمتع بالماديات طالما أنها من كسب حلال. وعندما انتقد أحد الاسلاميين لأنه يمتلك سيارة فخمة أجاب بأن كل نعم الله لا تُرد. والأكيد أن الرفاهية الاقتصادية لا تحدّ من توسّع الاسلام بل تساهم في زيادته، وهو ما يؤكده وجود اقتصاد مواز : تجارة الرداء الاسلامي، الغذاء الحلال، رحلات للبقاع المقدسة...

كل هذا التوسع والتجذر يفسر طلب بعض المسلمين بعث كلية للشريعة الاسلامية في سترازبورغ، وهو الطلب الذي بقي لمدة طويلة طي الكتمان حتى لا يثير ردود افعال عنيفة بين الفرنسيين في فترة انتخابية حرجة. يمكن فهم موقف سكان الألزاس بالعودة لتاريخهم وهو تاريخ تجاذب بين ألمانيا وفرنسا بحسب تصريحات العديد من المسلمين فإن الألزاسيين يبدون باردين، عنصريين ومتوجسين، ويبدو فرنسيو المقاطعات الأخرى أفضل منهم بكثير. ولا ريب أن صفات الألزاسيين المذكورة نتيجة طبيعية لخوفهم التاريخي من الغزو والاحتلال والتحوّل إلى مجرد أقلية. ولقد أحسن البعض استغلال هذه المخاوف وتحويلها لصالحهم. إذ صورت «الجبهة الوطنية»[6] أثناء حملتها الانتخابية فتاة ترتدي ثيابا ألزاسية وقد وضعت على وجهها برقعا[7] أو ابراج كنائس وقد حولت إلى مآذن. ولقد أعطت هذه الحملة الموجهة ثمارا إذ صوتت المناطق والأحياء التي تضم مجموعات اسلامية كبيرة لفائدة الجبهة الوطنية في انتخابات سنة 1984.

باختصار فإن موقف الألزاسي الذي كان فاترا تجاه المسلم، أصبح منذ خمس سنوات معاديا، وهو العداء الذي يفسر على ضوء أزمة الهوية الألزاسية ذاتها عبر التاريخ... لكن حضور الاسلام في هذه المقاطعة أصبح حقيقة لا يمكن تجاهلها إذا أردنا التساؤل حول مصير الألزاس التي تحتفل عاصمتها سترازبورغ بذكرى تأسيسها الألفية الثانية وتستعد لتلعب دورها في أوروبا الغد.

الهوامش :

(1) اتخذت هذه القرارات سنة 1973 حين قررت حكومة ألمانيا الفدرالية طرد أربعة الاف عامل تركي. وفي سنة 1975 اتخذت حكومة بون قرارا يضبط حذا أقصى للجاليات الأجنبية في بعض المقاطعات. في سنة 1977 اتخذ قرار وقف تشغيل يد عاملة أجنبية جديدة، وبدأت اجراءات «تشجيع العودة». في سنة 1980 أصبحت التأشيرة إجبارية بالنسبة للأتراك. في سنة 1981 الحد من هجرة العائلات الملتحقة بأفرادها العاملين بألمانيا.

(2) توجد في مدينة سترازبورغ وحدها خمس جمعيات علمانية تركية.

(3) مثل مجموعة «جيل 2001» France plus (Génération 2001)

(4) اتفاقية الكونكوردا تضبط وضعية الكنيسة الكاثوليكية (1801) وتضم فصولا إضافية حول كنائس البروتستانتيين. فتح الكونكوردا سنة 1844 فاعترف بالديانة اليهودية وضبط حقوقها.

(5) هناك مواقف عديدة تطالب بالغاء الكونكوردا جملة وتفصيلا باعتبارها عائقا في سبيل علمنة المجتمع.

(6) الجبهة الوطنية حزب يميني متطرف يتزعّمه J. Marie Le Pen

(7) كصدى «لازمة الخمار».

* تلخيص وترجمة بتصرّف لدراسة ظهرت في «اوليات إفري١يا الشمالية» مجلد 27 سنة 1988 بعنوان :

Element pour une approche de l'Islam à Strasbourg. وبقلم

الإيمان كتجربة اجتماعيّة

سالم المساهلي

- «إنَّ لَوْنَ المَاءِ هُو لون الإناء الذي يَحْمِلُهُ.» الجنيد

إن إثارة ظاهرة الثراء والتنوع في تاريخ الفكر والثقافة الاسلاميين ليس هدفا في ذاته بقدر ما هو محاولة للرّبط والتواصل مع حلقات التاريخ، ولتأسيس عقلية واعية بتاريخها مؤمنة بالإختلاف كطبيعة عقلية وإنسانية، وكسنة كونية : «وَلَوْلَا دفع الله الناسَ بعضهم ببعض لهدِّمت صَوَامِعُ وبِيَعٌ وصلواتٌ وَمَسَاجِدُ يذكر فيها اسم الله كثيرًا ولينصرَن الله من ينصرُهُ ان الله لقوي عزيزٌ.» الحج 40 - ثم إن التنوّع فوق كل ذلك مولّدٌ للتنافس النزيه من أجل الأفضل.

وحتى لا يبقى التراث سلطة غامضة قاهرة، مبهمة، لا نفرق فيها بين الابتكار والاجترار، التجدد والجمود، ننصاع لها دونما وعي ومسؤولية، لا بد من التحرك الثقافي المكثف من أجل بناء قواعد ثقافية إسلامية معاصرة لا تتلكأ في مواجهة الأسئلة الحرجة، والقضايا الحضارية الكبرى.

وليس جديدا أن يطرح سؤال الايمان بثرائِهِ وتنوّع مشاربه، سؤال عن حقيقته وحدوده، وفاعليته النفسية والإجتماعية، إذ أن النص القرآني والنبوي نفسه لم يغفل عن تركيز هذا السّؤال وتجديده، فقد اتسم الخطاب القرآني دائما بالدعوة إلى الايمان الصحيح، والفاعل «يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون»[1] «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لِلّه»[2] ومن أحاديث الرسول (ص): «لا يؤمن، لا يؤمـــــــــــــن، لا يؤمن، قيل من يا رسول الله قال من بات شبعانا وجاره جائع وهو يعلم» والآيات والأحاديث كثيرة، ناهيك أن ما يفوق السبعين آية تناولت فقط علاقة الايمان بالعمل.

ولا يخفى ما للمسألة من حساسية على المستويين المنهجي والمعرفي، وذلك لما تتبعه كل قراءة من مسلكيات ومواقف، والذي يعنينا بالدرجة الأولى في هذه المحاولة هو تكشف القاعدة النظرية المتنوعة في الفكر الاسلامي بخصوص هذا الموضوع وهو علاقة الايمان بالعمل.

وبديهي أن التنوع المسلكي يتيحُ الفرصة في كلّ عصر لمراجعة الأفكار والتصورات ويفسح المجال لتقييم المواقف ويشجع على فهمها بما يساعد على اكتساب وعي معاصر معانق لمطالب الناس، في التخلص من الثنائية والارتباك، وحتى يصبح الايمان عامل نهضة حق لا بد من إحداث ثورة مفاهيمية مركزة داخل منظومتنا الذهنية العقدية. ذلك ما خاضت فيه الأطراف الفكرية الاسلامية، وهذا ما يؤكد فعلا نسبية التجربة الدينية، ومسألة الايمان بالذات.

- آراء الفـرق الاسلاميـــة في الموضوع :

- **السنة** : وترى هذه الجماعة أن الايمان يزيد وينقص ولكنه في حالي الاكتمال والنقص هو ايمان **يضمن** لصاحبه صفة المؤمن ويبعده عن صفة الكفر والشرك، وأهل السنة لا يكفرون أحدًا من أهل القِبلة، بذنب كبير أو صغير، وبهذا خالفوا المعتزلة في قولهم بالتوسط بين المنزلتين، والخوارج الذي يكفّرون مرتكب الكبيرة،

«ويبيّنُ لنا مفهوم الايمان عند أهل السنّة بافريقية ابن أبي زيد إذ يرى أنه قول باللسان، وإخلاص بالقلب، وعمل بالجوارح، يزيد **بزيادة الأعمال** وينقص بنقصانها ولا يكمل قول الايمان إلا بالعمل»[3].

وهنا لا بد من ملاحظتين :

1 - إذا كان الايمان لا يزداد أو يكمل إلا بالعمل، ولا ينقص إلا بنقصانه فكيف نفهم ترتيب ابن أبي زيد : قول باللسان، وإخلاص بالقلب، وعمل بالجوارح ؟

2 - إذا كان العمل هو المقياس أو المحرار الوحيد للايمان فكيف تقتنع الجماعة بقولِ الشهادتين لِضمان صفة الايمان، بل وما جدوى الشهادتين، أو حتى الإقرار إذا كان العمل هو مَنَاطُ تحقق الايمان ؟

إن هذا التصور يحتاج إلى جهد إضافي حتى يُفهم، والملاحظ أن الفصْلَ حَاصِلٌ بين القوْلِ والعمل حيث يجْمَعُ الايمانُ المخلِصَ والخائن، الفاعِل والجامد القاتِل والمقتول ! ولا بُدّ من الحسم في هذه المواقف حتى نخرج من المتاهات اللغوية والاصطلاحية، ألسنا اليوم بحاجة إلى فكر يُحَاصِرُ التهويمات ويدفع إلى الحسم المفاهيمي ؟

- **الخوارج** : وهم أشد الفرق الإسلامية وضوحا في المواقف وحسما في اختيار الألفاظ، وتحملا لتبعات أقوالهم، وذلك رغم النزعة الاقصائية لكل مخالف لهم، فهم يرون أن الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر

إذا تجرّدَ عن العمل، فليست له أية قيمة، إنما أساس الدين العمل الصالح، ومرتكب الكبيرة عندهم كافر. وهذا مناقض تماما لرأي السّنة والمعتزلة والمرجئة.

وهنا لا بد كذلك من إشارة هي أن الوضع السياسي الثقافي الذي سَادَ زمن الفتنة كان كفيلا بإصْدَار هذه الأحكام القاسية، رغم وضوحها، إذ رفع الخوارج شعَارَ القرآنِ وحده، وتحمّلُوا عبْءَ تطهير العقيدة من كل الشوائب، ومنها النّفاق، الذي هو لعبة «القول والعمل» ! إن جاز التعبير.

ـ الشيعة : ويرى إمام الشيعة جعفر الصادق أن «الايمان قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان، فهو قول وعمل ونية وهو أعلى الأعمال درجة وأشرفها منزلة وأسناها حَظًّا»[4].

ومن أتى بالقول وضيّع العمل هو عند الشيعة كافر، منافق، ضال، فاسق، عاص، ليس بمؤمن ولا بمسلم ولا بمشرك. وتكفي هذه النعوتُ دليلا شافيًا وحَاسِمًا للّذي يفرِّطُ في العَمَلِ لفائدة الذاكرة والتصوّر !

ـ المعتزلة : وهي أكثر الفرقِ جَدَلًا وخَوْضًا في المسَائِل الكَلَامِية، ورغم جرأتها في مجالات الاعتقاد، كالقدر، والمتشابه في القرآن، وكقولها بخلق القرآن، فإننا نلاحظ تأرجُحَها في مسألة الايمان وعلاقته بالعمل، إذ ترى أن من ضيع العَمَلَ «فاسق، عاصٍ ليس بمؤمن ولا بكافر ولا بمشرك وإنما هو في منزلة بين المنزلتين» أي بين الإيمان والكفر، ولعلّ ذلك أقرب إلى الواقعيّة حسب رأيهم إذ أن اعتقاد الإنسان وإقراره بالايمان يحكم بإيمانه، بَيْنَمَا يَحْكُم عمله المناقِضُ لذلك بكفرهِ، لذلك فإن هذا الانسان مُعَلَّقٌ بين الايمان والكفر، فلم تحكم المعتزلة بضمانِ إيمانه أو ضمان كفره كما فعلت بقية الفرق.

ـ المرجئة : وترى هذه الفرقة أن الايمان هو توحيد الله ونفي الأشباه عنه والاقرار برسالة محمد لله، أما أوامر الطاعة والنواهي فليست داخلة في الايمان، واختلفت المرجئة فيما بينها إلى ثلاث فرق :

1 ـ الجهم بن صفوان : الايمان معرفة دون إقرار.

2 ـ أبو حنيفة النعمان : الايمان اقرار ومعرفة.

3 ـ مروان بن غيلان : الايمان إقرار دون معرفة.

أما بشأن الذي يضيّع العمل فتذهب المرجئة إلى أنه مسلم، مؤمن ليس بمشرك ولا كافر، ولا ضال، ولا فاسق.

ولا يحتاج هذا الموقف إلى جهد، فقد كانت هذه الفرقة سَنَدًا قَوِيًّا للاستبداد الأموي، وبرّرتْ قهرَ الساسة بالقضاء والقدر، وجعلت الناس في حلّ من كل مواجهة أو مقاومة على اعتبار الايمان هو مجرّد إقرار وقولٍ والسلام ! فأستراحت وأراحت !

بالناس وبمشاكلهم. ذلك هو الايمان الذي يحوّل الحياة إلى مواجهة منظمة بين المنكر والمعروف، والسلوك إلى مواقف ملتزمة بمبادىء إنسانية عليا، ذلك ما يشعر المؤمن بالانتماء والامتلاء النفسي والالتزام الخلقي، ويجعل الذات قيمة وفعالية في تغيير المجتمع، وإرادة خلاقة لابداع حياة أفضل.

ومجمل القول إنّه لا بدّ من مراجعة مقولاتنا، صحيح أن شيوخنا الأجلاء قد كرّروا ذلك ونسجوا عليه حواشي، وتنقيحات، لكن ذلك لا يثبت لهم أي فعل تاريخي، إن أصول الدين بحاجة إلى قراءة صارمة ودقيقة تخْرج بنا من جدل الاصطلاحات والتلاعب بالألفاظ لأن «الايمان يُعبّر عن نفسه في كل عصر بلغة ثقافة معيّنة وبنية مؤسسة ما، لذلك لا يمكن تعريف الاسلام بالعصر الأموي أو العباسي

ان الايمان لا يثبت الا اذا امتزج بالتجربة الاجتماعية للفرد

هذه باقتضاب مواقف الفرق من الايمان والعمل، وقد لوحظ ما فيها من تناقض وتنوّع وطرافة، الأمر الذي يجعلنا أمام مجموعة من المسلكيات الذهنية والواقعية لا فرار من التمييز بينها اعتبارا لكون الايمان ليس محصلة ذهنية، أو شعارات أو شعائر، بقدرما هو تجربة تاريخية اجتماعية، ومواقف سلوكية وحضارية تترجم المدى الذي توصل اليه المسلم في اقتناعه ووعيه بدينه، ذلك أن الايمان لا يمكن أن يكون معطى جاهزا من الأفكار يتوارثه الناس، بل إن الايمان لا يثبت إلا إذا امتزج بالتجربة الاجتماعية للشخص، ذلك ما قصده إيريك فروم بقوله : «إنما الايمان توجّه داخلي، موقف، ولعله من الأنسب أن يُقال إن شخصا ما في حالة الايمان، على أن يقال إنه يملك إيمانا[5].

إن الايمان يتطلب اليقين، من أجل ذلك كان تجربة ذاتية عبر جهاد النفس، والتعرف على حقائق الكون، والالتحام

أو العثماني[6]».

من أجل هذا تأخذ المسألة طابعها الثقافي، الأمر الذي يجعل الأولوية الآن لمزيد تعميق وعينا بحقيقة مفاهيمنا، وبحقيقة التطوّر الهائل والحاصل في حركة الواقع وفي أذهان الناس، ومن بين تلك الأذهان وهؤلاء الناس روجي جارودي عندما قال : «إنّ ''اللّه أكبر'' تعني بلغة واضحة : فليعاقب المرابون الجشعون، ولتصادر أموال المحتكرين، وليحافظ على خبز الشعب، وليفتح الطريق لتثقيف المرأة وتقدّمها، ولنطلب العلم ولو كان في الصين، ولتشرق كواكب الحّرية[7]...»

هوامش : (1) سورة الصف الآية 3. (2) سورة النساء : 135. (3) المدارس الكلامية بافريقية : عبد المجيد ابن حمدة ص 57. (4) المصدر السابق ص 293. (5) الانسان بين الجوهر والمظهر ص 57. (6) نداء إلى الأحياء ص 245. (7) نفس المصدر ص 323.

روجي جارودي

نقد التأويل، الله والمدينة ابن رشد نموذجا

انور البصلي

من التأويل نؤهّل الفلسفة :

لعلّنا لا نأتي بمحدث إذا قلنا أن الفعل الفلسفي الاسلامي قد توقف بداية من نهاية «ابن رشد». لذا فان على العقل الفلسفي الاسلامي أن يتجه نحو الكشف عمّا أعاقه بالحفر في معوقاته قصد التخلص منها. وسواء ارجعنا هذه المعوقات الى ما أصدره الامير الموحدي من منشور «منع الفلسفة في بلاد المغرب والاندلس»[1] أو الى عوامل تتصل بهيمنة التوجه الفقهي الفروعي[2] المغلق لباب الاجتهاد فان وجاهة النص الذي خلقه «فيلسوف قرطبة» يدفع الى اعادة مساءلته من جديد واحيائه كنص فلسفي متميز وأصيل وليس تكراريا للنص الأرسطي كما يذهب الى ذلك عديد المستشرقين والمستغربين[3] .

ان ما نلاحظه في تعاملنا مع مسألة التأويل الرشدي هو تشريع «أبو الوليد» لقيامه من داخل الارضية الاسلامية المتميزة الملامح اذ يقول في ص 1 من فصل المقال : «... **فان الغرض من هذا القول ان نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محضور أم مأمور به اما على جهة الندب واما على جهة الوجوب**»[4].

هكذا يبرز لنا أننا إزا فيلسوف لا يتعامل في تأصيله لمشروعه الفلسفي من خارج دائرة الشرع. وما التأكيد على «النظر الشرعي» الا تساويا مع الخصوصية الحضارية للتفلسف الاسلامي.

اننا نجد انفسنا مدفوعين الى مباشرة النص الرشدي في تأصيله للتأويل والفلسفة من جهة كونهما ينشان داخل المنظومة الاسلامية وما الاستدلالات العديدة بايات القران الكريم داخل المدونة الرشدية الا تأكيد لما نذهب اليه مثل ايراد قوله تعالى : **فاعتبروا يا أولي الابصار**» وقد أحصينا في فصل المقال فقط استعمالا لخمس عشرة اية منها ما تكرر ذكره كقوله تعالى : «**وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم**» فهذه الاية التي يعمد فيلسوف قرطبة الى تأويلها باعتماد اختلاف القراء في الوقف اما على الله أو على الراسخين في العلم[5].

ان تأويل اية يتعلق موضوعها بشرعية تأويل الراسخين في العلم للمتشابه من ايات الله انما فتح الباب أمام قيام الخطاب الفلسفي الاسلامي عند «ابن رشد».

الله والمدنية :

ولا يكتفي «أبو الوليد» بالوقوف عند تشريع تأويل الفيلسوف وبالتالي حضوره في الفضاء الحضاري الاسلامي بوجاهة بل يعمد الى دفع سائر ما تذهب اليه الفرق الكلامية (الاشعرية ، المعتزلة) ببيان قصورها النظري عن ممارسة العلم البرهاني الذي هو الفلسفة داحضا بذلك كل ما تزعمه من قدرة خطابية وجدالية.

ان هذا الأمر يجعل من التأويل على ما يذهب اليه «ابن رشد» انما هو حقيقة الامر ممارسة للمفهوم السياسي الشرعي وذلك بتشريع وجاهة التأويل الفلسفي في العقيدة والسياسة.

ولعل ابرز ما يعمد اليه فليسوف قرطبة في كتاب الكشف عن مناهج الادلة هو ربطه بين مفهوم التوحيد وممارسة السيادة داخل المدينة إذ يقول ص 65-66 من هذا الكتاب في تأويل قوله تعالى : «**لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا**» ... «فأما الآية الأولى فدلالتها مغرورة في الفطر بالطبع وذلك انه من المعلوم بنفسه انه اذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه فانه ليس يمكن ان يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة لأنه ليس يكون من فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة»[6].

هكذا فالربط بين الوحدانية في العقيدة والوحدانية في الحكم والسلطان يحدث لدينا السؤال عن وجاهة هذا التأويل؟

تأويل التأويل :

يورد ابن كثير في تفسيره ما يرويه ابو يعلى الموصلي في مسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال : «**نزل القران على سبعة احرف والمراء في القران كفر (قالها ثلاثا) ما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فردوه الى عالمه جلّ جلاله**» **ابن كثير ص** 328 ج. الأول.

وحتى لا يكون التأويل مراءا فان السؤال الذي نطرحه هل من العلمية القول بان للناس فطر تدرك بالطبيعة ان المدينة لا يحكمها حكمان كما يذهب الى ذلك ابن رشد؟ بمعنى ان الحاجة الملحة اليوم للتفاعل مع النص القراني بروح عقلانية تدفع الى الاستفادة من فعاليات العلم الحديث قصد مصالحة الثابت (النص المنقول) مع المتغير (العقل الانساني) الذي انتهى مع البحوث الانثروبولوجية الى نفي طبيعة للانسان اذ يقول لوسيان مالسون في كتابه الاطفال المتوحشون : «**ليس للانسان طبيعة بل له تاريخ أو هو بالأحرى تاريخ**» ان هذه المسالة للتأويل الرشدي لا تبتغي التحقير من أهمية فيلسوف قرطبة بل تعمد الى اعادة فتح جسد الحوار بين النص القراني ومقتضيات ومستجدات الفعل الانساني قصد اعادة الفعالية للعقل الاسلامي الاصيل.

البقية ص 48

المشرق في عيون غربية

كتاب غازي الغزاة سليمان القانوني

تأليف: اندري كلو تعريب: محمد الزرقي الناشر: دار التركي للنشر تونس 91

عرض: م.ن

كتاب علمي اكاديمي لكنه موجه للجمهور العريض بقدر ما هو مرجع للمتخصصين. فهو عمل أكاديمي بالنظر للمجهود الذي بذله المؤلف بين المراجع القديمة مثل مذكرات السفراء القدامى وتقارير القناصل المعتمدين في استانبول وغيرها من عواصم المناطق التي كانت طرفا مع الباب العالي. لكن المؤلف لم يكتف بهذه المراجع التي تبدو رغم ندرتها في متناول المفكر والباحث الأوروبي، بل ان جهوده شملت وثائق ومراجع تركية بعضها نادر ولم يسبق نشره مثل اليوميات التي كان السلطان سليمان يمليها على كتبته. وهو عمل علمي لان الكاتب حاول أن يتوخى كما سنرى الموضوعية في تقديمه للقارىء الأوروبي (الذي كتب الكتاب له في الأصل) هذا السلطان وهذه الامبراطورية التي كانت قطبا من اقطاب السياسة والاقتصاد. في حين أن الصورة السائدة في ذهن القارىء العادي ان سلاطين بني عثمان - كغيرهم من سلاطين الشرق - مجرد مستبدين طغاة تستهويهم رائحة دم رعاياهم ودماء خصومهم على السواء. حاول اندري كلو أن يقوم بعملية محو اسطورة وتبديد وهم سائد في الغرب وانتقل بالتالي عبر المؤسسات التعليمية والمؤلفات الى عقول «المشارقة» انفسهم.

ومن ناحية أخرى فان الكتاب رغم علميته وتوثيقه يبقى موجها لجمهور عريض. وتوجهه هذا يدخل في اطار مدرسة شائعة في أوروبا، وهي المدرسة التي تحاول أن تجعل من التاريخ، سواء كان سير عظماء او احداث عظيمة، قضية كل الناس. ذلك ان الأعمال التاريخية توجهت وجهتين متباعدتين الأولى وهي الأعمال الاكاديمية المكتوبة من اخصائيين ، وهي من حيث أسلوبها لا تهتم بالجمهور العريض. والثانية اعمال تجارية سواء في شكل قصصي روائي أو في شكل مدرسي مبسط . وهذه الأعمال لا تتوخى الدقة وتركز على نواح دون أخرى وتتملق القارىء بمداعبة خياله. أما عملية اندرى كلو فانه، وكما سبقت الاشارة، يفي بشرط الموضوعية والعلمية وبشرط اليسر والسهولة في ذات الوقت . ولقد حافظت النشرة العربية على هذا التوجه. فتعريب الاستاذ محمد الرزقي ناجح الى حد بعيد يضاف الى ذلك المجهود الذي بذله في التعريف والشرح والعمل المعجمي الموزع في صفحات الكتاب واخره

ما الذي يمكن لكتاب كهذا ان يفيد القارىء العربي في مثل هذه الفترة بالذات ؟ من نافلة القول الاشارة الى مدى القوة والسطوة والازدهار العمراني الذي بلغته دولة بني عثمان في عصر سليمان. لكن من المفيد جدا ان نفهم اسباب هذه القوة. الاجوبة الجاهزة من جانب الاوروبيين أو المسلمين لا ترضى ولا تقنع . فالأوائل يرجعون عامة قوة العثمانيين الى الحماس الديني أو الى التعصب ويسلبون بذلك اي فضل للرجال الذين نظموا وخططوا للقوة العثمانية. وجواب بعض المسلمين لا يختلف كثيرا اذ يعتبرون ان قوة الجيش العثماني والجهاز العسكري والاداري يعود لاسباب عقدية بالدرجة الأولى .

يعلل المؤلف القوة العثمانية قائلا : «كانت المسيحية قد داخلها ذعر شديد منذ ان اصبحت على يقين من ان سلطان القسطنطينية يمتلك اقوى الاسلحة

◄◄

العسكرية واحدثها في العالم المعروف وذلك بفضل مدفعية من طراز اول. وقد كانت قطع المدفعية الضخمة تسبك على عين المكان في الغالب بمساهمة مسيحيين» وبعد تفصيل بما في اركان الجيش العثماني وطريقة تجنديهم وتدريبهم يضيف المؤلف: «وامام هذه القوة الهائلة جدا في عصرها لم يكن للمسيحيين الاجيوش رديئة التسليح ضعيفة الرواتب.» وفي حين تسود الجيوش الأوروبية الصراعات والفوضى وعدم الانضباط نقرأ في مذكرات السلطان ما يلي «... 8 مايو / ايار استعراض السلطان للجيش. 9 مايو/ايار استراحة وضرب عنق احد الجنود لانه داس مزروعة... 27 أوت/آب توقف الجيش لانتظار العدة. 28 من نفس الشهر استراحة. جندي شاب يضرب عنقه لانه تقدم دون ان يتلقى الامر بذلك».

الا ان هذه القوة العسكرية التي كان السلطان نفسه يقف وراءها لم تكن كل عبقرية العثمانيين، ففي فصل طويل يفسر المؤلف كيفية اعداد الدولة لاطاراتها وكوادرها فلقد كان السلطان ذاته «... يراقبهم ... وكانت الامانة والتحكم في النفس والرقة في الأخلاق والسعة في الثقافة الى أبعد حد، هي الخصال التي كان على كل من يرغب في نيل رتبة عالية مستقبلا ان يتحلى بها. وكان سليمان يولي تكوين الغلمان الأهمية القصوى فكان يحضر اختبارات الانتقاء ويتابع دراسة المنتدبين ويسائلهم ساعيا الى تمييز الاقدر فيهم. ... وفي تلك المملكة حيث كان النبل الوراثي مجهولا كانت الارستقراطية الحق هي ارستقراطية القولار (جمع قول = عبد)... وهذا الامتياز ينفردون به وحدهم دون ابنائهم. فكل رجل هو سلف لنفسه وخلف لها. فليس ثمة أبه وارثه في الخطط ... الشاب اللامع مهما كان منشؤه على يقين من انه سيصل الى اعلى المناصب». الكفاءة كانت هي المقياس لذا يبدو من الطبيعي ان تكون العاصمة قبلة كل الكفاءات في الصناعات والحرف والفنون والاداب. لذا لا يتردد المؤلف في عنونة احد فصول الكتاب «اعظم مدن الشرق والغرب» ويقول: «كانت استنبول آنذاك فريدة في نوعها من بين جميع العواصم فانفتاحها العريض على العالم. فكان نلجأ اليها اجناس مختلفة غاية الاختلاف للعيش فيها وللعمل. فكان من بينها يهود طردوا من اسبانيا ويونانيون تجار وبحارة، وعرب وزنوج من السودان ... وهكذا كان كل واحد يعيش بها مفلحا أو مخفقا في ظل «السلم العثمانية» دون أن يزعجه احد ما دام في حياته سالكا سبيل العافية ويدفع ما عليه من ضرائب.» في هذا البلد الذي كانت الرحال تشد اليه او تهاجر اليه الادمغة كما يقال الان «لم يكن للعثمانيين اي عداء نحو «الكفار» (أي 40 ٪ من سكان العاصمة) فمذابح اليهود كانت امرا مجهولا في مملكة السلاطين التي كانت مثال التسامح في عهد قلّ فيه التسامح ببلدان النصارى، والحوادث العارضة بين الاتراك والمنتسبين الى الأقليات انما كانت دائما من فعل اشخاص منفردين او موظفين لانمة لهم، ولم تكن في يوم من الأيام صادرة عن جماهير مناهضة او مبغضة للاجانب ومن باب أولى عن السلط فكان المسلمون والنصارى يعيشون في اغلبيتهم الساحقة نفس العيش المتواضع ويواجهون نفس المصاعب وقد التفت كل طائفة حول كنيستها أو مسجدها أو بيعتها.

لم تكن تركيا العثمانية اذن كما عبر عنها بعض المؤرخون، جيش استولى على امبراطورية بل كانت حضارة بكل معاني الكلمة وكان سلاطينها كما تقتضيه التقاليد يتقنون حرفة يدوية (كان السلطان سليم والد سليمان صائغا) وترك لنا سليم الأول وسليمان القانوني دواوين شعرية تعد من عيون الادب العثماني حسب ما أكده نقاد اتراك معاصرون للمؤلف.

عمل اندري كلو يستحق التنويه وبادرة دار التركي يجب ان تكون دعوة للعديد من المؤرخين التونسيين والعرب عموما لسلوك نفس المسلك تعريفنا بتاريخنا بشكل علمي ومفتوح على القطاع العريض في نفس الوقت.

بقية ص: 46

كما اننا اردنا عبر ملامسة هذا التأويل الرشدي الى تثمين مفهوم التأويل ومدى حضوره متقدما على ما يحاول الكثير من المفكرين ممارسته على المنقول من خارجه اي بعيدا عن الفعالية الشرعية والتصور الاسلامي لاقسام الحكم الشرعي.

المدينة والله :

اذا كان ابن رشد يعمد الى تركيز وتأصيل مفهوم الوحدانية على ارتباطه بتدبير امر المدينة فان السؤال الذي نطرحه دون ان ندعي امكان الاجابة عنه هنا - يتعلق بالعلاقة التي يمكن ان تكون بين المدنية الاسلامية والله بما هو ارادة لا متناهية وقدرة دائمة فما الذي يؤصل هذه العلاقة وكيف لها ان تكون ؟ بمعنى هل من امكان لبلورة فعالية مدنية تقوم على الوحدانية أو تعود اليها ؟

ام ترى أن ما يضعه ابن خلدون في الفصل السابع والعشرين المعنون : «**في أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو اثر عظيم من الدين على الجملة**» من حصول التغلب والملك حسب الخطاب الخلدوني يستوجب حضور النبي أو الولي !.

اننا نجد أنفسنا ازاء كل هذه المعطيات نفتح السؤال من جديد هل بالامكان بلورة مدينة اسلامية بعيدا عن دائرة الفعالية العقدية الشرعية ؟؟.

بقية ص 50

التونسية للنشر - 1990 - ص 25.

(3) على أن هذا التحليل يجتنبا - ظرفيا - الخوض في مسألتين مدرجتين في قائمة المسلمات المتهاون بشأنها - الأولى هي : هل ان الغرب الجغراسياسي يحتكر فضاء الحداثة بكل أعماقه أم انه تخلّى تلقائيا عن البعض منها. (انظر سلوكه منذ تحطيم «الحلم المكسيكي» على يد الغزاة الاسبان في القرن 16م... وصولا إلى حرب الخليج وما «بعد حرب الخليج» بتمييزه بين شرعية دولية «طيبة» وأخرى مغتيلة)

أما المسألة الثانية فهي : هل ان اهتماماتنا الراهنة واللاحقة تفترض حتما الاختيار بين نمط الحداثة والملامح الأولى لما بعد الحداثة؟

(4) عبد المجيد الشرفي : المرجع السابق.

(5) وسببه ما حصحص من مداولات سقيفة بني ساعدة وصولا إلى الفتنة الكبرى. راجع هشام جعيّط في الموضوع (كتابه : الفتنة الكبرى).

(6) ندوة الاسلام والحداثة. لندن - دار الساقي 1990. ص 8.

(7) المرجع السابق.

الإسلام في خطر

صلاح الدين الجورشي

كانت المسيحية صرخة المستضعفين في وجه الطغاة، واستمرّت أملا يبشر به الحواريون، إلى أن جاء قسطنطين وحوّلها إلى عقيدة رسمية للدولة. فإذا بها تتحوّل إلى جهاز كهنوتي وسلاح بيد الجلاّدين يسلخون بها الظهور.

وعندما تحوّل الاسلام إلى ملك عضوض على يد الأمويين كثرت الفتن ليتواصل النزاع على السلطة حتى يومنا هذا باسم الشرعية والدين.

ثم كانت الماركسية قبل اكتوبر 1917 حكما وأملا يداعب الكثير من المثقفين والفقراء، لكن عندما نشرتها الدولة الروسية، تحولت إلى كابوس يؤرق الجميع.

وتتوالى الأفكار والايديولوجيات تنفخ الآمال العريضة في المقهورين، وتفتح أمامهم الآفاق، وتسهم فعليا في تفجير طاقات دفينة فيهم تدفعهم للبذل والعطاء وحب الخير والايثار. ويستمر الدفع قائما إلى أن تتشكّل جماعات وتنظيمات، لا هدف لها سوى تحويل القيم إلى إيديولوجيات تحكم، فإذا بالايثار ينقلب إلى استئثار، والعطاء إلى نهب، والبذل إلى ابتذال، والأمن إلى رعب، ودعاة الخير إلى جلاّدين.

ماذا يحصل لهؤلاء الدعاة الأخيار عندما يلين الحديد في أيديهم، ويصبح «لا صوت يعلو فوق أصواتهم» ؟

إن هؤلاء لا يفقهون الحكم وآلياته إلا عندما يمارسونه ويتذوّقونه، فإذا به تركة الأولين والآخرين، وجهاز قمع للسابقين واللاحقين، وموازين للقوى تفرخ باستمرار نقائصها، والمجمع الأكبر للمصالح والملذات. ويمكن للمنغمس في حبالها أن يصبح صوفيا ويمسي زنديقا، ويمسي وديعا رحيما ليصبح جلادا يأمر بقتل الالاف ولا يبالي، فالعبرة بالأمن وليس بعدد الضحايا.

يستحضر المرء كل هذا وهو يتابع باندهاش ما جرى ويجري في الجزائر.

لقد استسهل عباسي مدني وعلي بالحاج الحكم وغرّتهما الجموع الملتفّة حولهما، وبدا لهما قصر الرئاسة أدنى من حبل الوريد، فاستعجلا الخطى، وقررا تأمين المبادرة السياسية، فحصل ما يحصل لكل من يخطىء الحساب.

لقد تحول الحكم إلى غاية في حدّ ذاته. والدليل أن الجبهة تريد اقتطاف الثمرة دون إعداد الكوادر ولا البرامج ولا المناهج، ولا المؤسسات (حزب علني يعلن العصيان المدني وهو لم يعقد مؤتمره التأسيسي، ولا يعلم إلا الله أعضاء مجلسه الشورى)!

ثم لنفترض أن قيادة الجبهة استلمت الحكم، ما عساها أن تفعل أمام بلد مدان، مرهق اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا؟ وماذا هي فاعلة بتجربة ديمقراطية واعدة، بعد أن أصبحت التعدّدية والديمقراطية حتمية تاريخية؟

إن مرض التضخّم السياسي الذي أصاب قطاعا واسعا من دعاة الاسلام في حاجة إلى تفكيك وتعليل ونقد بنّاء. لا يتعلّق الأمر بحقهم في الممارسة السياسية، ولكنّها دعوة للتفكير في مصير القيم التي نتبنّاها ونؤمن بها. وتذكيرا أيضا بأننا سنحاسب كإسلاميين على كل الأخطاء الصغيرة والكبيرة التي ترتكب في حقّ الناس أفرادا وجماعات. إن التجربة الايرانية لم تقرأ حتى بعيون نقدية، ولم تستخلص النتائج الأساسية.

فكرة نعرضها في الختام في قالب سؤال : هل فكر الاسلاميون في صيغة ممارسة التغيير خارج دائرة الحكم؟ نطرح السؤال لأن الاسلام في خطر ؟

دقيق الكلام

في رمزية الحركة.
بين الحداثة.. والنص المرجعي

صلاح الدين بن عبيد

1 ـ الدفع الكوبرنيكي :

إن حصيلة التعريفات المتصلة بالحداثة تتمحور حول «الجديد الآتي»[1] ثم «الابتكار والتغيير»[2]. فالحداثة ـ كمفهوم ـ مشدودة إذن إلى ذلك البعد المركزي المتّسم بعلامات الابداع (لا البدعة!). وباعتبار ظاهرة التطوّر ـ كمعيار ـ مع بلوغ الحدود المعرفية للحداثة نلاحظ تطابق هذا المفهوم الشمولي على النمط الحضاري الذي يعيشه الغرب منذ القرن السادس عشر[3].

في سياق هذا التعريف تنطوي الحداثة على فكرة الحركة التطوريّة القادرة على «استيعاب الجديد واحتوائه»[4] ـ هذه الحركة ـ باعتبارها الدّافع للغرب الحديث ـ لها مرجعيّة تأسيسية مستمدّة من النزعة الاستكشافية (1492 : اكتشاف أمريكا والعالم الجديد، اكتشاف «الآخر» من وراء البحار. وفي نفس السنة : سقوط غرناطة ورثاء الأندلس...) ومن نظرية كوبرنيك في الدّوران، وقد تكون هذه الأخيرة هي التي هيّأت بوصفها هيكلة ذهنيّة جديدة لوضع عمودَي الصّرح الحضاري الغربي : المحرّك البخاري تكنولوجيًا والجدليّة فكريًا.

2 ـ التباعد :

هذا المفهوم للحداثة في أبعادها المرجعيّة يناقض في جوهره عالم السكون الذي إلتفّ حول دار الاسلام منذ غلق باب الاجتهاد في تزامن رهيب مع ظهور البوادر الأولى للنهضة الغربية عندما افتكّ رهبان المسيحيّة التجديديّة مشعل الفكر اليوناني والفلسفة الرشديّة مواكبة لتغييرات هيكلية كانت بصدد الحصول انذاك.

إن هذا التباعد بين عالمين كان ولا يزال يعبّر عن تمزّق عميق أوقع العالم العربي ـ الاسلامي ـ بالرغم من النفس الاقتحامي الأخير للخلافة العثمانية ـ في هوّة الاضطراب والبلبلة، في «جدليّة المصيبة» على حدّ تعبير الأستاذ هشام جعيّط، وفي البحث عبثا عن هويّة مفقودة. كلّ ذلك والصّراع على أشده بين من فضّلوا ـ في ظل الاستبداد ـ إلغاء الفكر للتشبّث إما بثنائية الحرام والحلال وإما بجماليّة تراثيّة «منزوعة من السّلاح» استأنست لعالم الجمود حيث يقول الشاعر الرمز : «قفا نبكي من ذكرى حبيب...». وكل ذلك على حساب التحرّك ـ البديل، إذ يجيب شاعر آخر: «تنقّل فلذّات الهوى فى التنقّل».

3 ـ مرجعيّة النص التأسيسي :

هكذا يقضي الاستبداد على التقدم[5] ويقع تبعا لذلك إفراغ الاجتهاد من «حدسه الكوبرنيكي» ويتولّى التأويل تغييب النزعة الحداثية من النص التأسيسي. فلنتساءل عن تهميش رمزيّة الحركة التطوريّة في توظيف القرآن منذ العصر الوسيط، حيث تعهّد الوعي الجماعي ببعثرة إشارات أساسيّة مبنية على علاقة مباشرة بين السعي والانجاز. من ذلك العلم كرصيد موضوعي يعلو بصاحبه منزلة نحو الارتقاء بمفعول طاقة الاستيعاب التي يدفعها الكد : «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون».

ثم هل هناك ما يؤشّر بجدليّة المعاناة ـ قبل ميثيّة فوست ـ حيث يلتقي الساعي بثمرة كدّه : هاجر بين الصفا والمرو حركيّة من أجل البقاء تفجّرت على إثرها زمزم!

أما عن رموز التوحيد فيما يتّصل بالتحرّك الجماعي أو التّوق الفردي هناك من تأمّل في الطّواف بالكعبة والتلبية كحركة دوران حول آية الكمال : الله الذي يطلب من عبده السعي الأبدي من أجل العمل والابداع بتجاوز مستمرّ لحدود الذّات.

هنا يتجلّى التوحيد في التلاقي البنّاء والتضامني للمجموعة حول الرّمز المركزي للاتّصال : مكّة أمّ القرى، وهي الفضاء الجامع للمساعي البشرية : «ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله».

نحن أمام ذهنيّة مؤسسة على حركة متطلّعة نحو الابداع بالسعي نحو اللامحدود أي الفناء والذوبان في الواحد تعبيرا عن ترجمان «أشواق» الساعي للانصهار في انسجاميّة الكون. ثمّ إن هذه الذّهنية تحمل في طيّاتها شحنة فكر تطوّري تعطّل في وحل الاستبداد فأصبح الجمود مرتع السلفيّة، والاجتهاد حلقة مفرغة منفصلة عن التاريخ.

4 ـ الإشكال المنهجي :

اليوم ينحصر الجدال بخصوص «طريق الخلاص» بين من آثر انعاش النص بشيء مما سمّاه أدونيس بـ «الاستحداث المرجعي أو السلفي»[6] وهو ما قام به رواد النهضة عموما ـ ومن اعتنق الحداثة مذهبا دون اعتبار الفكر الديني السائد. والحال أن في كلا الخيارين تفضي المنهجية الى حل إقصائي لا يفي بالحاجة.

فالحداثة بالمعنى المطلق غير قادرة على طرح البديل الممكن استيعابه تاريخيا، فيما أن الاستحداث المرجعيّ يعاني من المصالحة المرهقة بين الواقع والمرجعيّة النصية[7].

ويبقى المشكل قائم الذات ما لم تطرح مسألة البحث عن «ميثولوجية» أو مرجعيّة بديلة. وهذا المسعى لا يفترض على الاطلاق الوقوع في السذاجة التطوّراتيّة التي مفادها أن الفكر السلفي لا يمكن إزاحته إلا بحداثة على النمط الغربي. فالمطلوب فكريا هو توخّي مسلك مستقلّ باعتماد ديمقراطية الخيار الذاتي والفعّال على مستوى الاجراءات والمؤسسات. وذلك من شأنه تطويق الفكر الشمولي باعتباره نمطا تماميًا، ثم يأتي طرح مسألة الهويّة كجملة خيارات ديمقراطية توفّق بين الماضي والحاضر، ففلسفة الأغلبية على غير النّمط الكلياني هي الكفيلة بتوضيح وتجسيم الخيار عبر القنوات الدستورية.

عندما يحل صندوق الاقتراع محل الوصاية الفكرية يتّضح إطار الانسجام والملاءمة بين الحداثة والاسلام.. عندها ينتهي «البحث عن وليد المسعود» أو يوشك عن الانتهاء.

الهوامش :

(1) يورقن هابرماس : الخطاب الفلسفي للحداثة ـ باريس. فاليمار 1988 ص 4.

(2) عبد المجيد الشرفي : الاسلام والحداثة. تونس. الدار

البقية ص 48