يتفكرون
yatafakkaroun

مجلة فصلية ثقافية
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

المشرف العام
د. أحمد فايز

رئيس التحرير
حسن العمراني

مستشارو التحرير
د. حمادي ذويب
د. محمد الصغير جنجار
بلا فضل

تنفيذ وتصميم
رنا علاونه
محرر لغوي
عدنان سلطان

المراسلات:
7 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O. BOX 10596
RABAT, MOROCCO
Tel: +212537730450
Fax: +212537730408
www.mominoun.com
مجلة يتفكرون
yatafakkaroun@mominoun.com

صورة لوحة الغلاف الأمامي مقدمة من الفنان نجا مهداوي من تونس
صورة لوحة الغلاف الخلفي مقدمة من الفنانة جوليا عبيني من الأردن

كلمة رئيس التحرير

لقد وسم القرن الماضي بالعديد من المجازر والإبادات والجرائم ضد الإنسانية، فكيف يمكن التعايش بذاكرة مثقلة بالجراح؟

إن قرار تصفية تركة مرحلة الطغيان، وما يتعلق به من مسؤوليات، لا يتم بمجرد قرار فردي يؤدي إلى المصالحة؛ لأن لهذا النوع من المواقف والقرارات تبعاته السياسية والنفسية والثقافية والاجتماعية والقانونية التي لا يمكن التغاضي عن تشعبها.

ولا عُسف إذا قلنا إنه منذ مطلع الثمانينات من القرن المنصرم، وإلى غاية الآن، لم تفتأ عملية إضفاء طابع مؤسساتي على الإجراءات الرامية إلى إقامة العدالة والكشف عن حقيقة ما حدث في بلدان عانت شعوبها من الظلم والقهر تعرف تطورا لافتا. يكفي شاهدا على ذلك استحضار ما جرى في بوليفيا، والأرجنتين، والبيرو، والأورغواي، وشيلي، والسلفادور، وإفريقيا الجنوبية، والمغرب، وكوريا، وألمانيا، وبواناما، وصربيا، وليبريا، ومالي،...الخ. وقد كان الغرض من تفعيل مساطر العدالة الانتقالية تدبير مخارج للأزمات ووضع حد لكافة الانتهاكات لحقوق الإنسان.

غير أن مفهوم المصالحة، منذ انبثاق آليات أجرأته على الساحة الدولية، وبمنأى عن اختزاله إلى مجرد إجراء تقني بسيط يروم وقف العنف وبناء صرح العدالة، سنجده ينغرس في حقل واسع من الإشكاليات التي تستدعي توظيف مفاهيم تاريخية وقانونية وسياسية، إلى الحد الذي نلفيه يرتدي جزئيا ثوب مفهوم الصفح العصي عن التوظيف بحكم تعقيده وحمولته الدينية.

لا مراء في أن سؤال الصفح في تاريخ الدول والعلاقات بين الشعوب يُطرح على أساس سياسات الذاكرة والنسيان، التي يتعين تحديد مخاطرها وآفاتها. والحق أنها ضرورية لتحديد ما نحن عليه، وما نتطلع جميعا إلى صنعه. ما الذي نحتفظ به من الماضي؟ وما الذي نحكيه لأنفسنا وللأجيال القادمة؟ لماذا يتوجب علينا أحيانا تغيير الماضي، ومعه نظام الذاكرة ، عندما نريد تغيير النظام السياسي وبناء المستقبل؟

إذا كانت الساحة الجيوسياسية الدولية قد دخلت منذ الحرب العالمية الثانية في عصر الصفح، فإنه من نافلة القول التأكيد على أن سؤال الصفح وسؤال النسيان يلتقيان في تهدئة الذاكرة والوصول إلى نوع من النسيان السعيد، لكنهما ينفصلان عند الإحالة على إشكالية الذاكرة والوفاء للماضي الذي يفتح الصفح على المسؤولية الجنائية. من هنا تأتي سياسات الذاكرة، كما تظهر في روح العفو والتقادم وجبر الضرر أو التعويض، وغيرها من الإجراءات التي تتجه إلى المستقبل.

ومع ذلك، وكما تبين العديد من الدراسات والتجارب، فإن اللجوء إلى الصفح لا يمكن اعتباره حلا معجزا؛ لأن الإحالة على هذا المفهوم لتلبية طلبات الحقيقة والاعتراف لا يمكن أن تجعلنا نتغافل عن طرح مجموعة من الأسئلة الهامة: كيف يستقيم العيش المشترك حينما ترتكب جرائم ضد الإنسانية وفظائع لا تندمل جراحها؟ هل يمكن للصفح أن يكون فعلا جماعيا؟ هل بوسع ميكانزمات العدالة الانتقالية التي رأت النور في السنوات الأخيرة، وفق نموذج لجنة الحقيقة والمصالحة في إفريقيا الجنوبية، أن تحقق العدل وتنصف المظلوم؟ ما السبيل إلى طي الصفحات الدامية للتاريخ وإعادة اللحمة إلى مجتمع ممزق ومقسم؟

وقبل ذلك وبعده، ماذا يعني مفهوم الصفح؟ هل يمكن حمله إلى مستوى النظامين القانوني والسياسي؟ وتحت أية شروط؟ لكن من يمنحه؟ باسم ماذا ومن؟ ألا يتعين علينا التشبث بأن صفحا جديرا بهذا الإسم ـ متى وجد ـ يجب أن يتوجه إلى الصفح عما لا يقبل الصفح، وبلا قيد

أو شرط؟ من له الحق في الصفح باسم الضحايا المختفين؟ هل يعني الصفح النسيان؟ ألا يستدعي الصفح فعالية متواصلة تعمل ضد المؤسسة التي تنزع بطبيعتها إلى تدبير النسيان؟ ألا يؤدي استعماله المتكرر إلى ابتذاله وتجفيف منابعه؟

إن سؤال الصفح وسؤال النسيان يلتقيان في تهدئة الذاكرة والوصول إلى نوع من النسيان السعيد، لكنهما ينفصلان عند الإحالة على إشكالية الذاكرة والوفاء للماضي. من هنا تأتي سياسات الذاكرة كما تظهر في روح العفو والعفو العام والتقادم وجبر الضرر أو التعويض، وغيرها من الإجراءات التي تتجه إلى المستقبل.

إن خطورة هذا الموضوع وراهنيته التي نجدها حاضرة في قلب دينامية الربيع العربي وانتقالاته السياسية المتعثرة هي التي جعلتنا نخصص ملف هذا العدد لسؤال الصفح والمصالحة وسياسات الذاكرة، متوسلين بمقاربات تنهل من حقول الفلسفة والتاريخ والقانون والأنثروبولوجيا. إن النصوص المقدمة هنا هي قراءات من مداخل متعددة وزوايا مختلفة في المجريات التي تعقب سقوط النظم الاستبدادية، وإسهام في توضيح المفاهيم والتصورات والتجارب، واختبارها في ضوء تجاربنا العربية التي لها خصوصيتها الثقافية والسياسية والتاريخية، لكنها لا تنفصل بطبيعة الحال عن التجارب الإنسانية في الإشكالات التي تطرحها قضايا التحول من عهد الظلم إلى عهد الديمقراطية والحرية والمواطنة وحقوق الإنسان.

من جهة أخرى، يتميز هذا العدد بغنى مواده وعمقها، إذ حرصنا على تضمينه، جريا على تقليد رسخناه منذ عددنا الأول، مجموعة من الحوارات مع بعض أعلام الفكر والأدب في العالم العربي، بغرض استشراف عوالمهم والتعريف بإسهاماتهم وأطروحاتهم، كما يضم بين دفتيه مقالات تمتاز بقوتها وتنوع قضاياها، بالإضافة إلى مراجعات لبعض الكتب الهامة، وسفر مفيد عبر ملفات أدبية وفنية وعلمية وفلسفية تسعف في قراءة الذات والعالم، وتمزج بين الإبداع والإمتاع وحيوية الاستشكال والاستدلال، ومسك الختام بحصاد مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» الذي نستعرض فيه إصداراتها و مجموع الأنشطة والندوات العلمية التي أشرفت على تنظيمها في عدة دول عربية.

نأمل أن تستجيب مواد هذا العدد لبعض حاجاتنا الفكرية الحيوية، مؤكدين عزمنا على مضاعفة الجهد من أجل تطوير المجلة، و مد الجسور مع أهل الفكر حتى نكون عند حسن ظن قرائنا الكرام، في انتظار مساهماتكم وملاحظاتكم واقتراحاتكم.

حسن العمراني

المحتويات

محور العدد : الصفح والمصالحة وسياسات الذاكرة

الصفح والمصالحة ..... عبد السلام بنعبد العالي 6
الصفح مقاومة لبشاعة العالم ..... إدغار موران 8
الذاكرة والعدل ..... الزوازي بغوره 16
لا مصالحة قبل المصارحة ..... هاشم صالح 22
عندما تصبح العدالة انتقالية ..... محمد الخراط 30
إحياء الذكرى أو ترميمها والعدالة الانتقالية ..... رضوان زيادة 36
واجب العدالة بين مواجهة الحقيقة ومطلب الصفح ..... زهير الخويلدي 44
التاريخ والذاكرة ..... محمد حبيدة 52
مشروع العدالة الانتقالية في المغرب ..... كمال عبد اللطيف 56
إشكالات المصالحة السياسية ..... عبد الحي مؤذن 62
أسئلة الذاكرة وآليات الصفح ..... عبد الحسين شعبان 68
قواعد المصالحة الوطنية في المراحل الانتقالية: تطبيق على الوضع المصري ..... ماجد عادل 84

حوارات:

عبد الجبار الرفاعي 98
عبد الجواد ياسين 108

مقالات:

بين السلفية المستنيرة والسلفية المتزمتة ..... محمد المصباحي 114
دور الفينومنولوجيا في أنطولوجيا سارتر ..... مجدي عبد الحافظ 120
من القلق الحضاري إلى الأفق الجمالي ..... كمال بومنير 128
المكون الديني والتغيير الثقافي ..... سعيد شبار 134
ثنائية التنوير والتسامح ..... عبد الواحد المكني 142
التأويل الديني والمواجهة المستمرة مع المعاني ..... موسى برهومة 146

قراءة في كتاب:

«الإيمان والسلطة» لبرنارد لويس ..... خالد حاجي 148
«السنة بين الأصول والتاريخ» لحمادي ذويب ..... عيسى الجابلي 151

أدب وفنون :

شعر (قصيدة أغنية العدم – قصيدة هكذا تحدث برومثيوس) 156

قصة قصيرة (هذه مسألة لا يمكن السيطرة عليها – الأكمه المبصر) 161
جبرا ابراهيم جبرا: فيصل دراج 164
الكتابة الروائية والبحث عن الهوية الفلسطينية
حين تتفوق الترجمة على الأصل حورية الخمليشي 170
حوار مع الدكتور عبد الله ابراهيم 174
مقامات عبد الرحمن في رواية عبد الرحمن والبحر علي صديقي 180
فكرة التسامح في رواية القلعة البيضاء عبد الرزاق القلسي 186
الخفة عبد الصمد الكباص 190
تقاطعات التاريخي والسينمائي محمد اشويكة..... 194
إسرائيل تحاسب حراس بوابتها على شاشة السينما بلال فضل 200
الحسين آيت أمغار أركيولوجيا الجسد 202
محمد عبلة...الحقيقة عند النهر أحمد الفخراني..... 204

علوم وثقافة:
في الديمقراطية الرقمية يحيى اليحياوي 208
أوفي التكنولوجيا كحاضنة للديمقراطية
ظاهرة الاقتراب من الموت سعيد زعيم 214

قطوف:
في العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة ألان باديو 228

مشكاة المفاهيم:
مفهوم الدولة ابراهيم أمهال 236

شخصيات وأعلام
إدوارد سعيد... أسئلة النقد والإبداع والإزعاج منتصر حمادة 240
يوسف شاخت ومنزلته في دراسة الفكر الإسلامي حمادي ذويب 246

حصاد مؤسسة مؤمنون بلا حدود
تقرير عن المؤتمر السنوي لمؤسسة مؤمنون بلا حدود 250
جدول الفعاليات الفكرية لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث..... 260
إصدارا ت المؤسسة من الكتب 264

الصفحة الأخيرة
غيابة الجب العربي 270

الصفح والمصالحة

عبد السلام بنعبد العالي*

كان الرئيس الفرنسي السابق نيكولا ساركوزي قد عبر- خلال زيارة تاريخية قام بها للجزائر- عن تنديده بما سمّاه «ظلم النّظام الاستعماري» الذي «كان ضد المفاهيم التي تقوم عليها الجمهورية». وعلى الرغم من ذلك، فإنه لم يذهب إلى حدّ تقديم اعتذاراته إلى الشعب الجزائري بشأن هذا «الظلم»، وإلى طلب المغفرة عما تمخّض جرّاء جرائم الاستعمار، بل جعل «الجرم الاستعماري» مقتسَما بين المستعمِر والمستعمَر، الأمر الذي دفع مسؤولا ساميا في الرئاسة الفرنسية إلى أن يتدارك الأمر، ويحاول تصحيح الموقف مضيفا تعليقه:«إنها قضية شرف وقضية وعي... عندما تتجول في الجزائر العاصمة، فإنك ستتبين أن ليس هناك إلا ما هو أهل لأن يكون محط اعتذار». وعلى الرغم من هذا، فإن ذلك لم يقنع المسؤولين الجزائريين، مما دفع وزير داخليتهم لأن يردّ:«الأمور تتخذ الوجهة الصحيحة، لكن ليس بما يكفي».

فما الذي كان يعيب مواقف السّاسة الفرنسيين، وما الذي كان يعوز تصريحاتهم لكي تتخذ الأمور الوجهة الصحيحة بصورة كافية ترضي الأطراف جميعها؟

ليس هذا الإقرار باقتراف ظلم كبير حالة معزولة في التاريخ المعاصر؛ فما أكثر أشكال الظلم التي طبعت هذا التاريخ، ليس أقلها شأنا ما نتج عن الاستعمار في مناطق متعددة من أنحاء المعمور، وما صدرعن أشكال الديكتاتوريات من قمع وتنكيل. وغالبا ما يأتي حين من الدهر تعترف فيه كل هذه الأطراف الظالمة بظلمها، ولعل ذلك ما يبرر ما تعج به حياتنا المعاصرة من مشاهد التوبة والاعتراف أو الاعتذارات التي تتناسل على المسرح الجيوسياسي منذ الحرب العالمية الثانية، وبشكل متسارع منذ بضع سنوات، حيث نلمس إقبالا متزايدا على طلب «الصفح» ليس من قِبَل الأفراد فحسب، بل أيضا من طرف طوائف بأكملها.

إلا أن الأهم ليس الاعتراف بالظلم في حدّ ذاته، وإنما كيفية الاعتراف وحدوده: فهل ينبغي أن نتوقع من المعترف فضح الظلم بكل أبعاده، والجهر بالحقيقة كل الحقيقة مهما كان الثمن، ومهما كانت النتائج المتمخضة عن ذلك؟ أم ينبغي الاكتفاء باعتراف «يصمت عمّا مضى»، أو يغضّ الطرف عن جانب منه، فلا يولي نظره أساسا وجهة ما تقدّم ووَلَّى، وإنما ينفتح على مستقبل يطوي صفحة الماضي؟ هل تكفي المصالحة مع التاريخ أم ينبغي إنعاش الذاكرة؟

لنعد إلى المثال الفرنسي- الجزائري الذي انطلقنا منه، ولنتساءل عن فحوى ردّ المسؤول الجزائري، وعما كان يأخذه بالضبط على موقف المسؤولين الفرنسيين؟ لا شك أن وزير داخلية الجزائر كان على يقين بأن الرئيس الفرنسي، الذي لم يكن يتجاوز السنّ السابعة يوم استقلال الجزائر، كان عاجزا عن تمثل حقيقيّ لما دعاه «ظلم النظام الإستعماري»؛ فهو لم يعش ذلك الظلم إلا في الكتب، ولم يخزّن في ذاكرته الفردية المَشاهد المهولة، والمعارك الطاحنة التي عرفها بلد المليون شهيدا. لقد تبيّن المسؤول الجزائري أن الاعتذار الذي قدمه المسؤولون الفرنسيون، كانت تطبعه برودة المسافة الزمنية، كما كان يعوزه صدق المعاناة، وربما الصدق الأخلاقي أيضا، فهم إن كانوا يعترفون بالخطأ، فإنهم لا يقرون بالخطيئة؛ فالتمويه الذي أعطاه الرئيس للقضية، وتقسيمه للشرّ بين الأطراف، ومحاسبته للضحية على أساس أنها هي كذلك جلاد، كل هذا لم يكن له أن يجعل من ذلك الاعتراف إلا اتهاما مقنّعا. صحيح أن المسؤول السّامي الفرنسي قد حاول إبراز «خطورة» القضية وأبعادها الحضارية

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

والثقافية على الخصوص، فنَقل الشرّ من السيكولوجية إلى التاريخ، ومن الذاكرة الفردية إلى الذاكرة الجماعية، ليجعله يتجسد في شوارع الجزائر، ويرتسم في معمارها، ويسري بين دروبها، ويُخَطّ بحروف غريبة على جدرانها، فاعترف بأن كل ما في العاصمة «يحث على تقديم الاعتذار»، إلا أنه لم يُلحَّ بما فيه الكفاية على أن هذه الذاكرة الموشومة، لا يمكن أن تمحي بمجرد اعتراف، ولا تكفي صباغة الجدران لمحو آثارها، وإنما يلزم استحضارها أثناء الاعتراف وبعده.

متى ارتبط الصفح بغاية لم يعد صفحاً: كلما كان الصفح في خدمة غاية محددة، وكلما نزع إلى إعادة الأمور إلى طبيعتها، فإنه لا يكون خالصاً، لا يكون صفحاً.

مالم يُرض المسؤول الجزائري إذن، هو أن السّاسة الفرنسيين أبدوا استعدادهم لقبول المصالحة و «طيّ صفحة الماضي»، رافضين ما يستلزمه الصفح من ذاكرة فعالة، تستحضر الشرّ ومعه الجاني؛ إنهم قبلوا المصالحة، ورفضوا الصفح.

ذلك أنه ينبغي علينا أن نميز في هذا الصدد الصفح عن المصالحة، كما يرى جاك دريدا، فرنسيّ الجزائر؛ ففي المصالحة «يَفهم» الضحية المجرم ويتفهمه، ويحاوره و«يتفاهم معه»، من أجل رأب الصدع، من أجل «تجاوز» الشرّ، وربما من أجل تناسيه. إلا أننا إن أرجعنا الصفح إلى وظيفته النفعية، فإنه يغدو وظيفيا، ويفقد خاصيته المميزة، ومتى ارتبط الصفح بغاية لم يعد صفحا: «كلما كان الصفح في خدمة غاية محددة، وكلما نزع إلى إعادة الأمور إلى طبيعتها، فإنه لا يكون خالصا»، لا يكون صفحا.

ذلك أن الصفح يستدعي الذهاب إلى أقصى الحدود، وربما إلى الحدّ الذي قد يغدو معه حاجز نفسه، وينجرّ إلى نوع من المفارقة. فأنا، إذا كنت لن أصفح إلا على ما يقبل الصفح؛ أي الإساءات الطفيفة و(الصغائر)، فإنني لن أفعل شيئا يستحق اسم الصّفح؛ فما هو قابل للصفح مصفوح عنه مقدما. ومفارقة الصفح هي أنه لا ينصبّ إلا على ما لا يقبل الصفح، إلا على (الكبائر).. كأن الصّفح الوحيد الذي يكون ممكنا هو الصفح المستحيل.

غير أن هذه الاستحالة لا تعني اليأس، وإنما تجعل الصفح عملا دؤوبا لا يستقيم إلا بذاكرة حية فعالة، تستحضر الشر كما وقع بالفعل من غير تلطيف ولا تخفيف. وقد سبق لمانديلا أن صرح ذات مرة: «نعم للصفح، لا للنسيان». إن تكاثر مشاهد التوبة والصفح المطلوب اليوم يدلان على حاجة مستعجلة لهذه الذاكرة، وعلى الرغبة في التوجه الصريح نحو الماضي.

على هذا النحو، فإن الصفح فعالية متواصلة تعمل ضد المؤسسة التي تنزع بطبيعتها إلى «تدبير النسيان»، وأحيانا تحت غطاء الاحتفال بالبدايات والتسامي بها و«تخليدها» المتواتر الذي يجعل الواقعة مجرد «يوم ذكرى». لكن، لا ينبغي أن ننسى أن ذلك لا يتم إلا بانتزاعها من التاريخ الفعلي وتكريس نسيانها بـ «الارتقاء» بها نحو زمن الأسطورة الذي يحيا الوهم الأبدي للاستعادات المتكررة.

الصفح مقاومة لبشاعة العالم*

إدغار موران
ترجمة وتعليق : حسن العمراني

تكمن مشكلة كل مجتمع متحضر في معرفة الكيفية التي تُمكِّن من التخلي عن هذه الدائرة الجهنمية المتمحورة حول الزوج: انتقام ـ عقاب. بالنسبة لإدغار موران، الذي يتولى في هذا النص الرد على جاك دريدا، يعتبر الصفح رهانا أخلاقيا. وهو يفترض أن لا نختزل المجرم في جُرمه. على الرغم من أن القرن المنصرم كان مطبوعا بالإبادات والمجازر الجماعية، فإن الصفح يُعبِّر عن القناعة الراسخة بأنه في مقدورنا دحر الشر أو دفعه على الأقل إلى التراجع. تحت عنوان: «الصفح في مسيرة قرن»، شرح دريدا كيف أن الصفح ينبغي أن «يظل استثنائيا وخارقا، في احتكاك مع المستحيل». وأضاف أن «الشيء الوحيد الذي يستدعي الصفح هو ما لا يقبل الصفح». ليخلص إلى أن «الصفح مجنون، يتعين أن يغرق، بكل وضوح، في ليل الغموض». النص الذي نقترحه يقدم فيه موران رؤية أخلاقية وعقلانية مغايرة تماما.

ما يقوم به دريدا، في اعتقادي، هو عزل الصفح عن سياقاته. أما أنا فأحاول اعتماد منظور يُقحم مشكلة الصفح في سياقاته السيكولوجية والثقافية والتاريخية، وبالطبع، في سياق هذا القرن المطبوع بتنظيم مجازر جماعية.

لننطلق من المشكلة الأساسية بالنسبة لكل مجتمع، تلك التي يطرحها من يقف وراء شر أو ضرر من الأضرار. يتمثل الجواب التقليدي في القصاص أي في معالجة الشر بالشر. يظل حضور هذه البنية التقليدية أكثر عمقا في نفوسنا، وتتلخص كل مشكلة الحضارة في تجاوزها. وقد بدأ التجاوز التاريخي لهذا الشكل من العقاب، وهو الصورة المؤسسية للقصاص، مع هوبز الذي يرى أن الهدف من العقاب ليس هو الانتقام، وإنما هو التخويف والترهيب، حتى يتم تعزير المجرم المحتمل. وفي القرن الثامن عشر بتوسكانيا ذهب بكاريا Beccaria إلى ما هو أبعد من ذلك، حينما اعتبر أن وظيفة السجن هي حماية السكان، وليست تصريفا لعقاب. لا نزاع في أن العدالة كما تقيمها الدول تقطع مع الانتقام المعمول به من طرف الأقارب، إلا أنها تؤسسه في صورة عقاب جنائي يرد على الشر بالشر، وعلى الموت بالموت، في البلدان التي تتضمن قوانينها عقوبة الإعدام.

تكمن مشكلة كل مجتمع متحضر في معرفة الكيفية التي تمكن من التخلي عن الدورة الجهنمية المتمحورة حول الزوج: انتقام ـ عقاب. والحق أننا نجد بين هذين الشكلين من أشكال «اللاانتقام» المختلفة عن الصفح: الرحمة التي تشبه الصفح، لكنها غير متطابقة معه تماما، والرأفة التي نبديها للسجين، وللمهزوم، وهما ربما يتقدمان على الصفح، ثم هناك الأشكال المؤسسية التي يجسدها العفو Grace والعفو العام Amnistie.

من المهم أن نخلع معنى إيجابيا على كل ما يمكن أن يوجد خارج الزوج عقاب. صفح. والأمثلة على رحمة مقترنة بالنصر أكثر من أن تُحصى. ففي العالم الإسلامي يقضي الأمان الذي يُعطى لمتمرد أو عدو مدحور بأن تصان حياته ويُخْلى سبيله، وهو فعل لا يخلو من سماحة، كما أنه، في الوقت نفسه، فعل إدماج وإعادة إدماج. والمتصفح للتاريخ يعثر على أمثلة كثيرة للرحمة السياسية، نخص بالذكر منها ما وقع سنة 403 ق. م، بعد القضاء على ديكتاتورية الثلاثة عشر، حيث تَوَّجَ الديمقراطيون عودتهم المظفرة إلى أثينا بتسطير قطيعة مع الممارسة الجاري بها العمل في المدن اليونانية : فتخلوا عن الانتقام وأصدروا عفوا عاما .

*تجدر الإشارة إلى أنه سبق لنا نشر هذا النص ضمن كتاب يحمل عنوان: المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة حسن العمراني ،دار توبقال الطبعة الأولى 2005.

هل يعني هذا أن اللا انتقام وَقْفٌ على الفعل السمح الصادر عن عاهل أو صاحب سيادة، مثلما صنع أغسطسAuguste مع سِنَّا Cinna[1] ؟ قطعا لا، لأن السيادة تأخذ شكلا أخلاقيا عند أفراد ليسوا بملوك ولا أباطرة، وفي مقدورهم التموقع في ما يمكن نعته بالميتا مستوى الأخلاقي. أستحضر هنا ما صرح به أَبو ذلك المراهق الذي طُعن بسكين من طرف شاب له نفس العمر بمدينة مرساي: «لا أريد انتقاما». فهو لا يصفح، ولكنه يعلم أن ما وقع يتجاوز الانتقام، إنه يتموضع داخل ميتا مستوى بالقياس إلى الدورة انتقام ـ عقاب.

الصفح فعل صعب يقع على التخوم، ولا يعني التخلي عن العقاب فحسب وإنما يحتاج كرما، ويتضمن لا تناظرا جوهريا: فبدل الرد على الشر بالشر، أُقابل الشر بالخير، بينما ينحصر دور الرحمة في إيقاف الشر والامتناع عن العقاب.

السماحة

لقد كان دريدا محقا لما أخذ بعين الاعتبار الأصول اليهودية– المسيحية للصفح، الذي لا يخفى ارتباطه بالخطيئة. في غمرة الصفح العظيم عند اليهود، يغفر الله الخطايا لشعبه المختار، وتضيف صلاة الكيبور kippour[2] :«الآن، ليصفح بعضكم عن بعض». فالرأفة الإلهية تتيح التصافح. وليست الصلاة الكاثولكية للرب: «ربنا اصفح عن خطايانا كما نصفح عمن أساء إلينا»، سوى توسعة لهذه التيمة. بيد أن المسيح، أثناء صلبه، أنجز تفرقة في الصفح بقوله: «اصفح عنهم فإنهم لا يعلمون ماذا يفعلون». لا وجود هنا لأي فعل دال على السيادة، فهو نفسه، في هذه اللحظة يشك، والشاهد على ذلك قوله: «رباه، رباه، لماذا تركتني؟». أصول هذا الحدث الميتافيزيقي لا تتكشف لنا في التراث اليهودي، ولا في التراث اليوناني الذي يجهل الصفح، ولا في ديانات الشرق الأدنى. مع أن جميع الحضارات تعرف الخطأ، والتدنيس، والخجل من الذات والجرم، وفي كثير منها يُنصح بالاتصاف بالرحمة والسماحة، فإن الصفح، بما هو كذلك، انبثق من داخل العالم اليهودي. وقد تحول إلى فهم للعمى الإنساني في الآية «لا يعلمون ماذا يفعلون»ـ وهو يوافق فكرة سائدة لدى الرواقيين الإغريق تقول بأن الشرير جاهل ومعتوه. وقريبا منا نتذكر الملحوظة التي دَوَّنها كارل ماركس: «يجهل الناس ما يكونونه وما يفعلونه». فالصفح فعل صعب جدا يقع على التخوم، ولا يعني التخلي عن العقاب فحسب وإنما يقتضي كرما، ويتضمن لا تناظرا جوهريا: فبدل الرد على الشر بالشر، أُقابل الشر بالخير، بينما ينحصر دور الرحمة في إيقاف الشر والامتناع عن العقاب. وإذا كان الصفح فعلا فرديا، فإن الرحمة غالبا ما تكون فعلا سياسيا.

الفهم

على خلاف دريدا، أرى أن الصفح ليس بالمفهوم القابل للعزل، ولا بالتصور «المجنون»، لأن الصفح برأيي يتأسس على الفهم. يتطلب فهم كائن إنساني ألا نختزل شخصه في الجرم الفظيع أو الجناية التي ارتكبها. وكم كان هيجل دقيقا عندما قال: «الفكر المجرد لا يرى في المجرم شيئا آخر غير هذه الخاصية المجردة ويقوض فيه، بفضل هذه الخاصية الوحيدة، كُلّ ما تبقى من إنسانيته ». أجد هذه الجملة أساسية بشكل مطلق . فاختزال كل مركب إلى واحد من مكوناته يعتبر خطأ فكريا. ومن يجرد النظر في مسرح شكسبير أو في فيلم من أفلام العصابات، كالكفيل مثلا، لا يلبث أن يتبين أنه بوسع القتلة أن يكونوا أبناء بَرَرَة، وآباء جيدين، يشعرون بالحب ويقدرون الصداقة.

الفهم هو فهم لمبررات الغير وتعقلٌ لجنونه واضطرابه. إنه فهم يُعلِّمنا بأن خداع الذات Self deception ، هذه السيرورة العقلية الذائعة التي يشخصها الكذب على الذات، يمكن أن يقود إلى التعامي عن الشر الذي نرتكبه، وإلى اجتراح آليات التبرير الذاتي التي تزين لنا قتل الغير وتظهره لنا كما لو كان إحقاقا للحق أو معاملة بالمثل. وقد يصدر العمى عن الأثر الثقافي على العقول: فالعبد كان عبارة عن آلة متحركة عند اليونانيين القدامى، علما بأنهم بلغوا درجة عليا من التحضر. وقد تكون وراء العمى قناعة سياسية أو دينية متعصبة. فعندما تستحوذ على

1– الإحالة هنا إلى المسرحية التي ألفها كورناي corneille تحت عنوان : حِلم أغسطس . وهو عمل مسرحي يمزج فيه مؤلفه بين مشاعر العفو والانتقام لكي يصل إلى جوهر الخلاف بينهما، لا سيما حين يقتربان من الوصول إلى سلطة القلب وسلطة الحكم. تساءل كورناي ، وهو المهجوس بموضوع العفو، كيف نضع حدا للعنف وشهوة الانتقام؟ أغسطس ـ بطل المسرحية ـ هو أمبراطور روما يعطينا مثلا عن الحاكم القوي ، الذي ينتصر للحق ويتحلى بالحِلم الذي يتجاوز كل حد. و هذا ما نلمسه في عفوه عن سِنّا ورغبته في ترك الحكم. أما سنّا فإنه حقد على سيده و ولي نعمته استرضاء لمحبوبته إميلي التي أقسم لها بقتل الإمبراطور ، انتقاما لأبيها فأصبح أسير قَسَمِه.

2- الكيبور : يوم الغفران عند اليهود ، ويحتفلون به قبل عشرة أيام من رأس السنة عندهم.

الناس حزمة من الأفكار وتتملكهم، كما عاينت ذلك أكثر من مرة عند الشيوعيين الذين كان لهم راسخ الاعتقاد بأنهم يناضلون من أجل تحرير الإنسانية، في حين كانوا يساهمون في عبوديتها، فإن السؤال الذي يطرح هو: ما نصيب هؤلاء من المسؤولية؟ يتوفر هذا المجهود المبذول من أجل الفهم على شيء مثير للغاية، ذلك أن من يَفهم يجد نفسه في حالة لا تناظر كلي مع المتعصب الذي لا يفهم شيئا، والأدهى أنه لا يفهم بأننا نفهمه.

الأوضاع حاسمة: بوسع افتراضات بشعة أو إجرامية أن تتحقق في ظروف الحرب (وهي التي نصادفها بشكل مصغر في الحروب المشتعلة بين الأزواج). تُعزى الأعمال الإرهابية إلى جماعات تعيش وهميا أيديولوجيا الحرب في زمن السلم. إنها كمن يعيش حالة هذيان داخل قوقعة مغلقة. غير أنه ما أن تتكسر هذه القوقعة حتى يعود الكثير من أعضاء هذه الجماعات إلى معانقة التوجهات السلمية.

لقد كان اهتمامي منصبا على رصد وتتبع الانحرافات التاريخية: كيف يقع، انطلاقا من انزلاق صغير، أن ينحرف المرء ويخون فكرته الأولى؟ عرفت كثيرا من أنصار السلام قبل الحرب، وافقوا على الاحتلال سنة 1940، لأنه لا شيء أبشع من الحرب، ثم ما لبثوا أن أصبحوا عملاء له، وشاركوا ابتداء من سنة 1941 في آلة الحرب النازية. كان لي أصدقاء على قدر مهم من الذكاء والريبة، انتهوا، بعد أن صاروا شيوعيين إلى توقيع غباوات وفظائع. وقد رأيت أشخاصا طيبي القلب يصبحون بلا رحمة بمجرد عملهم داخل الجهاز الستاليني، ثم تمكنوا من استعادة طيبتهم بعد خروجهم منه ـ يبدو لي كل هؤلاء الضالين ، سواء كانوا هم أنفسهم سببا في ضلالتهم أم وقعوا ضحية أكاذيب سياسية، غير مسؤولين ومسؤولين في الآن نفسه، بحيث لا تجوز في حقهم الإدانة التبسيطية ولا الصفح الساذج.

يُعَبِّر بروست في روايته جون سانتوي Jean santeuil عن انشغاله بفهم الخصم كما لو «كان يملك جانبا من الحقيقة التي صارت مجنونة». يقول: «إننا كيهود نفهم النزعة المعادية للسامية، وكمناصرين لدريفوس نفهم الهيئة التي أدانت زولا؛ بيد أن قلوبنا تمتلئ سعادة عندما نقرأ رسالة للسيد بوترو Boutroux يستبشع فيها النزعة المعادية للسامية ويصفها بالفظيعة».

يظهر جانب من الحقيقة في خصوصية القَدَر اليهودي، وفي نجاح الكثير من اليهود في مجال الأعمال والتجارة، وفي أن الكثير من المثقفين ذوي الأصول اليهودية كانوا ثوارا؛ غير أن جانب الحقيقة هذا يصبح مجنونا في النزعة المعادية للسامية التي تُحَمِّل اليهود المسؤولية عن الرأسمالية و/ أو البلشفية.

الشراسة الأيديولوجية

وهكذا يفهم من تشبعت روحه بالتسامح، مثل بروست، الشراسة الأيديولوجية أو الدينية التي قد تُهدد حياته ذاتها. وقد عَبَّر روبرت أنتليم Robert Antelerne بوضوح شديد، أثناء روايته لقصة ترحيله في «النوع الإنساني»، عن الفكرة التي تقول بأنه إذا كانت القوات المعروفة بـ SS [3] تروم حذف ضحاياها من دائرة النوع الإنساني، وهذا ما عجزت عن تحقيقه، فإننا بدورنا لا نستطيع إقصاءها من دائرة النوع الإنساني.

هناك علاقة بين الفهم، وعدم الانتقام، وإلى حد ما الصفح. يقول فكتور هوغو: «إنني أحرص على الفهم حتى أتمكن من ممارسة الصفح». والآن أصل إلى هذه النقطة الجوهرية: الصفح رهان أخلاقي، وهو رهان يبتغي بعث او إحياء مرتكب الخطأ من جديد، إنه رهان حول إمكانية تغير مقترف الشر وتحوله إلى الخير، ذلك لأن الكائن الإنساني، مثلما ذكرنا من قبل، ليس كائنا جامدا، إذ باستطاعته الارتقاء إلى الأحسن أو التقهقر إلى الأسوأ. وفي هذا الصدد، يشير الدكتور ستانسلاف طومكفيتش Stanislaw Tomkiewisz، الذي اشتغل كثيرا على موضوع الشباب المنحرف، إلى طفل توفرت له كل الظروف الملائمة ليصبح وَغْداً، إلا أنه بفضل مُعلم رائع، دَرَّسه عندما كان عمره لا يتجاوز الست سنوات، تمكن من الخروج من هذه الوضعية الصعبة. بعض المراهقين استمدوا من تجربتهم على تخوم الانحراف والجريمة نضجهم وخلاصهم.

3 – إشارة إلى البوليس العسكري في التنظيمات النازية، وكان يتولى حماية النظام الهتليري.

وقد ذهب جون ماري لوستجر Marie Lustiger–Jean إلى حد اقتراح التطويب béatification [4] لجاك فيش Jaques Fish، الذي قتل شرطيا، وأعلن توبته في السجن ثم حُكم عليه بالموت شنقا. المثير في القضية هو تَحَوُّلُ المجرم إلى «قديس» أثناء حبسه. وهو ما يجعلني أسأل: هل يجوز أن نسجن مجرما في جريمته، مهما كان صنيعه من قبل، وخصوصا مهما فعل من بعد، أم أنه من الأجدر أن نراهن على إمكانية تغير المجرم عبر استعادة الوعي وإعلان التوبة؟

الصفح رهان أخلاقي، وهو رهان يبتغي بعث او إحياء مرتكب الخطأ من جديد، إنه رهان حول إمكانية تغير مقترف الشر وتحوله إلى الخير

يقول دريدا تقريبا ما يلي: إذا أرجعتم الصفح إلى وظيفته الأخلاقية والنفعية، فإن الصفح يغدو وظيفيا، ويفقد خاصيته المميزة له. لا أوافقه على هذا الرأي، لأن الصفح، كما أفهمه يملك دوما معنى ودلالة ويمكن أن يكون له، عند الاقتضاء، معنى براغماتيا، بل سياسيا، من دون أن يذيب هذا المعنى خاصيته المنبثقة عن هذه الرتبة، وعن هذا الكرم وذلك الفهم. وهو ما أطلق عليه الميتا مستوى . أعود إلى الكلام المفتاحي: إن اليسوع لا يقول فقط: «اصفحوا عنهم»، بل يضيف « لأنهم لا يعلمون ما يفعلون». واضح من هذه الآية حضور معنى الفهم فيها.

والآن، هل ينبغي أن نجعل الصفح تابعا للتوبة ؟ لامراء أن التوبة تفتح الطريق أمام الصفح، لكنني أعتقد أيضا بأن الصفح بإمكانه أن يفتح الطريق أمام التوبة، ويمنح للمذنب فرصة للتغير. يزخر الأدب بأمثلة جميلة تشهد على صحة ما نقول. ففي الجريمة والعقاب، كانت سونا، العاهرة الصغيرة، وراء توبة راسكولانكوف. وفي البؤساء، أقدم الأب مريبل على ممارسة صفح خالص إزاء جون فالجون، الذي سرق منه قطعا من الشمعدان. إنه رهان أخلاقي غير أكيد: إذ لاشيء كان يضمن أن جون فالجان سوف يتغير بعد هذا الفعل الكريم. نبقى دائما مع هوغو، في روايته ثلاث وتسعون، حيث نجد فلاحا فقيرا يقوم بإنقاذ المركيز دولانتاناك، وهو القائد الملكي الذي سيغتال في ما بعد ثلاث نساء رميا بالرصاص. ولهوغو في هذا السياق جملة رائعة يتساءل فيها: هل يمكن لعمل خَيِّرٍ أن يُثمر عملا شريرا؟ إن بوسع أفعالنا ذات الصبغة الأخلاقية أن تنقلب ضدنا، وهذا لعمري هو رهان الحياة.

بعد هذا الذي قيل، أصل إلى الصفح السياسي. وهنا لابد من التمييز بين طلب الصفح من جهة ومنح الصفح من جهة ثانية. لقد طلب الرئيس الفرنسي شيراك الصفح من اليهود، وكرَّرت الكنيسة الطلب ذاته، وقدمت الحكومة اليابانية اعتذاراتها للكوريين. بيد أن طلب الصفح الذي أقدم عليه كل من شيراك والكنيسة إنما جاء نتيجة الضغوط القوية للمنظمات اليهودية.

إرث مانديلا

ليست الاعتذارات اليابانية طلبا للصفح، بل هي اعتراف، سمته الاكتفاء الذاتي، بأخطاء ارتكبت من قبل. لذا لا أعتقد بأن الأمر يتعلق بانبجاس لطلبات تلقائية، السبب في ظهورها إرث يهودي/ مسيحي ينتشر انتشار العدوى على كوكبنا الأرضي. وبالمقابل يمكن اعتبار طلب الصفح الموجه من قِبَل الرئيس المستقيل يلتسين إلى الشعب الروسي عملا مثيرا، روسيا بعمق، يعيد الاعتبار للرجل العجوز.

وفيما يتصل بمنح الصفح، أرى بأنه لا يمكن اختزاله إلى حساب سياسي، بالرغم من كونه أحد مشمولاته. ولعل أبرز مثال على ذلك هو نلسون مانديلا الذي رسم لنفسه هدفا يقضي، لا بتفكيك جنوب إفريقيا، وإنما بالعمل على إدماج السود فيها، وبعد نصره السياسي، قام بإدماج البيض فيها أيضا. لقد أدرك خطورة الوضع الذي يمكن أن يقود إليه العقاب أو الانتقام. غير أن هذا، فضلا عن ذلك، لا ينبغي أن يحجب عنا تشبع مانديلا بالإرث الكوني للماركسية، ناهيك عن نبله الشخصي المثالي.

4– التطويب : إشهار من قبل الكنيسة البابوية الكاثوليكية يُعْلَن بموجبه ترقية أحد رجال الدين المرموقين إلى منزلة القديسين، ويسمى أيضا إعلان القداسة. يُمنح هذا الشخص مرتبة قديس. وتقام الصلوات والمهرجانات تكريما له، وترسم له اللوحات، وتدعو الكنيسة جماهيرها إلى أن تحذو حذو القديس وتهتدي بسيرته.

وبين إسرائيل وفلسطين، يعد الصفح المتبادل عن الجرائم المروعة التي ارتكبها هذا الطرف أو ذاك، شرطا ضروريا لتحقيق السلام. لكن كان علينا انتظار رابين وعرفات، في مرحلة من مراحل تاريخهما، لإنجاز وصل أخلاقي يُدمج ويتجاوز الحساب السياسي.

خلف الصفح، يوجد الحِلم الذي عومل به أنصار النظام الدكتاتوري المخلوع، كما حدث في إسبانيا. نحن هنا أمام تعاقد ضمني بموجبه يكون العفو العام، إن على مستوى الواقع أو القانون، هو الثمن الذي ينبغي دفعه لنيل السِّلم والديمقراطية. لا نزاع أن هناك حالات يتعذر فيها الصفح والعقاب على حد سواء، وهذا ما يحصل عادة عندما يصدر الشر عن عادات تكنو بيروقراطية معاصرة ضخمة، كما في قضية الدم المُلَوث[5] في فرنسا. جدير بالذكر أنني كتبت حينها مقالا بعنوان «ابحثوا عن المسؤول»، لأن الشر في هذه الحالة نتج عن مجموعة من الممارسات العمياء الناجمة عن البرقرطة، والتجزيء اللامتناهي للعمل، والتخصص الفائق، والروتين. لقد كتب بعض الأطباء عدة تقارير تدق ناقوس الخطر، إلا أنها لم تُقرأ، أما جهابذة العلم والطب فلم يخطر في بالهم أنه في إمكان فيروس أن يتسبب في مرض السيدا. المسؤولية هنا مجزأة، والاتهام عرضة للذوبان والتلاشي. أليس حريا بنا أن نحاكم النظام ونعمل على إصلاحه بدل البحث عن مذنب في شخص مسؤول إداري؟

لننظر الآن في المجازر الفظيعة المرتكبة من طرف الدولتين النازية و السوفياتية: لاشك أن هناك مسؤوليات متسلسلة تبتدئ من قمة الهرم، هتلر وستالين، وصولا إلى العناصر التنفيذية في معسكرات الموت. غير أن هذه المسؤوليات تبقى مجزأة. وعندما كتبت حنا أرندت حول قضية أيخمان[6]، اعتبرتها بمثابة دواليب الآلة الإجرامية. وما استوقفها حقا هو رداءة هذا الموظف الكامل. وذهبت إلى أن فداحة أوشفيتز Auschwitz[7] لا يمكن أن تعوض عقوبة الإعدام حجم الخسائر فيها. هنا يصبح العقاب محض سخرية، والصفح ضربا من ضروب المستحيل. وبعد انصرام 20، 30، 50 سنة، هل يتعين أن يتحمل المسؤولية كاملة ما تبقى من الموظفين – وعددهم قليل – الذين كانوا في الخدمة يعملون تحت إمرة برلين أو نظام فيشي؟ هل يتوجب على ابن الثمانين سنة أن يدفع ثمن جرائم آلة النفي والترحيل؟

كلما كان من الصعب تعيين مقترف شَرٍّ ما، زادت الحاجة للعثور على الجاني. بالطبع نفهم المعاناة المتجددة للمدعين بالحق المدني في قضية بابون Papon[8]، الذين يعيشون من جديد عملية سوق أقربائهم إلى الموت. كما نفهم معاناة عائلات ضحايا الدم الملوث، ومطالبتهم بمعاقبة المسؤولين عن هذه الجرائم، إلا أنهم، بهذا الصنيع، يجدون أنفسهم أمام القصاص عوض العقاب. لا جدال في أن ما وقع يُعد من الفظاعة بمكان، لكنني أقول مع نفسي بأن المسألة الأكثر أهمية تكمن في عمل أقصى ما يمكن من أجل أن لا تتكرر هذه الجرائم.

لا للنسيان

السؤال هو: هل يدل اللاعقاب على النسيان، كما يذهب إلى ذلك أولئك الذين يرون أن العقاب يخدم الذاكرة ويقويها؟ الواقع أن المفهومين منفصلان. فلن تنتعش ذاكرة أوشفيتز لمجرد أن بابون سيمضي عشر سنوات في السجن. صرح مانديلا ذات مرة: «نعم للصفح، لا للنسيان».

5- تعود هذه القضية إلى عام 1985 حيث أعطى رئيس الوزراء الفرنسي فابيوس تعليماته لوزير الصحة و وزير الشؤون الاجتماعية باستيراد كميات من الدم لحاجة المستشفيات الفرنسية إليها، وتبين بعد ذلك أنها تحمل فيروس الأيدز بعد وفاة عدد من المرضى، وأنكر المتهمون الثلاثة التهم المنسوبة إليهم بدعوى أن إجراءات الكشف عن الفيروس لم تكن متقدمة آنذاك.

6- أدولف أيخمان : أحد المسؤولين الكبار في الرايخ الثالث، وضابط في القوات الخاصة الألمانية أو ما تعرف بـ قوات العاصفة. ولد في 19 مارس 1906 ورحل في 1 يونيو 1962، تعود إليه مسؤولية الترتيبات اللوجستية كرئيس جهاز البوليس السري جيستابو في إعداد مستلزمات المدنيين في معسكرات الاعتقال وإبادتهم فيما يعرف آنذاك بالحل الأخير. بعد الحرب هرب آيخمان سراً إلى عدة دول إلى أن استقر في الأرجنتين متخفياً باسم جديد وشخصية جديدة مبتعداً عن أية مظاهر قد تفضحه أو تكشف شخصيته الحقيقية، حتى العام 1960 عندما قبض عليه عملاء للموساد ونقلوه إلى إسرائيل، حيث حوكم وأدين وشُنق في العام 1962. ثم أحرقت جثته وألقي بالرماد في البحر الأبيض المتوسط.

7 –أوشفيتز : أكبر معسكر اعتقال وإبادة بُني و شُغِّل من قبل ألمانيا النازية أثناء الاحتلال النازي لبولندا أثناء الحرب العالمية الثانية.

8 – بابون: سياسي وموظف فرنسي سامي ، تمت إدانته عام 1998 من قبل القضاء بتهمة الضلوع في ارتكاب جرائم ضد الإنسانية ، بعدما قدم الادعاء أدلته على دوره في ترحيل 1590 يهودي من مدينة بوردو، وانتهى المطاف بمعظمهم في معتقل أوشفيتز. وشغل بابون بعد الحرب العالمية الثانية منصب وزير الموازنة (1978–1981) في ظل حكم الرئيس فاليري جيسكار ديستان. وكان بابون الذي عين في مارس 1958 محافظا لشرطة باريس، قد قمع بقسوة مفرطة مظاهرة كبرى نظمها جزائريون في 17 اكتوبر 1961 في باريس احتجاجا على فرض حظر التجول على الجزائريين فقط وقتل في العملية الدامية المئات من أنصار جبهة التحرير الجزائرية. ويذكر أن بابون توفي سنة 2007 عن عمر يناهز 96 عاما، بعد أن أمضى فترة من عقوبته وأفرجت عنه السلطات عام 2002 م لأسباب صحية.

وللمعارض البولوني آدم مشنيك Adam Michnic في السياق نفسه عبارة يقول فيها: «عفو عام، لا فقدان للذاكرة». القاسم المشترك بين الرجلين هو كون كل منهما قد صفح عمن كان وراء اعتقاله. لم ينس هنود أمريكا ما تعرضوا له من اغتصاب ومجازر ، بالرغم من أن العقاب لم يطل أبدا أولئك الذين عَذَّبوهم ونَكَّلوا بهم. كما لم يسبق للسود، ضحايا العبودية، أن رأوا جلاديهم ينالون ما يستحقونه من عقاب، ومع ذلك، لم ينسوا ما لاقوه من عذابات. ولمَّا أسس النزلاء القدماء للغولاغ Goulag [9]، مع باقي ضحايا القمع، جمعية تحمل اسم «نصب تذكاري mémorialفي الاتحاد السوفياتي»، فإنهم كانوا يطالبون بحفظ الذاكرة لا بالعقاب.

إن العفو العام لا يعني بتاتا فقدان الذاكرة. والأمة المتجذرة في الديمقراطية لا تقتصر فقط على تخليد اللحظات المجيدة من تاريخها، بل يقع على عاتقها أيضا استذكار اللحظات القاتمة والمشؤومة.

إن العفو العام لا يعني بتاتا فقدان الذاكرة. والأمة الراسخ قدمها في الديمقراطية لا تقتصر فقط على تخليد اللحظات المجيدة من تاريخها، بل يقع على عاتقها كذلك استذكار اللحظات القاتمة والمشؤومة: لا ينبغي لتاريخ فرنسا أن ينسى الحرب الصليبية التي شُنت ضد الألبيجيين Albigeois [10] أو حدث إلغاء مرسوم نانتédit du Nantes [11]. هناك مشكل آخر يطرحه شتينر Steiner بصورة جيدة: «النسيان واجب، وإلا أصبحنا مجانين». ينطبق هذا الكلام أساسا على ذاكرة مهووسة، ولهذا السبب أيضا تناضل أقلية في إسرائيل ضد تصنيم أوشفيتز وتحويلها إلى طقوس للعبادة، لاسيما وأنها أدركت أن هذا الهوس لا يخدم إلا المصالح السياسية لمن يريدون عزل اليهود وفصلهم، بصورة مطلقة، عن غير اليهود. يتعين على الذاكرة التاريخية ألا تسقط في الهوس ولا في فقدان الذاكرة.

أستأنف حديثي بالوقوف مع جانكلفيتش الذي كان إحساسه يقوده، وهو الذي كانت ثقافته روسية أساسا أي مشبعة بهذا العمق الإنجيلي لتولستوي ودوستويفسكي، إلى القول بامتناع الصفح وتعذره فيما يتصل بالجرائم النازية المقترفة ضد اليهود؛ غير أنه يستعيد في نهاية كتابه «الصفح» كامل عمقه الثقافي الروسي، فيقول: «إلا أن هناك لا نهائية الصفح». ويختم كلامه برسم خط التقارب بين نوعين من اللانهائي يتبع الواحد منهما الآخر، دون أن يقدم حلا. بينما يدور دريدا في حلقة مفرغة: ليس بوسعنا الصفح إلا على ما يمتنع عن الصفح. لكن، بما أن الممتنع عن الصفح، تحديدا، هو ما لا نستطيع الصفح عنه، فإنه لن يكون بمقدورنا الصفح إلا على ما هو قابل للصفح. ما هو مرعب، في اعتقادي، هو الشر الذي يقع فيما وراء الصفح والعقاب، الشر الذي لا يمكن دفعه أو درء مفاسده التي تتسبب في تدمير الإنسانية. إنه كارثة الوضع الإنساني.

أخلاق كونية

أعتقد أنه على الضحية أن يكون أكثر ذكاء وإنسانية ممن كان سببا في معاناته. فقيم الفهم كونية تشمل الجميع، بما في ذلك الضحايا، بل هم على العكس أولى الناس بها. كان ماركس يقول إن ضحايا الاستغلال هم الأقدر على معانقة أخلاق كونية والقضاء على استغلال الإنسان

9 – الغولاغ : هو الاسم الذي كان يطلق على معسكرات الاعتقال السوفييتية. يرجع تاريخه إلى عام 1918م، أي بعد عام واحد من قيام الثورة البلشفية التي فجرها لينين. ولكنه صار من معالم عصر ستالين الدموي. كان الغولاغ في عهده عبارة عن معسكرات للعمل الإلزامي والسخرة، تعرض المقيمون بها لكل أشكال القمع والتنكيل. كان معقلا لانتهاك كل حقوق الإنسان ويقال إن ضحايا الغولاغ السوفييتي في عهد ستالين منذ عام إلى 1953م، كانوا حوالي 18 مليون سوفييتي، سقط منهم قرابة خمسة ملايين شخص.

10 – الألبيجيين : اسم المنطقة الفرنسية التي كانت تعيش فيها جماعة الأطهار التي تواجدت أيضا في كولون بألمانيا ، وشمال إيطاليا ، وإسبانيا . كان قصدهم تطهير الكنيسة من فسادها وإعادتها إلى بساطتها الأولى ؛ غير أن البابوية اعتبرتهم هراطقة بعد محاولات كثيرة لهدايتهم عند بداية القرن الثالث عشر ، لكنها قد فشلت . ومع انجذاب أفراد الشعب الفقراء لهم بسبب مستوياتهم الأخلاقية الرفيعة وشجاعتهم وتضحيتهم الذاتية ، اضطر البابا أنوسنت الثالث لإصدار الأمر بقمعهم وكان نتيجة تلك الحملة الصليبية إبادة جماعية للألبيجيين (1208م).

11– مرسوم نانت : هو أول اعتراف رسمي بالتسامح الديني قامت به دولة أوروبية حيث وقع ملك فرنسا هنري الرابع القرار في مدينة نانت سنة 1598 ، ليضع بذلك حدا لأسوأ فترة في تاريخ فرنسا ، فترة الحروب الدينية التي دمرت المملكة منذ ما يقرب أربعين سنة. غير أنه في عام 1685 قام لويس الرابع عشر بتوقيع مرسوم جديد لإلغاء المرسوم السابق الذي وضعه جده هنري الرابع.

لأخيه الإنسان. صحيح أن هذا لم يتحقق، إلا أنه يظل دائما مطلوبا. وبعد هذا الذي قيل، لن تكون لي الجرأة لأطلب من الضحية أو من عائلته الشروع في الصفح، فهذا سيكون مستقبحا؛ بيد أني أتمنى أن أقنعها بأن العقاب لن يجدي نفعا. لا مراء أن الصفح فعل فردي يفترض نوعا من السماحة أو الكرم: ومتى ما وقع الإجبار على الصفح، فإنه لن يكون ثمة صفح. ما أقترحه هو بذل قصارى الجهد للإفلات من قبضة الانتقام والكراهية، وهو ما يتطلب نظاما تربويا من شأنه تطوير قدراتنا على الفهم التي أجد أنها قد تقزمت كثيرا.

الفهم ممكن حتى في حالة الحرب، ولعل هذا ما قمت به، أنا الذي كنت دوما معاديا للنازية، من دون أن أكون على الإطلاق عدوا للألمان. غير أننا لا نتحلى بالسماحة إلا عندما نكون منتصرين. على كل حال، يتوجب على من اقترف شرا أو ارتكب جرما أن يكون في وضع لا يؤهله لإعادة الكَرَّة. وهنا أُفَرِّق بين وضعية القتال، أثناء الحروب أو في مقاومة الإرهاب، وما يحدث بعد ذلك. بالطبع، لا معنى للصفح عن عصابة ارتكبت جرائم عدة وفي نيتها الإقدام على المزيد. المشكل الحقيقي يطرح فيما بعد، ليس على مستوى الصفح وإنما على صعيد العدالة. لا ريب أن السجن يصلح لحماية المجتمع، لكن ما الذي يتعين عمله انطلاقا من اللحظة التي يتطور فيها الناس، حيث يعترف البعض بأخطائهم، ويُقِرُّون بارتكابهم لأعمال شنيعة، أو يشعرون بالندم إزاء ما صنعته أيديهم؟

أعتقد أنه من الواجب علينا مقاومة هذه الحاجة العائدة بقوة في القرن العشرين، والتي أرجو اختفاءها في هذا القرن الجديد، والمتمثلة في المطالبة الشغوفة بالعقاب، الذي يأخذ في الغالب شكل المطالبة العتيقة بالانتقام. والحال أننا ما فتئنا نُذَكِّر بأنه ليس هناك فحسب الاختيار بين بديلين: الصفح أو العقاب. إذ يوجد أيضا عدم الانتقام والرحمة، والرأفة. وأرى أنه من اللازم مقاومة القصاص والشراسة وعدم الفهم، وعدم الرضوخ لانتشار الشر فينا.

لا ينبغي للمهانين والضحايا والمكروهين أن يتحولوا، كما يحصل ذلك عادة ويحصل اليوم في الكوسوفو، إلى مهينين وكارهين ومُضطهِدين. تقتضي الأخلاق، وهي تعني بالنسبة لي مقاومة شراسة العالم، والحياة، والمجتمع، والكائن الإنساني على حد سواء، ألا نستغني عن الفهم والسماحة و الرحمة، وعن الصفح إذا أمكن.

بريشة الفنان عبد العزيز أصالح، المغرب

الذاكرة والعدل
موقف بول ريكور

الزواوي بغوره*

يعتبر كتاب بول ريكور: **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، من الكتب الأساسية التي أسهمت في تأسيس مفهوم جديد للذاكرة، قائم على ما سماه بفينومينولوجيا الذاكرة التي تتماشى مع اتجاهه الفلسفي العام، وهو الفينومينزلوجيا، ومنهجه التأويلي القائم على نوع من التداولية اللغوية. وعملا على تحقيق هذا المفهوم الجديد، صنف بول ريكور الذاكرة في ثلاثة مستويات هي: المستوى المرضي-العلاجي المتعلق بالذاكرة المَعُوقة، والمستوى العملي المتعلق بالذاكرة المحرَّفة والمتلاعب بها، والمستوى الأخلاقي والسياسي المتعلق: « باستحضار الذاكرة تعسفيا حين يتناغم الاحتفال بالذكرى مع إعادة التذكر»[1]. وعلى الرغم من أهمية هذه المستويات، إلا أننا سنهتم بالمستوى الأخير، وذلك نظرا إلى صلته المباشرة بمسألة سياسة الذاكرة العادلة التي تعد من المواضيع السياسية والأخلاقية الآنية، فماذا تعني هذه السياسة؟

لا تعني سياسة الذاكرة العادلة الوقوف عند مطلب (واجب الذاكرة) فقط، وإنما تحيل إلى مختلف المبادرات المتصلة بالوفاق والمصالحة في الحاضر والمستقبل، وإنزال الماضي في منزلته المحددة، وذلك درءا لتجاوزات استخدام الذاكرة، وهو ما يتطلب تضافر البحث العلمي والموقف الأخلاقي والسياسي. وإذا كان البحث العلمي من مسؤولية علم التاريخ، فإن الموقف الأخلاقي والسياسي يجب أن يقوم على مثل وقيم أساسية، ومنها على – وجه الخصوص– قيمة العدل والإنصاف والحرية، وعلى كل ما يسمح بتأسيس مواطنة حرة وعادلة ومشاركة في مؤسسات النظام الديمقراطي، وذلك لأنه من دون هذه المواقف والمبادئ، فإن سياسات المصالحة والوفاق الوطني سيكون مآلها الفشل.
لذا، فإن بعض القرارات الشجاعة تصبح لازمة لإنجاح كل سياسة مصالحة، وعلى رأس هذه القرارات الاعتراف بالآخر وبذاكرته وبحقه في ذاكرة مشروعة[2].

على أنه يجب علينا قبل أن نسترسل في هذا التحليل، أن نشير إلى معطى واقعي وسياسي متصل بهذه الدعوة إلى سياسة الذاكرة العادلة، ويتمثل فيما سبقت الإشارة إليه باسم سياق ثقافي وسياسي متميز بكثافة الذكريات أو بفائض الذكريات والمذكرات والاحتفالات التذكارية. وتكفي الإشارة هنا إلى موضوع المحرقة أو الهلوكوست، وما يثيره من جدل و نقاش، ليس أقله موضوع نفي الذاكرة(négationnisme)، وإلى سياسات العفو الدولية والوطنية الناتجة عن النزاعات والحروب الأهلية وما حملته من عنف وتجاوزات وجرائم بلغ بعضها حد جرائم الإبادة، مثل ما حدث في رواندا والبوسنة، والحروب الأهلية أو شبه الأهلية التي عرفها العالم العربي، وبخاصة في لبنان والسودان، والجزائر، وسوريا التي عرفت أشكالا من العسف والاستبداد.

لقد تطلبت هذه الأحداث المأساوية إجراءات سياسية وقانونية، ومنها موضوع المصالحة الوطنية وشروط قيامها على الحقيقة والعدل والإنصاف والحرية. من هنا أصبح التفكير في ذاكرة عادلة موضوعا مفضلا عند العديد من العلماء والمفكرين والكتاب والفلاسفة، ولقد تأثر

*باحث وأكاديمي من الجزائر.

1 – بول ريكور، الذاكرة،التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، 2009، ص 104.

2 - Eamonn Callan, Réconciliation et éthique de la mémoire publique, in, Philosophiques, vol. 29, N°2, 2002, p.326.

ريكور ببعض هذه الأعمال، كما ناقش بعضها الآخر[3]. لا يمكن إقامة سياسة عادلة للذاكرة من دون تجاوز بعض أشكال الذاكرة، ومنها على وجه التحديد الذاكرة المحجوبة (empêcher)، والذاكرة المتلاعب بها(manipuler)، والذاكرة الإلزامية (obliger).

لا يمكن إقامة سياسة عادلة للذاكرة من دون تجاوز بعض أشكال الذاكرة، ومنها على وجه التحديد الذاكرة المحجوبة، والذاكرة المتلاعب بها، والذاكرة الإلزامية.

تتصل الذاكرة الأولى بالتحليل النفسي، وتواجه مقاومة من قبل جراح الماضي وآلامه ؛ وتنتج الثانية من خضوعها للتشويه من قبل الأيديولوجيات والاحتفالات؛ أي التذكر بالقوة أو التذكر المجبر؛ وتخضع الثالثة لمبدأ الواجب والإلزام. ولذا، فإنها تتحول إلى أداة؛ أي يجب تذكر هذا وليس ذاك.

وإذا كانت الذاكرة تقع تحت تأثير الأمراض، وهو ما بينه علم الأعصاب وعلم النفس والتحليل النفسي، فإنه يمكن أن تخضع للتلاعب والمساومة، كما يمكن لها أن تحظى ببعض الحالات السعيدة، من بينها: حالات الاعتراف، والتذكر الارتدادي، والحالات التي تسمى بعمل الذاكرة التي تقوم بها بعض المؤسسات، والتي أطلق عليها فرويد (Freud) ، الذي يستعين به ريكور، اسم عمل العزاء(travail de deuil)[4].

إن الاهتمام بالذاكرة يحيل إلى الذاكرة المعطوبة، وإلى آليات الكبت التي تحجب ما أصابها من آلام وصدمات (traumatisme)، سواء على مستوى الذاكرة الفردية أو الجماعية، وما يتطلبه فعل التذكر أو ما يسميه بعمل الذاكرة (travail de la mémoire)، وواجب الذاكرة (devoir de mémoire)، وإن كان ريكور يفضل العملية الأولى على الثانية؛ أي خدمة الذاكرة على واجب الذاكرة. ولكن هذا لا يعني إنكاره أو التقليل من حكمة العهد القديم القائلة: تذكر(souviens toi)!

ويكمن سبب تفضيل ريكور لعمل الذاكرة عن واجب الذاكرة في المعطى السياسي، أو كما قال ذلك: «إننا لا نستطيع أن ننسى الظروف التاريخية التي طلب فيها واجب الذاكرة؛ أي أن الأمر حصل في أوربا الغربية وعلى الأخص في فرنسا، بعد عقود من الأحداث الرهيبة التي وقعت في منتصف القرن العشرين»[5]. وهذا ما أشرنا إليه سابقا باسم الأحداث التاريخية، وبخاصة حادث المحرقة، وما أصاب فرنسا من هزيمة أمام ألمانيا في الحرب العالمية الثانية، وتشكيل حكومة موالية للنظام النازي. وفي هذا السياق، تمت المطالبة بالقيام بواجب الذاكرة الذي رأى فيه ريكور واجبا مفعما بالالتباس.

وللقيام بخدمة الذاكرة، وفي سياق تأسيس سياسة عادلة للذاكرة، استعان ريكور بما قدمه الكاتب والناقد الأدبي تزفيتان تودوروف (Todorov Tzvetan)، وبخاصة في دعوته إلى ضرورة: « استخراج قيمة مثالية من الذكريات الصادمة المؤلمة، وهذا لا يتم بحق إلا عن طريق تحويل الذاكرة إلى مشروع، وإن كانت الصدمة تحيلنا إلى الماضي من أجل الذاكرة، فإن القيمة المثالية توجهنا نحو المستقبل»[6]. لذا، يرى ريكور أن واجب الذاكرة يجد مغزاه ويتحرر من الإكراه، عندما يرتبط بفكرة العدالة. لماذا؟

أولا، لأن« العدالة هي التي تستخرج من ذكريات الصدمة قيمتها المثالية، فتقلب الذاكرة إلى مشروع، ومشروع العدالة هذا بعينه هو الذي

3 – انظر على سبيل المثال:

- Tzvetan Todorov, Les abus de la mémoire, Paris, Arlea, 1995.& Pierre Nora, Les lieux de mémoire, Paris, Gallimard, 1984.

4 . François Dosse, Le moment Ricœur de l'opération historiographique, in, Vingtième siècle : revue d'histoire, N° 69, janvier-mars 2001, p.148.

5 – بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سابق، ص 145.

6 – المصدر نفسه، ص 144.

يعطي لواجب الذاكرة شكل المستقبل والأمل»[7].

ثانيا، لأن:« فضيلة العدالة، من بين كل الفضائل هي الفضيلة التي تتجه بطبيعة تكوينها وامتيازها نحو الغير، بل يمكننا أن نقول إنّ العدالة تشكّل العنصر المكون لغيرية كل الفضائل، وهي التي تنقذها من اختصار الطريق بين الذات عينها والذات عينها. إن واجب الذاكرة هو واجب إقامة العدل عن طريق الذكرى لآخر غيرنا»[8].

ثالثا، لأن هنالك مفهوما أساسيا متصلا بالذاكرة والعدل، ألا وهو مفهوم الدَّين، يقول ريكور:«إن فكرة الدين لا تنفصل عن فكرة الميراث. إننا ندين لأولئك الذين سبقونا بقسم مما نحن عليه. إن واجب الذاكرة لا يقتصر على الاحتفاظ بالأثر المادي الكتابي أو غير المكتوب للوقائع الغابرة، بل ينمي الشعور بأننا ملزمون نحو هؤلاء الآخرين الذين سنقول عنهم لاحقا إنهم لم يعودوا موجودين، ولكنهم سبق أن كانوا. دفع الدَّين، كما نقول، ولكن كذلك إخضاع الميراث إلى تصفية حساب»[9].

رابعا، إعطاء الأولوية الأخلاقية للضحايا، مع ضرورة الانتباه إلى أن: «وضعية الضحية تميل نحو أن تغلق جماعة تاريخية على مأساتها الخاصة، وأن تقطع عنها معنى العدالة»[10].

وبناء عليه، فإنه إذا كانت الذاكرة ترتبط بالعدالة أو بالأحرى بواجب الإنصاف والعدل نحو الآخر من خلال التذكر، فإن هنالك الدَّين الذي ندين به لأسلافنا، وهو دين يجب علينا أن نؤديه. وللضحايا في هذه العملية الأفضلية والأولية، سواء من حيث التذكر أو الدَّين، على أن يقوم التاريخ بنوع من التصحيح الدائم للحقيقة كما تظهر في الذاكرة.

لا يتعلق العدل في نظر ريكور، بوضع سلم لاستحقاق، وإنما بالمساعدة على أن يجد كل واحد مكانته مع الحفاظ على المسافة التي تبعده عن خصومه. كما يعني العدل إنصاف الضحايا، وأن لا أحد أهم من الآخر، وهذا يعني الاحتكام إلى مبدإ المساواة. وفي تقدير ريكور، فإن الذاكرة المجروحة لا تلتئم جراحها فقط بعمل الذاكرة، وواجب الذاكرة، وإنما كذلك بشيء يسميه: القيام بالعزاء والحِداد. ويتميز الحداد عن الشكوى والحزن والنواح من حيث أن الحداد/ العزاء هو القبول بفقدان عزيز لا يعوض؛ أي القبول بما: «يتعذر ترميمه وإصلاحه في ملكيتنا وحيازتنا، وبما لا يمكن إصلاحه في نزاعنا، وبما لا يمكن فك رموزه في أقدارنا»[11].

وبما أن ريكور يفضل خدمة الذاكرة على واجب الذاكرة، فإنه يرى أن أفضل استعمال لجراح الذاكرة يبدأ بممارسة عمل الذاكرة، والعقبة التي يجب مجابهتها وتجاوزها في هذه المهمة هي بلا أدنى شك عقبة النسيان، وبخاصة انمحاء الأثر، وصعوبة تذكر التجارب المؤلمة والمخزية. من هنا، وجب التحلي بالشجاعة في مواجهة النسيان ومحو الأثر، والعمل على جمع الذكريات وحفظها بواسطة مؤسسات وقوانين وأدوات وإمكانيات وطرائق في البحث والحفظ. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن القيام بذلك؟ ليس هنالك من سبيل غير تشجيع السرد والرواية والحكي والقص والاستمرار فيه ومداومته، مع ضرورة الوفاء بكل ما يتصل بالجوانب السياسية والأخلاقية، وبخاصة فيما يتعلق بموضوع العدالة. يقول ريكور: «يجب إنصاف أولئك الذين عرفناهم، وأولئك الذين نجهلهم»[12]. و بالتالي، فإن ما يسمى واجب

7 – المصدر نفسه، ص 174.

8 – المصدر نفسه، ص 148.

9 – المصدر نفسه، ص 148.

10– المصدر نفسه، ص 149.

11- Paul Ricœur, Le bon usage des blessures de la mémoire, in, Les résistances sur le Plateau Vivarais-Lignon(1938-1945); Témoins, témoignages et lieux de mémoires. Les oublies de l'histoire parlent, Editions du Roure, 2005.

12 – Id.

الذاكرة يقتضي بالأساس واجب عدم النسيان، وهذا يعني أن الجزء الأساسي من البحث عن الماضي، يكمن في تعليم عدم نسيانه.

إن التحدي الأكبر في كل عملية تذكر، يتمثل في ما تواجهه الذاكرة من تلاعب واستغلال (instrumentalisation/exploitation)، وما يؤدي إليه من ظهور أشكال سلبية من الذاكرة كالذاكرة الزائدة، أو قلة في الذاكرة، (pas assez de mémoire) ، (trop de mémoire) وبخاصة من جهة ارتباطها بالهوية، حيث تظهر الذاكرة هشاشتها وسهولة تعرضها للاستغلال والتلاعب. فما هي العوامل التي تؤدي إلى هذا التلاعب؟

يقدم ريكور ثلاثة عوامل أساسية متصلة بهشاشة وضعف الذاكرة، وبالتالي سهولة خضوعها للاستغلال والتلاعب، وهذه العوامل هي: العلاقة بالزمن، والعلاقة النزاعية بالآخر، وأخيرا العلاقة بميراث العنف التأسيسي. و يعني هذا العامل الأخير، أنه لا وجود لجماعة تاريخية ولدت من دون علاقة أصيلة بالعنف والحرب، وهو ما يتم الاحتفال به باسم الأحداث المؤسسة، وهي عبارة عن أفعال عنيفة تم صبغها بصبغة الشرعية من خلال قيام الدولة، كالاحتفال على سبيل المثال بأعياد الاستقلال والتحرير[13].

وممّا لا شكّ فيه، أن هنالك عوامل عديدة تقف وراء التلاعب بالذاكرة، وبخاصة عندما يتعلق بالمطالبة بهوية معينة وبالتعبير العلني عن الذاكرة. ومن أهم هذه العوامل التي يتوقف عندها ريكور عامل الأيديولوجية[14]، فإذا كان معروفا دور الأيديولوجية في النظم السياسية والاجتماعية، فإن ما يجب الإشارة إليه هو دورها في إعطاء صبغة شرعية للنظام السياسي، والدفاع عن مصالحه ورؤيته، وتوحيد المتنوع داخل المجتمع في نسق رمزي واحد، وتقديم أساس للفعل والعمل المشترك.

وتقوم القصص والروايات أو السرد عموما بدور ووظيفة تثبيت الذاكرة المؤدلجة من خلال القصص التأسيسية التي تروي المجد والإذلال، والانتصار والهزيمة، والكرامة والهوان. وبالطبع، فإن العنصر الأيديولوجي حاضر في عملية التشويه والتزوير والتحريف، وذلك من خلال لعبة القسمة بين تاريخ مسموح به ورسمي، وتاريخ مرفوض ومنسي، كما يتم تثبيت الذاكرة والتدريب عليها من خلال مؤسسة التعليم[15].

وما يعنينا في هذا السياق هو ما تقوم به الأيديولوجية من استغلال وتلاعب بالذاكرة بطرق عديدة وبمواد مختلفة أهمها التصوير السردي؛ وذلك لأن السيطرة أو الهيمنة لا تكتفي بالإكراه الفيزيائي، وإنما بالترغيب الخيالي. يقول ريكور: «حتى الطاغية يحتاج إلى خطيب متصنع، وإلى سفسطائي كي يعطي سندا كلاميا لمشروعه في الإغراء والترهيب»[16]. يظهر هذا جليا في عمليات السرد المختلفة، حيث يتم الربط بين الذاكرة وتشكل الهوية، وتشكيلها بمواد سردية معترف بها، وبرفض أو عدم الاعتراف بهويات أخرى أو تشويهها أو نفيها، وذلك كله يعود إلى الطابع الانتقائي للسرد المدعوم بإستراتيجية ماكرة للتذكر والنسيان. ولذا، فإن الهيمنة التي تضمن بعض جوانبها الأيديولوجية لا تقتصر في نظر ريكور، على الرقابة الفيزيائية، وإنما تتعدى ذلك إلى الجوانب الرمزية لحياة الإنسان، وكما قال: «فإن السرد المفروض يصبح أداة مفضلة لهذه العملية»[17].

ويتصل التلاعب بالذاكرة بواسطة الإيديولوجية، باستغلال آخر للذاكرة يظهر على مستوى التعليم والتربية، ويتمثل ذلك في الذاكرة

13-. Paul Ricœur, La mémoire, L'histoire, L'oublie, op-cite., p.99.

– انظر حول هذا الموضوع: ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت–لبنان، 2003.

14 – خص ريكور الأيديولوجية بكتاب عنوانه،

- L'idéologie et L'utopie, Paris, Seuil, 1997.

15 – بول ريكور، الذاكرة،التاريخ، النسيان، مصدر سابق، ص 143.

16 – المصدر نفسه، ص 143.

17 – المصدر نفسه، ص 98.

المفروضة من خلال جهاز التعليم الذي يشخص بشكل مباشر في ما يعرف بالتاريخ الرسمي، أو التاريخ المسموح به، أو التاريخ المعلن، أو التاريخ المحتفى به. وما ينبغي أن يكون منا على بال هو أن كل ذاكرة متلاعب بها أو مستغلة، تتميز بأنها ذاكرة محددة ومغلقة ومسيَّجة، وهو ما يؤدي إلى تحديد وغلق الهوية ذاتها[18]. والسؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يمكن حفظ الذاكرة من الاستغلال والتلاعب الأيديولوجي؟ وكيف يمكن استعمالها استعمالا منصفا وعادلا؟ إن الاستعمال العادل للذاكرة، يفترض أن تكون الهوية متنورة وواعية بتجاوزات الذاكرة، من هنا وجب القيام بما يسميه بعمل الذاكرة؛ فهل يعني ذلك حصرها في عمل المؤرخين؟

يرفض ريكور حصر خدمة الذاكرة في عمل المؤرخين، ويؤكد على أن الذاكرة يخدمها الجميع[19]. ولقد استعان في هذا السياق بمفهوم الفيلسوفة حنة ارندت (Hanna Arendt) للمجال العام، حيث تلتقي الهويات الذاتية والجماعية، وحيث تترابط الذكريات الخاصة والجماعية، كما ظهر ذلك في حدث الثورة الفرنسية على سبيل المثال.

وتتميز خدمة الذاكرة بملمحين، هما: الطابع الإلزامي الخارجي والداخلي على السواء. يجيء الإلزام الخارجي بناء على طلب من سلطة معينة، ولكن قد يجيء من رغبة داخلية تصبح ملزمة. وهنا تطرح مسألة العدالة في عملية التذكر وعلاقتها بمؤسسة القضاء. وهذا يستوجب التساؤل عن علاقة العدالة بخدمة الذاكرة.

أشرنا إلى صلة واجب الذاكرة بالعدل، حيث أكد ريكور على مفهوم العدل من حيث علاقته بالآخر، واستعماله لمفهوم الدَّين والميراث، وإعطاء الأولوية للضحايا، والقيام بعملية سردها وروايتها. وباختصار، فإن العدل يتحقق بأمرين، هما: إنصاف الضحايا بسرد ذكرياتهم، واعتماد مبدإ المساواة. على أن هنالك وجها آخر يطرحه ريكور في سياق عملية خدمة الذاكرة، ويتمثل في الآتي: إذا كانت الذاكرة هي ضمان شيء ما قد حدث، وذلك وفقا لما نتذكره، فإن هنالك خطرا يحدق بهذه العملية، ألا وهو خطر الوقوع في الخطأ، لذا وجب الحذر، لأن من الممكن للذاكرة أن تؤدي إلى نوع من التجاوزات. وبعض التجاوزات مَرَضِيَّةٌ، وذلك لأن الذكريات ليست ملك يميننا، وليست تحت تصرفنا، وإنما نبحث عنها، وهنالك صعوبات في التذكر، كما أن هنالك ما يسمى بمقاومة التذكر. من هنا وجب أن تتوافر في بعض الأحيان، المساعدة على التذكر، وهو ما يتم إنجازه في التحليل النفسي، أو ضمن سياسة عادلة للتذكر. ونظرا إلى كل هذه المحاذير، فإن ريكور لا يتردد في الإقرار بأن رأيه في هذا الموضوع متوافق مع رأي المؤرخ بيير نورا (Pierre Nora) القائل بغرابة الذاكرة، وبتحويل الذكريات إلى سياسات وطنية (patrimonialisation de la mémoire) بمعنى توطين الذاكرة. وعلى الرغم من التلاعب والاستغلال ومكر الأيديولوجية ومخاطر النسيان، فإن ريكور يرى أن هنالك إمكانيات عديدة للاستعمال المناسب لجراحات الذاكرة، ويحدد بعضها في الآتي:

أولا: ضرورة النظرة الكلية والشاملة.

ثانيا: ربط الذاكرة الفردية بالذاكرة الجماعية، واعتبار جراح والآم الذاكرة شخصية وجماعية.

ثالثا: أفضل استعمال للذاكرة هو خدمتها والاهتمام بها، وبخاصة في مواجهة النسيان بمختلف أشكاله، وبخاصة النسيان التعسفي الذي يأخذ أشكالا مؤسساتية متمثلة في العفو(amnistie) والعفو الشامل (amnistie générale)، حيث يتم تجاوز النسيان، ويمكن أن يتحول إلى موضوع للمتابعة القضائية. وبلا شك، فإنه أمام النزاعات السياسية العنيفة لا تملك البشرية إلا سياسة العفو، لأنها السياسة الوحيدة التي يمكن أن تحقق ما يسميه بهدوء الذاكرة، مستشهدا في هذا السياق بالديانات السماوية التي تتحدث عن إله رحيم.

ولكن ما العمل إزاء النسيان القسري والمفروض، ونعني بذلك النسيان المتمثل في العفو العام؟ هنالك كما هو معلوم حق العفو الرئاسي، وهو امتياز يتمتع به الملك أو الرئيس ولا يعمل به إلاَّ من حين لآخر بحسب تقدير رئيس الدولة. وهنالك العفو العام الذي تكون مهمته إنهاء فوضى سياسية خطيرة تؤثر على السلم الأهلي قصد وضع حد للعنف القائم، وهو ما يسمى في بعض الأدبيات السياسية والقانونية بالعدالة الانتقالية. ويعتبر ريكور العفو العام بمثابة نسيان رسمي أو مؤسساتي. يقول: «غير أن العفو العام، بما هو نسيان مؤسساتي، يصل

18- يحيل ريكور في هذا السياق إلى دراسة المفكر والناقد الأدبي تزفيتان تودروف، تعسف الذاكرة،1995.

19-يشير في هذا السياق إلى ما أنجزه أحد علماء الاجتماع الأمريكان، وهو: مارك اوزيال<Mark Osiel> الذي بحث في أثر أحكام القضاة في الرأي العام. ص 145.

إلى جذور السياسي نفسها، ومن خلال هذا الأخير يصل إلى العلاقة الأعمق والأكثر اختفاء والمتعلقة بماض قام حوله المنع»[20] .صحيح أن العفو العام يهدف إلى المصالحة، ولكنه يؤدي إلى فقدان الذاكرة، وليس هنالك عائق واضح أمام اجتياز الخط الدقيق يحول بين العفو العام، وبين فقدان الذاكرة. يقول:« إذا حصل أن وقع هذا، فإننا نحرم الذاكرة الخاصة والجماعية من أزمة هوية إنقاذية، تسمح بإعادة استملاك مستنير للماضي مع عبء صدمته»[21]. وعليه، فإن العفو العام هدفه المنفعة على حساب الحقيقة والعدالة.

أمام النزاعات السياسية العنيفة لا تملك البشرية إلا سياسة العفو، لأنها السياسة الوحيدة التي يمكن أن تحقق ما يسميه ريكور بهدوء الذاكرة.

وإذا كان التحليل السابق يشير إلى تحفظ ريكور على العفو العام، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما البديل؟ يرى ريكور أن الحد الفاصل بين العفو وفقدان الذاكرة هو الصفح. على أنه يجب أن نميز بين الغفران الذي يتم بين الله وعباده، والعفو الذي يتم بين الحاكم والمحكوم، والصفح الذي يتم بين الإنسان وأخيه الإنسان[22]. والمقصود بالصفح عند ريكور ليس إسكات الشر، وإنما واجب قوله بصيغة هادئة ومسالمة، وبالتالي يعد الصفح حلا لمشاكل الذاكرة والتاريخ والنسيان معا.

نعم، إن الصفح ليس سهلا، ولكنه ليس مستحيلا، إنه في الحقيقة صعب، يقول: «إن كان صحيحا أن على العدالة أن تأخذ مجراها، حتى لا يكرس عدم معاقبة المذنبين، فإن الصفح لا يستطيع إلا أن يلجأ إلى مبادرات غير قادرة على أن تتحول إلى مؤسسات. هذه المبادرات التي تشكل مجهول الصفح تشير إلى المكان الحتمي للاعتبار الواجب نحو كل إنسان، خصوصا نحو المذنب»[23]. هذا، ونشير إلى اتصال طلب الصفح بالعطاء والهبة والوعد. وتسمح هذه العناصر في مجملها بإقامة ما يسميه بالذاكرة السعيدة.

لا ينتمي الصفح إلى المنظومة القضائية أو السياسية، كما لا ينتمي إلى مسألة الحق، وإنما يرتبط أكثر بالإحسان، ولذا فإنه ينتمي إلى ما يسميه باقتصاد الهبة أو العطاء (économie du don). وعليه، فإن الصفح ليس قيمة أخلاقية فقط، وإنما هو قيمة فوق-أخلاقية (- supra éthique). فما المقصود بذلك؟ للإجابة عن هذا السؤال، يرى ريكور ضرورة الإجابة عن سؤال آخر، وهو: من يمارس الصفح؟ يقول: «لا يمكن أن تكون ممارسته إلا من طرف الضحية حتما، ومن هذه الجهة، فإن الصفح لا يعدّ أبدا من المستحقات، إذ إنه لا يمكن أن يكون مطلوبا، بل إن طلبه يمكن أن يرفض بصورة شرعية»[24] .وبالطبع، فإن الصفح يرتبط بالذاكرة. لماذا؟ لأنه يشكل :«نوعا من شفاء الذاكرة، وهو إنهاء لحدادها، حيث إنها إذا ما تخلصت من عبء الدين، فإنها ستتحرر من أجل مشاريع كبرى؛ فالصفح يمنح للذاكرة مستقبلا»[25]. وبهذا المعنى، فإن الصفح يعد سندا ضروريا للعدالة، وتأسيسا للحق، وإشعاعا لروح السلام، وعاملا أساسيا في تحقيق ذاكرة سعيدة.

20 – المصدر نفسه، ص 655.

21 – المصدر نفسه، ص 659 .

22 – أجرينا هذا التمييز لأن جورج زيناتي مترجم كتاب: الذاكرة، التاريخ،النسيان، يستعمل كلمة الغفران ذات الدلالة الدينية المسيحية بدلا من الصفح المحايدة نسبيا. انظر ص 661.

23 – المصدر نفسه، ص 663. وحول صلة الصفح بالعطاء انظر، ص 691–700.

24 – المصدر نفسه، ص 254.

25 – المصدر نفسه، ص 254.

لا مصالحة قبل المصارحة

هاشم صالح*

موضعة الإشكالية على الصعيد السيكولوجي

تاريخ البشرية مليء بالظلم والاضطهاد، ولكنه مليء بالحق والعدل أيضا. وبالتالي يمكن أن نتشاءم ويمكن أن نتفاءل في الوقت ذاته، كل واحد حر في اتخاذ الموقف الذي يريد طبقا لمزاجه ومعلوماته وتجربته الحياتية وتوجهاته. كان فرويد يقول ما معناه: ستظل روح المظلوم تستصرخ وتستنجد حتى يُنتصف لها ويعترف الظالم بما ارتكبت يداه في حقها. هذه العبارة مهمة جدا، لأن مؤسس التحليل النفسي يعرف كيف يموضع الإشكالية على الصعيد السيكولوجي العميق. ومعلوم أن العامل النفسي له دور كبير، بل وحاسم فيما يخص الإنصاف والمصالحة، وبه ينبغي أن نبتدئ؛ فالمظلوم المضطهد لا يطالب بتعويضات مادية بالدرجة الأولى، وإنما بتعويضات نفسية. أهم شيء في هذه المسألة هو اعتراف المعتدي بما فعل من عدوان وإجرام على المعتدى عليه. يكفي أن يعترف صراحة لكي تشعر الضحية بارتياح نفسي لا مثيل له، يكفي أن يعتذر المعتدي لكي تنحل المشكلة من تلقاء ذاتها. أما ما دام مصرا على غيه وضلاله وإجرامه، وما دام يرفض الاعتراف بما اقترفت يداه من إثم، فإن روح المظلوم لا يمكن أن تهدأ أو تستريح، سوف تظل تئن وتتوجع وتستصرخ.

هناك أمثلة عديدة في التاريخ على ذلك، هل تعتقدون أن الأرمن يطالبون الأتراك بالاعتراف بالمجزرة التي ارتكبت في حقهم عام 1915 حبا في الإزعاج والمشاغبة المجانية؟ لا أبدا، إنهم يعرفون أن هذا الاعتراف لن يعيد لهم مئات الألوف أو ربما الملايين الذين قتلوا أو هجروا وذبحوا. إنهم يعرفون أنه لن يبعثهم من مرقدهم الأبدي، ويعرفون أيضا أن أردوغان والأتراك الحاليين ليسوا مسؤولين عن مجزرة كبرى حصلت قبل ولادتهم بعشرات السنين، ولكن روح الأحفاد سوف تشعر بالسكينة إذا ما حصل هذا الاعتراف يوما ما، والأرجح أنه سيحصل؛ فالمثقفون الأتراك المستنيرون ابتدأوا يستشعرون خطورة الحدث، وقد تجاوزت توقيعاتهم على الإنترنيت عشرات الألوف لأجل الاعتراف بالمجزرة الكبرى وتصالح تركيا مع ماضيها، مع ذاتها. سوف أعود إلى الوراء أكثر، هل تعتقدون أن البروتستانتيين الفرنسيين كانت ستهدأ ثائرتهم وتسكن أوجاعهم وجراحاتهم التاريخية، لولا أن الأغلبية الكاثوليكية اعترفت بما اقترفت يداها، واعتذرت كل الاعتذار عن مذبحة سانت بارتيليمي وبقية المجازر[1]؟ أبدا لا، وبالتالي فالاعتراف بالجريمة هو أول خطوة نحو المصارحة والمصالحة، بدونه لا يمكن أن تحصل

---

*مفكر من سوريا.

1 – لم تحل المشكلة البروتستانتية في فرنسا إلا بعد مائتي سنة من حصولها. وكانت أول خطوة نحو الحل هي اعتراف فلاسفة الأنوار الكاثوليكيين، وعلى رأسهم فولتير بفظاعة الاضطهاد الذي تعرضت له الأقلية البروتستانتية على مدار التاريخ الفرنسي. انظر قضية كالاس الشهيرة التي دافع عنها كل المدافعة ونجح في إعادة الاعتبار إلى هذه العائلة البروتستانتية المنكوبة والمظلومة من قبل الأغلبية الكاثوليكية. ولكن ليس كل الناس فولتير، ليس كل الناس قادرين على الوقوف ضد طائفتهم أو مذهبهم، وبخاصة إذا كانت تمثل الأغلبية الساحقة. ثم جاءت الثورة الفرنسية لكي تحرر البروتستانتيين من الاضطهاد كليا وتساويهم بالكاثوليك في حق المواطنة الكاملة. ومعلوم أن الثورة الفرنسية كانت مضادة للأصولية المسيحية الطائفية، على عكس بعض ثورات الربيع العربي التي أوصلت الإخوان المسلمين إلى السلطة. ثم يعتبرونها بعد ذلك ثورات وربيعية أيضا! أما الثورة الفرنسية فقد أسست الدولة المدنية العلمانية الحديثة المضادة للدولة الدينية الطائفية القديمة، وأحلت إعلان حقوق الإنسان والمواطن محل الشريعة المسيحية أوالقانون المقدس الكاثوليكي. وبالتالي فكانت ثورة بالمعنى الحقيقي للكلمة لأنها أحدثت قطيعة مع العصور الوسطى المسيحية لا عودة إليها. كانت قفزة هائلة باتجاه المستقبل وتدشينا للحداثة السياسية الكبرى.

انظر بخصوص البروتستانتيين وكيف حلوا مشكلتهم كأقلية داخل فرنسا الكاثوليكية المرجع الهام التالي: تاريخ البروتستانتيين في فرنسا منذ القرن السادس عشر وحتى القرن الحادي والعشرين. تأليف البروفيسور باتريك كابانيل أستاذ مادة التاريخ الحديث في جامعة تولوز. منشورات فايار. باريس. 2012.

مصالحة تاريخية بين المعتدي والمعتدى عليه. بعد هذا الاعتراف يمكن أن يحصل الصفح والغفران، ولكن ليس قبل ذلك.

الاعتراف بالجريمة خطوة أولى نحو المصارحة والمصالحة، بدونه لا تستقيم المصالحة التاريخية بين المعتدي والمعتدى عليه. بعد هذا الاعتراف يمكن أن يحصل الصفح والغفران

موضعة الإشكالية على المستوى الشخصي:

المصالحة وجراحات الطفولة

أحيانا تكون المشاكل التي حصلت في الطفولة الأولى مرعبة ومؤذية إلى أقصى حد ممكن. أحيانا يحصل عدوان جسدي أو سيكولوجي داخل العائلة الصغيرة بالذات، وعندئذ يصبح الغفران شيئا صعبا للغاية؛ فأنت تقبل أن يعتدي عليك شخص خارجي أو أجنبي، أما أن يكون المعتدي عليك والدك مثلا أو زوجته أو شخصا آخر قريبا، فإن المسألة تصبح معقدة جدا. وذلك لأن المعتدي هو منك وفيك كما يقال. أعجبتني هنا رسالة لسيدة فرنسية توجه فيها لوما مريرا إلى والدها الذي أساء معاملتها جدا إبان فترة الطفولة، وأساء معاملة أمها أيضا. تقول هذه الكلمات الرائعة: «لن أنسى أبدا ما فعلته من أذى تجاهي، هذا شيء مستحيل بالنسبة لي، ولكني سأغفر لك. أعتقد أن أمي ستكون سعيدة لو عاشت وعرفت ذلك، هذا الغفران الذي أمنحه لك، إذا كنت أفعله فمن أجلي، من أجل سلامي الداخلي مع ذاتي، من أجل حريتي الشخصية. لا تحاول إعادة العلاقة معنا، لا تتعب نفسك، فغفراني لك لا يعني المصالحة معك، وإنما المصالحة مع نفسي»[2].

الكثيرون عاشوا جراحات الطفولة، والكثيرون لم يعيشوها، لأن الله وهبهم طفولة سعيدة، فليحمدوا الله على هذه النعمة. ولكن كيف يمكن أن تتجاوز جراحات الطفولة المغروسة في أعماقك؟ هناك عدة طرق: إما النسيان، وإما الغفران، وإما الاثنان معا. ولكن النسيان مستحيل قبل تصفية الحسابات مع الشخص الذي اعتدى على طفولتك ودمر وجودك، وقل الأمر ذاته عن الغفران. وهذا ما نفهمه من كلام الكاتبة الفرنسية، بالطبع لو أن والدها اعترف بجريمته تجاهها وتجاه أمها لأصبحت المصالحة سهلة جدا تقريبا، ولكن بما أنه ركب رأسه ورفض الاعتراف بجريمته، وغاب عن الأنظار، فإنها أصبحت مضطرة لمعالجة المسألة وحدها؛ فهي لكي تستطيع أن تستمر في الحياة بحاجة إلى تصفية الحسابات مع ماضيها، سوف يظل ماضيها يقلقها ويثقل عليها، ما لم تقم بهذه العملية العسيرة جدا على النفس.

موضعة الإشكالية على المستوى العام

ما أقوله عن العائلة الصغيرة ينطبق على العائلة الكبيرة: أي المجتمع ككل أو العلاقات بين الدول والشعوب. كيف يمكن للبروتستانتيين الفرنسيين أن يغفروا للكاثوليكيين الذين اضطهدوهم، بل وحاولوا استئصالهم في فترة من الفترات؟ كيف يمكن لليهود أن يغفروا للنازيين

Patrick Cabanel :Histoire des protestants en France XVI-XXI siecle.Paris.Fayard.2012.

وحول فولتير الكاثوليكي ومحاربته لتعصب طائفته واضطهادها للأقلية البروتستانتية انظر المرجعين التاليين:

أولا: فولتير:مقالة في التسامح. بمناسبة موت جان كالاس.باريس.غاليمار.2003.

Traite sur la Tolerance :A l'occasion de la mort de Jean Calas.Paris.Gallimard.2003.

ثانيا:فولتير.قضية كالاس.الملف الكامل.منشورات غاليمار.1975.

Voltaire :L'Affaire Calas.Gallimard.1975.

2 – أعترف بأنه يمكن لي أنا أيضا أن أقول الكلام نفسه عن طفولتي الجريحة؛ فوالدي تزوج مباشرة بعد وفاة أمي، وكانت زوجته امرأة وسخة، بل ومجرمة بالمعنى الحرفي للكلمة، فهل غفرت له بعد كل تلك السنوات؟ربما. والسبب أنه كان مغلوبا على أمره ويخشاها كل الخشية. أما هي، فلن أغفر لها أبدا. ولو عدت إلى سوريا بعد كل هذا الغياب لكان أول شيء أفعله هو الانتقام منها إذا كانت لا تزال على قيد الحياة. أقول ذلك على الرغم من أن طبيعتي ليست ميالة إطلاقا إلى الحقد والكره، وإنما إلى المحبة والمودة والسلام . ولكن هذه المرأة هي الشخص الوحيد على وجه الأرض الذي أرغب في الانتقام منه أو على الأقل إذلاله أمام الناس كما حصل لنا سابقا. وبالتالي فمن الصعب أن تغفر قبل أن تنتقم أو قبل أن يعترف الجاني بفعلته بشكل صريح ويعتذر منك على رؤوس الأشهاد. لا مصالحة قبل المصارحة وكشف الحسابات..فرويد على حق: روح المظلوم سوف تظل تستصرخ وتستغيث حتى ينتصف لها. هذا قانون سيكولوجي وأنتربولوجي مؤكد، أقصد بالانثربولوجي أنه إنساني ينطبق على كل البشر دون استثناء.الظلم صعب والقهر أصعب..

الذين حاولوا استئصالهم أيضا؟ كيف يمكن للفلسطينيين أن يغفروا لليهود الصهاينة الذين أخذوا أرضهم وحاولوا استئصالهم منها؟ لحسن الحظ فإن المؤرخين الجدد في إسرائيل وأصحاب الضمير الحي من اليهود ابتدأوا يعترفون بحقيقة ما حصل في فلسطين[3]. وهكذا خرجوا على الرواية الرسمية الملفقة والمنكرة لحقيقة ما جرى. وهذا يفتح بارقة أمل للمستقبل. فالمصالحة الفلسطينية ــ الاسرائيلية، أو اليهودية ــ العربية لن تتم يوما ما قبل حصول هذا الاعتراف التاريخي الكبير. ولكن ينبغي علينا أن نعترف أيضا بالوضع الذليل المهان لليهود في البلدان العربية على مدار التاريخ ما عدا فترة العصر الذهبي العباسية والأندلسية الزاهرة وفترة المغرب إبان عهد الملك العظيم محمد الخامس، حيث حماهم من التهجير والاستئصال إبان حكومة فيشي العميلة.

كيف يمكن للسود أن يغفروا للبيض في جنوب افريقيا؟ الخ.. تلزم شخصية تاريخية عظيمة، مثل نيلسون مانديلا، شخصية تستطيع أن ترتفع فوق جراحاتها.. ومعلوم أن ظهور الشخصيات الكبرى نادر في التاريخ. ولكن ينبغي أن نشيد أيضا بالتجربة المغربية في هذا الشأن، فما فعله الملك الطيب والحكيم محمد السادس عام 2004 بتأسيسه «لهيئة الإنصاف والمصالحة» شيء يستحق الإعجاب والتنويه. وياليت أن الدول العربية الأخرى تقلد المغرب أو تحذو حذوه وتستفيد من تجربته لكي تضمد جراحاتها وتستعيد وحدتها الوطنية. ولكن المشكلة هي أن ظروف المغرب لا تنطبق بالضرورة على بلدان المشرق التي تعاني من جراحات تاريخية وشروخ طائفية عميقة جدا. وهنا ينبغي أن نفرق بين الجرائم الصغرى والجرائم الكبرى في التاريخ؛ فالأولى يمكن معالجتها أو غفرانها نسبيا أو كليا خلال شريحة زمنية قصيرة نسبيا. وأما الثانية، فلا يمكن غفرانها في المدى المنظور، يلزم مرور وقت طويل لكي تلتئم الجراح ويصبح الغفران أمرا ممكنا، تلزم أحيانا عشرات السنين. الكارثة السورية الحاصلة حاليا هل تعتقدون أن تجاوز آثارها النفسية ممكن قبل خمسين سنة قادمة؟

مانديلا وثورات الربيع العربي

أعجبتني جدا الرسالة التي وجهها مانديلا لثوار الربيع العربي الذين أسقطوا الأنظمة في كل من تونس ومصر، وفيها يقول ما معناه: الكراهية لا تعالج بالكراهية، وإنما باستخدام لغة عقلانية واعية ذات مدى بعيد وحرص على المصلحة العامة ككل. ينبغي على الثوار الجدد أن يستخدموا لغة الصفح والتسامح مع رجالات النظام السابق بدلا من الحقد والانتقام، ينبغي أن يجلسوا معهم على طاولة واحدة لمناقشة الإشكال، ومنحهم فرصة لإصلاح أنفسهم والاعتراف بذنوبهم وتحسين سلوكهم.

وهذا ما فعله مانديلا في جنوب أفريقيا كما نعلم. ومعلوم أن جنوب افريقيا خرجت من دائرة العنف والصراعات الأهلية التي كانت تعاني منها في السابق لعقود بفضل سياسة التسامح والغفران التي انتهجها نيلسون مانديلا، ونال بذلك إعجاب العالم أجمع واحترام شعب جنوب افريقيا إلى الأبد.

في الواقع أنه عندما خرج مانديلا من السجن كانت أمامه احتماليتان: إما الانتقام من البيض الذين سجنوه وعذبوا شعبه الأسود الذي يشكل ثمانين في المائة من السكان، وإما انتهاج الخط المعاكس: أي خط النسيان والصفح وعفا الله عما مضى. والخط الثاني كان هو الأصعب، لأن جماهير السود كانت راغبة في الانتقام لكي تشفى الصدور؛ فقد عانوا من الاحتقار والاضطهاد على مدار السنوات ما عانوه، وكان حكم الابارتايد أو التمييز العنصري وحشيا ولا إنسانيا بشكل مطلق تقريبا، وبالتالي فغريزة الانتقام كانت قوية جدا، بل وحتى كانت مشروعة إلى حد كبير. كانوا يريدون الانتقام من رجالات النظام العنصري البغيض السابق ومن كل من كانت لهم علاقة معه. ولكن مانديلا بنظرته البعيدة المدى سار عكس التيار وأقنع شعبه الأسود بانتهاج الخط الآخر. لتحقيق ذلك، أسس«لجنة الحقيقة والمصالحة» عام 1995، حيث جلس المعتدي والمعتدى عليه على طاولة واحدة، وكانت تلك شبه معجزة، وهي على أية حال شيء لا يقدر عليه إلا زعيم تاريخي كنيلسون مانديلا. وعلى هذا النحو تصارحا وتسامحا واعترف المعتدي؛ أي الرجل الأبيض، بالجرائم التي اقترفها تجاه المعتدى عليه؛ أي الرجل الأسود.

3 – حول المراجعة الجريئة التي قام بها المؤرخون الجدد في إسرائيل انظر المرجعين التاليين: أولا: سيمحا فلابان: منشأ إسرائيل: الأساطير والوقائع. منشورات بانتيون بوكس. نيويورك.1987. Simha Flappan :The Birth of Israel.Mythes and Realities.Pantheon Books.New York.1987. ثانيا: شلومو ساند: كيف اخترع الشعب اليهودي. منشورات فايار. باريس .2008. Shlomo Sand :Comment le peuple juif fut invente.Paris.Fayard.2008..

واكتشف الناس بعدئذ أن ذلك هو الخيار الأفضل، لأنه لولاه لا نجرفت جنوب افريقيا في حرب أهلية داخلية لا تبقي ولاتذر. ولكننا نلاحظ أن العكس من ذلك حصل بعد ثورات الربيع العربي؛ فالرغبة في الانتقام من رجالات النظام السابق كانت هي الأقوى. والإخوان المسلمون الذين حكموا تونس ومصر تباعا ابتدأوا بأخونة الدولة والمجتمع وعزل كل من يخالفهم الرأي.

لم تخرج جنوب افريقيا من دائرة العنف والصراعات الأهلية التي كانت تعاني منها في السابق إلا بفضل سياسة التسامح والغفران التي انتهجها مانديلا

وللأسف، فلم يوجد بينهم نيلسون مانديلا عربي أو إسلامي لكي يسلك سياسة الصفح والغفران ولم الشمل. وكان أن انقلب الشعب المصري على الأخونة والرئيس الإخواني وحصل ما حصل وتحرر من نير الحكم الأصولي. ولكن بما أن الأخونة في تونس كانت أقل وطأة، فإن الشعب لم يثر بعد على الغنوشي وجماعته، ولكن هذا الشيء غير مستبعد لاحقا.

لقد أعطانا نيلسون مانديلا درسا في الأخلاق السياسية أو السياسة الأخلاقية، عندما وجه رسالة إلى أحد رؤساء الربيع العربي من الإخوان قائلا هذا الكلام البليغ: «عندما وصلت إلى الحكم بعد ثلاثين سنة سجن تقريبا كان أول ما تذكرته هو قول نبيكم الكريم لأعدائه عندما انتصر عليهم نهائيا وفتح مكة ظافرا: «اذهبوا فأنتم الطلقاء». فعملت بهذا المبدأ ونجحت وأنت كإسلامي أولى مني بالعمل به»[4] !

كلام ولا أروع، وهكذا طبق مانديلا مبادئ الإسلام أكثر من المسلمين أنفسهم. لقد كان وفيا لرسالة النبي الأعظم، نبي الصفح والغفران ومكارم الأخلاق، على عكس أتباعه الذين ينتسبون إليه ويدعون الانتماء إليه، وهو منهم براء. إنهم يدعون الإسلام بمناسبة ودون مناسبة، بل ويحتكرون الإسلام ككل، ولكن فاتهم جوهر الإسلام وانحرفوا عن السلوك الأخلاقي والإنساني للنبي المصطفى. لقد رفض النبي الأكرم مقابلة الإساءة بالإساءة حتى بعد أن انتصر نهائيا وتمكن منهم، نسي كم عذبوه واضطهدوه وحاولوا قتله قبل أن يهاجر إلى المدينة، بل وحتى بعد الهجرة، حيث خاضوا ضده المعارك والحروب، ولكنه نسي كل ذلك وتعالى على جراحاته، لأنه كان أكبر منهم جميعا لأنه كان محمد الأمين، وخاتم النبيين ولأن الله سبحانه وتعالى ما أرسله إلا رحمة للعالمين. عندما نقارن بين السلوك المثالي الأسمى للنبي المؤسس، وسلوك أتباعه الحاليين الذين يدعون الانتساب إليه زورا وبهتانا نجد البون شاسعا. نعم، نجد أن هناك مشكلة حقيقية، فهو لم يمارس العنف إلا مكرها، وعندما أصبحت الدعوة التي هي أعز عليه من روحه في خطر ماحق، عندئذ رد على العنف بالعنف، أو على السيف بالسيف، حتى انتصر الإسلام وهزم أعداؤه الألداء والأشداء. أما قبل ذلك، فقد ظل سنوات وسنوات يدعو إلى الدين الجديد بشكل سلمي، بل ويتحمل السخرية والأذى والمضايقات من كل صنف ونوع. كل المرحلة المكية تشهد على ذلك، وبالتالي فجوهر الرسالة المحمدية ليس العنف، وإنما الرحمة والصفح والغفران. أما الأتباع الحاليون الذين يدعون الانتساب إليه وبخاصة جماعات الإخوان المسلمين، فقد خانوا جوهر رسالته وجوهر القرآن أيضا. لقد عكسوا معناهما تماما، فأصبح العنف والسيف هو الحل المطلق. وعندئذ تطابق في وعي العالم كله أن الإسلام يساوي العنف، أن الاسلام هو دين العنف، ولم نعد نستطيع الخروج من هذه المعادلة الجهنمية، لم نعد نستطيع إقناع العالم بأن جوهر الإسلام هو عكس ذلك تماما. وبالتالي، فالإخوان المسلمون مسؤولون عن أكبر تشويه لرسالة محمد وأكبر خيانة للقرآن الكريم، الذي يبتدئ دائما بهذه الآية الكريمة: «بسم الله الرحمن الرحيم». فكيف تحولت الرحمة إلى نقمة؟ كيف تحول السلم إلى عنف؟ هذا السؤال نطرحه على الإخوان المسلمين الذين اتخذوا كشعار لهم سيفين متصالبين، وبينهما كلمة «أعدوا» القرآنية. كل آيات التسامح نسوها أو نسخوها ولم يحتفظوا من القرآن إلا بآيات القتال التي كانت مرتبطة بظروف وقتها: أي بظروف قسرية أجبرت النبي إجبارا على الرد على العنف بالقوة. ولهذا السبب لا نبالغ إذا قلنا إن نيلسون مانديلا يعرف جوهر الإسلام أكثر من المتأسلمين المعاصرين.

4 – انظر رسائل مانديلا إلى ثوار مصر والربيع العربي . وانظر أيضا رسالته إلى رئيس عربي على الانترنيت .

والآن ماذا يمكن أن نقول عن المصالحة في المشرق بعد انتهاء الثورات؟

لا ريب في أن الحالة السورية هي الأخطر على الإطلاق، ولكن تماثلها من حيث الخطورة الحالة العراقية أيضا، بل واللبنانية. ثم تجيء بعدئذ الحالة البحرينية إلى حد ما، وكذلك الحالة الكويتية والسعودية أيضا، حيث توجد أقلية شيعية كبيرة في المنطقة الشرقية. وفي الكويت يمثل الشيعة ثلث السكان حسبما سمعت أو قرأت. والسبب في خطورة الوضع في المشرق قياسا إلى مصر وبلدان المغرب العربي هو أن الصراع المذهبي الكبير؛ أي الصراع السني – الشيعي يتمركز في هذه البلدان أساسا، وهي البلدان التي شهدت الفتنة الكبرى والصراع التاريخي بين الهاشميين والأمويين. كل الحروب الأهلية التي قسمت المسلمين الأوائل كموقعة الجمل وصفين وكربلاء الخ حصلت في تلك المنطقة. من هنا حدة العصبيات المذهبية بين سكانها وراديكاليتها، وهي راديكالية غير موجودة في مصر مثلا، أو في دول المغرب الكبير عموما، حيث يحتفل الإسلام السني بعاشوراء! وتشعر عندئذ بأن الإسلام السني ممزوج بالشيعي إلى حد ما ربما بتأثير من الفاطميين أو سواهم. يبدو لي أن الصراع العربي/ الأمازيغي في المغرب الأقصى أقل حدة وخطورة من الصراع السني/ الشيعي عندنا. على الرغم من أني غير مختص تماما في شؤون المغرب الجميل، إلا أني لم ألاحظ وجود أحياء للأمازيغ في الرباط وأحياء للعرب مثلا. وقل الأمر ذاته عن بقية مدن المغرب، الأحياء مختلطة بشكل طبيعي، هذا إذا أمكن التمييز بين عربي وأمازيغي.

أما في المشرق، فتجد الأحياء منفصلة عن بعضها البعض؛ فهذا حي العلويين، وهذا حي السنة في جبلة أو اللاذقية أو بانياس مثلا، وفي دمشق تجد حي المسيحيين منفصلا تقريبا عن سواه، وفي حلب تجد حيا للأرمن وحيا للسريان الخ.. وإذن الانقسامات في المشرق أخطر منها في المغرب، وربما كان السبب هو أن الانقسامات الدينية أخطر من الانقسامات العرقية أو اللغوية. نقول ذلك، وبخاصة أن الأمازيغ والعرب في المغرب يشتركون عموما باللهجة الدارجة المفهومة من قبل الجميع، يضاف إلى ذلك أنهم جميعا مسلمون سنة مالكيون، وهذا عامل مهم جدا من عوامل وحدة المغرب. يضاف إلى ذلك أيضا أن السحنة واحدة أو متشابهة جدا، وأن عرب المغرب هم أصلا أمازيغ مستعربون في أغلبيتهم، وبالتالي فحدة الصراع أضعف بكثير مما هو عليه الحال في المشرق بين السني والشيعي، أو بين المسلم والمسيحي، أو حتى بين العربي والكردي.. وأخيرا يضاف إلى كل ذلك أن الدستور الجديد اعترف لأول مرة بالأمازيغ كمكون أساسي من مكونات الشعب المغربي والأمة المغربية. من هذه الناحية نلاحظ، أن سياسة المغرب تجاه المسألة الأمازيغية أفضل بكثير من سياسة الجزائر، حيث يشعر البربر الأمازيغ بالتهميش وإنكار الحقوق. والدليل على ذلك أنه توجد قنوات تلفزيونية وإذاعات أمازيغية في المغرب، ولا يبدو أنها موجودة في الجزائر. يضاف إلى كل ذلك أن النظام الملكي في المغرب يتمتع بشرعية تاريخية ضخمة، وهي شرعية تحظى بإجماع المغاربة عموما، ولا خلاف حولها رغم الانتقادات الحادة للامتيازات. إنها القاسم المشترك الأعظم بينهم، كما أنها الرمز الأعلى الذي يتحلقون حوله. أتذكر أن محمد أركون كان يردد أمامي هذه العبارة: «ياليت أنه كان عندنا في الجزائر نظام ملكي»! فالملكية هي الرمز الأعلى الذي يلتف الجميع حوله، إنها الضامن للوحدة الوطنية. هذا لا يعني بالطبع، أنه لا توجد مشاكل في المغرب، ولكن يمكن حلها عن طريق الإصلاحات المتدرجة. أما في البلدان الأخرى، فلا حل إلا بالثورات والانفجارات.

كيسنجر وتقسيم سورية

هل يعني ذلك أن المصالحة مستحيلة في سوريا؟ هل يعني أن الانتقام سيكون اللغة الوحيدة الممكنة بعد كل الشهداء الذين سقطوا وبعد كل هذا الخراب والدمار الذي أصاب المدن بفعل القصف الجوي أساسا؟ ربما، على أية حال هذا ما يتخوف منه الجميع. فبعد كل ما حصل من فظائع ومجازر وتشتيت للناس بالملايين من سيتصالح مع من؟ ولهذا السبب، فإن قادة الغرب الكبار أصبحوا يقولون همسا أو تصريحا بأن الحل الوحيد لسوريا (وأيضا العراق) هو التقسيم، ومن بين هؤلاء القادة هنري كيسنغر ، وقد قيل الكثير مؤخرا عن مشروعه لتقسيم سوريا. فما هي حقيقة الأمر يا ترى؟

في مداخلته الأخيرة أمام معهد فورد[5] للدراسات، تحدث كيسنغر عن الوضع السوري مطولا. وقد عبر عن رغبته في تقسيم سوريا وبلقنتها

5 – انظر الترجمة الفرنسية لمداخلته أو مقاطع منها على مواقع الانترنيت تحت عنوان: هنري كيسنغر يرغب في تقسيم سوريا والدول العاصية.
Henry Kissinger souhaite le demantelement de la Syrie et des nations dissidentes.

لكي تظهر عدة دول محل الدولة السورية الحالية التي يترأسها بشار الأسد.

بوسع التنوير الفكري والسياسي تقليص العصبيات الطائفية والعنصرية إلى أقصى حد ، وبناء عقد اجتماعي جديد يضمن لكل السوريين والعرب التساوي في المواطنة وكافة الحقوق والواجبات

يقول كيسنغر: هناك ثلاثة احتمالات ممكنة: إما انتصار الأسد، وإما انتصار السنة، وإما لاهذا ولاذاك وانبثاق سوريا جديدة من جحيم الصراع، وهذا الحل الثالث هو الذي يفضله هنري كيسنغر. إنه يحلم بظهور صيغة جديدة لسوريا؛ أي صيغة لا مركزية تحكم فيها كل فئة مناطقها وتتعايش مع الفئات الأخرى دون حروب ولا مجازر. لا أحد يتحكم بأحد وكل واحد يحكم نفسه. وهكذا تقسم سوريا إلى مناطق مستقلة ذاتيا قليلا أو كثيرا، وهي الصيغة الوحيدة التي تتيح للجميع أن يعيشوا بسلام بدون أن يفتئت أحد على أحد، وبدون أن تقمع أية فئة بقية الفئات كما كان يحصل سابقا، ولا يزال يحصل حتى الآن.

ويرى كيسنغر أن سوريا ليست دولة تاريخية بالمعنى الحرفي للكلمة؛ أي ليست دولة قديمة من حيث التأسيس، ولا متجانسة من حيث التركيب. فقد تأسست عام 1920؛ أي قبل أقل من مائة سنة، وهذا ليس عمرا كبيرا في مقياس الدول. وقد شكلوها على هذا النحو المصطنع لكي يسهل على دولة الانتداب الفرنسي حكمها أو التحكم فيها. والشيء نفسه ينطبق على العراق؛ فقد تلقى صيغة غريبة الشكل بغية تسهيل حكمه على الإنكليز. وفي كل الأحوال، فقد شكلت كلتا الدولتين بهذه الصيغة الاصطناعية لكي يستحيل على أي منهما الهيمنة على المنطقة.

وضمن منظور الفلسفة السياسية العامة لهنري كيسنغر، فإن على الولايات المتحدة أن تعيد صياغة العالم، أو صياغة النظام العالمي الجديد. وهذا يتطلب منها أولا تفكيك دول اصطناعية كثيرة غربية أو شرقية، وليس فقط عربية أو شرق أوسطية. وبعدئذ يمكن تشكيل دول جديدة محلها. وهذه الدول الأصغر من حيث الحجم ستكون أكثر رسوخا واستقرارا، لأنها ستكون متجانسة دينيا أو عرقيا. فلا تعود هناك حاجة لفتن داخلية كقمع الأكراد مثلا من قبل الدولة المركزية في بغداد، أو قمع السنة، أو الشيعة،الخ...كل هذه المشاكل ستنتهي من تلقاء ذاتها بعد أن نقسم العراق إلى ثلاث دول:عربية سنية، وعربية شيعية، وكردية سنية، وقل الأمر ذاته عن سوريا. ففي رأي كيسنغر، فإن الصراع الجاري هناك هو بين طوائف بالدرجة الأولى، وبالتالي فلنفصل هذه الطوائف عن بعضها البعض، ولنعط الحكم في كل منطقة لأهلها الحقيقيين. وعندئذ تنتهي المشاكل من تلقاء ذاتها. ثم يضيف كيسنغر: ربما كانت أحداث الثورة في البداية عبارة عن انتفاضة شعب من أجل الحرية، ربما كان هناك بعض الديمقراطيين، ولكنها تحولت فيما بعد إلى حرب طائفية مؤكدة. وبالتالي، فلا حل لها إلا بفصل الناس عن بعضهم البعض، ومنع أي شخص من أن يتدخل في شؤون منطقة أخرى غير منطقته.

هذه هي الفلسفة العامة التي ينطلق منها هنري كيسنغر. ويبدو أن كبار ساسة الغرب يتبنون موقفه، ولكنهم لا يتجرأون على قوله صراحة، وإنما تلميحا فقط. من الواضح أن هذا الموقف يتماشى مع المبدأ الاستعماري القديم: فرق تسد. كما يؤمن لإسرائيل العزيزة على قلب كيسنغر تفوقا على كل دول المنطقة. ولكن المشكلة هي أن كلامه ليس خاطئا كليا، وإنما يحتوي على نواة من الصحة. فلا أحد ينكر،اللهم إلا إذا كان ديماغوجيا غوغائيا، أن هناك مشكلة طائفية في المشرق العربي، لا أحد ينكر أن هناك مشكلة شيعية ــ سنية في العراق،أو في البحرين والكويت، بل وحتى السعودية واليمن.لا أحد ينكر أن هناك مشكلة علوية ــ سنية في سوريا، وهناك أيضا مشكلة قبطية ــ إسلامية في مصر،الخ..

كيف يمكن حل هذا الاستعصاء التاريخي المزمن؟

هناك حلان: الأول مباشر وسريع لتهدئة الوضع أو إيقاف المجازر، والثاني طويل المدى. فيما يخص الحل الأول، ينبغي على القوى غير الطائفية أن توحد قواها لمواجهة القوى الطائفية داخل كل الفئات إذا ما أردنا تحاشي التقسيم، وإذا لم نستطع تحاشيه بسبب تدخل عوامل خارجية قاهرة، فعلى الأقل لنحاول تحجيم الخسائر عن طريق إنشاء دولة فيدرالية لا مركزية لكي تحل محل سوريا الحالية. في كل الأحوال، سوف يسقط نظام الاستبداد البوليسي المغلق الذي هيمن طيلة عقود، هذا أمر مفروغ منه. الشعب السوري قال كلمته ودفع ثمن حريته ولا يزال يدفعه يوميا، وهو ثمن باهظ بكل المقاييس، وقد فاق كل التوقعات، ولكن سوريا التي نعرفها لن تعود كما كانت بعد كل ما حصل. سوف تنبعث من تحت الأنقاض كطائر الفينيق، ولكن بصيغة أخرى. سوف تموت سوريا لكي تعيش سوريا، وعندئذ تعطى المناطق النائية أو البعيدة

عن العاصمة «دمشق» الكثير من الصلاحيات لكي تحكم نفسها بنفسها، ولا تنتظر الأوامر الصادرة من المركز؛«فأهل مكة أدرى بشعابها» كما يقول المثل. الشؤون الخارجية والدفاع والقضايا الكبرى تبقى من اختصاص الحكومة الفيدرالية في دمشق، وأما ما تبقى فمن اختصاص الحكومات المحلية. لماذا نستغرب هذا الحل؟ لماذا نستنكره؟ معظم دول العالم أصبحت تنحو باتجاه اللامركزية بما فيها فرنسا الأكثر مركزية ويعقوبية بين الدول. وهناك دول عديدة فيدرالية أو اتحادية، وهي من أرقى الدول في العالم. فلماذا لا تكون «سوريا الجديدة» إحداها؟ نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر، سويسرا والولايات المتحدة وكندا وألمانيا الخ. هذا الحل الفيدرالي اللامركزي يجنبنا التقسيم على أساس طائفي أو عرقي.

أما إذا لم نستطع تحاشي التقسيم بسبب تغلب القوى الطائفية في كل الجهات على القوى الوطنية ثم بسبب تآمر الخارج، فعندئذ ستنشأ دولة الأكراد في الحسكة والشرق السوري أو الشمال الشرقي، ودولة العلويين في الساحل السوري، ودولة الدروز في السويداء وجبل العرب، ودولة سنية كبرى تشمل بقية المناطق أو المحافظات. ولكن هذا التقسيم لن يصمد إلى الأبد، فعاجلا أو آجلا سوف تعود كل هذه الأقاليم إلى التوحد مع بعضها البعض بعد أن تهدأ النفوس وتستنير العقول، وهنا نصل إلى مشارف الحل الثاني المرغوب فعلا، ونقصد به انتصار التنوير السوري على القوى الطائفية السورية. ولكن هذه احتمالية بعيدة المدى نسبيا وقد لا تتحقق قبل ثلاثين أو أربعين سنة قادمة. وهذا الحل لا يخص سوريا فقط، وإنما العالم العربي كله. ولو نجح، فلن تتوحد سوريا مع ذاتها فقط، وإنما مع كل دول الجوار العربية من لبنان إلى الأردن إلى العراق إلى فلسطين.. كل بلاد الشام يمكن أن تصبح دولة فيدرالية كبيرة، لماذا أقول ذلك؟ لأن التنوير الفكري والسياسي سوف يحجم العصبيات العشائرية والطائفية والعنصرية إلى أقصى حد ممكن. ولن يعود الناس خائفين من بعضهم بعضا كما هو عليه الحال الآن. سوف يتشكل عندئذ عقد اجتماعي جديد يضمن لكل السوريين والعرب التساوي في المواطنة وكافة الحقوق والواجبات على حد سواء.

بريشة الفنان عبد العزيز أصالح من المغرب

عندما تصبح العدالة... انتقالية

محمد الخراط*

ما الذي يشرع للحديث عن العدالة: الواقع أم الحلم، الموجود أم المنشود ؟ وما الذي يجيز حصر المفهوم في كلمات، إذا كانت المفاهيم نفسها تتحرك أسرع من اللغة؟ وكيف نضبط مفهوما هو من الاتساع، حيث لابد من محاصرته بمجال أو سياق؟ فالعدالة تنتمي إلى مقام القيم، وهو مطلب ينشد الكلي أكسيولوجيا، أضف إلى هذا أن للعدالة وجوها: في المجتمع والسياسة والقضاء والوجود وما بعد الوجود ... ومن خصائص الإنسان، أنه يتجاوز الفعل إلى تقييم الفعل، ويتجاوز البحث عن الكائن إلى البحث عما يجب أن يكون.

يذهب أفلاطون في محاوراته إلى أن العدالة هي رأس الفضائل، ويجزم أرسطو بأن العدالة هي الفضيلة التامة؛ أي مجموع الأخلاق التي تجعل المرء يتجاوز في تصرفاته الفاضلة رعاية مصالحه إلى رعاية مصالح الغير. فهذا التصرف وحده هو الذي يكفل للإنسان أن يكون عادلا. إن العدالة في التصور الأرسطي هي ذلك النور المشع الذي يتخطى الإنسان إلى غيره من بني جنسه؛ فلا يجوز أن يكون مقصورا على مصلحة فردية، ولذلك فالعدل عند أرسطو هو أعظم صفات الفعل الإلهي.

وقد تعرض المتكلمون المسلمون لقضية العدل الإلهي، ولا سيما أهل الاعتزال؛ ففي الوقت الذي اعتقد فيه الأشاعرة أن أبرز صفات الله هي أن يكون عالما قادرا مريدا يفعل ما يشاء، ألح المعتزلة في أن أولى صفات الله بالاعتبار هي العدل، بل هي صفة مقدمة عندهم على التوحيد؛ لأن موضوع التوحيد مقصور في النظر إليه على الذات العلية. أما العدل، فصفة مجال تصورها هو المخلوق؛ أي عدالة الله في الكون وما برأ من الخلق.

خلاصة التفكير الفلسفي والنظري للعدالة أنها قيمة ذات تمثّلين:

التمثل الأول هو العدالة بوصفها قيمة مطلقة؛ أي هي الصفة التي تؤسس المطابقة مع الحق وتبني التجسيد له. وإذا اعتبرنا الحق قيمة أخلاقية، مؤسسا لها عقليا، صار بإمكاننا اعتبار العدالة ذات طبيعة عقلانية كما تصورها أفلاطون في الجمهورية لما ذهب إلى اعتبارها فضيلة شاملة أسها المواءمة بين قوى النفس وقوى المجتمع؛ حيث يكون العدل هو أن يقوم كل فرد بالوظيفة التي أنيطت إلى عهدته، والتي وجد من أجلها بغية كمال المدينة.

التمثل الثاني هو العدالة بوصفها قيمة نسبية مرتهنة بالواقع والتاريخ، بالآن والهنا؛ أي مرتبطة بمرجعية ثقافية وأنظمة قانونية من أجل تحقيق مبدأي المساواة والإنصاف. فإذا كانت المساواة اليوم مطلبا طبيعيا من عوارض البداهة، فإنها بالأمس لم تكن كذلك حين كان صاحب الدار مقدما على الغريب، والمؤمن أولى من الكافر، والرجل أحق بالاعتبار من المرأة، والحر قبل العبد ....وإذا كانت المساواة في الحقوق والحريات والفرص وأمام القضاء تغري بتبني هذه القيمة على أساس أنها مطلب شمولي كوني، فإن كثيرا من الفلاسفة أعلنوا إفلاسها في مجال المنافسة الاقتصادية والتملك؛ لأنها أدت إلى هبوط مادي وتنافسي اقتصادي مريع، ونشرت روح التواكل والخذلان . يقول إيريك فايل: «إن العدالة دون مصلحة وهم»[1]. فهل نلوذ بخيار جون راولس الذي تمثل العدالة كإنصاف واشترط لها شرطين؛ الأول هو المساواة في الحقوق

*باحث وأكاديمي من تونس.

1- Eric Weil, Philosophie politique, Paris, Vrin, 1956 P 183.

والواجبات والحريات؛ والثاني هو اللا مساواة في الثروة والسلطة؟ هل نؤكد ما سبق لأرسطو أن بينه في كتابه عن الأخلاق النيقوماخية من أن « العدالة مساواة فقط بين المتكافئين واللا مساواة عدالة بين اللا متكافئين»[2]؟

لم تصبح الديموقراطية مطلبا فعليا إلا مع انهيار الديكتاتوريات في العصر الحديث وبداية انتقال الكثير من البلدان والأمم إلى مسارات التحول الديموقراطي؛ فكان ذلك مدعاة للخوض في قضية العدالة الانتقالية

الأمر المؤكد في حاصل نظرنا، أن العدالة موضوع إشكالي ، بل مفهوم ملتبس ومترجرج لا بين اعتبارها من جنس الحق الطبيعي من جهة، واعتبارها من جنس الحق الوضعي من جهة أخرى فحسب، وإنما أيضا من جراء تلون مدلولها بين مختلف التشريعات والقوانين . فإذا كان القانون تمليه أوليغارشية غاشمة أو كان موضوعا بين يدي طبقة مستبدة، فإن العدالة تتلاشى وتخبو جذوتها، وهذا يعني أن العدالة تستمد كنهها من طبيعتها الإلزامية المفروضة عبر منظومة قانونية شرعية، تضمن الحقوق في نطاق الوجود الاجتماعي على أساس أنها قيمة إنسانية وحق مشروع للحياة الحرة التي أسس لها العقل لا القوة وقبل بها الجميع منظومة تحقق المساواة والإنصاف، وتضمن الاستقرار والاستمرار. وهذا الإطار السياسي – القانوني هو الذي تضمنه الديموقراطية كنظام اجتماعي وسياسي يأمل من خلاله الناس في الوجود والعيش المشترك في كنف الاحترام والحرية.

لكن الديمقراطية لم تكن هي النظام الذي يعم معظم أرجاء المعمورة ولا كانت المنظومات القانونية والحقوقية منظومات ذات أولوية في كثير من دول العالم؛ لقد عرف التاريخ أكثر ما عرف الأنظمة الامبراطورية والأنظمة الملكية، وهي في معظمها أنظمة سياسية استبدادية فردية، سواء أضفت على نفسها مبدأ التفويض الإلهي أو مارست القهر عنوة أو اتخذت تبريرا آخر. ولم تصبح الديموقراطية مطلبا فعليا في مستوى القواعد كما في مستوى هرم السلطة السياسية، إلا مع انهيار الديكتاتوريات في العصر الحديث وبداية انتقال الكثير من البلدان والأمم إلى مسارات التحول الديموقراطي؛ فكان ذلك مدعاة للخوض في قضية العدالة الانتقالية.

هي إذن، قضية حديثة ارتبطت بالبلدان والأمم التي تتطلع إلى القطع مع ماضيها الاستبدادي من أجل إعادة البناء السليم والمهيكل في ضوء المسار الحقوقي والديموقراطي، وهذا يعني أن مفهوم العدالة الانتقالية لم يتبلور إلا بعد الحرب العالمية الثانية، ولا سيما منذ بدأت المحاكمات المتصلة بحقوق الانسان في أمريكا اللاتينية ثم في أوربا الشرقية، وعبر إنشاء لجنة الحقيقة والمصالحة في جمهورية جنوب إفريقيا التي كان هدفها الرئيس فضح جرائم الميز العنصري. وبعد تجربة رواندا ويوغسلافيا، تشكلت منظومة من المعايير القانونية لتحقيق العدالة التي تساعدها على المضي قدما نحو البناء الديموقراطي، فضلا عن التجربة المغربية الرائدة في هذا المجال. وهكذا اتخذت العدالة صفة «الانتقالية» لوسم المرحلة الزمنية لا لوصف العدالة بما هي قيمة إنسانية كونية. وباتت هذه العدالة الانتقالية اليوم مطلبا لهذه الأصقاع التي هبت عليها رياح الربيع العربي، وسقطت فيها ديكتاتوريات من أعتى ما عرف التاريخ الحديث ظلما وقمعا وانتهاكا لحقوق الانسان.

كانت صنوف القمع والاستعباد والاقصاء التي مورست على الإنسان بآلة البطش البوليسي والتضييق السري إبان تلك الديكتاتوريات تتجاوز العذاب المادي بواسطة الحبس الانفرادي والتنكيل بحرمة الجسد، وتتجاوز التعدي على حقوق الإنسان بحرمان من اعتبر مذنبا من أبسط حقوقه المدنية، وهي المحاكمات العادلة والترافع للدفاع عن النفس؛ فقد كان السجن آليا والنفي جبريا والحصار علنيا وسريا، كانت صنوف التعذيب وضروبه تتجاوز ذلك إلى المراهنة على منع القوت وتسليط سياط البطالة القسرية أنى يممت، وتوسيع دائرة التنكيل والتسلط والابتلاء لتشمل الأهل والصحب الأقرب فالأقرب.

كانت العدالة الانتقالية إذن، مجموعة من الخطوات الإجرائية والآليات التي تتبعها دول خرجت لتوها من ذلك العسف والاستبداد من أجل مواجهة إرث ثقيل من الجرائم والانتهاكات الاخلاقية والحقوقية، حتى نحاسب من ظَلم ونرد الاعتبار لمن ظُلم، ونمنع عودة أشباح الجور والقهر والظلم.

2 -Aristote, L'éthique à Nicomaque, Paris, Flammarion, 2004.

إن الديموقراطية لا يمكن لها أن تترسخ وتشد أزرها – في سياق ما تبلور من تصور عن العدالة الانتقالية – إلا بعد تصالح البلد المكلوم مع نفسه وآلامه، وبناء المستقبل لا يطيب لأحد، ما لم ينقشع ضباب الفظائع السالفة، ويكون ذلك عبر مسار قضائي وغير قضائي وبواسطة مراحل أهمها:

- المحاكمات (التحقيق في جرائم حقوق الانسان ومحاسبة المتورطين...).
- البحث عن الحقيقة والتقصي الدقيق لما حصل من انتهاكات بشرية ومالية وأخلاقية وفكرية ونفسية...
- التعويض وإعادة الاعتبار للضحايا.
- اتخاذ التدابير والإجراءات الكفيلة بعدم تكرار سيناريوهات الماضي، واتخاذ الوسائل اللازمة لإصلاح المؤسسات.
- تكريم الشهداء والضحايا وتخليد ذكراهم.

لكن دون تحقيق هذا المطمح عراقيل وملهات، لابد من الوقوف عندها حتى لا تصبح العدالة الانتقالية مجرد شعار سياسي يرفع مع الحملات الانتخابية، ويعود الى الحياة مع كل طلب للمعونات الدولية.

إذن، ماذا يقتضي تفعيل العدالة الانتقالية؟ من أجل أن تصبح العدالة الانتقالية مسألة راهنية مفعلة، لا بد في رأينا من أن نوفر أطرا وأسسا تضمن هذا التحقيق والتفعيل، حتى لا يصبح الشأن كمن يخرج للرماية ولم يملأ الكنائن. وأول الشروط التي من شأنها أن تفعل العدالة الانتقالية وتربط بين حلقتي البطان في موضوع التحول الديموقراطي، هو وجود نظام اجتماعي سياسي مستقر من جهة شعور الفرد بقوة الدولة، وشعور السلطة الحاكمة بخضوع الفرد. وعلاقة الحكم بالطاعة هذه لا تنجح إلا حين تستطيع الدولة تلبية حاجات المواطن، ولا سيما الحياتية منها كالعمل وتحسين القدرة الشرائية وحرية التعبير وتوفر الخدمات الصحية... حينها يمتثل الفرد للهيئة الحاكمة ويقوم بما عليه من واجبات في الأداءات والانتخابات واحترام النظام العام. وفي مجتمعات، مثل تونس ومصر لا تبدو الأوضاع مهتزة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم مشوبة بالشك وانعدام الثقة فحسب، وإنما هي إلى ذلك ممزقة بفعل عودة النعرات القبلية والجهوية التي لم تغب في التاريخ العربي القديم والحديث خاصة «وأن أغلبية الأحداث السياسية والعسكرية والدينية التي تطبع الصراعات في بلدان الجنوب تحركها نوازع «ما تحت وطنية» كالقبلية والإثنية والطائفية. هذه المحددات التي كثيرا ما تكون متداخلة أو متعاقبة، تمثل القاسم المشترك لأغلب هذه المجتمعات»[3] فضلا عن هشاشة تجارب البناء الوطني والتحريكات الخارجية التي تزيد من تعميق بؤر التوتر.

ومتى أنعمنا النظر أكثر لاحظنا دون شك صعود تشكيلات دينية متصلبة هي إلى الانغلاق الفكري أقرب منها إلى روح الإيمان وسماحة الدين. والأنكى من ذلك أن هذه الحركات لا تدخل في مواجهة مع السلطة الحاكمة بقدر ما تدخل في صراعات مستترة مع المواطن العادي؛ أي مع الخيار التاريخي للفرد التونسي أو المصري ثقافيا ودينيا واجتماعيا، ذلك المواطن المعتدل الذي ورث إسلامه بعفوية وسلاسة وفهمه وتمثله تاريخيا بلا زرع قسري لمنظومات فكرية بدوية لا علاقة لها بمنطقة المتوسط وتاريخه المفتوح حضاريا. أما تلك الحركات الدينية – السياسية، فغايتها مرتهنة باستلام السلطة أو باخضاع من يمتلكها لتنفيذ مشروعها الماضوي، وهو تطبيق الشريعة. وتتناسى هذه الحركات أو لعلها تنسى أن هدفها هذا لم يكن يوما وليد الضمير الإسلامي الجمعي، لأن إسلام المجتمع كان على الدوام معطى موضوعيا وأمرا تاريخيا وحقيقة تتحرك واقعيا، وليس وجهة نظر مسقطة أو تفرض قسر إرادة الإنسان.

والشرط الثاني لنجاح هذه العدالة والتمكين لها في أرض الواقع هو توفر نظام قضائي صلب ومحل ثقة؛ على أن النظام القضائي الموروث عندنا قد لاثته يد النظام السابق بلوثة الارتشاء، حتى بات الفرد عاجزا عن تصديق أي قاض ولو أقسم في محراب الأنبياء. والأنظمة السياسية التي تحكمنا في هذه الفترة الانتقالية بعد الثورات العربية الأخيرة، لم تستطع أن تقاوم التيار السابق لأنها بحكم العدوى صارت جزءا منه، وكأن المعارضة التي يطول أجلها في مربع المعارضة لابد أن تصيب شيئا من أخلاق النظام الذي طالما حاربته، بل تجد نفسها بعد وجيز أمد جزءا من آليات متناغمة للبيروقراطية والحسابات الحزبية وتلبية استحقاق الولاءات وتصفية الحسابات، وتغرق في غمرة

3 – محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية 2002، ص– ص 160 – 161

انتصار الأغلبية لينتهي المواطن إلى محاربة ما سماه جون ستيوارت ميل استبداد الأغلبية. يقول الفيلسوف الانجليزي: «... في إطار التأملات السياسية نضيف الآن استبداد الأغلبية إلى عدد الشرور التي يجب أن نحمي منها المجتمع. وشأن استبداد الأغلبية شأن غيره من أنواع الاستبداد أنه يوحي منذ البدء بالرعب ولا يزال عموما كذلك، لأنه يتراءى قبل كل شيء من خلال أعمال السلط العمومية»[4]. والتنظيمات السياسية الحاكمة الموجودة في مصر وتونس الآن- وهي تنظيمات ذات مرجعية دينية- ترفع باستمرار شعار الأغلبية على أساس أنه مبدأ ديموقراطي، وهو إنما يخفي لونا من ألوان العسف والاستبداد الذي حدثنا عنه جون ستيوارت ميل.

لا بد من إصلاح القضاء حتى نضمن حرمته، ونجعل أحكامه مسلكا إلى تحقيق المساواة والإنصاف وضمان الحقوق بعيدا عن الإكراهات المادية والنفسية

ولا بد من إصلاح القضاء حتى نضمن حرمته، ونجعل أحكامه مسلكا إلى تحقيق المساواة والإنصاف وضمان الحقوق بعيدا عن الإكراهات المادية والنفسية، لأن استقلال القضاء قيمة أولية في العمل الديموقراطي وضمان حقيقة دستوريتة، وهي القيمة التي تساعد على الاستقرار والتماسك الاجتماعي والأخلاقي، فضلا عن القيم الكلية السامية. فإذا انفلت القضاء من استبداد الفرد ووقع في براثن استبداد الأغلبية كان أمره كمن يستجير من الرمضاء بالنار.

إذن، لا بد من تقوية القضاء كمؤسسة دستورية والعمل على تحييد النيابة العمومية عن وزارة العدل، وتحييد وزارة العدل عن أي مجلس أعلى للقضاء ينتخب ليكون ضامنا لاستقلال المهنة، بل لا بد من تكوين إطار جديد للقضاء لا يكون متشبعا بفصول القوانين فحسب، و إنما إلى ذلك متشربا لروح القوانين، بل ولا مفر من جعل هذا الإطار ممتلئا بثقافة حقوق الإنسان؛ فلعل ذلك يكون ردءا من كل تورط أو انسياق.

أما الشراع الثالث من أشرعة الانتهاء بالعدالة الانتقالية إلى مرافئ التحقيق، فهو توفر العدد والعدة والعتاد المادي واللوجستيكي من جهة، وتوفر الرصيد البشري المختص من جهة ثانية. ورغم أن هذا الأمر يبدو قابلا للتحقق نظريا، فإنه في المستوى العملي لا يبدو صحيحا؛ فتونس ومصر – على الأقل في هذه الظروف وهذه الأوقات – لا يملكان جهازا بشريا وإداريا قادرا على القيام بمسار العدالة الانتقالية، ولا غنى لهما عن الاسترفاد بما تقدمه كتلة الاتحاد الاوروبي مع ما في ذلك من استنزاف سياسي وسيادي للبلدين يعرفه الضعفاء والأقوياء على حد سواء في مجال اللعبة السياسية.

إذن، نحن في الواقع أبعد ما نكون عن تحقيق العدالة الانتقالية رغم تأكيد معظم المثقفين على أهمية أن تنجز هذه العدالة. فإذا كان لابد لها أن تنجز، فإن الأمر يجب أن يخلو في نظري من تصفية الحسابات. لا بد أن يكون ذلك في إطار تصور آخر للتحول الديموقراطي، ولابد أولا من استفتاء الشعب لمعرفة رأيه في آلية العدالة الانتقالية وطرائق تحققها، ثم النظر في مدى موافقتها لروح الدساتير الوطنية التي لم ينجز بعضها بعد.

إنني على يقين أن من أهم طرائق تضميد الجراحات القديمة هي تنمية ثقافة الحوار وتطوير سلوك التفاعل الإيجابي بين المواطنين، تعميقا لقيم حقوق الإنسان ونشرا لروح المواطنة.

كنت قد دعوت سابقا إلى تعويض مفهوم التسامح الذي يفترض المن بمفهوم السماحة الذي من معانيه الحلم والنسيان[5]، رغم أن معظم الحقوقيين يرفضون صيغة السماحة هذه، لأنهم لا يؤمنون الا بالمحاسبة مع يقينهم. إن مفهوم المحاسبة لا يخفي ضمنا غير مفهوم الانتقام، ولا تستطيع مجتمعات –في رأيي– أن تكفكف دمعها وتضمد جراحها بالتشفي والانتقام. قد يرى البعض أن فكرة طي الصفحة ليست إلا مناورات من الأنظمة السابقة حتى تغطي جرائمها. قد يكون ذلك صحيحا ولكن فكرة المحاسبة هي أيضا من المناورات وإن كانت من الأنظمة الحالية التي تريد أن تغطي حقيقة انتقاماتها.

4 – جون ستيوارت ميل، في الحرية، ترجمة محمد الخراط، مجلة الأزمنة الحديثة عدد 5، صيف 2012 ص8.

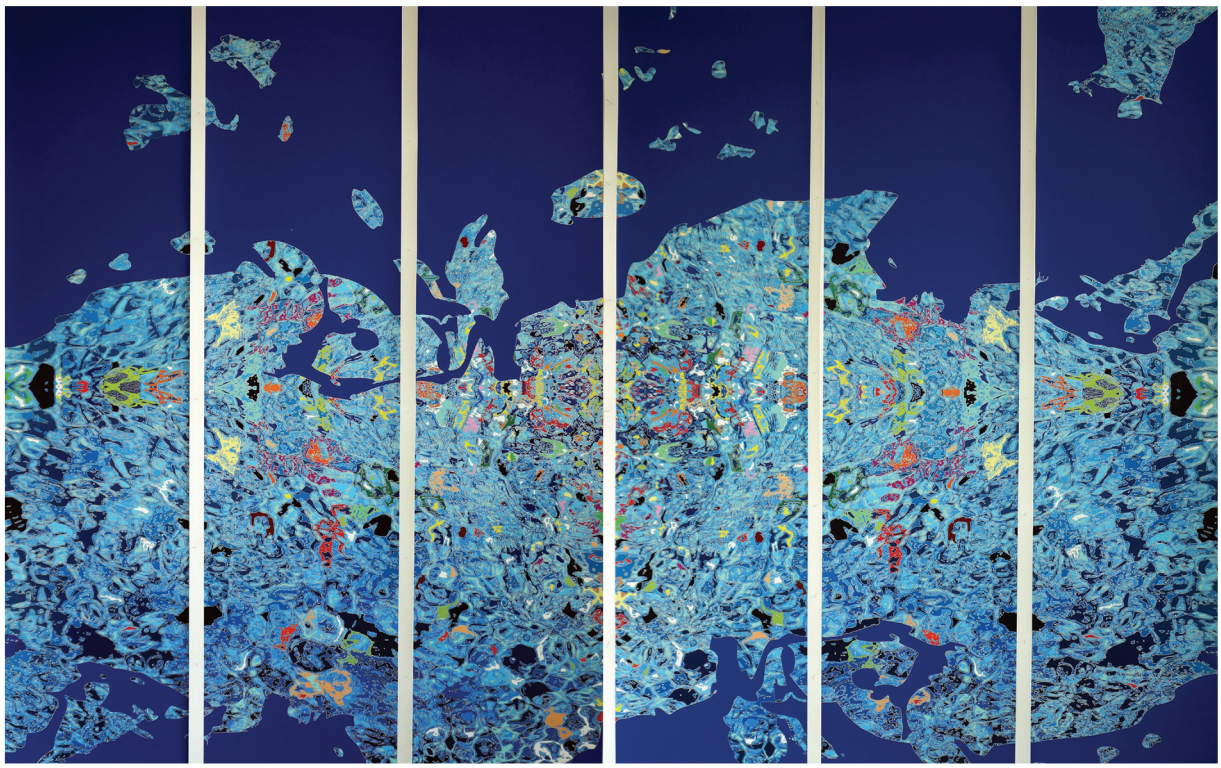
5 – راجع مقالنا «من يد التسامح إلى عناق السماحة» الوارد في مجلة «يتفكرون» العدد الأول 2013.

صصصإننا بالبحث عن المحاكمات والمحاسبات، نخشى أن ننسى العدالة بما هي قيمة أخلاقية إنسانية كونية، وبما هي جزء من مطلب الكلي، ولا نستبقي غير تابعها من الوصف، وهو «الانتقالية». ونخشى أكثر أن تتحول العدالة الانتقالية إلى عدالة انتقائية أو انتقامية. فمن يتكفل بتحقيق هذه العدالة؟ من يضمن حياد القائمين عليها؟ وهل الحياد حقيقة ممكنة أم أن الإيديولوجيا قدر الإنسان حتى حين لا يريد ذلك؟

إن موضوع القيم ليس فقط هو ما نتطلع إليه ليتحقق، بل هو في تجاوز ما تحقق أيضا. يقول بول ريكور: «أن تكون إنسانا ليس معناه أن تعمل عملا محددا فحسب، وإنما أيضا أن تدرك الموضوع وتجنح إلى أفق كلي للوجود الإنساني»، وأساس هذا الكلي الإنساني هو الحرية، الحرية المسؤولة التي تصبح مبدأ إيطيقيا وأسا أنطولوجيا لكينونة الإنسان. «يشعر الشخص أنه حر أخلاقيا عندما يشعر بأن عاداته ونزواته لا تتحكم فيه، وإنما هو الذي يتحكم بها... وأنه إذا رغب في كبح جماح نزواته لا يلزمه من أجل ذلك قوة رغبة أكبر مما يعرف أنه قادر عليها»[6]. لذلك فلا بد أن نترك للمواطن حريته ونحمله مسؤوليته بعيدا عن جر الأهواء ودفع الرغائب، وإنما عبر الإحساس بالسلوك المدني وروح المواطنة، واستلهام القيم الدينية السمحة ونبذ الحس الانتقامي، وجعل الواقع والتاريخ كفيلين بتحقيق العدالة.

إننا نريد للعدالة أن تظل قيمة عليا وخلقا مثاليا يسير في ظل الحِلم والسماحة لا في ركاب التشفي والقصاص، وهل أرفع خلقا من العفو عند المقدرة؟ فلولا الظلم ما فقهنا للعدل معنى، ولولا الحلم ما بات للندم مرارة.

6 -J.S.Mill, système de logique déductive et inductive, traduction Louis Peiss, Livre 6 § 3, P15.



بريشة الفنانة جوليا عبيني، الأردن

إحياء الذكرى أو ترميمها،
والعدالة الانتقالية

رضوان زيادة*

تشير العدالة الانتقالية إلى حقلٍ من النشاط أو التحقيق يركز على المجتمعات التي تمتلك إرثاً كبيراً من انتهاكات حقوق الإنسان، الإبادة الجماعية، أو أشكال أخرى من الانتهاكات تشمل الجرائم ضد الإنسانية، أو الحرب الأهلية، وذلك من أجل بناء مجتمع أكثر ديمقراطية لمستقبل آمن. يمكن إدراك المفهوم من خلال عدد من المصطلحات التي تدخل ضمنه من مثل إعادة البناء الاجتماعي، والمصالحة الوطنية، وتأسيس لجان الحقيقة، والتعويض للضحايا، وإصلاح مؤسسات الدولة العامة التي غالباً ما ترتبط بها الشبهات أثناء النزاعات الأهلية الداخلية المسلحة مثل الشرطة وقوى الأمن والجيش[1].

يربط مفهوم العدالة الانتقالية بين مفهومين هما العدالة والانتقال، ولكن المعنى الدلالي الأدق للمفهوم يعني: تحقيق العدالة أثناء المرحلة الانتقالية التي تمر بها دولةٌ من الدول[2]. كما حصل في تشيلي (1990) وغواتيمالا (1994) وجنوب أفريقيا (1994) وبولندا (1997) وسيراليون (1999) وتيمور الشرقية (2001) والمغرب (2004). فمع حدوث التحول السياسي بعد فترة من العنف أو القمع في مجتمع من المجتمعات يجد المجتمع نفسه في كثيرٍ من الأحيان أمام تركة صعبة من انتهاكات حقوق الإنسان، ولذلك تسعى الدولة إلى التعامل مع جرائم الماضي رغبةً منها في تعزيز العدالة والسلام والمصالحة[3]، ولذلك يفكر المسؤولون الحكوميون ونشطاء المنظمات غير الحكومية في انتهاج مختلف السبل القضائية وغير القضائية للتصدي لجرائم حقوق الإنسان، وتستخدم في ذلك عدة مناهج من أجل تحقيق إحساس بالعدالة أكثر شمولاً وأبعد أثراً. من مثل إقامة الدعاوى القضائية على مرتكبي الانتهاكات من الأفراد، كما حدث في كوسوفو، أو إرساء مبادرات لتقصي الحقائق لمعالجة انتهاكات الماضي[4] ، كما حصل في سيراليون، أو التمهيد لعمليات المصالحة في المجتمعات المنقسمة على نفسها ،كما حدث في تيمور الشرقية[5] .

---

*باحث وأكاديمي من سوريا

1-Louis Bickford, The Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity (Macmillan Reference USA, 2004), vol. 3, pp. 1045-1047.

2- Kritz, Neil, ed. (1995). Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes, Vols. I–III. Washington, D.C.: U.S. Institute of Peace Press.

3- Boraine, Alex, Janet Levy, and Ronel Scheffer, eds. (1997). Dealing with the Past. Cape Town, South Africa: Institute for Democracy in South Africa .and, Crocker, D. A. (1999). "Reckoning with Past Wrongs: A Normative Framework." Ethics &International Affairs 13:43-61.

4- Hayner, Priscilla (2002). Unspeakable Truths: Facing the Challenge of Truth Commissions. New York: Routledge. and, Zalaquett, Jose (1993). "Introduction to the English Edition." In Chilean National Commission on Truth and Reconciliation: Report of the Chilean National Commission on Truth and Reconciliation, trans. Phillip E. Berryman. South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press.

5- للمزيد حول ذلك، انظر :

Bassiouni, M. Cherif, ed. (2000). Post-ConflictJustice. New York: Transnational Publishers.

ويرجع تزايد الاهتمام بإقرار العدالة في حالات الانتهاكات الجسيمة بعد انتهاء الصراعات إلى عدة عوامل، أهمها:

تغير طبيعة وسائط الإعلام الإخبارية في أنحاء العالم . ففي الوقت الذي يكون من المرجح فيه أن تشاهد الفظائع التي ترتكب في مكان ما وتنقل إلى كافة أنحاء العالم، يكون منتظراً من حكومة ذلك البلد أن ترد بصورة ما (على الأقل بدرجة أكبر مما كان عليه الحال في أي فترة سابقة في التاريخ). ويصح ذلك على الأقل بالنسبة للحكومات الأجنبية والهيئات الدولية التي تتعرض لضغوط متزايدة لإقرار المساءلة عند نقل أنباء الفظائع الواسعة النطاق بصورة حية ووافية في وقت حدوثها تقريباً.

لما كانت الصراعات غالباً ما تترافق مع انتهاكات واسعة لحقوق الإنسان، فإن ذلك حتّم الوصول إلى شكل من أشكال تطبيق العدالة بين الأطراف من أجل ضمان الاستقرار في المستقبل.

النمو في حجم وتأثير دوائر حقوق الإنسان بصفة خاصة، وقطاع المنظمات غير الحكومية بوجهٍ عام، مما أنشأ ضغطاً جديداً من أجل مواجهة مسألتي العدالة والمساءلة، ومع بروز صوت هذه المنظمات في مناقشة السياسات العامة لم تعد تستطع الحكومات حجب هذه المسائل عن النقاش، حتى عندما تتغافل وسائل الإعلام عن هذه القضايا فإن هذه المنظمات أصبحت قادرة ومن خلال شبكة الإنترنت نشر هذه المعلومات وإتاحتها للعموم، بل إن إنشاء المحكمة الجنائية الدولية يرجع، في جزءٍ كبيرٍ منه، إلى تلاقي هذه القوى غير الحكومية الجديدة.

أصبح القانون الدولي واضحاً بصورة متزايدة أنه فيما يتعلق بجرائم الإبادة، أو جرائم الحرب، أو الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية، أو التعذيب، يحظر إصدار عفو شامل، وأن الحكومات يقع عليها التزام قاطع بالتحقيق في هذه الجرائم ومقاضاة مرتكبيها .

تغير طبيعة الحرب، فبحلول نهاية القرن كان ما لايقل عن 93 في المائة من الصراعات العنيفة في أنحاء العالم لا يدور بين الدول، وإنما داخل الدول، ولما كانت هذه الصراعات غالباً ما تترافق مع انتهاكات واسعة لحقوق الإنسان، فإن ذلك حتّم الوصول إلى شكل من أشكال تطبيق العدالة بين الأطراف من أجل ضمان الاستقرار في المستقبل.

إن الزيادة في تواتر الصراعات داخل الدول قد واكبها توسع ملحوظ في استهداف المدنيين كتكتيك في خوض هذه الحرب، وهو ما لوحظ في زيادة الانتهاكات الواسعة النطاق للقانون الدولي الإنساني في المعارك التي دارت رحاها في معظم القارات . وهذا الاستهداف المتعمد للمدنيين الذي يرمي إلى زرع الخوف وإجبار المجتمعات المحلية المستهدفة على التعاون، وتشريد السكان، أو السيطرة على مناطق من الأرض، أو تعزيز مصالح جماعة عرقية أو دينية أو سياسية بعينها، أو تحقيق مزايا لقوة عسكرية أضعف تخوض صراعاً ضد الدولة بقواتها وأسلحتها الأقوى بصورة طاغية، كل ذلك أثار اهتماماً واسعاً بإقرار العدالة في حالات ما بعد انتهاء الصراعات كوسيلة للمعاقبة على هذا السلوك وتطهير البيئة التي تنشأ بعد انتهاء الصراع من أي ميل للعودة إلى مثل هذا السلوك[6].

كل ذلك شجع على القول إن أنماط تطبيق العدالة وتحقيقها تزداد يوماً بعد يوم، فالمحاكم الجنائية الدولية ليوغوسلافيا السابقة ورواندا ودارفور، والأنواع الجديدة من المحاكم الدولية والوطنية المنشأة لمحاكمة جرائم الحرب، واتساع قائمة البلدان التي تمارس الولاية القضائية العالمية على الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية في بلدان أخرى، ثم والأهم من ذلك، إنشاء المحكمة الجنائية الدولية ،هي جميعها أدلة وافية على هذه المرحلة الجديدة من البحث عن العدالة العالمية.

إن تطبيق ثقافة المساءلة مكان ثقافة الإفلات من الإعقاب التي سمحت بارتكاب الانتهاكات، يعطي إحساساً بالأمان للضحايا ويوجه تحذيراً لمن يفكرون في ارتكاب انتهاكات في المستقبل. كما أنها تعطي قدراً من الإنصاف لمعاناة الضحايا، وتساعد على كبح الميل إلى ممارسة

6- نيل ج. كريتز ،التقدم والتواضع : البحث المتواصل عن العدالة في حالات ما بعد انتهاء الصراعات (نيويورك: المركز الدولي للعدالة الانتقالية، 2004) ص 2– 3 .

العدالة الأهلية (أو القصاص:أي أن يقتص الناس لأنفسهم بأنفسهم). كما أنها تتيح فرصة هامة لتوطيد مصداقية النظام القضائي الذي أصابه الفساد والدمار ، أو الذي لم يكن يعمل على نحو سليم فيما مضى . ويمكن تحقيق ذلك عبر عدد من المناهج أو الإجراءات:

تقصي الحقائق:

بدأت الأطراف الفاعلة المحلية في عدد متزايد من البلدان في التأكيد على التدابير غير القضائية لتقصي الحقائق، التي كثيراً ما تأخذ صورة «لجان الحقيقة»، وهي لجان تقوم بتحقيقات رسمية في أنماط الانتهاكات التي وقعت في الماضي لوضع سجل تاريخي دقيق لما وقع من الأحداث، كما في حدث في عدد من البلدان مثل جمهورية الكونغو الديمقراطية، وغواتيمالا، وجنوب إفريقيا، وبيرو، وسيراليون، والمغرب[7]. ويعتبر إنشاء لجان الحقيقة تحدياً كبيراً، لأن من شأنها أن تعمل على إنشاء أجهزة تحقيق قوية لكشف كل الحقائق المتعلقة بالعنف الذي ترتكبه جهات تابعة للدولة أو جهات غير تابعة لها، والتي كثيراً ما تتعرض للإنكار أو الإخفاء أو سوء الفهم، ولذلك يعد التعلم من دروس الماضي درساً بالغ الأهمية، وكما يقول الكاتب الأمريكي فوكنر « الماضي ليس ماضياً أبداً، إنه يعيش بيننا». فلابد من التعلم من الماضي من أجل إحداث التغيير اللازم لمنع وقوع الانتهاكات في المستقبل، والاعتراف بالضحايا وما كابدوه من المحن.

رفع الدعاوى القضائية:

تعتبر إقامة العدالة الجنائية عنصراً أساسياً من عناصر التصدي المتكامل للانتهاكات الواسعة النطاق لحقوق الإنسان، وينبغي السعي لإقامتها كلما أمكن ذلك، وإذا كان لابد أن ينصب رفع الدعوى على المتهمين من الأفراد، فينبغي أن تهدف برامج إقامة الدعوى أيضاً إلى استعادة كرامة الضحايا واسترداد ثقة الجمهور في سيادة القانون.

التعويضات:

أمام الانتشار الواسع لانتهاكات حقوق الإنسان، أصبح لزاما على الحكومات ليس فقط التصدي لمرتكبي هذه التجاوزات بل أيضا ضمان حقوق الضحايا. وبوسع الحكومات أن تهيئ الظروف الملائمة لصيانة كرامة الضحايا وتحقيق العدل بواسطة التعويض عن بعض ما لحق بهم من الضرر والمعاناة. وينطوي مفهوم التعويض على عدة معان، من بينها التعويض المباشر (عن الضرر أو ضياع الفرص)، رد الاعتبار (لمساندة الضحايا معنويا وفي حياتهم اليومية)، والاسترجاع (استعادة ما فقد قدر المستطاع)، ويمكن التمييز بين التعويضات بحسب النوع (مادية ومعنوية)، والفئة المستهدفة (فردية / جماعية). ويمكن أن يتم التعويض المادي عن طريق منح أموال أو حوافز مادية، كما يمكن أن يشمل تقديم خدمات مجانية أو تفضيلية كالصحة والتعليم والإسكان. أما التعويض المعنوي فيكون مثلا عبر إصدار اعتذار رسمي، أو تكريس مكان عام (مثل متحف أو حديقة أو نصب تذكاري)، أو إعلان يوم وطني للذكرى[8].

أما الأهداف المتوخاة من تدابير التعويض (سواء كانت مادية أو معنوية) فهي عديدة ومتنوعة، ومن بينها الإقرار بفضل الضحايا جماعات وأفراداً، وترسيخ ذكرى الانتهاكات في الذاكرة الجماعية، وتشجيع التضامن الاجتماعي مع الضحايا، وإعطاء رد ملموس على مطالب رفع الحيف، وتهيئة المناخ الملائم للمصالحة عبر استرجاع ثقة الضحايا في الدولة. إضافة إلى أن مبدأ التعويضات أصبح إلزاميا بموجب القانون الدولي.

إصلاح المؤسسات[9]:

كثيرا ما تحتاج البلدان الخارجة حديثا من الديكتاتورية إلى تبني إصلاحات تشمل مؤسساتها وقوانينها وسياستها، بهدف تمكين البلاد من تحقيق الأهداف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية البعيدة المدى، والتي تعتبر ضرورية لتفادي وقوع انهيار حضاري و/ أو ديمقراطي في المستقبل. ففي فترات الصراعات، عادة ما يتم تعليق معايير حقوق الإنسان وإفساد إجراءات العمل الاعتيادية وعقليات وقت السلم

7- انظر : التقرير الختامي لهيئة الإنصاف والمصالحة في المغرب (المملكة المغربية : المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2005) .

8 - انظر : www.ictj.org

9 – انظر : التقرير السنوي للمركز الدولي للعدالة الانتقالية ،2003/ 2004 (نيو يورك: المركز الدولي للعدالة الانتقالية، 2004).

في العديد من مؤسسات الدولة، إن لم يكن في مجملها. وعندما ينتهي الاضطراب، فإن الإصلاحات المؤسساتية بشكل عام يكون الهدف منها هو إزالة الشروط التي أدت إلى نشوء فترة النزاع أو القمع.

وسنتناول فيما يلي اقتراحات ثلاثة تتعلق بالسبل التي تمكن من بلوغ هذا الهدف.

-إعادة هيكلة مؤسسات الدولة التي تواطأت في أعمال العنف أو الانتهاك.

-إزالة التمييز العرقي أو الإثني أو الجنسي القديم العهد.

-منع مرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان من الاستمرار في الاستفادة من شغل مناصب في المؤسسات العمومية.

يمكن لآليات التذكر أن تساهم في بلوغ أهداف أخرى للعدالة الانتقالية، بما في ذلك البحث عن الحقيقة، وضمان عدم تكرار الانتهاكات مستقبلا، وتحفيز الحوار والنقاش حول الماضي.

إحياء الذكرى:

يتم إحياء الذكرى عن طريق أي حدث أو واقعة أو بناء يستخدم بمثابة آلية للتذكر. ويمكن أن يتم إحياء الذكرى بشكل رسمي (مثل إقامة نصب تذكاري)، أو غير رسمي (مثل بناء جدارية في مجتمع محلي)، رسميا من طرف الدولة أو تلقائيا من طرف المواطنين. ويسعى الناس إلى إحياء ذكرى أحداث الماضي لأسباب عديدة، منها الرغبة في استحضار ذكرى الضحايا و/ أو التعرف عليهم، أو تعريف الناس بماضيهم، أو زيادة وعي المجتمع، أو دعم أو تعديل رواية تاريخية، أو تشجيع تبني الاحتفال بالذكرى/ أو عملية العدالة الانتقالية، ويمثل فهم احتياجات الضحايا وعائلاتهم والناجين من الفظاعات الجماعية وانتهاكات حقوق الإنسان الصارخة أحد العناصر الرئيسية في العدالة الانتقالية. ورغم عدم وجود شكل وحيد لتعامل الضحية مع الماضي، إلا أن الضحايا وجمعياتهم المنظمة كثيرا ما يطالبون بالعمل على بلوغ عدد من أهداف العدالة الانتقالية، بما في ذلك تحقيق العدالة والمحاسبة، وإظهار الحقيقة، وجبر الأضرار، وضمان عدم تكرار ما جرى. إضافة إلى كل ذلك، غالبا ما يكون هناك مطلب بالتذكر. فتذكر الماضي يتيح نوعا من تكريم أولئك الذين ماتوا أو تمت التضحية بهم. غير أن آليات التذكر يمكن أن تساهم في بلوغ أهداف أخرى للعدالة الانتقالية، بما في ذلك البحث عن الحقيقة، وضمان عدم تكرار الانتهاكات مستقبلا، وتحفيز الحوار والنقاش حول الماضي، ووضع سجل تاريخي مناسب، والإنصات لأصوات الضحايا، ومتابعة الأهداف المرتبطة بجبر أضرار الضحايا.

سنركز في هذا المقال على العلاقة التبادلية بين العدالة الانتقالية وإحياء الذكرى الجماعية كوسيلة لعلاج الرض النفسي والاجتماعي الذي أصاب المجتمع. إن الصراع حول التحكم في الذاكرة الوطنية أو «الجماعية» يقع في صميم سياسات المحاسبة التي تعقب حالات ما بعد انتهاء النزاعات أو سقوط السلطة. وكثيرا ما يشعر الضحايا ونشطاء حقوق الإنسان بغبن عميق من جراء جهود الحكومة الجديدة أو القديمة، حتى لو كانت حكومة ديمقراطية، قصد خلق «رواية رسمية»، أي رواية تؤلفها الدولة حول الماضي. وأحيانا ما ينظر إلى استراتيجيات العدالة الانتقالية – مثل إنشاء لجنة للحقيقة – كخطوة ضرورية في اتجاه التذكر، لكن أيضا كخطوة غير كافية في الوقت نفسه. وسبب ذلك أن الحفاظ على الذاكرة حية هو أمر في غاية الصعوبة، بل إن لجان الحقيقة الرسمية تصبح جزءا من رواية رسمية جامدة عن الماضي، ومن ثم فإن التحدي الذي يفرض نفسه من هذا المنظور هو: «أن لا ننسى أبداً».

ويتضمن مطلب عدم النسيان على الإطلاق حول ما حدث لضحايا انتهاكات حقوق الإنسان في الماضي التنازع حول ما يتعين تلقينه في المدارس، وكيف ينبغي تذكر الضحايا، وإذا ما كان الناس سيستمرون في الاستماع إلى أصوات الضحايا، حتى بعد نشر تقرير لجنة للحقيقة أو نجاح محاكمة أحد مرتكبي الانتهاكات. وحتى لو تكفلت كتب التاريخ برواية قصص الضحايا، فإن التذكر يجب أن يجعل الناس ينخرطون في حوار حي وديناميكي ودائم، ليس فقط حول الماضي – وأحداثه ودلالاتها – بل أيضا حول الطريقة التي يستفيد بها الحاضر من هذا الماضي ويمكن المجتمعات من استعداد أفضل للمستقبل.

النصب التذكارية والمطالبة بأماكن عامة[10]:

النصب التذكارية تجسيد لأحداث وأشخاص أو نشاطات حدثت في فترة تاريخية سابقة. وهي فئة واسعة للغاية وتشمل أشكالا فنية عديدة، وأعمال نحت، وحدائق تذكارية، ومتاحف ضمير (مثل متحف تيريزين التذكاري في جمهورية التشيك أو متحف المقاطعة 6 في جنوب أفريقيا)، واللوحات التذكارية، وتحويل مراكز تعذيب سابقة إلى ساحات للتذكر (مثل موقع تيول سليتغ في كمبوديا)، والجدران التذكارية (مثل جدار مايا لينز التذكاري عن حرب فيتنام في واشنطن)، وجهود أخرى تهدف إلى إثارة التذكر والنقاش حول الماضي. وتشرح مارغريت فيتلوفيتز دور النصب التذكارية بكونه يتمثل في «استعادة الأماكن التي تمت سرقتها، وإعادة تخصيص الأماكن العمومية وتحويل مراكز الموت إلى أماكن يتردد فيها صدى الحياة». ففي تشيلي، يقع النصب التذكاري الخاص بالمعتقلين المختفين والمعدمين السياسيين في مقبرة سانتياغو العامة، وهو مهدى إلى أرواح الذين قتلوا أو اختفوا خلال الحكم العسكري. وقد أصبح موقعا مهما للقاء ومعلما بارزا من معالم سانتياغو. وفي الاتحاد السوفيتي سابقا، عملت منظمة حقوق الإنسان «ميموريال» على تشجيع استعادة الذاكرة عبر تجميع الوثائق وإقامة المواقع التذكارية... إن بناء نصب تذكاري هو عملية تنطوي في طياتها على عناصر السياسة والتاريخ والجمالية. وتعتبر النصب التذكارية، من حيث كونها ممارسات في عملية بناء الأمة، جزءا من بيئة مادية واجتماعية يمكن أن تساعد في تحديد وبناء مفهوم مشترك للتجربة الجماعية والخيال والنظرة الذاتية لشعب من الشعوب. وتتفاعل جميع النصب التذكارية مع الأشخاص الذين يشتركون في إقامتها. وليس لها أية سلطة ذاتية، وإنما يتم تنشيطها من قبل الناس، وهي تتوقف في تأثيرها النهائي لإحياء الذكرى على الناس الذين يأتون لزيارتها.

النصب التذكارية كأسلوب للبحث عن الحقيقة:

النصب التذكارية موجودة تقريبا في جميع المجتمعات الإنسانية. وقد جرت العادة على أن تتخذ شكل تماثيل ولوحات تذكارية تخلد أبطال الحرب أو متاحف وطنية كبيرة تحتفي بالتراث الثقافي لأمة من الأمم. غير أن النصب التذكارية أصبحت تفهم أكثر فأكثر على أنها تحد - أكثر من كونها احتفاء - للرواية الرسمية كما تقدمها الدولة. وسواء تعلق الأمر بتذكر انتهاكات حقوق الإنسان في ظل الديكتاتوريات بالمجتمعات المتحولة إلى الديمقراطية مثل الأرجنتين، أو تخليد ذكرى ضحايا نظام الفصل العنصري بجنوب أفريقيا، أو مكافحة ذكرى الأخطاء التي ارتكبتها الولايات المتحدة، فإن مواجهة الماضي بإقامة نصب تذكارية أصبح ينظر إليها أكثر فأكثر على أنها عنصر أساسي لتحقيق الديمقراطية في الحاضر والمستقبل.

كما أن النصب التذكارية تخلق ساحة عامة لاستمرار الحوار. وقد أدى التركيز على الحوار بالناقد جيمس يونغ إلى تفضيل عملية إحياء الذكرى على النصب التذكاري نفسه. ويقول في هذا الصدد: «إن أفضل نصب تذكاري ألماني عن الحقبة الفاشية وضحاياها قد لا يكون نصبا تذكاريا واحداً بالمرة، ولكنه مجرد الحوار الذي لا ينتهي حول أية ذاكرة يتعين الحفاظ عليها، وكيف يمكن ذلك، وباسم من، ولأية غاية؟». وتتمثل فائدة الحوار حول الماضي في كونه ضمانا بعدم نسيان - ما قد يساهم في تكرار ما جرى - وأيضا ضمانا ضد خلق رواية رسمية تتبناها الدولة وتروج لأجندة سياسية معينة. لذا فإن النصب التذكارية يقصد منها أن تنتج هذا الحوار، وقد تفشل إذا لم تقم بذلك. فليس هناك شيء أكثر عدمية من تمثال، مثلا، لم تعد تربطه أية علاقة بالموضوع.

النصب التذكارية كجبر رمزي للأضرار[11]:

يمكن أن تكون النصب التذكارية بمثابة تعويض رمزي للضرر. وقد أشار تقرير الحقيقة والمصالحة في جنوب أفريقيا إلى هذه الوظيفة، مركزا على الأهمية الاجتماعية المرتبطة بها: «....التوصيات الواسعة تشمل تقديم تعويض رمزي للضحايا، من قبيل استمرار الاعتراف العمومي والرسمي من خلال المآثر، والنصب التذكارية الحية، وأيام التذكر وما إلى ذلك. علاوة على ذلك ... فهناك وسائل مؤقتة للتعويض تم توفيرها ... مثلا، في الحالات التي تم فيها اكتشاف جثث ضحايا الناشطين الذين قتلتهم قوات الأمن وقامت بدفنهم سرا، فإن اللجنة تقوم بمساعدة

10- Vamik. D.Volkan, What Some Monuments tell us about: Mourning and Forgiveness, Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation, Edited by Elazar Barkan and Alexander Karn, Stanford University Press, 2006, P.115-130.

11- انظر تقرير الحقيقة والمصالحة في جنوب أفريقيا في: www.ictj.org

العائلات من خلال إقامة مدافن رسمية ومكرمة. وتؤكد حالات التعويض هذه على أهمية وضع الحالات الفردية في سياق اجتماعي وسياسي أوسع». ويمكن للتعويض الرمزي إتاحة الدخول في حوار مع أشكال قديمة ومتجاوزة حاليا من أصناف إحياء الذكرى. ففي اليونان، على سبيل المثال، أقيمت نصب تذكارية تتضمن أسماء الشيوعيين الذين قتلوا خلال الحرب العالمية الثانية قرب اللوحات التذكارية القديمة والأكثر تقليدية، والتي سقطت منها عن قصد أسماء الشيوعيين الذين قتلوا.

إن مواجهة الماضي بإقامة نصب تذكارية أصبح ينظر إليها أكثر فأكثر على أنها عنصر أساسي لتحقيق الديمقراطية في الحاضر والمستقبل.

وقد تصلح النصب التذكارية أيضا لتحفيز التغيير المجتمعي، باعتبارها عاملا لإثارة حوار ضروري لبناء واستدامة مجتمع سلمي وديمقراطي عقب فترات طويلة من العنف والقمع. وقد ساعد إنشاء متحف المقاطعة 6 بجنوب أفريقيا – الذي بني في التسعينيات تخليدا لذكرى مجموعة من الطبقة العمالية جرفت مساكنها – على إطلاق حوار حول حقوق الأرض التي ربما تؤدي إلى إجراء إصلاحات قانونية واسعة.

النصب التذكارية كالتزام حضاري:

تلعب النصب التذكارية دوراً حضارياً هاماً يمكن أن يكون مكملا، لكن مختلفا للغاية عن الإجراءات القانونية المعقدة والبيروقراطية من قبيل إجراء محاكمات، أو سن سياسات عمومية جديدة، أو إنشاء لجنة للحقيقة. ويمكن للمطالبة بتخصيص مكان عمومي متاح للجميع قصد إطلاق حوارات في المجتمع المدني أن تلقى أحيانا صدى إيجابيا لدى المواطنين أكثر مما تفعله التحاليل المطولة، الغارقة في لغة الأرقام، عن انتهاكات حقوق الإنسان. صحيح أن التحاليل الحسابية لها أهمية واضحة (ليس آخرها مساهمتها في إتاحة فهم أكبر لأشكال الصراع ونتائجه)، غير أن الطبيعة الموضوعية للأرقام والحقائق تتجاهل التعقيد العاطفي العميق الذي يشكل صلب العدالة الانتقالية. ويتعين ألا ينظر إلى «الذاكرة» في شكلها الأكثر بساطة باعتبارها استراتيجيات معقدة تهدف إلى المحاسبة لا غير.

إن نجاح نصب تذكاري يمكن أن يقاس بردود الفعل التي يخلفها من حيث النقاش الحضاري، والمفعول الحواري، والقيم التربوية، وتجاوب المجموعات المعنية، بما في ذلك الضحايا وعائلاتهم، ومرتكبو الانتهاكات، والمجتمع المدني (المدارس، الفنانون، المنظمات غير الحكومية)، والحكومة وحتى السياح. وعلى أية حال، فسواء كان النصب التذكاري يولد تفاعلا ماديا بين الزائر والنصب أو تفاعلا فرديا ذاتيا بين الزائر وزائرين آخرين أو مع مجموعته، فإن النصب التذكارية لديها القدرة على تشجيع الالتزام مع الذاكرة.

في النهاية، يبدو العالم العربي في حاجة إلى الدخول في مرحلةٍ جديدة من «العدالة الانتقالية» وخاصة تلك الدول التي شهدت انتهاكات كبيرة على مستوى حقوق الإنسان في الماضي. العدالة الانتقالية وحدها تؤسس للمصالحة الوطنية، و إرث «المصالحة» يعود بجذوره بعيداً إلى التاريخ العربي – الإسلامي[12]، ولذلك تبدو المجتمعات العربية بحاجةٍ إلى استعادة هذا التراث ممزوجاً بالخبرات المتراكمة للمجتمعات، وخاصةً تلك التي مرت بفتراتٍ من النزاع الأهلي أو انتهاكاتٍ جسيمة لحقوق الإنسان أخلّت بثقة المواطن في النظام السياسي والقضائي لبلده إخلالاً كاملاً، وبات أكثر شعوراً بأن الدولة ذاتها متورطةٌ في ما يعيش فيه.

إن تعبير «المصالحة الوطنية» يعود إلى الزعيم الفرنسي التاريخي شارل ديغول، وقد استخدمه فيما بعد على التوالي كل من جورج بومبيدو وفرنسوا ميتران، وذلك عندما رسخ عندهما الاعتقاد بضرورة تحمل مسؤولية محو ديون وجرائم الماضي التي وقعت تحت الاحتلال أو إبّان حرب الجزائر[13].

12– انظر: George Emile Irani ,Apologies and Reconciliation : Middle East Rituals, Taking Wrongs Seriously :Apologies and Reconciliation, Edited by Elazar Barkan and Alexander Karn ,Stanford University press ,2006 . وأيضا: عبد الحسين شعبان ،فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة (بيروت: دار النهار ،2005) .

13– انظر: جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة ، ترجمة حسن العمراني (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2005) ص 7– 37 .

فـ «ديغول» عندما عاد للمرة الأولى إلى فيشي وألقى فيها كلمة شهيرة حول وحدة وفرادة فرنسا، شكّل مفهوم المصالحة الوطنية لحمة الخطاب الديغولي، وهو الأمر ذاته الذي فعله «بومبيدو» الذي تحدث في ندوةٍ شهيرة له عن المصالحة الوطنية وعن الانقسام الذي تم التغلب عليه، جراء عفوه عن توفيي Touvier. وكان هذا المفهوم ذاته موضوع خطاب «ميتران» لما أعلن عن تأكيده في مناسبات عدة أنه ضامن الوحدة الوطنية، ورفض إعلان أن فرنسا مسؤولة عن الجرائم المقترفة تحت حكم فيشي الذي وصفه بالسلطة اللاشرعية أو غير التمثيلية التي استولت عليها أقلية من المتطرفين.

ثم استخدم «مانديلا» هذا المفهوم في جنوب أفريقيا عندما كان ما يزال قابعاً في السجن، إذ رأى أن من واجبه أن يضطلع بنفسه بقرار التفاوض حول مبدأ إجراء العفو العام، الذي سيتبع أولاً عودة منفيي المؤتمر الوطني الإفريقي (ANC) ويطمح إلى مصالحة وطنية، بدونها سيكون البلد عرضةً لمزيد من الاحتراق وإراقة الدماء التي سيقف وراءها الانتقام بكل تأكيد. إن المصالحة هي شكل من أشكال العدالة الانتقالية التي تكون ضرورية لإعادة تأسيس الأمة على أسس شرعية قانونية وتعددية وديموقراطية في الوقت ذاته.

تبدو تجربة المغرب مغرية في ذلك [14]، وحاجة العراق ماسة لها اليوم أكثر من غيره[15]، ولا مخرج لسورية وليبيا بعد ثورتيهما التاريخيتين إلا بقرار تاريخي من نمط «المصالحة الوطنية»، وإرث الماضي في لبنان لن يتم تجاوزه دون الدخول في سياسة الصفح والمصالحة التي هي وحدها الكفيلة بالخروج من أسر الماضي الثقيل الوطأة إلى رحاب المستقبل.

14- انظر: التقرير الختامي لهيئة الإنصاف والمصالحة في المغرب (المملكة المغربية: المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، 30 تشرين الثاني / نوفمبر 2005). وأيضاً: تجربة هيئة الحقيقة المغربية: خطوة أخرى نحو الحقيقة والعدالة، تقرير المركز الدولي للعدالة الانتقالية، 2005.

15 انظر: تقرير: أصوات عراقية: مواقف من العدالة الانتقالية وإعادة البناء الاجتماعي (نيويورك: المركز الدولي للعدالة الانتقالية، ومركز حقوق الإنسان في جامعة كاليفورنيا / بيركلي، أيار / مايو 2004). وانظر: غانم جواد، ماذا بعد التغيير في العراق: مقدمات لمشروع العدالة الانتقالية (بغداد: المؤلف نفسه، 2005).

بريشة الفنان عبد العزيز أصالح، المغرب

واجب العدالة بين مواجهة الحقيقة ومطلب الصفح

زهير الخويلدي*

استهلال:

«إن طلب العدالة هو إذن طلب الحقيقة في ما وراء المظاهر الاجتماعية... إن العدالة تنتصر نهائيا إلى الأخلاق، وتطمح إلى مساواة معينة أكثر أساسية وأقل إجماعا، وإلى الإنصاف في معاملة الأشخاص.»[1]

قد تكون العودة إلى الكلام في الفلسفة القانونية أمام المشتغلين بها هو بالأساس دخول مثابر إلى حديقة العقل وتفقد لأشجار الحكمة واستنشاق روائح الزهور المفاهيمية، واحتماء بالطبيعة الحيوية ضد تغول التصنيع وتصحر الوجود. فماذا عساه يقول العقل الفلسفي القانوني عما يحدث لنا هذه الأيام زمن الثورات من طلب للقصاص ومسارعة إلى الانتقام، وبحث عن الصفح وطلب للعفو؟ وكيف نمر على التو إلى المصالحة دون المساءلة والمحاسبة والاعتذار والمجاهرة بالحقيقة؟

««هذا ظلم!» صرخة نطلقها مدوية للتعبير عن سخطنا إزاء ما ليس عادلا، وهي التعبير الأول عن حس العدالة لدينا»[2] . ربما يكون الشعور بالظلم وطرح مشكل العدالة الحقيقية والمطالبة بالمساواة هي الأسباب التي أدت إلى اندلاع الانتفاضة وتحولها فيما بعد إلى تمرد اجتماعي وعصيان مدني وتوجت بثورة شاملة تبنت شعار الكرامة والحرية والعدالة.

لقد اقتضت الثورة العربية تلازم التغيير الاجتماعي والسياسي في مستوى الفئات المهيمنة والقوى الفاعلة مع التجديد في البنى الذهنية والقيم الثقافية في مستوى رؤى العالم ونمط العلاقات بين الأفراد والهويات. كما يتطلب الحراك الديمقراطي وتأسيس العديد من المنظمات والأحزاب إبداع أدبيات غير معهودة والعودة المختلفة إلى مرجعيات كبرى، وتحريك السؤال الفلسفي واستئناف النظر في المشكل الإنسي. ربما تمثل تونس– الثورة بوابة الانتقال الديمقراطي في المنطقة العربية، بل إن حجمها الصغير وعمق أزمة التحديث التي شهدتها لا يمنعها من تبوء مكانة مركزية في المحيط الجيوسياسي للمنطقة، وتحولها إلى مخبر للديمقراطية تنضج فيه ثقافة حقوق الإنسان والتربية على المواطنة والتسامح والتعددية.

من هذا المنطلق، فـ«إن تنامي المطالبة بالحرية والعدالة في مختلف أنحاء الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، فضلاً عن تزايد دور شبكات التواصل الاجتماعي، يوفران فرصةً غير مسبوقة لإحداث تغيير في مجال حقوق الإنسان».[3]

غير أن الملحوظ بالعيان مغاير لذلك تماما، إذ نسمع ونرى تكرارا لنفس الخطاب القديم ودورانا في الدائرة الإيديولوجية المفرغة، وبروزا

---

*كاتب من تونس.

1 - Monique Canto- Sperber, Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, editions Quadrige/PUF, 2004 , p.1002.

2 – بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء للنشر، 2011. ص. ص.35–36

3– وردت في آخر تقرير صادر عن منظمة العفو الدولية ماي 2011

لنفس الخصومات التقليدية وانبعاث المعارك الماضية على نفس المنوال الاجتماعي. من المعلوم أن القاموس السياسي المتداول، يتكون من المفردات عينها التي كانت حاضرة في المشهد السياسي السابق، مثل دولة القانون والحقوق والديمقراطية والمساواة والمواطنة والتنمية والحرية والتعددية والتعاقد والدستور والانتخاب والمجتمع المدني والسيادة والعدالة.

رهاننا ليس العدالة الانتقامية والتشفي والاجتثاث والمعاقبة بتطبيق القوانين الردعية والجزائية، وإنما العدالة الانتقالية والإنصاف والمسامحة وزرع القيم الإتيقية التي تبني وتعمر

على هذا النحو، تدعونا كتابة سردية الثورة العربية الى العمل ،على الأقل ، إلى تحيين القاموس السياسي المزمع اعتماده من طرف الطبقة السياسية النشطة وممارسة التفكير الفلسفي في جملة من المعايير والمبادئ التوجيهية التي يمكن التعويل عليها في المستقبل من أجل الخروج من حالة الانتظار والتوجس إلى مرحلة البناء والتعمير.

غير أن الجديد هو إعطاء هذه المفردات التقليدية معان ودلالات مبتكرة والقذف بها في حقول ودوائر وقع اكتشافها للتو من خلال الثورة وربطها بمفردات كانت في الماضي بعيدة عنها، مثل العزة والكرامة والاعتراف والاحترام والأخلاق والدين المدني والهوية والاندماج.

نظرا لكثرة المفردات والحاجة إلى التدقيق والتحري بالموضوعية، سيقع التركيز على مفهوم العدالة[4] وسيتم ربطها بمفهوم السياسي بدل السياسة، والإنصاف والمصالحة بدل تحقيق مطلب الجزاء والعقاب وتطبيق القانون بشكل صارم على المذنبين.

إذا عدنا إلى الوضع الراهن ودبرنا الحقل التداولي للمفهوم، فإننا نجد تعبيرين مركزيين: الأول هو مطلب جماهيري وأحد الشعارات المركزية للثورة، ويتمثل في العدالة الاجتماعية ونراها متماهية مع التقسيم العادل للثروة ومع مفهوم المساواة بين الجهات والأجناس. أما الثاني، فهو مطلب السلطة الحاكمة والأحزاب والمؤسسات التابعة للمجتمع المدني وبعض الدوائر الأجنبية، ويتمثل في مفهوم العدالة الانتقالية، ويمكن ترجمته على صيغة العدالة الديمقراطية ونراها متماهية مع مواجهة الحقيقة والمصارحة والمساءلة من أجل تحديد المذنب وتحميل المسؤوليات وجبر الأضرار والتعويض للمتضررين، وبعد ذلك العفو والمصالحة من أجل الانتقال الى التأسيس.

غير أن الإشكال الذي يطرح هاهنا، يتمثل في تاريخية مفهوم العدالة ومبررات الرجوع إليه والصعوبات التي يطرحها والوظائف الإجرائية التي يؤديها ونمط العلاقة التي يقيمها بالحق والعنف المشروع، والفرق بين العدالة الاجتماعية والعدالة الانتقالية والشروط التي ينبغي أن تتوفر بالنسبة إلى العدالة الانتقالية من أجل أن تكون ميكانيزما للمصالحة والصفح وطريقا نحو العدالة الثورية. فما المقصود بالعدالة؟ وهل التلويح بالعدالة الانتقالية هو قول برئ؟ وما السبيل إلى الجمع بين استكمال الثورة وتحقيق العدالة؟

ما نراهن عليه ليس العدالة الانتقامية والتشفي والاجتثاث والمعاقبة بتطبيق القوانين الردعية والجزائية، وإنما العدالة الانتقالية والإنصاف والمسامحة وزرع القيم الإتيقية التي تبني وتعمر.

مفهوم العدالة في حد ذاته:

«إن العدالة هي الشك في الحق من أجل إنقاذ الحق»[5]

العدالة لغة هي الاستقامة وإعطاء كل ذي حق حقه، وفي الاصطلاح هي التوسط بين الإفراط والتفريط وتدل على التوازن والتعقل والمساواة، وهي أيضا ملكة في النفس تمنعها من الوقوع في الزلل، وتعتبر إحدى الفضائل الأربعة إلى جانب الحكمة والعفة والشجاعة.

4- Justice

5- Alain, Propos (1909), Tome1/ Bibliothèque de la Pléiade / nrf Gallimard 1956. p.71.

من هذا المنطلق، تبدو العدالة بوصفها القاعدة التي تترأس وتحدد الصلات المشتركة بين المواطنين داخل المدينة، ولذلك تأخذ طابعا موضوعيا وتسمح بنعت القوانين على أنها جائرة وعادلة أو ظالمة وغير عادلة. غير أن ما يميزها هو التعقد والالتباس، فهي تعني من جهة العدالة التوزيعية، وتتضمن التفاوت واللاّ مساواة وتعترف بالنظام، وتمثل أداة لمعالجة الاختلالات في المجتمع، وتفيد من جهة أخرى العدالة التبادلية التعويضية وتحتوي على المساواة وتشكل نمطا مثاليا لا يدرك وغاية كل إرادة سديدة.

«العدالة هي المبدأ المثالي أو الطبيعي أو الوضعي الذي يحدد معنى الحق، فإذا كان تعلقها بالشيء المطابق للحق دلت على المساواة، وإذا كانت متعلقة بالفعل كانت من الفضائل»[6].

إذا كانت العدالة التوزيعية تقوم بتقسيم المساوئ والخيرات مناصفة في المجتمع، فإن العدالة التعويضية تعني تبادل المنتوجات ومقايضة المنافع الاقتصادية وفق مبدأ المساواة. غير أن العدالة في حد ذاتها يمكن أن تأخذ طابعا ذاتيا وتتوجه الى الضمير الفردي، وذلك لأن الإنسان العادل ليس من يحترم القانون، وإنما هو من يثبت القدرة على التمسك بالعدالة في صمت ويرفض النظام القائم حينما يكون ظالما. هكذا يجب أن يعيش الإنسان روح العدالة، وأن يهتدي بهذا المبدأ ليس فقط في وجوده كمواطن ضمن الإطار السياسي، وإنما في حياته الخاصة وفي علاقة بغيره. إن العدالة لا تنحصر في مجال الفرد، بل تغطي الإطار الذي تتحرك فيه الجماعة السياسية ويمكن النظر إليها بوصفها تنتمي إلى دائرة حقوق الإنسان المطبقة بشكل كوني. وإذا كانت العدالة هي الميزان الذي يسير به المرء في حياته والمجتمع في تاريخه، فهي لا تكون مجرد عفوية طبيعية وإنما هي بالأساس فن موجه نحو تنشيط أفعال لكي تحدد أفعالا أخرى، وتنضوي تحت دائرة الحق والحرية والاتفاق والوضع البشري.

إذا كان روسو تحدث عن عدالة طبيعية ترتبط بالمحافظة على الذات والرحمة بالغير، فإن الوضعيين يزعمون وجود معايير تشريعية تحدد العدالة في المؤسسات التابعة للدولة.

هناك من يرى أن العدالة ليست فضيلة، وإنما تقوم على الاحترام الميكانيكي من طرف الدولة والأفراد لجملة من القواعد الصورية التي يتم الاتفاق بشأنها بعد عملية تفاوض ومحاججة.

في الواقع لا توجد صورة محضة للعدالة متمثلة في قاعدة قانونية يجب احترامها وتطبيقها، وإنما هناك إحساس بالعدالة يستشعر حضورها من غيابها في الوجود الفردي والجماعي. لذلك فطلب العدالة يظل دون جواب طالما وجدت اللاّ عدالة على مسرح التاريخ، واستمر غياب المرجع القيمي والحقوقي والقانوني الذي تقاس على منواله المعايير والسلوكيات والأشياء.

إن الحاجة البشرية الدائمة إلى العدالة لا يمكن أن تقضيها الوظيفة الإجرائية التي يؤديها هذا المبدأ القانوني والأخلاقي. إن المرجع الذي تضبط وفقه العدالة إيقاعها يتراوح بين النافع الاقتصادي، وبين الفاضل الأخلاقي والصالح السياسي، وبين الشرعي القانوني والسيادي الحكومي. كما أن النظام الذي تصلح من خلاله أمور العدالة تطبيقاتها هو الحق الطبيعي عند غروسيس أو العقل المستقيم بلغة الرواقية، وهو كذلك القانون الطبيعي في عرف مدرسة العقد الاجتماعي. لكن كيف يتطابق نموذج العدالة المثالية مع ضرورات المنزلة الاجتماعية وحاجات الحماية المطلوبة؟ ألا يستدعي كل تحديد للعدالة القوة التي تخترقه؟ ما هو تصور العدالة الذي يناسب هذه المرحلة الدقيقة التي تمر بها المنطقة العربية زمن الثورة الكبرى؟

مفهوم العدالة الانتقالية:

«تقوم العدالة على نبذ الانتقام وعدم الاستسلام له؛ فبين الجريمة والعقاب توجد العدالة التي تتيح تدخل طرف ثالث؛ أي الدولة»[7].

6 – عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مذبولي، القاهرة، 2000. الطبعة الثالثة، ص.522.

7 – بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.32.

إن تفجر الثورة العربية هو الحدث الذي فرض نفسه على الجميع والمنعطف التاريخي الذي ينبغي حسن التعاطي معه من قبيل الجميع، وأن التحول السياسي الذي يجب أن يتم هو ذلك الذي ينهي الفوضى والعنف والقمع التي كانت تميز الأنظمة الشمولية والديكتاتوريات العربية، ويحقق الاستقرار الاجتماعي والسلم الأهلي والأمن النفسي لدى الناس، وذلك بتغيير جذري للمدونة القانونية المتآكلة وتشييد مؤسسات ديمقراطية تعزز الثقة بين القوى السياسية المتنافسة، وتضمن المرور إلى مستقبل أكثر يتميز بالحرية والتقدم والازدهار.

تروم العدالة الانتقالية مساعدة الدول والشعوب على المرور من وضع متفجر يتميز بالفوضى والاستعمال غير المبرر للعنف إلى مرحلة مدنية تتميز بالحوار والعيش المشترك بصورة سلمية

إن أهم مبرر للتطرق إلى العدالة الانتقالية هو انهاء الثورة العربية للاستبداد وتفكيكها للأنظمة الشمولية وكشفها عن انتهاكات جسيمة لحقوق الانسان وجرائم ضد الإنسانية، وتهميش ممنهج للعديد من الشرائح والجهات والعمليات الوحشية الجماعية والصدامات الدامية، وضعف بنيوي في المؤسسات السياسية والهيئات الاجتماعية وخلل هيكلي وفساد إداري أضر بالمنوال التنموي وأفقده النجاعة والوظيفة العلاجية المطلوبة. كما تهدف العدالة الانتقالية إلى مساعدة الدول والشعوب والمجتمعات على المرور من وضع متفجر يتميز بالفوضى والتعديات وانفلات أمني واستعمال غير مبرر للعنف إلى مرحلة مدنية تتميز بالحوار والتفاهم والتوافق والتعاون وبشكل سلمي وهادئ وخال من كل عنف. لكن ما المقصود بهذا المفهوم؟ وما هي أهدافه؟

في الواقع «إن الهدف هو استعمال مفهوم العدالة الإجرائية المحضة كأساس للنظرية»[8]، وبالتالي يبدو أن العدالة الانتقالية هي استجابة للانتهاكات المنهجية أو الواسعة النطاق لحقوق الإنسان، تهدف إلى تحقيق الاعتراف الواجب بما كابده الضحايا من انتهاكات، وتعزيز إمكانيات تحقيق السلام والمصالحة والديمقراطية الاندماجية. وليست العدالة الانتقالية شكلاً خاصاً من أشكال العدالة المتعددة، بل هي تكييف لها على النحو الذي يجعلها تتلاءم مع مجتمعات تخوض مرحلة من التحولات في أعقاب حقبة من تفشي انتهاكات حقوق الإنسان، وفي بعض الأحيان، تحدث هذه التحولات على حين غرة، مثل تفجر الثورات، وفي أحيان أخرى قد تجري على مدى عقود طويلة، مثل الحروب المتناسلة. « Justice Transitionnelle :désignation d'un délégué de la société civile au comité de pilotage sur les consultations populaires/ Termes de référence »[9].

كما تعبر العدالة الانتقالية عن نضال البشرية ضد امتهان كرامة الانسان وحقوقه، وعن بلوغ الضمير الإنساني إلى درجة عليا من الرشد وتطور الوعي الحقوقي، وتحمل المسؤولية تجاه الغير والاحترام التام للغيرية والاحتكام إلى مبدأ الإيثار.

من المعلوم أيضا، أن العدالة الانتقالية ترتكز على مبدأ بسيط، وهو: المحاسبة على جرائم الماضي، ومنع الجرائم الجديدة من الوقوع. أما الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، فهي:

أولا: تصفية الحسابات بين المذنب والضحية، وإرساء السلام والتعايش بينهما.

ثانيا: عفا الله عما سلف، وذلك بصرف النظر عن الشكوى من انتهاكات الماضي، ولكن مع إرساء مبدأ المحاسبة، ومكافحة ثقافة الإفلات من العقاب.

ثالثا: مواجهة الحقيقة، وذلك بالاعتراف بالضحايا من طرف الجناة، وشروع الضحايا في النسيان والغفران والتوجه نحو العمل الصالح للنفس وللمجموعة.

رابعا: تجنب تكرار نفس الفظائع في المستقبل، وذلك بتفعيل تجربة التذكر ونبش الجراح وتحويل المحاسبة إلى عنصر ردع وتخويف من تسول

8 – بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 445

9- Forum pour le renforcement de la société civile, Justice Transitionnelle, http://www.forsc.org/spip.php?article80

له نفسه ارتكاب انتهاكات وإساءات مماثلة في المستقبل[10]. لكن ألا يمكن اعتبار العدالة هي المثال الذي يسمح بالحكم من وجهة نظر متعالية على كل التشريعات الواقعية؟

في الواقع « لولا صفح الآخرين عنا، الذي به نتخلص من تبعات أعمالنا، لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إلى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبه وآثاره.»[11]. إن العدالة يمكن أن تتحقق داخل مساواة مدنية تفترض أن يتخلى الفرد والجماعة عن قواهم وعنفهم الطبيعي على أمل بلوغ وضع سياسي جيد.

من الواضح أن العدالة الانتقالية تعتمد على جملة من الآليات، أهمها:

«**الآلية الأولى**: المحاكمات والتحقيق في الجرائم بموجب القانون الدولي الملزم لكافة دول العالم ومحاسبة المسئولين عنها، وفرض عقوبات عليهم في محاكم محلية أو وطنية.

الآلية الثانية: لجان الحقيقة والتحري ومقاومة الفساد، التي نشأت في الأساس بفضل المجتمع المدني ونشطاء حقوق الإنسان والمدافعين عن الديمقراطية، تنجز تقارير وتوصيات.

الآلية الثالثة: تعويض الضحايا وجبر الأضرار ورد الاعتبار لمساندة الضحايا معنوياً، واستعادة ما فقد بشكل مادي ملموس.

الآلية الرابعة: الإصلاح المؤسساتي وأنسنة [12]. أجهزة الأمن التي كانت المحسوبة على المنظومة القمعية للديكتاتوريات البائدة.

الآلية الخامسة: جهود تخليد الذكرى، وذلك بإقامة النُصُب التذكارية وإحياء الذاكرة الوطنية الجماعية والتأكيد المستمر على عدم الوقوع في نفس الأخطاء مرة أخرى»[13]. لكن ما هي الحدود الفلسفية لتجارب العدالة الانتقالية في تقصي الحقائق ومحاكمة المجرمين؟

«لا نزاع في أن المسؤولية الإجرامية هي دائما فردية،...وتختلف هذه المسؤولية عن المسؤولية السياسية التي تتحملها الدولة من حيث هي مجموعة من المؤسسات التي سمحت، وأحيانا أذنت، أو تغاضت عن الأعمال الاجرامية المرتكبة، مثلها هذه الدولة ملزمة بواجب جبر الضرر.»[14]

ما ينبغي التأكيد عليه هو استحالة الرجوع إلى الوراء والعودة القهقرى إلى الماضي والتوجه نحو المستقبل والنظر إلى الصفح كأفق مفتوح وكقيمة أخلاقية كونية، وإلى المصالحة كخيار سياسي ضروري للعيش المشترك والتواصل بين الفئات. لكن ينبغي أن ننتبه في هذا المقام إلى التناقض بين النظرة الأخلاقية المغالية للصفح والسيرورات البراغماتية للمصالحة، ونكشف عن واجب الذاكرة وما لا يمكن الصفح عنه وما لا يقبل التقادم بالزمن، إذ كيف أنساك «أيتها السلطة الجميلة وهذه آثار فأسك»؟

يقع الخطاب حول الغفران في جملة من الإحراجات عبر عنها بول ريكور كما يلي:

«هل نستطيع أن نغفر لمن لا يعترف بذنبه؟ هل يجب أن يكون من ينطق بالغفران قد أسيء إليه؟ هل يمكن للمرء أن يغفر لنفس معينها؟»[15].

غير أن العدالة الانتقالية هي فكرة معولمة صنعتها الدعاية الامبريالية، وفرضت على دول الأطراف من أجل أن تسير وفق المنهجية التي سطرتها بنوك الرأسمال العالمي، وبالتالي يؤدي اعتمادها دون تمحيص وتطبيقها بشكل آلي إلى السقوط في التعسف والعنف، وعدم مراعاة الخصوصية الحضارية وضرورات السياق الاجتماعي. والغريب أن صناع القرارات السياسية المعولمة يريدون أن يبلغوا بهذه العدالة الانتقالية درجة العدالة الكاملة والحقيقية التي يطلبها كل إنسان، وكل مجتمع تائق إلى التحرر من نير التبعية، وأن تضمن احترام البناء الديمقراطي وأن تفي بتعهداتها

10 – المركز الدولي للعدالة الانتقالية، الرابط: http://www.ictj.net/arabic/index.htm

11 – جاك دريدا ، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2005. ص 54

12- Humanisation

13 – المركز الدولي للعدالة الانتقالية، الرابط: http://www.ictj.net/arabic/index.htm

14 – بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.38

15 – بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة أولى 2009. ص.689

تجاه العدالة الاجتماعية والعدالة الخاصة من جهة وتحقيق العدالة التقليدية والمحلية من جهة أخرى.

إن ما يعطل المهام المنوطة بالعدالة الانتقالية هو التناقض بين مواجهة الحقيقة ومساءلة المذنبين من جهة، وتشريع العفو العام والصفح عن المتورطين تحقيقا للمصالحة وبناء الديمقراطية من جهة أخرى.

من هذا المنطلق تجد العدالة الانتقالية نفسها أمام عدة مضيقات وصعوبات قد لا تستطيع أن تخرج منها، خاصة حينما يتعلق الأمر بمطالب الصفح والمساءلة والمصارحة والمصالحة. والدليل على ذلك هو «أن التجربة المؤلمة للجنة « الحقيقة والمصالحة» تقودنا من جديد بسبب الارباكات التي أثارتها للمشاركين وللشهود، إلى ...مناقشة الصلات بين الغفران وبين التبادل وبين العطاء»[16].

إن المهام المطروحة على العدالة الانتقالية واعدة ومصيرية بالنسبة إلى مستقبل الجسم السياسي المحلي والعلاقات بين الدول، ولكن إنجاز هذه المهام يعطله التناقض بين مواجهة الحقيقة ومساءلة المذنبين تفاديا لتكرار الأخطاء من جهة، وتشريع العفو العام والصفح عن المتورطين بغية تحقيق المصالحة وتفعيل الديمقراطية الاندماجية من جهة أخرى. فكيف تكون العدالة الانتقالية منهجا كليا، وهي مرتبطة بمرحلة مؤقتة وليست دائمة؟ وكيف يمكن الاختيار بين اللاّ عدالة والفوضى؟ أليست العدالة الانتقالية هي إسقاط للعدالة الدولية على المجتمع؟ وهل يمكن أن نستعمل سلاح العدالة الثورية النابعة من ضمير الشعب وثورته ضد العدالة الدولية الزائفة التي تسمى عدالة انتقالية؟

مفهوم العدالة الديمقراطية:

«إن الدولة الأكثر عدالة ممكنة ليست فقط الدولة التي تتيح الحرية بصفة عامة، بل تلك التي تثبت في الصراع – بالمخاطرة في بعض الأحيان بفقدان الحرية– تحديدا ضد هذه اللاّ عدالة الدائمة»[17].

إذا كانت المؤهلات التقنية موزعة على البشر بشكل يجعلهم محتاجين إلى بعضهم البعض، فإنه من الضروري أن يتقاسم هؤلاء الناس معنى سياسيا موحدا يخص الحذر والعدالة والمساواة والإنصاف. كما تقوم العدالة على عدة ركائز، مثل الطبيعة والعقل والقانون، ولكن لا يمكن الحديث عن عدالة حق الأقوى، بل عن ظلمه وتخطيه للحدود عن طريق العنف غير المشروع والهيمنة والتعديات والطغيان، وما يترتب من ذلك من تفاوت واستغلال وسلوكيات غير إنسانية وغير أخلاقية وسوء استعمال للذاكرة.

والحق أنه لا يكفي أن تكون القوانين عقلية وجيّدة وصحيحة لكي نحصل على العدالة في المجتمع، إذ هناك فرق بين مفهوم العدالة وروح العدالة، والقانون يظل عاما ومجردا ما لم يطبق ويعبر عن طموحات الناس ويعكس مشاغلهم ويستجيب نسبيا إلى حاجياتهم، ويؤمن لهم تمتعهم بحقوقهم ويحفظ لهم كرامتهم.

إن هذا الأمر لا تفوضه لهم العدالة الانتقالية الاجرائية، بل العدالة الاجتماعية الديمقراطية التي أنجبها المخاض الثوري. إن العدالة الثورية لن تتحقق إلا في ظل حكم توافقي تشاوري وسلطة سياسية مؤسساتية تنبثق من الإرادة الشعبية وتستمد شرعيتها من القوة الثورية. لذلك كانت العدالة الديمقراطية هي بالتدقيق العدالة الثورية التي لا تتحقق إلا إذا اختفى الاستغلال والاضطهاد من المجتمع وشعر الناس بأنهم أحرار وكرامتهم مصانة، وأن المجتمع الذين ينتمون إليه متماسك وموحد ومتكافل.

إن العدالة الثورية هي البنية الأساسية للاجتماعية، حيث يتم الاعتراف بحقوق متساوية للجميع وتوفر الفرص المتكافئة وتؤمن استقرارا

16 – بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص.ص.699. 700

17 - Christian delacampagne, la philosophie politique aujourd'hui, éditions du seuil, paris, 2000, p.135.

مدنيا معينا. إنها عدالة محايدة وموضوعية ولا تنحاز إلى طرف دون آخر، وتعمل على منع اندلاع النزاعات أو بروز قوة تتفوق على البقية.

إن قيام نظام ديمقراطي عادل يستلزم توفر جملة من الشروط هي:

-توفر ثقافة سياسية مواكبة لروح الثورة العربية.
-وجود مواطنين نشطين ومثقفين ومتمدنين.
-وجوب اعتماد آلية الانتخاب الحر والشفاف.
-منع كل احتكار في تمثيلية الشعب إلى ما لانهاية.
-لزومية التعبير عن مشاغل الشعب من طرف المنتخبين.
-توفير منظومة حماية اجتماعية وأمنية منصفة للجميع.
-المساواة بين الحاكمين والمحكومين أمام سلطة قانونية مستقلة.
-احترام الأقليات من طرف الأغلبية.
-الاعتراف بوجود سلطات مضادة للسلطة الرسمية[18].

إن ما نضعه صوب أعيننا هو تغيير المجتمع بالاعتماد على وحي الثورة والحيلولة دون أن تستفرد مجموعة قليلة عن طريق النفوذ التقليدي أو العنف بالخيرات والمنافع وتحرم الأغلبية من التمتع بحقها فيها. زد على ذلك، تركز العدالة الثورية على الجماعة السياسية والشعب الموحد وترفض النظر الى الأفراد على أنهم موناد مغلقة على نفسها وذرات منعزلة عن بعضها البعض تسعى الى تملك حقوق مطلقة ومتعالية على السياق الثقافي والاجتماعي، بل ترى أن الأفراد يقتربون من بعضهم البعض إذا ما انتموا إلى إطار عام مزدهر وقوي يحصلون على حقوق كاملة ومستقرة. على هذا الأساس، فالأمر يقتضي تشكل «دولة الحد الأدنى»[19] .التي تقوم بدور الحارس الليلي وتمنع النزاعات وتضمن تطبيق التوافقات، وتستند على الحد الأدني من القوة والقيمة العليا للحق.

كما تتطلب المرحلة اللجوء إلى نظام من الحماية العمومية للمواطنين، كما يرى روبارت نوزيك من أجل المحافظة على حق الشعب ضد تسلط السيادة الفوقية وصيانة الحريات الفردية ضد هجمة السلطة المطلقة وضد عنف المؤسسات الرسمية للنظام الحاكم[20] .

لكن ما معنى عدالة الذات قبالة لا عدالة الأغيار؟ وهل تحافظ دولة الحد الأدني على قيم الثورة وتقدر على الانتقال من حالة الفراغ والتردد إلى حالة الاستقرار والبناء؟

خاتمة:

« خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»[21]

عندما نتحدث عن وضع أصلي وعود على بدء، ونتوجه إلى انتخاب مجلس تأسيسي وكتابة دستور جديد وبناء شرعية ديمقراطية، وتكوين مؤسسات عصرية وجمهورية برلمانية، فإن الأمر يستدعي الخوض في فلسفة القانون والبحث في الأسس الفلسفية للدساتير والديمقراطية. أفلا نحتاج في زمن الثورة إلى فلسفة القانون؟ وماذا نقصد بذلك؟ وما الذي يميز فلسفة القانون عن العلوم القانونية؟ وكيف تكون القوانين هي روح الدولة؟

في الختام تبحث فلسفة القانون في الأفكار المتعلقة بالحق ودوره في المجتمع والقرارات الكبرى المزمع اتخاذها في كيان سياسي ناشئ؛ وتهتم أيضا بالمبادئ العامة والكلية التي تتعلق بالقوانين من حيث تشريعها وتأصيلها نظريا وتطبيقها والالتزام بها على صعيد الواقع، وتتقاطع في

18- Jean- William Lapierre, Qu'est-ce qu'être citoyen ? , Propos de philosophie politique, éditions PUF, 2001 , p.213.

19- Etat minimale

20- Robert Nozick, Anarchie, Etat et Utopie, éditions PUF,1974 .la justice selon 2001 , p.213.

21 – سورة الأعراف، الآية 199

ذلك مع العديد من الاختصاصات، أهمها فقه التشريع والقضاء والعلوم القانونية والعلوم السياسية والفلسفة السياسية وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد السياسي وعلم النفس وعلم التاريخ وعلم الأخلاق.

إن أهم المبررات التي تدعونا إلى الاهتمام بهذا الاختصاص هي حاجتنا له اليوم في زمن الثورة من أجل الانتقال إلى الدولة؛ وكذلك ما يبدو عليه مصطلح الحق من غموض والتباس وتعدد في المعاني والاستعمالات، وما يقتضي ذلك من تحديد وضبط للمفهوم. لقد وقع الانتقال عند الحديث عنها من ذكر خطوط عريضة وإلى مبادئ ميتافيزيقية ومن مرتكزات الفكرة وأصول القانون الى شروط التلاقي بين الحق والعقوبة والتأهيل والإصلاح والفرد والمجتمع والعلاقة الكلية بين الكون والله والإنسان.

من هذا المنطلق تفرق فلسفة القانون بين العدل والعدالة، وبين الحق الطبيعي والحق الوضعي، وبين القانون الدستوري والقانون الجزائي، وبين المساواة والتكافؤ، وبين قيمة القانون الذي يشير إلى معنى العدل في ذاته والنص القانوني الصادر عن المشرع الذي يتميز بالنسبية والتاريخية ويسقط في التبرير والانحياز. غني عن البيان أن فلسفة القانون تتفرع إلى عدة اختصاصات، مثل الوجود القانوني الذي يتراوح بين الكوني والخصوصي وبين القوة والمواضعة الاتفاقية والقيم القانونية التي تضم العدل والحرية والأمن والاستقرار، والمعرفة القانونية التي تعتمد العقل والتجربة والنصوص الموروثة كوسائل اكتساب. في الواقع تقوم فلسفة القانون بوظيفتين مهمتين: الأولى محاكاة الحقيقة القانونية الأبدية أو ما يسمى بالنواميس الموضوعية والميزان بلغة القرآن؛ الثانية هي مراعاة الحقيقة الجزئية وتدبير الفردي والذاتي والشخصي من أجل إعطاء كل ذي حق حقه بالقسط وإقامة العدل والإنصاف على الأرض. هكذا تتراوح فلسفة القانون بين الديمومة والتحولية، وبالتالي تنفر من الثبات وتبحث عن التطور ولكنها تحارب العدمية وتسعى إلى إيجاد منظومة مستقرة تمثل مرجعية للفعل. هكذا يمثل ازدهار فلسفة القانون مؤشرا على كونية المنظومة القانونية، وعلى تقدم المدونة الدستورية الموضوعة قيد التنفيذ. إن أولوية القانون تنبع من الثقة في العقل الذي يضعه وحيث ننتظر أنيكتشف أيضا ويصوغ متطلبات العدالة وفق مستلزمات الواقع الاجتماعي الذي يتوجه إليه. زد على ذلك تتميز فلسفة القانون بالحيادية والتعالي على النزعات الواقعية والنظريات المحافظة والتشتت التجريبي، وتتوخى أسلوب الإجرائية والإنجازية واللاّ تراجعية. هناك أهمية تعطى إلى غاية الحق من أجل تطوير فلسفة القانون وتسويغ الأساليب المتبعة في الانتقال من وضع اجتماعي متفجر إلى وضع مدني مستقر. فما السبيل إلى بناء فلسفة قانون تسهم في وضع دستور يلائم روح الشعب وتبعث دولة تحترم ثقافة الأمة، وتلبي تطلعات الناس نحو الحرية والكرامة والعدالة والمساواة؟ وأين الحكمة من نفي أفلاطون وجود قانون يكون ملائما تماما لأفضل الأمور وأعدلها بالنسبة إلى جميع الناس معا؟ وما تأثير الثورة الشعبية على نظرة العربي إلى الإسلام من زاوية فلسفية قانونية؟ كيف يمثل الدين المدني الوسيط الضروري للانتقال الديمقراطي المنشود؟

المصادر والمراجع

1. بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء للنشر، 2011.
2. بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة أولى 2009.
3. جاك دريدا ، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2005.
4. عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2000.
5. المركز الدولي للعدالة الانتقالية، الرابط: http://www.ictj.net/arabic/index.htm
6. Forum pour le renforcement de la société civile, Justice Transitionnelle, http://www.forsc.org/spip.php?article80
7. Alain, Propos (1909), Tome1/ Bibliothèque de la Pléiade / nrf Gallimard 1956.
8. Christian delacampagne, la philosophie politique aujourd'hui, éditions du seuil, paris, 2000,
9. Jean- William Lapierre, Qu'est-ce qu'être citoyen ? , Propos de philosophie politique, éditions PUF, 2001 ,
10. Michel Onfray, la communauté philosophique, éditions Galilée, Paris, 2004 .
11. 10- Monique Canto- Sperber, Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, editions Quadrige/PUF, 2004 , p.1002.
12. Robert Nozick, Anarchie, Etat et Utopie, éditions PUF,1974 .la justice selon 2001 ,

التـــاريخ والذاكرة

محـــمد حبـــيـــدة*

يُحيل مفهوم الذاكرة إلى آليات تمثل الماضي واستحضاره، ومسارات تشكل هذا التمثل من الناحية الاجتماعية والثقافية. ويقع تحليل أشكال التمثل هذه عند ملتقى علوم إنسانية واجتماعية كثيرة، من تاريخ وفلسفة وأنثروبولوجيا وسوسيولوجيا وسيكولوجيا.

بدأ التفكير في الذاكرة كموضوع تاريخي في نهاية السبعينيات، وتحديدا منذ 1978، السنة التي أصدر فيها المؤرخ الفرنسي بيير نورا مبحثا نظريا بعنوان «الذاكرة الجماعية»، ضمن الكتاب الجماعي «التاريخ الجديد»، تحت إشراف جاك لوغوف. وتعددت بعد ذلك البحوث والدراسات، مستندةً إلى المفاهيم الرئيسة المتصلة بحقل سيكولوجيا الذاكرة على النحو الذي أسس له عالم الاجتماع موريس هالفاكس في العشرينيات من القرن الماضي. ومن أهم هذه البحوث «التاريخ والذاكرة» لجاك لوغوف، و«أماكن الذاكرة» التي شارك فيها عدة باحثين تحت إشراف بيير نورا، و«الذاكرة والتاريخ والنسيان» للفيلسوف بول ريكور.

ينبني موضوع الذاكرة على مجموعة من القضايا الأساسية:

1 – تبني إشكالية مفتوحة على إجرائية استعادية.

2 – تبني رؤية أنثروبولوجية تركز اهتمامها على المستويات الثقافية والشفهية واللسانية.

3 – استثمار مرحلة محددة من التاريخ، هي الحقبة الحديثة، لكن بالمعنى العريض للكلمة الذي يشمل حتى الزمن الراهن.

تكمن أهمية دراسة الذاكرة في كونها تقدم فوائد للإسطوغرافيا، في مقدمتها كشف ما هو ضمني، وذلك بتسليط الضوء علـــى أماكن الذاكرة ووظائفها ودلالاتها، المادية منها وغير المادية: أماكن أثرية كالمعمار، أماكن وظيفية كالسير الذاتية والروايات الشفهية والألقاب، أماكن رمزية كتخليد الذكريات. كل هذه الأماكن لها تاريخ، إذ أن كل أمة، وكل جماعة أو قبيلة تخزن ذكرياتها في هذه الأماكن، وتجعل منها جزءاً لا يتجزأ من شخصيتها. ودراسة من هذا النوع من شأنها أن تؤدي إلى تحول أساسي من ذاكرة الأماكن إلى أماكن الذاكرة، مثل الأحـــزاب، خاصة تلك المرتبطة بحركات التحرر من الاستعمار في البلدان السائرة اليوم في طريق النمو. في المغرب مثلا، تعمل بعض الجهات السياسية على توظيف محطات تاريخية كثيرة، المعاصرة منها، مثل ذكرى 11 يناير 1944، التي تخلد تقديم عريضة الاستقلال، وغير المعاصرة، مثل ذكرى 4 غشت 1578، التي تخلد انتصار المغرب على البرتغال، قصد إذكاء الروح الوطنية، وخلق نوع من الالتحام حول قضايا الزمن الراهن. لكن تخليد الذكريات الوطنية يبقى معرضا لمنزلقات كثيرة، منها بالخصوص تغييب التاريخ والتركيز على كلام الشاهدين، على النحو الذي يخدم قضية معينة، أو يسير بالأمور نحو وجهة محددة، ومن ثم تزكية مظاهر بعينها، محافظة أو حداثية.

يميز الباحثون بين صنفين أساسيين من الذاكرة، ذاكرة جماعية وذاكرة تاريخية، وبعبارة أخرى، الذاكرة والتاريخ. وهما مفهومان يتعارضان في تصور الواقع، لكنهما يتكاملان في تفسيره. فالذاكرة تمثل ما تبقى من الماضي في أذهان الناس أو ما يتصورونه بخصوص هذا الماضي. هي إذن موروث ذهني، ومجموعة ذكريات تغذي التمثلات. ثم إنها لا تعيد إنتاج ما حصل في الماضي، بل تعرض لانطباع الناس حول هذا الماضي. ولذلك تبقى مجرد صورة، غالبا ما تغلب عليها القدسية، كصورة بعض الشخصيات الدينية والسياسية، من صلحاء وزعماء أحزاب أو زعماء

*مؤرخ وأنثروبولوجي من المغرب.

تمرد أو قواد حرب. ومن ثم عادة ما تختلط هذه الصورة بالخيال. كما تتميز الذاكرة بمجموعة من الخصائص، في طليعتها تعدد المرجعية على مستوى الأفراد والجماعات والمؤسسات، إذ هناك من الذاكرات بقدر ما هناك من الجماعات. وتتميز الذاكرة أيضا بالشفهية، وبالانتقائية، وبالاحتفالية. ولذلك، يمتزج تخليد الماضي بالاحتفال بالحاضر، وتزكية مظاهره في معظم الأحيان، كما يظهر في تخليد أعياد الاستقلال أو الثورة. وتتميز أيضا بتداخل الذكرى والذات، تنتج عنه تشوهات متتالية عبر الحكي، مع مرور الزمن. ومع ذلك، تبقى الذاكرة ذات أهمية، بالنظر لذاتية النظرة، ونفسانية الحالة، وحميمية الصلة بين الذكرى ولحظات إنتاجها وإعادة إنتاجها واستحضارها.

تظل الذاكرة أكثر وقعا من التاريخ، بالقياس إلى درجات تأثيرها في أوساط عامة الناس، مع ما تختزنه ذاكرة هؤلاء من أحكام مسبقة موروثة جيلا عن جيل.

أما التاريخ فيقوم على المعالجة المنهجية، على الموضوعية، على النسبية. إنه «ترتيب للماضي»، كما قال لوسيان فيفر، وأعاد قوله جاك لوغوف. إنه أيضا «بناء إشكالي» لهذا الماضي، انطلاقا من «عملية فكرية تشتغل بالتحليل والنقد». هذا الترتيب، أو هذا البناء الإشكالي لا يتأتى إلا بواسطة جهد متعدد المحطات أو اللحظات، لحظة إقامة البرهان الوثائقي، ولحظة التفسير والفهم، ولحظة الكتابة. وهذه اللحظة الأخيرة هي التي تُبرز بقوة الاستعصاءات الكبرى للذاكرة، «استعصاء تمثيل شيء غائب وقع سابقا، واستعصاء ممارسة مكرسة للاستذكار النشط للماضي والتي يرفعها التاريخ إلى مستوى إعادة بناء»، حسب بول ريكور.

ومع ذلك، تبقى الذاكرة أكثر وقعا من التاريخ، بالقياس إلى درجات تأثيرها في أوساط عامة الناس، مع ما تختزنه ذاكرة هؤلاء من أحكام مسبقة موروثة جيلا عن جيل. فالتاريخ يُنتج كثيرا لكنه لا يُقنع إلا قليلا، ليس فقط من حيث التلقي لدى العوام، بل حتى لدى المثقفين. لقد لاحظ بيير نورا، مثلا، كيف أن خزانات بأكملها حول بطلان العنصرية لم تتمكن من التغلب على الأحكام العنصرية المسبقة. وإذا قِسنا هذه الملاحظة على موضوعات أخرى، في مجتمع مثل مجتمعنا، تخص الانتماء السياسي، أو الديني، أو الجنسي، فإن الأمر لن يختلف كثيرا.

ومن جهة أخرى، تقترن الذاكرة بالنسيان. لماذا تخلد الأوساط السياسية والإعلامية في المغرب، مثل الدولة والأحزاب وهيئات المقاومة والإعلام العمومي والصحافة الحزبية، ذكرى معركة وادي المخازن (1578)، وذكرى معركة أنوال (1921)، وذكرى تقديم وثيقة الاستقلال (1944)، ولماذا لا تخلد هذه الأوساط، في المقابل، ذكرى هزيمة إسلي (1844)، أو هزيمة تطوان (1859)، أو معاهدة الحماية (1912)؟ هنا تبدو الذاكرة «كتنظيم للنسيان»، كما لاحظ ذلك بول ريكور في معرض حديثه عن نظام فيشي في فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية. وإذا سلطنا الضوء على مرحلة الحماية من زاوية تفادي استحضارها من طرف الأوساط السياسية والإعلامية، فإننا قد نولي اهتماما خاصا لمسألة النسيان هذه. لقد بيَّن سيغموند فرويد في مدخله إلى التحليل النفساني أن نسيان الأمور ذات الأهمية البالغة يشكل وسيلة دفاعية لمواجهة الأحداث القاسية والمهينة. هُنا يُمْكن للمؤرخ أن يقتبس أدوات التحليل النفساني، وينتقل من نفسانية الأفراد التي يعالجها النفسانيون، إلى نفسانية الجماعات التي من شأنها أن تقيم جسورا بين الماضي والحاضر، فيركز في المقام الأول على هذا النسيان، لاسترجاع ما هو منسي، لأن الاهتمام بما لا يخلده المجتمع يُمَكّن من فهم الكثير من الأمور في الحياة الاجتماعية والسياسية.

في واقع الأمر، تَتَعدد مستويات قراءة مسألة النسيان هذه، بتعدد زوايا التناول، لأن «النسيان لا يحيل بالضرورة إلى خلل في الذاكرة، أو إلى فشل في إعادة البناء، فهو قد يشكل نجاحا لرقابة ضرورية للاستقرار وتجانس التمثل الذاتي للفرد أو الجماعة»، وفق كلام جويل كاندو. لقد طرح إرنست رينان في محاضرة ألقاها بالسوربون سنة 1882 تحت عنوان «ماهي الأمة؟»، وهو يتحدث في سياق هزيمة فرنسا أمام ألمانيا سنة 1870 وإلحاق هذه الأخيرة لإقليمي الألزاس واللورين، فكرةً في غاية الأهمية، تفيد أن النسيان قد يشكل عاملا أساسيا في نشأة الأمة. يقول: «ينشأ جوهر أمة ما عندما يتقاسم أفرادها أشياء كثيرة، وأيضا عندما يتمكنون من نسيان أشياء كثيرة أخرى». فهل يندرج نسيان، أو بالأحرى اجتهاد الذاكرة الجماعية في نسيان حدث 30 مارس 1912 ضمن صيرورة تشكل الأمة؟ هل نعتبر مسح الطاولة، كما يقال، شرطا من شروط التجديد وإعادة التأسيس؟» يبقى الحفر مفتوحا في هذه القضية.

بيبليوغرافيا

بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان (2000)، ترجمة جورج زيناتي، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2009.

عبد الأحد السبتي، التاريخ والذاكرة. أوراش في تاريخ المغرب، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، 2012.

Amphoux (P.) et Ducret (A.), « La mémoire des lieux », Cahiers internationaux de sociologie (79), 1985, pp. 197202-.

Auge (M.), Les formes de l'oubli, Paris, 1997.

Baddeley (A.), La mémoire humaine, théorie et pratique, Grenoble, 1993.

Candau (J.), Mémoire et identité, Paris, 1998, p. 123.

Connerton (P.), How Societies Remember, Cambridge, 1989.

Freud (S.), Introduction à la psychanalyse (leçons professées en 1916), trad. S. Jankélévitch, Paris, 1921.

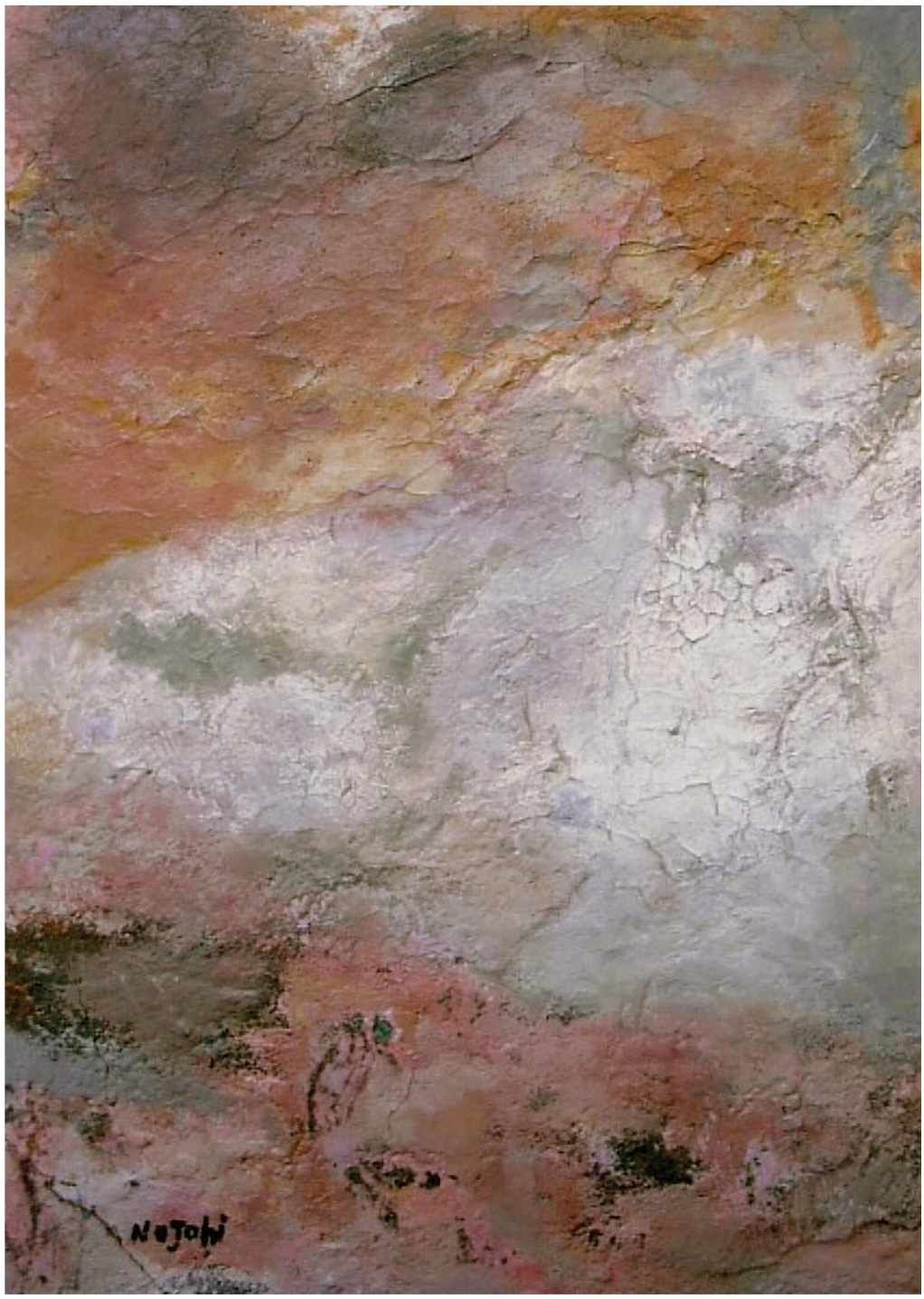
Halbwachs (M.), Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, 1925.

Halbwachs (M.), La mémoire collective, Paris, 1950.

Le Goff (J.), Histoire et mémoire, Paris, 1988.

Nora (P.), sous la dir., Les lieux de Mémoire, 7 vol., Paris, 19841992-.

Renan (E.), Qu'est ce qu'une nation? (Conférence, Sorbonne, 11 mars 1882), Paris, 1992.



بريشة الفنان محمد نجاحي من المغرب

مشروع العدالة الانتقالية في المغرب
خلاصات وأسئلة

كمال عبد اللطيف*

في السياق التاريخي المواكب لميلاد هيئة الإنصاف والمصالحة

لا يمكن فصل مشروع التحول السياسي في المغرب، في الصيغ التي اتخذها في العقد الأخير من القرن الماضي، عن السياقات التاريخية التي تبلورت فيها تجارب العدالة الانتقالية، في كل من أوروبا وأمريكا اللاتينية. صحيح أنه مشروع يحمل كثير من خصوصيات المغرب السياسي، بمختلف معاركه وصراعات قواه الحية مع النظام السياسي السائد، وأنه في بعض أوجهه، يعد محصلة لإخفاق سياسات النظام المذكور، في تحقيق التنمية وإقامة الديمقراطية، كما يحمل في بعض أوجهه الأخرى ما يكشف إخفاق المعارضة في الحد من استبدادية الحكم الفردي، وتوطين المشروع السياسي الديمقراطي. ساهمت المعطيات التي سطرنا في الفقرة السابقة بكثير من الاختزال، الشروط المؤطرة للتحولات التي عرفها المشهد السياسي المغربي، فـي العقد الأخير من القرن الماضي، وذلك بعد مرور أزيد من ثلاثة عقود على بناء الدولة الوطنية في المغرب. بلغ الانتقال السياسي ذروته في حكومة التناوب التوافقي، التي أوصلت حزب الاتحاد الاشتراكي إلى السلطة 1998 بعد أربعة عقود عن المعارضة، أي بعد تاريخ طويل من الصراع مع النظام وآلياته في التدبير السياسي. وقد حصل ذلك نتيجة جهود سياسية مشتركة، بين النظام ومعارضيه.

اعتبر الحدث بمثابة مؤشر قوي على ميلاد تباشير عهد جديد، وبحكم قوته تم احتضانه بقوة من طرف القوى السياسية الديمقراطية، لينطلق مسلسل تحديث المَلَكية بدفعها إلى قبول الانفتاح على آليات جديدة في التدبير السياسي الممهد للانتقال الديمقراطي. إلا أن ما حصل رغم قوته وقوة اللحظة التي تم فيها، والتي ارتبطت كما هو معروف بموت الحسن الثاني، وتنصيب محمد السادس ملكا سنة 1999، لم يذهب بعيدا في عملية تأسيس القواعد المانعة لإمكانية التراجع عن الإصلاحات المحتملة ومكاسبها، الأمر الذي لا يمنع من أن يظل المجال السياسي المغربي، فضاءً لحصول ممكنات متناقضة.

لم تكن التحولات السياسية التي عرفها المغرب في نهاية القرن الماضي مفاجئة، نتأكد من هذا عندما نكون على بينة من أن الفاعل السياسي يعي دور الزمن ودور الموت في صناعة حقب التاريخ، وحَدثُ موت الحسن الثاني وتتويج الملك محمد السادس، ليس حدثا استثنائياً في التاريخ. وفي موروث الآداب السلطانية على سبيل المثال، من المواقف في موضوع الموت والعجز في دائرة العمل السياسي، ما يعلمنا كثيراً من الدروس المساعدة في مجال بناء ما يؤسس لعهد جديد بالفعل، شريطة التحلي بفضيلة الجرأة القادرة على تخليصنا من تقاليد نظام محدد في الحكم، والمساهمة في بناء بديل له، يمنح المؤسسات والقوانين دورها المطلوب، في الاقتراب من المشروع الديمقراطي.

لم تكن شيخوخة ومرض الملك الراحل، ثم مسألة انتقال المُلك إلى وَلِيِّ عهده محمد السادس، سوى أعراض لشيخوخة أعم تتعلق أيضا بشيخوخة العمل السياسي الحزبي. كانت أعراض الشيخوخة بادية، ولم يتم تداركها انطلاقا من قيم التحديث السياسي، رغم الدماء الجديدة التي يفترض أن تكون قد التحقت وبصورة عامة بأغلبية الأحزاب المكونة للمشهد السياسي في مجتمعنا.

*مفكر وأكاديمي من المغرب

ويجمع أغلب الدارسين للمشهد السياسي المغربي في نهاية القرن الماضي، أن حاجة المغرب إلى المصالحة السياسية والتاريخية بعد أكثر من ثلاثة عقود من النظام الفردي في مغرب الاستقلال، أي من سنة 1961 إلى منتصف التسعينيات، كانت تعد مطلبا ملحاً، ولهذا اعتبر الفاعل السياسي في النظام وفي المعارضة، أن أفق العدالة الانتقالية يقدم الحلول التي يمكن أن يحصل التوافق بشأنها، في موضوع تدبير الانتقال السياسي في بدايات العهد الجديد، عهد الملك محمد السادس، الذي اعتلى عرش الملك بعد وفاة والده في نهاية القرن الماضي (1999).

حاجة المغرب إلى المصالحة السياسية والتاريخية بعد أكثر من ثلاثة عقود من النظام الفردي في مغرب الاستقلال، كانت تعد مطلبا ملحاً جعل أفق العدالة الانتقالية يقدم الحلول في موضوع تدبير الانتقال السياسي في بدايات العهد الجديد.

وهناك ملاحظة أخرى، لها صلة بكل ما سبق، وهي تؤكد مسألة توفر كثير من الشروط الصانعة للتوافق، ذلك أن اتساع أفق الحرية في مجالات الإعلام والثقافة والإبداع، ساهم بدوره في إنعاش كتابات الاعتقال والسجن، حيث بادر بعض المعتقلين السابقين، بإصدار روايات أو مذكرات وسير ذاتية تناولوا فيها تجاربهم السجنية بالوصف والتحليل. اتخذت نصوص الاعتقال السياسي سمات أعمال أدبية وفنية (نصوص حرة، أشعار، روايات)، وعكست في نسيجها النصي وروحها العامة، مجمل خصائص آداب الاعتقال السياسي. مُمَثلةً في تشخيص آليات القهر والاستبداد. وهو الأمر الذي ساهم في كشف عنف وشراسة أجهزة نظم الحكم، إضافة إلى ما تضمنته هذه الأعمال من نقد مباشر لخيارات السلطة السائدة، ونقد صريح أيضا للأخطاء الذاتية.

صدرت النصوص الأولى من أدبيات الاعتقال السياسي في مطالع الثمانينيات، وتلاحقت بوتيرة عالية في الصدور، في بدايات العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، حيث بلغ مجموع النصوص المتداولة منذ سنة 1999 وإلى يومنا هذا، ما يزيد عن ثلاثين نصا، في صورة مذكرات وروايات أو شهادات، مقدمة صورا دالة عن أشكال المعاناة، التي تعرض لها عشرات الشباب داخل أقبية السجون المظلمة والباردة، حيث كانت تشتغل أجهزة العقاب دون ضوابط قانونية محددة. أنجزت هذه الكتابات من طرف بعض معتقلي يسار السبعينيات، وتم تعزيزها بمذكرات ونصوص بعض معتقلي الانقلابيين العسكريين، اللذين حصلا في مطلع السبعينيات. وقد صدرت في الأشهر الأخيرة من سنة 2004 كتب لبعض معتقلي سجن تزمامارت، المعروف بمركز الموت.

نعاين في مختلف النصوص المكتوبة بكثير من المرارة، معطيات معينة تتعلق بالمعاناة الشديدة لمجموعات من الشباب، الذين تعرضوا لكثير من صور العنف المادي والرمزي. كما نعاين صور القهر الذي لا يرحم، ونكتشف موت المعتقلين أمام جلاديهم، كما نكتشف اختفاء آخرين دون عودة ولا أثر..وبجوار ذلك، نقف على مكابدة العائلات التي ظلت تنتظر معرفة أماكن ذويها، أو تنتظر دون جدوى خروجهم من السجن بعد قضاء مدة أحكامهم.

ندرج الحديث عن الموضوعات السابقة، في باب الإشارة إلى بعض الشروط التي ساهمت في التمهيد لمجموع الإصلاحات الحاصلة في المجال السياسي المغربي، ذلك أن ميلاد الهيئة في مطلع القرن الواحد والعشرين، جاء في سياق ما عرفه المغرب من مساع إصلاحية في تسعينيات القرن الماضي، حيث حصل نوع من التفاعل بين الدولة والمجتمع، تزامن من جهة مع بدايات عهد جديد، وواكب من جهة أخرى، الجيل الثالث من مفاهيم الإصلاح السياسي في الفكر العربي، وهو جيل يرتبط بتطور الفضاءات الحقوقية المدنية في مختلف البلدان العربية، وهي الفضاءات التي أصبح يعد فيها النضال من أجل تعميم مكاسب حقوق الإنسان والديمقراطية، الخطوة الأهم لتجاوز المظاهر الاستبدادية في أغلب الأنظمة العربية.

الإنصاف والمصالحة، منجزات ومكاسب

يعد التقرير النهائي، المنجز من طرف الهيأة، والمركّب من ستة أجزاء ومئات الصفحات، منجزا متميزاً في باب العمل الحقوقي السياسي، في

تاريخ المغرب المعاصر. نتبين ذلك بوضوح في ما قدمه من معطيات في موضوع تجربة الهيأة، وتوصياتها، وكذا مختلف الضمانات المرتبطة بمبدأ عدم تكرار الانتهاكات الجسيمة، التي تعرض لها عشرات المواطنين، كما تعرضت لها مناطق وجهات في المملكة خلال نصف قرن من الزمان 1956- 1999.

وإذا كنا قد حرصنا في هذا العمل على التوقف أمام معطيات محددة، تَخُصُّ تصور الهيئة لموضوع الحقيقة في سنوات الرصاص، كما حاولنا إبراز الدور الهام الذي لعبته لحظات الاستماع في الكشف عن كثير من أوجه العنف في تاريخنا، فإن مرد ذلك يعود إلى قناعتنا بدور الهيئة، وأهمية الأهداف التي أنشئت من أجل تحقيقها، وخاصة في مستوى توضيح موقعها، في التهييء السياسي للطور الانتقالي، الحاصل النظام السياسي المغربي، وهو الطور الذي تم فيه إطلاق مشروع العدالة الانتقالية.

ننتقل الآن إلى التقرير الذي أنجزت الهيئة، باعتبار أنه يكشف بصورة واضحة، عن مجمل الإجراءات والتدابير التي أقدمت عليها، ويعكس محصلة تجربتها بمختلف المنجزات التي تحققت، والإخفاقات التي حاصرت برنامجها وتوصياتها، وبعض ملفاتها المعقدة.

تمكنت الهيأة من فتح 16861 ملفا، وقامت بدراستها، كما حاولت اتخاذ مواقف في موضوعها، حيث قررت تقديم تعويض لفائدة 19 280 ضحية، من بينهم 1895 «صدرت لفائدتهم توصيات إضافية، تتعلق بأشكال أخرى من جبر الضرر. أما التعويض غير المادي فأصدرت الهيئة في موضوعه توصيات لفائدة 1499 ضحية، سبق لهم أن استفادوا من تعويضات مالية، بموجب مقررات صادرة عن هيئة التحكيم المستقلة للتعويض.

إن الصعوبات المتصلة بموضوع دراسة الملفات الخاصة، بضحايا الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، والتعقيد المرتبط بها والمتصل في الوقت نفسه، بطرق إنصافها وبصورة متوازنة وعادلة. يتطلب كثيرا من الاجتهاد، الأمر الذي دفع الهيأة إلى إيجاد معايير محددة، تسمح بتوحيد قواعد جبر الضرر بالنسبة لمجموع الضحايا، حيث تمت مراعاة ظروف الاعتقال، وذلك بالتعرض لما يصاحبها في الأغلب الأعم، من انتهاكات متمثلة في التعذيب والاعتداء، وسوء المعاملة والمس بالكرامة.

وكخلاصة إجمالية لعمل الهيأة في مجال جبر الضرر، نشير إلى أنه بلغ عدد الملفات المعوضة عليها 16861 ملفا. و بلغ عدد الملفات التي اتخذت بشأنها قرارات إيجابية 9779 ملفا، أي ما يناهز 58 ٪. وقد توزع كما يلي: – التعويض المالي 6358 ملفا / ما يناهز 37.9 %
– التعويض المالي المصحوب بجبر باقي الأضرار : 1895 ملفا/ ما يناهز 11.2 %
– جبر الأضرار دون تعويض مالي : 1499 ملفا/ ما يناهز 8.9 %.»

قامت الهيأة إضافة إلى كل ما سبق، بمحاولة أخرى في الاجتهاد الهادف إلى بلورة مجموعة من القرارات، الرامية إلى جبر الضرر الجماعي، المتعلق بإعادة إدماج المناطق والجهات المهمشة لفك العزلة عنها، وصهرها في بوثقة التنمية. وفي هذا السياق، عملت الهيأة على تنظيم ندوات تحسيسية في مجموعة من المدن المغربية، قصد إنشاء منتدى وطني يشتغل بموضوع جبر الضرر. وقد شاركت في فعاليات هذا المنتدى، مجموعة من الجمعيات، إضافة إلى مجموعة من الخبراء والباحثين من المغرب ومن الخارج، ودون إغفال الإشارة إلى عملها المحدد في عقد لقاءات تشاورية مع السلطات العمومية ومنظمات المجتمع المدني، في الموضوعات المساعدة في عمليات المساهمة في تصحيح أخطاء الماضي. لم تترد الهيئة في إنجاز الخطوات التي تدعم تأهيلها، لإنجاز المهام والأهداف التي سطرت لنفسها. فقد كانت تعي جيدا كما أشرنا آنفا، صعوبة وتعقد المجال الذي تتحرك فيه، كما كانت تعي في سياق حسابات تُكَوِّنُها وتطورها، ضرورة الاحتراس في موضوع الخطوات والنتائج التي تروم تحقيقها. ندرك ذلك بصورة واضحة، في تقريرها الختامي الذي يستوعب لحظتين هامتين، لحظة التوصيات الخاصة بالإصلاحات المؤسسية المطلوبة، في موضوع تجنب تكرار الانتهاكات، ولحظة بلورة الاستراتيجية الوطنية لمواجهة الإفلات من العقاب، والعمل على تنفيذ التوصيات.

وقد تم التركيز في اللحظة الأولى، على مبدأ دعم التأصيل الدستوري لحقوق الإنسان، كما هي متعارف عليها دوليا. كما تم الدفاع على قرينة البراءة، ومطلب الحق في محاكمة عادلة. وقد سطرت هذه المبادئ في سياق تصور الهيئة للإصلاح السياسي.

ركزت الهيأة على موضوع الإصلاحات الدستورية، مرتبة جملة من التوصيات التي يساهم استيعابها في تعزيز آليات الممارسة الديمقراطية، كما يساهم في ضمان عدم تكرار تجربة الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان.

ركزت الهيأة على موضوع الإصلاحات الدستورية، مرتبة جملة من التوصيات التي يساهم استيعابها في تعزيز آليات الممارسة الديمقراطية، كما يساهم في ضمان عدم تكرار تجربة الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. وفي هذا الإطار، أوصت الهيئة بتعزيز مبدأ فصل السلط، وطالبت بلزوم التنصيص الدستوري الصريح على الحريات والحقوق الأساسية التي يتضمنها، مثل حريات التنقل والتعبير والتظاهر والتنظيم النقابي والسياسي، وكذا التجمع والإضراب وحرية المراسلات، وحرمة المسكن واحترام الحياة الشخصية كما أوصت بتقوية المراقبة الدستورية، بالصورة التي تساهم في تحريم الاختفاء القسري، والاعتقال التعسفي، والإبادة والجرائم الأخرى ضد الإنسانية، أو الخالة بالكرامة أو المُهينة.

ودعت الهيئة في اللحظة الثانية من التقرير، المتعلقة بوضع استراتيجية وطنية متكاملة مندمجة ومتعددة الأطراف، لمناهضة عدم الإفلات من العقاب، إلى وضع سياسات عمومية في قطاعات العدالة والأمن، وحفظ النظام والتربية والتكوين المستمر، بمشاركة فاعلة للمجتمع برمته، وذلك استنادا إلى قواعد القانون الدولي الإنساني لحقوق الإنسان، الأمر الذي يستدعي ضرورة ملاءمة وتكييف التشريع الجنائي واللالتزمات الدولية للمغرب، مع مقتضيات القواعد المذكورة. كما طالبت الهيأة بلزوم إدخال إصلاحات في مجالات الأمن والعدالة والتشريع والسياسة الجنائية، بحكم أن الإصلاحات المذكورة ضرورية لتوطيد دعائم دولة القانون.

نلاحظ في التقرير الختامي للهيئة، ما يجسد الوعي بلزوم إحداث مساطر المتابعة، المتمثلة في تنفيذ المقررات المتعلقة بالتعويض، ومتابعة تفعيل التوصيات حول الأشكال الأخرى لجبر الضرر، بما فيها التأهيل الصحي والنفسي للضحايا، وبرامج جبر الضرر الجماعي. كما نلاحظ في خلاصات التقرير، دعوة إلى لزوم تفعيل توصيات الهيأة المتعلقة بالإصلاحات وحفظ أرشيف هيأة الإنصاف والمصالحة والأرشيف العمومي.

مسار العدالة الانتقالية في زمن ما بعد الربيع العربي

يجسد تقرير الهيئة في نظرنا، منجزا هاما في باب إغناء وتطوير مشروع العدالة الانتقالية، في المغرب وفي العالم. ونحن لا نبالغ عندما نصفه بالمنجز الهام، ذلك أن أهميته في نظرنا تكمن في كونه يعتبر عنواناً كبيراً لخيارات وسياسات ومآزق، وهو في الآن نفسه، عنوان لأفق مفتوح على ممكنات عديدة.

ولعل الجدل الذي دار وما فتئ يدور حول أعمال الهيئة، وتقريرها وتوصياتها، وما صاحبه من إطلاق مسلسل تنفيذ التوصيات، وأشكال تعثره وإلى يومنا هذا، يضعنا أمام ما يؤشر في نظرنا، على مناخ سياسي لم يعد يجد أي حرج، في مواجهة أسئلة الأوضاع السياسية في المغرب بطريقة شفافة ، طريقة لا تستبعد الآراء المتناقضة بحكم أن مجال تسوية تركة الماضي، لا يعتبر مجالاً سهلاً ولا بسيطاً، وخاصة عندما يحصل في طور انتقالي بين عهدين وملكين، جامعهما الأساس وحدة النظام السياسي، مع درجات من الاختلاف محسوبة ومرتبة بعناية. ومن هنا إدراكنا لأهمية الجدل النقدي الذي ما فتئ يدور حول حدود ومحدودية أعمال الهيئة، وخاصة في بعض الملفات الصعبة، من قبيل ملف المهدي بن بركة، وملف الاعتذار المباشر من طرف الدولة على مجمل الانتهاكات والأضرار، التي لحقت الفاعلين وذويهم، في عقود الستينيات والسبعينيات على وجه الخصوص.

ورغم أننا نقف اليوم في المغرب، أمام تحولات سياسية أخرى، حصلت بعد انتفاضات حركة 20 فبراير، إلا أن مكاسب الهيئة ساهمت في حفر مجاري العدالة الانتقالية، وهي مجاري نفترض أنها تستدعي في الراهن السياسي، مزيدا من مغالبة المصالح الفردية واستحضار الهم الجماعي، ذلك أن تعثر العدالة الانتقالية في صيغتها المغربية، يستدعي كثيرا المبادرة والتعبئة السياسية، بهدف استثمار مكاسب مسلسل الإنصاف وولوج دروب الانتقال الديمقراطي الأخرى، الأمر الذي يتطلب أولا استكمال عملية تفعيل توصيات الهيئة التي ما تزال معلقة.

هل يمكن الحديث عن نهاية مسلسل العدالة الانتقالية في المغرب اليوم؟

يحق لنا أن نتساءل بعد مرور سبع سنوات على إصدار هيئة الإنصاف والمصالحة في المغرب لتقريرها الختامي، المستوعب لمنجزاتها وتوصياتها، وكذا إخفاقاتها، يحق لنا أن نطرح السؤال الذي سطَّرنا في مُفتتح هذه الخاتمة.

نجد في ردود الفعل المتداولة في الفضاء السياسي المغربي اليوم، مواقف متناقضة من التجربة ومن مآلها، لكننا نجد في الوقت نفسه، أن هناك ما يشبه الإجماع على أهمية الأدوار التي قامت بها، في مغرب العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، وذلك بجانب أدوار سياسية أخرى، اعتبرت في عداد المؤشرات القوية الدالة، على التحولات السياسية الممهِّدة للانتقال الديمقراطي في بلادنا.

ساهمت التحولات التي عرفها المغرب منذ 1999، في تقليص حدة الانتفاضات والانفجارات، التي ملأت الشوارع المغربية سنة 1981، حيث استطاعت بعض مكاسب الهيئة، وبعض أوراش الإصلاح في زمن حكومات التناوب التوافقي، أن تُوقِف استمرار الانفجارات في المجتمع المغربي.

يجب ألا نغفل في هذا السياق أيضا، الإشارة إلى قدرة النظام السياسي المغربي، على التفاعل الإيجابي مع شعارات الاحتجاجات الكبرى المنددة بالفساد. وقد تجلى ذلك في إعلان دستور جديد سنة2011، كما تجلى في استيعاب النظام لمطالب الشارع، وسعيه إلى تنفيذ بعض توصيات ومقترحات الهيئة، في باب الإصلاح الدستوري والمؤسسي.

لم تشكل الهيئة منذ إعلان تأسيسها قوة مادية ولا قانونية، فقد اعتبرت بمثابة إطار استشاري، وظلت ملحقة بالمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان. إلا أنها مع ذلك كانت مؤسسة فاعلة، وتقدم مكاسبها ومنجزاتها الدليل الواضح على مختلف الأدوار التي لعبتها في مغرب العقد الأول من الألفية الثالثة. كما تكشف محدوديتها، وخاصة عندما نستحضر شروط العدالة الانتقالية في مغرب يتحول داخل نظام بعينه، ويروم في الآن نفسه، بلورة مواقف وأفعال تضعه في أفق الإصلاح الديمقراطي المتدرج.

يَسْهُل في باب النقد، أن نقول إنها لم تساهم في حل كثير من القضايا الواردة في تقريرها الختامي، حيث تستوعب توصياتها جملة من المعطيات المتعلقة بكشف الحقيقة في ملفات غامضة. وهناك من يؤاخذها على تغييب الحقيقة لحساب الإنصاف والمصالحة، رغم الجهود التي بذلت لتوضيح مسارها وخياراتها، وهناك أيضا، من يعتبر أن مقاربتها استندت في الأغلب الأعم، إلى الجانب الحقوقي، وذلك رغم مختلف السجالات التي انخرطت فيها، في موضوع تداخل وتفاعل الحقوقي والسياسي في العدالة الانتقالية.

مقابل الانتقادات التي أشرنا إلى البعض منها في الفقرة أعلاه، يشير بعض الباحثين إلى التفاعل الإيجابي الحاصل بين دستور 2011 وبعض توصيات الهيئة، وخاصة في مجال حماية منظومتي حقوق الإنسان والقانون الدولي، إضافة إلى تأكيده على سمو الشرعية الدستورية، حيث ينزع إلى دسترة مبدأ فصل السلط وتوازنها ودسترة المؤسسات إلخ...الأمر الذي يوضح نوعية منجزاتها. صحيح أن المكاسب المذكورة تندرج ضمن الدستور المؤطر اليوم للمشهد السياسي، وأن بنوده ما تزال في حاجة إلى إجراءات تنظيمية عديدة، إلا أن كل ما سبق، يؤشر في نظرنا على خيارات سياسية محددة ساهمت الهيئة بجانب عوامل أخرى في التمهيد لها.

إن مجمل المؤاخذات التي ذكرنا، ومختلف المعارك السجالية التي واكبتها، ساهمت في إطلاق جدل سياسي هام، في موضوع التمهيد لإسناد التحول السياسي الحاصل في مجتمعنا. لكن كل هذا، لا يعفينا من الحديث عن منجزات الهيئة الكبرى، في مجال التهييء والتمهيد لإعلان تصفية بقايا الاستبداد والطغيان وسنوات الجمر في المغرب. إنه لا يعفينا من التأكيد مرة أخرى، على قوة الأمل الذي شخصته الهيئة، وهي تباشر عملا شاقا في إطار استمرارية نظام سياسي بعينه. فقد بنت في سنوات قليلة خطوات لا يمكن إنكار أهميتها، في التحولات السياسية التي يعرفها المغرب اليوم.

تقاس مآلات تجارب مماثلة، ليس فقط بما يترتب عنها من إصلاحات سياسية، إنها تقاس كذلك بما تتيحه من محاولات، في رد الاعتبار للعمل السياسي وللسياسة كفضاء للصراع الديمقراطي.

ولعل في كثير مما تحقق عن طريق الهيئة المذكورة، خلال السنوات الماضية ما يتيح لنا التأكيد، بأن فترات التحول والانتقال في التاريخ، تتطلبان مواصلة الجهد وتنويعه، قصد مزيد من محاصرة الجيوب المحافظة، والتي يهمها أن توقف مسلسل التحول والإصلاح.

للنظام السياسي المغربي قدرة على التفاعل الإيجابي مع شعارات الاحتجاجات الكبرى المنددة بالفساد. وقد تجلى ذلك في إعلان دستور جديد سنة 2011، كما تجلى في سعيه إلى تنفيذ بعض توصيات الهيئة، في باب الإصلاح الدستوري والمؤسسي.

وإذا كنا نتابع اليوم، في بعض أعمال المجلس الوطني لحقوق الإنسان، ما يعيد النظر في كيفيات مواصلة متابعة تنفيذ توصيات الهيئة، فإن ما يمكن أن نستنتجه من ذلك، هو صعوبة الحديث عن نهاية محتملة لمهمتها، حيث عقد المجلس المذكور مؤخرا، ملتقى دوليا حول العدالة الانتقالية، عاد فيه إلى توصيات الهيئة متسائلا عن مواقفها وإكراهاتها، وساعيا إلى تفعيل بعض توصياتها، وهو ما يفيد أن الصراع السياسي في التاريخ لا يتوقف، بل يتخذ أشكالا جديدة و مظاهر متعددة، الأمر الذي يستدعي تنويع جهود المواجهة، بل وتطوير هذه الجهود ضمن إطار حماية المكاسب، ومجابهة الإشكالات مجددا. ولعل ما حصل في انتفاضات شباب 20 فبراير سنة 2011، ما يدفع إلى بناء تدابير وإجراءات جديدة، من أجل جبهات أخرى للعمل، حماية لمطلب العدالة الانتقالية، وحماية للتطلعات الرامية، إلى مزيد من تطوير تدابير الإصلاح السياسي الديمقراطي في المغرب.

إشكالات المصالحة السياسية

عبد الحي مؤذن*

كيف تتعامل الدول والمجتمعات مع الجرائم السياسية التي ارتكبتها أو ارتُكبت باسمها؟ حتى سبعينيات القرن العشرين، لم يكن إلا جوابان لهذا السؤال: المحاكمة أو النسيان. لنبدأ بالمحاكمات؛ عملت أنظمة منذ قرون على تقديم من اعتبرتهم مسؤولين عن جرائم الماضي للمحاكمة، ونفذت في حقهم أقصى عقاب، كما حدث بالنسبة لإعدام الملك الإنجليزي تشارلز الأول سنة 1640 و الملك الفرنسي لويس السادس عشر سنة 1791. وفي منتصف القرن العشرين، وعلى إثر الحرب العالمية الثانية، تم تبني خيار غير مسبوق هو محاكمات المسؤولين عن جرائم الحرب ليس باسم قوانين ومؤسسات دولتهم الوطنية، ولكن من طرف هيئة مارست مهمتها في إطار القانون الدولي الإنساني لمحاسبة المتهمين الذين قدموا لمحكمتي النوربورغ (جنوب ألمانيا) وطوكيو عن جرائم اعتبرت أنها لم تكن موجهة ضد أفراد يحملون جنسية دولة محددة؛ ولكنها ارتكبت ضد الإنسانية جمعاء. لكن ظروف الحرب الباردة حالت دون استمرار هذه التجربة الجديدة، ولم تستأنف إلا في سنة 1992 وبعد سقوط حائط برلين، لمحاكمة المتهمين بارتكاب جرائم حروب يوغسلافيا المقسمة منذ 1991. وتتالت منذئذ محاكمات زعماء سياسيين متهمين بارتكاب جرائم ضد الإنسانية من طرف محاكم دولية استهدفت قادة من كل من رواندا، سيراليون، تيمور الشرقية، الكوسوفو، كامبوديا، والسودان. ومنذ 1985، عرفت بعض الدول اللجوء إلى محاكمها الوطنية لمتابعة قادتها في الجرائم التي اتهموا بارتكابها في كل من اليونان، والأرجنتين، أو في العراق، الذي صدرت على رئيسه السابق صدام حسين عقوبة الإعدام شنقا نُفّذت في نهاية 2006.

لكن المحاكمة، كجواب على جرائم الماضي، تعرضت لانتقادات كثيرة، باعتبار أنها لم تحترم شروط المحاكمة العادلة، بل مثّلت عدالة المنتصر، أو أنها كانت انتقائية، أو أنها لم تقدم الجواب المناسب لكيفية التعامل مع جرائم الدولة. استخلص أوتو كرشهايمر من دراسته المستفيضة لمحاكمات الزعماء السياسيين منذ الملك تشارلز الأول إلى محاكمات النوربورغ، بأن وظيفة المحاكم في النزاع السياسي ليست تحقيق العدالة، بل «القضاء على الخصم السياسي للنظام الجديد اعتمادا على قواعد مهيئة مسبقا»[1]. واعتبر مارك أوزيل هذا النوع من المحاكمات، مركّزا على حالتي النوربورغ وطوكيو، عديم الفعالية كوسيلة لترسيخ ذاكرة جماعية معادية لعنف الدولة[2]. وتراجع جيم مالموت كوتي، أحد منظري تجربة المصالحة في الأرجنتين، تعن موقف سابق حول الموضوع، ليتوصل إلى أن محاكمات جلادي بلاده لم تحقق أهدافها لأنها نُظمت في ظل نفس الثقافة السلطوية التي كان من المفروض أن تتخلص منها[3]. هذا بالإضافة إلى الانتقادات الموجهة لمحكمة العدل الدولية لكونها انتقائية، لا تحاكم إلا جلادي إفريقيا والدول الضعيفة، أو أن تكاليفها الباهظة غير عملية ولا تسمح بتعميمها.

وفي تلك الحالات الثورية التي لم تشهد محاكمات، كانت الثورات السياسية أو ثورات حركات التحرير هي المقابل لتحقيق العقاب على المسؤولين عن النظام القديم، والتي أعطت الانطباع بأن النظام الجديد والحصول على الاستقلال هو الجواب الشافي لتحقيق العدالة حتى في غياب طقوس المحاكم ومساطر تنفيذ العقوبات.

---

*مفكر وأكاديمي من المغرب

1- Otto Kirchheimer. Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends. 1961

2- Mark Osiel. Juger les crimes de masse: La mémoire collective et le droit. Paris : Seuil, 2006. Titre original : Mass Atrocity, Collective memory, and the Law. New Brunswick, New Jersey, 1997, p. 422

3- Jaime Malamud-Goti. Game Without end: State Terror and the Politics of Justice, Foreword by Libbet Crandon-Malmud, Norman: University of Oklahoma Press, 1996

إلا أن المحاكمات لم تكن إلا أجوبة استثنائية جد محدودة عدديا؛ إذ أنه ومقابل الملايين من الجرائم التي ارتكبت باسم الدولة حتى حدود مطلع القرن الواحد والعشرين، لم يتجاوز مجموع الأحكام الصادرة في حق رؤساء الدول المائة، ولم تنفذ العقوبات إلا في حق 71 منهم، معظمها كانت بتهم ارتكاب جرائم مالية وليس لانتهاكات حقوق الإنسان[4].

اعتُمِدت المصالحة كممارسة سياسية على ضوء التجربة الأرجنتينية الرائدة في مسار الانتقال الدمقراطي سنة 1983 كخيار بديل للمحاكمة وللنسيان أو كحل مؤقت، عوض العدالة العقابية، في تدبير الماضي السياسي الأليم

لهذا، فإن نسيان الجرائم السياسية وليس العقاب على ارتكابها، كان ولا يزال، المقترب السائد الذي اتبعته الدول والمجتمعات لتدبير هذا الإرث الثقيل المحيّر. حدث هذا بغض النظر عن نوع النظام السياسي؛ فإذا كان متوقعا من الأنظمة السلطوية والشمولية أن تعمل على إخفاء أسرار ماضيها عن طريق وسائل الرقابة والتحكم التي تمتلكها، إلا أن الديمقراطيات أيضا لم تكن أكثر استعدادا لمواجهة إرث تاريخها العنيف، كما يعكسه التصلب الذي ظلت تظهره القوى السياسية المهيمنة في إسبانيا، حتى بعد انتقالها للديمقراطية، في معارضة فتح ملفات الماضي الدموي لحربها الأهلية. ولا تزال فرنسا لحد اليوم مصرّة على نسيان ماضي جرائمها في الجزائر.

تم تبني المصالحة كممارسة سياسية على ضوء التجربة الأرجنتينية الرائدة في مسار الانتقال الديمقراطي سنة 1983 كخيار بدليل للمحاكمة وللنسيان، أو كحل مؤقت في انتظار تحقيق شروط المحاكمات كإحدى المكونات الرئيسة للعدالة الانتقالية، عوض العدالة العقابية، في تدبير الماضي السياسي الأليم. وتشمل هذه الصيغة العمل على تطبيق عدالة تعويضية في حق ضحايا جرائم الدولة والبوح بالحقيقة، والاعتراف من طرف الدولة بالظلم الذي ارتكبته، وإعادة الاعتبار للضحايا، والقيام بالإصلاحات المؤسساتية التي تحول دون تكرر الجرائم. ولهذا الغرض، أنشئت هيئات اشتهرت بهيئات الحقيقة والمصالحة وتبنته حوالي أربعين دولة. وتراكمت لدينا اليوم تجارب في المصالحة خلال فترة تناهز ربع قرن عرفتها دول مختلفة عبر العالم. ونظرا لكون التجارب المؤسسة لفكرة المصالحة ظهرت بداية في الدول التي كانت تعيش مسلسل ومخاض التحول الديمقراطي، فقد ارتبط هذان المصطلحان، المصالحة والانتقال الديمقراطي، في الأدبيات السياسية. يُفسر هذا الترابط بخصائص هذا الانتقال الديمقراطي الذي طبع التغيير السياسي الذي شهده العالم منذ بداية الثمانينيات، والذي عاشته الأنظمة السلطوية التي تحولت إلى ديمقراطيات بدون ثورات، بصيغ تم فيها تهييئ المشاركة المجتمعية الواسعة عن طريق الانتخابات ومأسسة فصل السلط، ولكن بدون التصفية الجذرية لبقايا النظام القديم، بل عن طريق الاعتراف لرموز النظام السلطوي ونخبه بمكانتها ودورها في التشكيلة الديمقراطية المستحدثة. كانت الرموز المعبرة بشكل صارخ عن هذه الوضعية هي أوغوستو بونتشي ودكليرك. فبيونتشي الذي ارتبط اسمه بالجرائم التي ارتكبت في الشيلي، منذ الانقلاب الشهير لسنة 1973، استمر في منصب رئيس الدولة حتى 1990 وكقائد للقوات المسلحة حتى تقاعده سنة 1998، وحافظ على مقعده كسيناتور مدى الحياة إلى حين وفاته سنة 2006. وبالرغم من المغامرة الشجاعة والمثيرة التي قادها القاضي الإسباني بلتازار كارزون (Baltazar Garzon) متسلحا بالقانون الدولي في جر بينوتشي للمحاكمة بتهم الجرائم السياسية التي ارتكبها، إلا أنها كمحاولات عددية مشابهة أخرى، فشلت جميعها، لينتهي الأمر بالدكتاتور العجوز إلى أن يموت وقد أفلت من العقاب. وعاشت جنوب افريقيا وضعية مماثلة، حيث إن دوكليرك، F.W. de Klerk آخر رئيس لجنوب إفريقيا العنصرية، تقلد ما بعد الأبارتايد منصب نائب للرئيس مانديلا لمدة سنتين. و تتويجا للانتقال الديمقراطي غير الثوري وغير المسبوق الذي عرفته جنوب إفريقيا، حيث يتصالح فيه الضحايا مع الجلادين، وهم يتعايشون جنبا إلى جنب في ظل النظام الجديد، حصل كل من مانديلا ودوكليرك، الضحية السابق جنب الجلاد السابق، على أكبر اعتراف من طرف العالم الليبرالي بحصولهما معا على جائزة نوبل للسلام سنة 1993.

خلقت هذه الوضعية، تعايش الضحية مع جلاد لم يلق أي عقاب في ظل نظام سياسي يرد الاعتبار للجلاد، إشكالات قانونية وفلسفية

4- Ellen L. Lutz and Caitlin Reiger, "Introduction," in Ellen L. Lutz and Caitlin Reiger, Prosecuting Heads of State, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp.1-24

وأخلاقية محيرة. ونُظم سنة 1988 لقاءا عُرف بندوة آسبن، وهي بلدة في وسط أمريكا، جمعت عددا من المتخصصين في العلوم السياسية والقانونية، للبحث عن إجابات لهذه الإشكالات، وانتهت ببلورة مقاربات المصالحة في ظل عدالة انتقالية تقدم بدائل لمعاقبة المسؤولين عن جرائم الماضي، وتسمح بتحقيق التعايش السلمي بين الجلاد والضحية، وتوفر المشروعية الأخلاقية والسياسية لهذه الوضعية المتناقضة[5]. وكانت هذه الوصفة تهدف إلى تحقيق المصالحة التي تضمن الانتقال الديمقراطي، وتجنب العنف الثوري وتبعاته. وبالرغم من أن هذه البراغماتية السياسية التي انبنت عليها فكرة المصالحة ساعدت على الانتقال السياسي، إلا أنها لم تضع حدا للإشكالات الفكرية، والقانونية والأخلاقية التي لا تزال موضوع جدال غير محسوم.

على المستوى القانوني، ظلت العدالة العقابية تشكل ركنا أساسيا في صلب مبدإ العدالة. وتعتبر العدالة الأنوارية التي أسهم الفيلسوف إيمانويل كانط في التنظير لها، أن الجريمة يجب أن تعاقب لأن الجرائم متنافية مع فكرة العدالة، وجزاء الجريمة هو العقاب، وأنه وانطلاقا من المساواة، وهو مبدأ أنواري آخر، فلا يمكن أن يكون هناك تمييز بين مرتكبي الجريمة. وبما أن الجميع متساوون أمام القانون، فيفترض أن يشمل مبدأ المساواة هذا الدولة أيضا عندما تكون مسؤولة عما ترتكبه، وأن تتلقى، في شخص المقررين باسمها، الجزاء المستحق على أفعالها.
ولم تجد بدائل العدالة العقابية موقعا لها في العدالة الليبرالية. ولذلك، فإننا لا نعثر على إحالات لفكرة العدالة الانتقالية في النصوص الرئيسة حول الموضوع. ليس هناك إشارة لها مثلا في النقاش المثير والغني حول نظرية و فكرة العدالة بين جون رولس[6] وأمارتيا سن[7]. لكن، وبالرغم من هذه اللامبالاة من طرف الفلاسفة، إلا أن مقاربة أمارتيا سن التي أعطت الأولوية للمخارج العملية لهذا النقاش، تسمح بمنح الاعتبار للعدالة الانتقالية، انطلاقا مما تتمكن من تحقيقه من إنجازات على الواقع، بدل الحكم عليها بمعيار الطموح الطوباوي لفكرة العدالة المثالية التي يتبناها رولس وينتقدها سن.

خلقت المصالحة إشكالا عويصا للفلاسفة، واعتبر كل من جاك دريدا[8] وبول ريكور[9] بأن الدين، ونصوص وطقوس الديانات الإبراهيمية بالخصوص، وفرت مخرجا لعجز الفلسفة العلمانية على ترسيخ فكرة المصالحة. لكن يبدو أنهما بالغا فيما اعتبراه تأثير الدين على مسلسل المصالحة التي شهده العالم منذ الثمانينيات. إذ، وباستثناء جنوب إفريقيا، فإن باقي التجارب لم تستلهم ممارساتها في المصالحة من الدين إلا بشكل ثانوي، أو أنها، وكما الأمر في المغرب، وهي الدولة الإسلامية السباقة في هذا المجال، كانت تجربة علمانية بامتياز.

على المستوى السياسي، كانت فكرة العدالة الانتقالية غير مسبوقة ليس في دفعها للتعايش بين الأعداء فحسب، والتي هي حالة عادية في الممارسات السياسية، ولكن في كونها لم تنزع المشروعية السياسية بشكل كامل عن جلادي الأمس، بل حُصرت الانتقادات الموجهة لأنظمتهم في حجم العنف المبالغ فيه، وفي جسامة الانتهاكات التي أشرفوا عليها أو سمحوا بها، أو خططوا لها وبرروها، والتي بالرغم من ذلك ذلك أعفي جلهم من تبعاتها القانونية. تميزت تجربة المصالحة عن سابقاتها بكون أن التعايش بين الجلاد والضحية الذي حققته، لم يكن اعترافا بالهزيمة من أحد الأطراف المتخاصمة، بل اعتُبر مخرجا ضروريا لتحقيق عملية التجاوز السلمي للسلطوية، ولترسيخ شروط الانتقال إلى الديمقراطية. من الممكن قراءة هذا التعايش الذي تم تحمله على مضض، كمظهر آخر للسياسة ما بعد- الحداثية، والتي لا ترفض مبدئيا التعايش بين الأضداد في ظل ممارسات التعددية، والتسامح، والحرية الفردية، والاختلاف بين الهويات، والنسبية، واللامبالاة الأخلاقية، واللا-تسيس. في هذا الموزاييك من التناقضات المتحمّلة، فإن التعايش السلمي بين الجلاد والضحية لا يحدث نفس درجة الاستغراب الاستنكار الذي يُتوقع أن يُثار في إطار الثقافة السياسية الحداثية أو التقليدية.

5- Hazan, Pierre. Judging war, Judging history: Behind Truth and Reconciliation, Stanford, California: Stanford University Press, 2010

6- جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة،بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009

7- أمارتيا سن، فكرة العدالة، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010

8 -جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، (ترجمة حسن العمراني) دار توبقال، 2005، صفحات 7-37

9- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009، (ترجمة جورج زيناتي)، صفحات661 -728

تميزت تجربة المصالحة عن سابقاتها بكون التعايش الذي حققته بين الجلاد والضحية، لم يكن اعترافا بالهزيمة من أحد الأطراف المتخاصمة، بل اعتُبر مخرجا ضروريا لتجاوز السلطوية سلميا وترسيخ شروط الانتقال إلى الديمقراطية.

لكن التقييم الأكثر أهمية لتجارب المصالحة لن يقتصر على مظاهر السياسة ما بعد- الحداثية هاته، والتي بدأت علامات عيائها تظهر في تراجع ثقافة التوافقات والحلول الوسطى، وفي العودة القوية لخيارات الصراع والمواجهات الحادة. يظهر هذا التحول في الكونغريس الأمريكي المنشق بين جمهوريين وديمقراطيين لا يتفقون على شيء، و في الساحة المصرية بعد الربيع العربي القصير العمر والتي تعرف منذ 3 يوليوز 2013 العودة المفاجئة للاقتتال وللاعتقالات السياسية والمحاكمات العسكرية. إن تقييم تجارب المصالحة، باعتبارها مقتربا سياسيا للتدبير السلمي لعملية التغيير السياسي، وللتفكيك الدؤوب للمؤسسات وللأجهزة السلطوية، ولتعويض ثقافة التحكم والتسلط سواء على مستوى الدولة أو المجتمع بقناعات التعايش التعددي في ظل الحرية والتنافس السلمي، يتطلب قراءة وتحليل إنجازات وإخفاقات تجارب المصالحة في الميدان. يتطلب أيضا تحديد مدى توفر الحاجة إلى المصالحة في سياقات سياسية وتاريخية مختلفة عن سياقات نشأتها، وهي سياقات الدمقرطة في أمريكا اللاتينية وجنوب إفريقيا.

أريد أن أنبه إلى أنه بالإضافة إلى سياق الانتقال الديمقراطي، فإن تجارب المصالحة تم تبنيها أيضا كوسيلة لتدبير الخروج من حروب أهلية دموية، وللبحث عن تحقيق التعايش السلمي بين فئات مجتمعية عاشت فترة الاقتتال فيما بينها، وتوصلت إلى ضرورة وضع حد له والبحث عن صيغ لطي صفحة الماضي الدموي دون اللجوء إلى العدالة العقابية التي لم تكن ممكنة بسبب فظاعة حجم الجرائم والضحايا، والأعداد الهائلة للمتهمين بارتكاب المجازر. فرواندا مثلا، شهدت إبادة جماعية سنة 1994 ذهب ضحيتها حوالي مليون من مجموعة التوتسي، وهو ما يعدل 20 في المائة من سكان هذا البلد الإفريقي المنكوب. وشارك في عملية القتل أعداد كبيرة من ميلشيات الهوتو، بلغ عدد من ألقي عليهم القبض منهم لتقديمهم للمحاكمة 130.000 متهما، دون احتساب أعداد كبيرة إضافية من الهاربين، وهو ما جعل من اللجوء إلى العدالة أمرا مستحيل التحقيق، ودعا إلى البحث عن بدائل للعدالة العقابية وعن صيغ عملية للدفع إلى التعايش السلمي بين الجلادين والضحايا.

كانت أهم إنجازات المصالحة هي أنها واكبت الانتقال الديمقراطي، وجنبت مجتمعاتها المواجهات الدموية، ووفرت في حالات الحروب الأهلية مخارج من أوضاع كانت تبدو بدون حل. ارتكز الجدل في قراءة هذه التجارب في مرحلة أولى على مدى كون أن إفلات الجلادين من العقاب كان هو الثمن الضروري للمصالحة، لكن، في البلدان التي قُدّم للمحاكمة فيها مسؤولون كبار عن جرائم سلطوياتها على غرار الأرجنتين، خفت حدة هذا الجدل أو تغيرت إشكالاته للتساؤل عن جدوى المحاكمات وشموليتها ودورها الفعلي في ضمان ترسيخ ثقافة العدالة الليبرالية[10] . أما بالنسبة لجنوب إفريقيا التي تخلت عن المحاكمات، فإنه، وفي الوقت الذي لا يزال مانديلا يمثل رمز النهاية السلمية للأبارتايد، ويحظي من أجل ذلك بالكثير من التقدير، إلا أن حصيلة إنجازات دولة ما بعد الأبارتايد لا زالت موضوع انتقادات حادة، ليس فقط لكونها شرعنت إفلات الجلادين من العقاب، ولكن أيضا لأن المصالحة لم تقدم بدائل مقنعة للتفاوت الاجتماعي بين السود والبيض، والذي كان يعتبر أبرز مظاهر العنف البنيوي المؤلم في النظام القديم، و استمر مترسخا في ظل النظام الديمقراطي الجديد.

لا تدخل تجربة المغرب ضمن مصالحة ما بعد الحروب الأهلية، لأنه لم يعش تطاحنا مجتمعيا في ظل دولة ضعيفة أو غائبة. وتختلف المصالحة المغربية عن أمريكا اللاتينية وجنوب إفريقيا، لكونها لم تتم خلال مرحلة ترسيخ الدمقرطة، بل هي تمت في إطار «البرلة السلطوية»، والتي تعني الإصلاحات التي تهم توسيع حرية التعبير والتنظيم والتعددية الحزبية وإجراء انتخابات تشريعية ومحلية. إلا أن هذه الإصلاحات لا تمس

10 Malamud-Goti, Jaime. Game Without end: State Terror and the Politics of Justice, Foreword by Libbet Crandon-Malmud, Norman: University of Oklahoma Press, 1996

صلب النظام السلطوي الذي يبقي في يد حاكم مركزي غير منتخب يحتكر القرارات الاستراتيجية، ومؤسسات لا تعرف ممارسة فعلية لفصل السلط، وانتخابات لا تهدد هذه الاستمرارية السلطوية.

وكما كان الأمر بالنسبة لتجارب المصالحة على المستوى العالمي، فإن الفكرة كانت جديدة كل الجدة على المؤسسات والممارسات والثقافة السياسية في المغرب. يقترب تبني مسلسل المصالحة في المغرب من منطق فكرة الانتقال، والتي تبلورت بدايتها مع تحقق قناعة لدى الإصلاحيين في قلب النظام السياسي بقيادة الملك، والمعتدلين البراغماتيين من صفوف المعارضة بقيادة ادريس بنزكري، واللذين كان لهما الدور الحاسم في تدبير مراحل المصالحة إلى حدود وفاة بنزكري سنة 2007.

وعلى غرار ما حصل على المستوى العالمي، فإن الأفكار المرتبطة بالمصالحة والعدالة الانتقالية والحقيقة كانت تخلو في المغرب من ترسيخ فلسفي حيث ظل النقاش محصورا، أكثر من الدول الأخرى، في الجدل حول المساطير القانونية وحول تأويل وتقييم حسابات البراغماتية السياسية. لكن الطابع المميز على المستوى العالمي للصيغة المغربية للمصالحة هو تفردها بأنه تم تبنيها في ظل نفس النظام القائم، بالرغم من أنها اعتبرَت أن مهامها والتوصيات التي خلصت إليها تشكل خطوات عملية في خلق توافق بين المجتمع والدولة حول ضرورة التخلص من ممارسة العنف اللا- مشروع، وتبني حقوق الإنسان كإطار للتدبير السياسي، وهي كلها التزامات توفر مبدئيا أرضية عملية صلبة لانتقال ديمقراطي سلسل عند تبنيه.

على المستوى العالمي، ظل الجدل حول قيمة تجارب المصالحة في العالم ينصب على تقييم مدى مساهمتها في مواكبة الانتقال الديمقراطي الذي كان انطلق قبلها، وبدورها في تضميد جراح الحروب الأهلية وإعادة ترميم التلاحم الوطني السلمي، وبحجم التكلفة السياسية لهذه المصالحة عندما تيعلق الأمر بالتضحية بالعدالة العقابية وبالمساواة الاجتماعية. أما بالنسبة للمغرب، فإن الجدل حول تجربة المصالحة ظل يركز على مدى كون المصالحة وضعت حدا نهائيا لعنف الدولة اللا- مشروع، وأعطت انطلاقة لانتقال فعلي للديمقراطية، أم أنها لم تكن لا توهيما سياسيا سعى إلى شرعنة السلطوية ودفعها إلى تبني إصلاحات شكلية تعفيها من الرضوخ لشروط الدمقرطة التي تتطلب فصل السلطات وتقييد كل الفاعلين بسلطة القانون.

إن المختبر السياسي المغربي لا زال لم يفرز بعد إجابات جازمة. وحتى الإصلاحات التي تبناها دستور 2011، وتجربة أول انتخابات وحكومة في ظل الدستور الجديد، لا تسمح باستنتاجات نهائية محسومة. بالرغم من ذلك، يمكن الإقرار بأن الصيغة المغربية للمصالحة تُعرف على المستوى العالمي بإنجازاتها في مجال جبر الضرر، حيث إن جل الضحايا حصلوا على تعويضات، على خلاف التعثر الذي شهدته باقي التجارب الدولية في هذا المجال.

وبالمقابل، لا يمكن الجزم في كون أن أسباب التعثر الذي يعرفه التنفيذ الكامل لتوصيات الهيئة في مجال الإصلاحات المؤسساتية المتعلقة بالأجهزة الأمنية، ومشاريع حفظ الذاكرة، تعود إلى موقف مبدئي نهائي رافض لهذه البرامج، أو إلى بطء بيروقراطي لا يحتاج تجاوزه إلا للمتابعة المثابِرة.

لكن الإشكال الأكثر أهمية يتعلق بالعلاقة بين المصالحة والدّمقرَطة على المستوى النظري، وعلى مستوى التحولات السياسية التي يشهدها العالم، منذ نهاية موجات الانتقال الديمقراطي للأنظمة العسكرية اللاتينية، ونهاية الأبارتايد، تسمح الأحداث السياسية المرتبطة بالموضوع بإثارة قضايا جديدة. إن مسلسل الانتقال الديمقراطي الذي عرفته أوربا الشرقية على إثر سقوط حائط برلين أظهر غياب الحاجة إلى فكرة المصالحة؛ ففي الوقت الذي انهار فيه النظام الشمولي، لم تتبن أية دولة في أوروبا الشرقية خيار المصالحة. وعوض مساءلة جرائم الدولة الشمولية، عملت أوربا الشرقية، مع بعض الاستثناءات، على طي صفحة الماضي بسرعة.

وفي الاتجاه المعاكس، فإن مسار المحاكمات الدولية لم يحقق إلا نجاحات محدودة، إذ لا يزال العديد من رؤساء الدول المتهمين بارتكاب جرائم ضد الإنسانية يتمكنون من التحصن بحدود دولهم، وبحماية حلفائهم للإفلات من العقاب. وبالرغم من الحماس الذي يعبر عنه المدافعون عن

المحكمة الجنائية الدولية، والتفاؤل الذي يبدونه بشأنها كأداة لمواجهة جرائم الدولة، بديلة أو موازية لمسارات المصالحة والعدالة التعويضية، إلا أن تحكم القوى الكبرى في مسلسل المحاكمات الدولية، واستمرار توفر الإمكانيات للدولة القومية للتهرب من القانون الدولي ولحماية رؤسائها، يؤدي إلى التوظيف الانتقائي والمحدود لهذا المسلسل، بل والمتنافي أحيانا مع شروط المحاكمة العادلة والشاملة.

سيبقى النموذج المغربي في المصالحة متميزا، لأن الظروف السلمية البعيدة عن التطاحن السياسي الذي يصل إلى الاقتتال الدموي الذي أفرزته الثورات العربية، سمحت في المغرب بالاستقرار المناسب للتفكير في شروط المصالحة وتهييئها وأجرأتها

منذ مطلع 2011، نادت العديد من الدعوات في غمرة الرجة الثورية التي يشهدها العالم العربي إلى تبني المصالحة والعدالة الانتقالية كوسيلة لتدبير الانتقال السياسي ومعالجة ماضي الدولة العنيف في كل من تونس ومصر واليمن وليبيا. إن مصير هذا التوجه يبقى غامضا، بسبب التقلبات السريعة في مواقف الفاعلين الرئيسيين ما بين البحث عن صيغ التعايش السلمي في ظل التعددية والعمل على إضعاف و إنهاك الخصم، بل واستئصاله. في حالة أجرأة خيار المصالحة، سيكون التحدي هو الدور التي ستلعبه في تدبير مرحلة ما بعد الحرب الأهلية، أو مواكبة الانتقال الديمقراطي. سيبقى النموذج المغربي في المصالحة متميزا عن هذين المسارين، لكون أن الظروف السلمية البعيدة عن التطاحن السياسي المتوتر الذي يصل إلى الاقتتال الدموي الذي أفرزته الثورات، وفرت في المغرب الاستقرار المناسب للتفكير في شروط المصالحة وتهييئها وأجرأتها. وسمحت مصالحته بالتعرف على حقيقة عنف الدولة، وبتوسيع الوعي بآلام هذا العنف وبضرورة نبذه، وهذه كلها شروط ضرورية لتفكيك الاستبداد وثقافته، وبالرغم من أنها لا تضمن انتقالا ديمقراطيا سلسا وبدون توترات ومخاطر، إلا أنها وبكل تأكيد، لا تعرقل تحقُّقه.

أسئلة الذاكرة وآليات «الصفح»

عبد الحسين شعبان*

«وسوف يظل البحث عن الحقيقة يوقظ حماسة الإنسان ونشاطه
ما بقي فيه عرق ينبض وروح تشعر...»
هيغل

تمهيد

تندرج مصطلحات الصفح والمصالحة وسياسة الذاكرة في إطار ما يطلق عليه «العدالة الانتقالية»، ويعتبر مفهوم العدالة الانتقالية من المفاهيم التي ما زالت غامضة أو ملتبسة [1]. وإذا كان الجزء الأول من المصطلح معروفاً وله دلالاته، ونعني به «العدالة»، فإن الجزء الثاني من

*مفكر وباحث أكاديمي عراقي

1- خصّصت العديد من مراكز الأبحاث والدراسات والاتحادات المهنية والحقوقية مؤخراً حلقات نقاش ومحاضرات تتعلق «العدالة الانتقالية». انظر: مركز دراسات الوحدة العربية حلقة نقاشية لموضوع العدالة الانتقالية (بيروت 8 أيار/ مايو 2013) انظر ورقة للباحث بعنوان: «العدالة الانتقالية مقاربات عربية للتجربة الدولية» ، مجلة المستقبل العربي، العدد 413/ تموز (يوليو) 2013، كذلك: محاضرة للباحث بعنوان «العدالة الانتقالية وآليات التحوّل الديمقراطي» (أبو ظبي، 28-29/ 5/ 2013) « اجتماع المكتب الدائم والدورة 35 لاتحاد الحقوقيين العرب، كذلك: اجتماع 8 خبراء دوليين وعرب في مركز بروكنجز » الدوحة، 19-20-2013 حول قضايا العدالة الانتقالية، وعلى الرغم من حداثة المفهوم عربياً وجدّته، وشحّ مصادره وقلّة المختصين فيه، الاّ أن الاهتمام به بدأ يتسّع ويزداد. وأودّ أن ألفت الانتباه إلى مئات المؤلفات المرموقة التي صدرت في الغرب وفي بعض دول أمريكا اللاتينية في السنوات الأخيرة، بخصوص موضوع العدالة الانتقالية، أذكر هنا مزيدا من المقاربات التي دارت عليه باللغة الانكليزية لمن يريد الاطلاع عليها:

-Tricia D. Olsen, Professor Leigh A Payne, Andrew G. Reiter-Transitional Justice in Balance: Comparing Processes, Weighing Efficacy - Jun 30, 2010.

-Melissa S. Williams, Rosemary Nagy, Jon Elster- Transitional Justice, NYU Press, 2012, 367 pages.

-Bronwyn Anne Leebaw- Popular Transitional Justice Books — published 2011

-Cath Collins-Post-Transitional Justice: Human Rights Trials in Chile and El Salvador (Hardcover) — published 2010.

-Pablo De Greiff (Editor) ,Transitional Justice and Development: Making Connections (Paperback) — published 2009.

-Chandra Lekha Sriram (Editor) -Peace Versus Justice?: The Dilemma of Transitional Justice in Africa (Paperback) -published 2010.

-Alexander Laban Hinton (Editor) , Transitional Justice: Global Mechanisms and Local Realities after Genocide and Mass Violence (Hardcover) , published 2010.

-Joanna R. Quinn (Editor) -Reconciliation(s): Transitional Justice in Postconflict Societies, published 2009

-Philip Clark (Editor)-After Genocide: Transitional Justice, Post-Conflict Reconstruction, and Reconciliation in Rwanda and Beyond (Hardcover) published 2009

-Naomi Roht-Arriaza (Editor) - Top of Form

-Transitional Justice in the Twenty-First Century: Beyond Truth Versus Justice (Paperback) - published 2006

المصطلح ونعني به «الانتقالية» يشوبه الكثير من الإبهام، فهل توجد عدالة انتقالية؟ وما الفرق بينها وبين العدالة التقليدية المرتبطة بأحكام القضاء واللجوء إلى المحاكم بأنواعها ودرجاتها ؟[2].

يعتقد البعض أن اختيار طريق العدالة الانتقالية يتناقض مع طريق العدالة الجنائية سواءً على المستوى الوطني أو الدولي، في حين أن اختيار الطريق الأول لا يعني استبعاد الطريق الثاني، وخصوصاً بالنسبة للضحايا، ومسألة إفلات المرتكبين من العقاب!

وإذا كانت فكرة العدالة قيمة مطلقة ولا يمكن طمسها أو التنكّر لها أو حتى تأجيلها تحت أي سبب كان أو ذريعة أو حجة، فإن العدالة الانتقالية تشترك مع العدالة التقليدية في إحقاق الحق وإعادته إلى أصحابه، وفي كشف الحقيقة وفي جبر الضرر وتعويض الضحايا، خصوصاً لما له علاقة بالقضايا السياسية والمدنية العامة. لكن العدالة الانتقالية تختلف عن العدالة التقليدية المتواترة في كونها تُعنى بالفترات الانتقالية مثل: الانتقال من حالة نزاع داخلي مسلح أو حرب أهلية إلى حالة السلم والانتقال الديمقراطي، أو من حالة انهيار النظام القانوني إلى إعادة بنائه ترافقاً مع إعادة بناء الدولة، أو الانتقال من حكم تسلّطي دكتاتوري إلى حالة الانفراج السياسي والانتقال الديمقراطي، أي الانتقال من حكم منغلق بآفاق مسدودة، إلى حكم يشهد حالة انفتاح وإقرار بالتعددية، وهناك حالة أخرى وهي فترة الانعتاق من الكولونيالية، أو التحرر من احتلال أجنبي باستعادة كيانية مستقلة أو تأسيس حكم محلي، وكل هذه المراحل تواكبها في العادة بعض الإجراءات الإصلاحية الضرورية وسعي لجبر الأضرار لضحايا الانتهاكات الخطيرة وخصوصاً ذات الأبعاد الجماعية.

قد يتبادر إلى الذهن أن اختيار طريق العدالة الانتقالية يتناقض مع طريق العدالة الجنائية سواءً على المستوى الوطني أو على المستوى الدولي، في حين أن اختيار الطريق الأول لا يعني استبعاد الطريق الثاني، وخصوصاً بالنسبة إلى الضحايا، ومسألة إفلات المرتكبين من العقاب[3].

ولكن مفهوم العدالة الانتقالية ودوافعها السياسية والقانونية والحقوقية والإنسانية، أخذ يتبلور ـ وإنْ كان ببطء ـ في العديد من التجارب الدولية وفي العديد من المناطق في العالم، لاسيما في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية فيما يخصّ ضحايا النازية، وانْ كان قد شابه شيء من التسييس، خصوصا بعد تقسيم ألمانيا من جانب دول الحلفاء، كما اتخذ بُعداً جديداً في أمريكا اللاتينية، وخاصة بعد ما حصل في تشيلي إثر الانقلاب العسكري في 11 أيلول (سبتمبر) 1973، الذي قاده الجنرال بينوشيه.

ومنذ سبعينيات القرن العشرين وحتى الآن شهد العالم أكثر من 40 تجربة للعدالة الانتقالية، من أهمها تجربة تشيلي والأرجنتين والبيرو والسلفادور ورواندا وسيراليون وجنوب افريقيا وتيمور الشرقية وصربيا واليونان، ويمكن اعتبار أن البرتغال وإسبانيا والدول الاشتراكية السابقة شهدت نوعاً من أنواع العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية، كما يمكن اعتبار تجربة لبنان ما بعد الحرب الأهلية 1975–1989 وما بعد مؤتمر الطائف بأنها شهدت شكلاً من أشكال العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية، وانْ لم تنطبق عليه الشروط العامة للعدالة الانتقالية كاملة، وخاصة كشف الحقيقة وجبر الضرر وتعويض الضحايا والإصلاح المؤسسي، إلاّ أن التجربة اللبنانية على الرغم مما هي عليه فهي بحاجة إلى

-Okwui Enwezor- Experiments With Truth: Transitional Justice And The Processes Of Truth And Reconciliation: Documenta11 Platform2 (Paperback) , published 2003

- Peter E. Harrell- Top of Form

-Rwanda›s Gamble: Gacaca and a New Model of Transitional Justice (Paperback) — published 2003.

2 – انظر: شعبان، عبد الحسين –الشعب يريد .. تأملات فكرية في الربيع العربي، دار أطلس، بيروت، 2012، ص 215 وما بعدها. انظر كذلك: العدالة الانتقالية وذاكرة الضحايا، الحوار المتمدن، 26/ 1/ 2008.

3– وكانت قد التأمت ورشة عمل مهمّة لعدد من الخبراء والنشطاء في الرباط لتأسيس فريق عربي للعدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية، بدعوة من مركز الكواكبي للتحولات الديمقراطية والمعهد العربي لحقوق الإنسان ومركز حقوق الإنسان والديمقراطية المغربي، الرباط 24–25 شباط (فبراير)2009، وقدّم الباحث ورقة بعنوان : الفكر العربي وكيانية حركة المواطنة.

تأمل ودراسة، ولاسيما في ظروف لبنان الراهنة والمعارك السياسية «المتكررة»، لكي لا يعيد التاريخ نفسه.

ولا بدّ من إدراج تجربة المغرب باعتبارها إحدى أهم التجارب العربية والدولية في إمكانية الانتقال الديمقراطي السلمي من داخل السلطة، وقد تجلى ذلك خاصة في إشراك المعارضة و في مقدمتها عبد الرحمن اليوسفي الذي تمّ تعيينه رئيساً للوزراء (الوزير الأول) وفتح ملفات الاختفاء القسري والتعذيب، وفيما بعد تشكيل هيئة الإنصاف والمصالحة وتعويض الضحايا والعمل على إصلاح عدد غير قليل من المؤسسات وتأهيله [4].

العدالة الانتقالية: المعنى والمبنى

لعلّ أهم وأخطر ما يواجه الثورات العربية المنتصرة أو المتعثرة اليوم، أو التي ستليها فيما بعد، هو موضوع العدالة الانتقالية، وكيف سيتم التعامل مع الماضي، وهو السؤال الكبير الذي واجهته التجارب التي سبقتها، وخلال توقفنا لدراسة تجارب بلدان أوروبا الشرقية يمكن الإشارة إلى نموذجين أساسيين: الأول الذي دعا إلى الاستمرارية القانونية، وهو الذي مثلته تجربتا بولونيا وهنغاريا، خاصة أن التغيير فيها كان سلساً وسلمياً وتواصلياً وتدرجياً، أمّا الثاني فقد عكسته تجربتا ألمانيا الديمقراطية وتشيكوسلوفاكيا، فقد كان التغيير ثورياً ولذلك ارتفعت دعوات القطيعة مع الماضي واستخدام العدل العقابي والتاريخي وسيلة لمعالجة جرائم النظام السابق، وإنْ كانت الثورة في تشيكوسلوفاكيا بدت «ألمانية» الملامح بالنزول إلى الشوارع والساحات،إلا أنّها اكتسبت سمات بولونية وهنغارية عشية التغيير، لاسيما بقبول مبدأ التفاوض والانتقال السلمي للسلطة، ولعل هذا الأمر يعود إلى أن جزءًا من معسكر النظام كان متفهماً ومرناً، وبدأ بعضه ينحاز إلى صالح الثورة المخملية. أياً كانت الأسباب فقد واجهت هذه البلدان وبلدان أخرى موضوع العدالة الانتقالية وكيفية التعامل مع الماضي بالتشدّد أو بالمرونة، لكن مع الحفاظ على قيم العدالة والتضامن الاجتماعي وتعويض الضحايا والعمل على إصلاح النظام القانوني، وأولاً وقبل كل شيء كشف الحقيقة الكاملة والتمكّن من معرفة حجم الأضرار التي لحقت بالمجتمع والأفراد جراء سياسة التسلط وسوء استخدام السلطة والنفوذ.

ولكن ماذا نعني بالعدالة الانتقالية؟ هل هي عدالة خاصة؟ أم عدالة للمرحلة الانتقالية تختلف عن القواعد العامة للعدالة؟ أم أنها شيء آخر؟

يمكن القول إن انهيار الأنظمة القانونية في بعض البلدان أو عدم صلاحيتها أو أهليتها لأسباب تتعلق بالحروب والنزاعات والثورات والصراعات المسلحة أو بالاحتلال يدفع إلى إيجاد شكل انتقالي جديد للعدالة وصولاً للدولة القانونية، عبر قواسم مشتركة فيما يتعلق بكشف

4 – في حديث جمعني في كازابلانكا (الدار البيضاء) العام 1999 مع عبد الرحمن اليوسفي الذي كان قد تولّى لتوّه رئاسة الوزراء، وكنت قد تعرّفت عليه عندما كان رئيساً لحزب الاتحاد الاشتراكي وعضواً بارزاً في اتحاد الحقوقيين العرب والمنظمة العربية لحقوق الإنسان، وذلك في لقاء نظّمه المحامي الصديق عبد العزيز البنّاني في منزله، يومها تحرّك فيّ الحسّ الصحافي، فبادرت حينها إلى إثارة النقاش بسؤال الوزير الأول: ألا تشعر أحياناً بالغربة أو الاغتراب، يا «دولة» سي عبد الرحمن وأنت في هذا الموقع؟ وكان جوابه، نعم و إلى حدود غير قليلة، لكن شفيعي أن جزءًا من خطابي ما زال معارضاً، وهو ما كنت ألمسه في أحاديثه وخطبه التي تابعتها لأكثر من مرّة وفي أكثر من مناسبة، بما فيها عندما استقبل عدداً محدوداً من الذين يرتبطون بعلاقة أو معرفة معه في منزله، الذي رفض البقاء فيه بعد انتهاء مهمته في رئاسة الوزارة على الرغم من طلب الملك نفسه، لكنه عاد إلى شقته التي كان يسكنها قبل توليه الوزارة، وبعدها أردف اليوسفي قائلاً: لقد كنّا نعارض الدولة من خارجها وربما بعض معارضتنا الآن من داخلها، وهي تجربة اختبرناها بالأغلبية على الرغم من تحفّظ بعض الأصوات، وعلينا اجتيازها، نأمل أن تكون مفيدة وناجحة، وهي تجربة مفتوحة للزمن للمناقشة والتقييم. وقال اليوسفي: كنّا نعتقد أن بعض الملفّات يمكن أن نفتحها بيُسر وسهولة وإذا بها مغلقة أمامنا، وبعضها اعتقدنا صعوبة فتحها وإذا بها مفتوحة أمامنا، بل إننا استطعنا المضي فيها إلى حدود كبيرة، بما فيها ملفّات التعذيب والمساءلة وجبر الضرر والتعويض، فضلاً عن إعادة النظر في بعض القوانين وتشريع قوانين جديدة. استذكرتُ ذلك خلال إعدادي كتاباً عن الشخصية الوطنية العراقية سعد صالح الذي تولى وزارة الداخلية، ثم أخذ تدريجياً ينتقل إلى المعارضة، من موقع الدولة والمعرفة بشبكة علاقاتها المركّبة والمعقّدة، لاسيما مواطن الخلل والضعف فيها، لا معارضة بالشعارات حسب، ولعل المعارضة ليست وظيفة دائمة، كما أن الحكم ليس هدفاً بحد ذاته أو وظيفة مستمرة، وعلى السلطة والمعارضة، فيما إذا توفّرت فرصة التناوب والتداول والانتخاب، انتظار رأي الناس في برامجهم ومشاريعهم السياسية، فذلكم هو ما ندعوه بـ«التجربة الديمقراطية» في الدول العصرية المتقدمة. التجربة إذاً معيار أساس في المعرفة ولفحص وتدقيق النظرية، والتأكد من صواب وصحة ومدى انطباق الممارسة عليها، وسيرها بخط متواز مع النظرية.

انظر: شعبان، عبد الحسين – سعد صالح : الضوء والظل، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2009، ص 201–202.

الحقيقة وتعويض الضحايا وجبر الضرر والتأسيس لمستقبل مختلف عن الماضي، لاسيما بوضع أسس جديدة للنظام القانوني أو بإصلاحه.

كان الرأي العام الدولي يزداد مطالبة عقب حدوث الانتهاكات لإيجاد نظام يستجيب لمتطلبات العدالة وصولاً للحقيقة بما يؤمن المصالحة أيضاً، لاسيّما بعد المساءلة

ومنذ منتصف القرن العشرين كانت الحروب و حركات التمرّد المسلحة والنزاعات العرقية والدينية والممارسات القمعية تسبب معاناة إنسانية هائلة تؤدي في الغالب إلى وفاة الملايين من الناس ومعظمهم من المدنيين. وقد اشتملت تلك الأحداث المروّعة على إبادة جماعية وأعمال تعذيب شنيعة واختفاء أشخاص قسرياً واغتصاب ومذابح ونزوح جماعي، وقد كان الإفلات من العقاب يمارس على نحو مؤسسي يحمي مرتكبي هذه الجرائم. وكان الرأي العام الدولي يزداد مطالبة عقب حدوث مثل تلك الانتهاكات لإيجاد نظام يستجيب لمتطلبات العدالة وصولاً للحقيقة بما يؤمن المصالحة أيضاً، لاسيّما بعد المساءلة. وأحياناً كان يطلق على هذا النوع من العدالة مصطلح «عدالة ما بعد النزاعات»، وعلى أساسه تم وضع مبادئ شيكاغو التي أعدّت لتحقيق عدالة ما بعد النزاعات، وتلك لا تعني سوى استراتيجيات مكافحة الإفلات من العقاب أو «العدالة الانتقالية»، وهي عملية متعدّدة الأوجه تتجاوز النهج القانوني الرسمي لمفهوم العدالة المعروف[5].

وقد عرف العالم في النصف الثاني من القرن الماضي تشكيل لجان خاصة تختص بالعدالة الانتقالية أطلق عليها لجان الحقيقة أو لجان الحقيقة والمصالحة أو الإنصاف والمصالحة أو غير ذلك من المسميات، وكانت الدول المبادرة لذلك هي أمريكا اللاتينية، وفيما بعد في أفريقيا، وهكذا يدخل في تاريخ الفكر السياسي والقانوني والثقافية الديمقراطية موضوع العدالة الانتقالية واللجان الخاصة، والبلد العربي الوحيد الذي أسس هيئة للعدالة الانتقالية هو المغرب بعد الإصلاحات التي شهدتها أواسط سنوات التسعينيات من القرن الماضي.

في تقرير للأمين العام السابق للأمم المتحدة يعرّف «العدالة الانتقالية» بأنها تشمل «كامل نطاق العمليات والآليات المرتبطة بالمحاولات التي يبذلها المجتمع لتفّهم وتجاوز تركة الماضي الواسعة النطاق بغية كفالته للمساءلة وإحقاق العدل وتحقيق المصالحة»، وربط كوفي أنان ذلك باستراتيجيات شاملة بحيث تتضمن الاهتمام على نحو متكامل بالمحاكمات الفردية ووسائل جبر الضرر وتقصي الحقيقة والإصلاح المؤسسي، أو أي شكل يدمج على نحو مدروس هذه العناصر على نحو ملائم[6].

ولعل الجهة المسؤولة عن موضوع العدالة الانتقالية هي مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، وقد أشارت السيدة نافانيتيم بيلاي مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان أن مساعي العدالة الانتقالية يجب أن تقوم على حقوق الإنسان، وأن تركّز بشكل متسق على حقوق واحتياجات الضحايا وأسرهم، وعلى ضرورة إجراء حوار وطني، فالأشخاص الذين تضرروا من جرّاء أفعال القمع أو النزاع في الماضي يحتاجون إلى التعبير عن آرائهم بحرية يتسنى لبرنامج العدالة الانتقالية أن يراعي تجاربهم ويحدد احتياجاتهم واستحقاقاتهم[7].

5- تقرّ مبادئ شيكاغو بوجود اختلافات جوهرية بين القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الجنائي الدولي، وذلك باهتمامها بالضحية في حين أن القوانين تركز على النزاع كوسيلة لتحسين وضع وتطبيق السياسات التي تتناول المعاناة الإنسانية. وقد ارتبط القبول الدولي لأفكار استراتيجيات العدالة ما بعد النزاعات (العدالة الانتقالية) بتزايد عمليات الأمم المتحدة بما فيها عمليات حفظ السلام وبحماية حقوق الإنسان، لاسيما بدور مجلس الأمن وتشكيل لجان التحقيق في جرائم الحرب في يوغسلافيا السابقة والمحكمة الجنائية الدولية برواندا وإنشاء المحكمة الجنائية الدولية 1998 في روما إضافة إلى مبادرات أخرى ذات صلة بالأمم المتحدة، مثل إنشاء محكمة دولية مختلطة في سيراليون وكوسوفو وتيمور الشرقية وكمبوديا.

انظر: كتاب (مؤلف جماعي) وثائق مؤتمر العدالة ما بعد النزاعات المسلحة والمحكمة الجنائية الدولية 15-17 كانون الثاني (يناير) 2009، القاهرة جامعة الدول العربية، 2009، مقدمة الدكتور محمود شريف بسيوني ودانيال روتنبرغ، ص 9-23 وص 78 وما بعدها.

6 - انظر: تقرير الأمين العام إلى مجلس الأمن الدولي بشأن «سيادة القانون والعدالة الانتقالية، في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع«6/ 16/ 2004»(الفقرتان 8 و26). قارن: لويز، أربور- العدالة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات التي بمرحلة انتقالية، (محاضرة) المركز الدولي للعدالة الانتقالية، نيويورك 25 تشرين الأول (اكتوبر) 2006.

7 - انظر: أدوات سيادة القانون في الدول الخارجة من نزاعات، مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، نيويورك وجنيف، 2009.

أما مبادئ شيكاغو ما بعد النزاعات فقد حددها المشروع الذي أشرف عليه وأداره محمود شريف البسيوني وحرره دانيل روتنبرغ بالتعاون مع إيتيل هيجونيه ومايكل حنا، فتتلخص بسبعة مبادئ: هي محاكمة المرتكبين، واحترام الحق في الحقيقة، والاعتراف بالوضع الخاص للضحايا، واعتماد سياسة التنحية (العزل)، ودعم البرامج الرسمية والمبادرات الشعبية لتخليد ذكرى الضحايا، ودعم الإجراءات والوسائل التقليدية والأهلية والدينية في التعاطي مع الانتهاكات السابقة، والمشاركة بالإصلاح المؤسسي لدعم سيادة القانون والحقوق الأساسية والحكم الرشيد[8].

أما أهم العناصر الأساسية لعدالة ما بعد النزاعات فترتكز على الحقوق الإنسانية المشروعة والاعتماد على القانون الدولي الإنساني لمنع الإفلات من العقاب، وذلك باعتماد المساءلة والمحاسبة على الارتكابات السابقة، وبالاستناد إلى مبادئ السلام والديمقراطية، وأخذ حقوق الضحايا بعين الاعتبار لجبر الضرر والإنصاف، وتصميم استراتيجيات تستند إلى التطور الاجتماعي والثقافي والتاريخي السياسي المحلي، وتأكيد أن هذا البناء هو جزء من عملية معقدة ومتعددة الأوجه، تحتاج إلى رؤية واحترام طويل الأمد.

وتشمل الاستراتيجيات البينية: المحاكمات ولجان تقصّي الحقائق والفحص الدقيق والعقوبات والإجراءات الإدارية وتخليد الضحايا وإعادة تثقيف المجتمع بخطر انتهاكات حقوق الإنسان، وبناء الذاكرة الجماعية من خلال أرشيف وطني، وذلك كلّه لا بدّ أن يصب في الإصلاح المؤسسي القانوني والقضائي والأمني والإداري والسياسي وعلى جميع المستويات. ويمكن الاستفادة من التجارب الدولية على هذا الصعيد، لاسيما من خلال التعاون الدولي، سواء من جانب الدول أو المنظمات الدولية، ولا بدّ للاستراتيجيات أن تكون شاملة، وأن تبذل عناية خاصة للفئات الضعيفة مثل الأطفال والنساء والمجموعات الثقافية الدينية والعرقية وغيرها، كما لا بدّ لهذه الاستراتيجية أن تحظى بتوافق وطني، ولا بدّ لها أيضاً من الالتزام التام بإقرار الأمن الداخلي وتحقيق بيئة آمنة وخالية نسبياً من كل ما من شأنه أن يؤدي إلى عدم الاستقرار والتوتر والتهديدات والعنف.

وغالباً ما توضع فترة زمنية لتنفيذ الاستراتيجيات الوطنية لعدالة ما بعد النزاعات، وصولاً للمصالحة الوطنية، من خلال المساءلة والشفافية على المستوى الفردي والمؤسسي، وعبر الاتصالات المباشرة والتشاور وإجراءات النقد والنقد الذاتي والاعتذار وغيرها.

أما جهة تنفيذ هذه المبادئ والأسس فهي المحاكم المحلية حيث الاختصاص القضائي والمحاكم الجنائية المختلطة (الدولية والمحلية) استناداً إلى القوانين المحلية والقوانين الدولية، خصوصاً إذا عجز القضاء والقانون الداخلي عن تأمين العدالة، فيمكن الاستفادة والتعاون في الإطار الدولي لتشكيل محاكم مختلطة. أما إذا كان القانون والقضاء الداخلي منهاراً أو غير راغب أو غير قادرعلى مقاضاة المتهمين بارتكاب جرائم تابعة لحقوق الإنسان والقانون الدولي الانساني، فحينئذ يتم اللجوء إلى المحاكم الدولية.

وتتطلب العدالة الانتقالية إجراء المحاكمات لتأمين معايير عالية من الاستقلالية والكفاءة، وذلك للتأكد أولاً وعبر التحقيق من صحة الادعاءات لوضع استراتيجية مناسبة باحترام الإجراءات القانونية، وحظر المحاكمات المتعددة للجريمة ذاتها، فلا يجوز محاكمة متهم أكثر من مرّة على جريمة واحدة، كما يتطلب الأمر حماية الشهود وحماية الموظفين والإجراءات وتوعية الجمهور. فالزعم بإطاعة الأوامر غير مقبول، كما أن الجرائم لا تسقط بالتقادم بخصوص المرتكبين إزاء جرائم الإبادة الجماعية وجرائم الحرب الخطيرة والجرائم ضد الإنسانية، ولا يتمتع رئيس الدولة بأية حصانة، ويحظر اللجوء السياسي لحماية الجناة، مع تأكيد حقوق المدعى عليهم، ولا عقوبة بأثر رجعي، وفي حالة التعرض للسجن لا بدّ من حماية حقوق السجناء[9].

8 – انظر: كتاب وثائق مؤتمر العدالة ما بعد النزاعات المسلحة والمحكمة الجنائية الدولية، (مؤلف جماعي) المصدر السابق، ص 26– 27. انظر كذلك: نص مبادئ شيكاغو لعدالة ما بعد النزاعات، المصدر السابق.

9 – المصدر السابق، ص 33 – 38.

لقد تشكّلت العديد من لجان الحقيقة والمصالحة، ويمكن الإشارة إليها حسب تواريخ تشكيلها، وما أسست له في هذا المجال، ففي بوليفيا تأسست عام 1982 الهيئة الوطنية للتحريات حول الاختفاءات، أما الأرجنتين فقد أسست الهيئة الوطنية حول اختفاء الأشخاص عام 1983، ولعبت دوراً مهماً في ميدان العدالة الانتقالية، وتأسست في الفيليبين عام 1986 الهيئة الرئاسية حول حقوق الأشخاص، وتبعتها تشيلي 1990–1991 في تشكيل هيئتين:الأولى عن الحقيقة والمصالحة، والثانية عن جبر الضرر والمصالحة، وكانت السلفادور في عام 1991 قد أسست لجنة تقصي الحقائق، وغواتيمالا عام 1994 بشأن انتهاكات حقوق الإنسان، وبيرو عام 2001، والباراغوي عام 2003 (هيئة الحقيقة والعدالة).

يعتبر موضوع المساءلة الجنائية لمرتكبي جرائم الاختفاء القسري أو التعذيب أو بقية انتهاكات حقوق الإنسان الجسيمة، إحدى القضايا العقدية في موضوع تجارب الانتقال الديمقراطي

وفي أفريقيا كانت هناك تجربة رواندا 1990، وجنوب أفريقيا 1995 (مفوضية الحقيقة والمصالحة)، وكذلك سيراليون عام 2000. أما أحداث تيمور الشرقية فقد دفعتها إلى تأسيس هيئة التلاقي والحقيقة والمصالحة عام 2002، وفي غانا تم تشكيل مفوضية المصالحة الوطنية عام 2002، وفي صربيا أنشئت في عام 2004 هيئة الحقيقة والمصالحة، وكانت المغرب في عام 2004 قد توصلت إلى تشكيل هيئة الإنصاف والمصالحة ترأسها الصديق إدريس بن زكري الذي كان سجيناً لمدة 17 عاماً، ثم أطلق سراحه، وكان عمله ينصب على كشف الحقيقة والإنصاف بروح من التسامح[10].

جدير بالذكر أن التجربة المغربية للعدالة الانتقالية واجهتها ثلاثة تحدّيات كبرى، أولها أنها تستمر وتتواصل بمبادرة من النظام ذاته، وبوجود الأجهزة ذاتها التي قامت بالارتكابات. وثانيها أن سقفها لا يصل إلى المؤسسة الملكية التي قامت هي بالمبادرة، وبالتالي فقد ظلّت خارج دائرة المساءلة، أي أنها استبعدت منها سلفاً، الصعوبة الثالثة هي طول الفترة الزمنية التي شملتها.

لقد كانت أولى شرارات التضامن الأممي مع الضحايا في تشيلي عام 1975 عندما أقرّت الجمعية العامة للأمم المتحدة وجود ممارسات من التعذيب وسوء المعاملة والاحتجاز التعسفي، وهو الأمر الذي شغل قطاعات قانونية وحقوقية، ولاسيما من المجتمع المدني للتفكير بتطوير المفهوم الذي اتخذ مصطلح العدالة الانتقالية التي تعني كما يدلّ عليها اسمها أنها غير دائمة بل هي مؤقتة، وتنشأ في غمار عملية تحوّل وانتقال، إما من الحرب إلى السلم، أو من حكم تسلطي إلى حكم ديمقراطي، أو عقب نزاعات مسلحة دولية أو إقليمية أو محلية، وتنصب اهتماماتها على التعامل مع الماضي، لاسيما الارتكابات وكفالة احترام حقوق الإنسان، وهو ما يشير إليه الخبيران مارك فريمان وبريسيلاب هاينر من المركز الدولي للعدالة الانتقالية، حيث تساعد على إثبات الحقيقة ومحاسبة مرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان وتوفير منبر للضحايا أو ذويهم، والتحفيز على النقاش العام والتوصية بالتعويض والإصلاح القانوني والمؤسسي، وتعزيز المصالحة الاجتماعية والمساعدة في تعزيز التحول الديمقراطي[11].

ولعلّ هذا ما ذهب إليه كوفي أنان الأمين العام للأمم المتحدة عند معالجته سياقات «مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع» بتأكيد ترابط العدالة والسلام والديمقراطية، لمعالجة تركة الماضي وكفالة المساءلة وإقامة العدالة وتحقيق المصالحة، وهي تشمل إجراءات قضائية وغير

10 – انظر: بنيوب، أحمد شوقي– العدالة الانتقالية – تجارب مقارنة، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة في القاهرة 28–29 تموز (يوليو) 2011، انظر كذلك: بنيوب، أحمد شوقي، دليل العدالة الانتقالية، تقديم الطيب البكوش، سلسلة أدلة تدريبية، المعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس، أيلول (سبتمبر) 2007.

11 – انظر: فريحان، مارك وهاينر، بريسبلاب– المركز الدولي للعدالة الانتقالية، نقلاً عن أحمد شوقي بنيوب، المصدر السابق. قارن كذلك: كتاب العدالة ما بعد النزاعات المسلحة، (مؤلف جماعي) ، د. محمود شريف البسيوني (المعهد الدولي للدراسات الجنائية العليا) ص 69 – 252 مداخلته الموسومة: محاربة الإفلات من العقاب وتعزيز العدالة الدولية. قارن كذلك: عبد الحسين شعبان– المحكمة الجنائية الدولية، محاضرة في بيروت، الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان، العام 2006. قارن: العيسى، طلال ياسين والحسيناوي، علي جبار– المحكمة الجنائية الدولية، دار اليازوري، عمان ، 2009، ص 53 وما بعدها.

قضائية [12] ومن حيث مرجعية نظام العدالة الانتقالية واللجان المنبثقة لتحقيق المصالحة والعدالة فإنها تقوم على مرجعيات دولية أساسها القانون الدولي لحقوق الإنسان وقواعد القانون الدولي الإنساني، لاسيما اتفاقيات جنيف الأربع الموقعة في 12 آب (أغسطس) 1949 وملحقاها لعام 1977 وأحكام وقرارات المحاكم الإقليمية ونتائج وخلاصات لجان الحقيقة والمصالحة والقوانين الوطنية غير المتعارضة مع الشرعة الدولية لحقوق الإنسان وغيرها، ولذلك فإن السير في طريقها سينعكس على الضحايا إيجاباً من حيث رد الاعتبار والكرامة الإنسانية وكشف الحقيقة وجبر الضرر ، وكذلك واقع النهوض بحقوق الإنسان وتثقيف المجتمع بحجم وخطورة الانتهاكات المستترة أو المسكوت عنها ونشر الوعي الديمقراطي وتعزيز وتقوية المجتمع المدني، ووضع أسس دولة القانون والتوجه الديمقراطي [13] .

المساءلة والحقيقة![14]

يعتبر موضوع الإفلات من العقاب «المساءلة الجنائية» لمرتكبي جرائم الاختفاء القسري أو التعذيب أو بقية انتهاكات حقوق الإنسان الجسيمة، إحدى القضايا العقدية في موضوع تجارب الانتقال الديمقراطي، خصوصاً تلك التي حدثت بانتهاء نزاعات سياسية مسلحة والعودة إلى الحكم المدني أو نزاعات سياسية صاحبها نشوء حالات عنف مسلح أو تطورات من داخل السلطة السياسية بإنهاء حكم تسلطي أو سلطوي والتوجه إلى حكم مدني صوب الديمقراطية، ذلك أن هذا الخيار بما فيه من نبل إلاّ أنه ظلّ ملتبساً وخاصة إزاء المآسي التي تعرض لها الضحايا سواءً خلال النزاعات المسلحة والحروب الأهلية أو الحكم العسكري أو الأنظمة السلطوية [15] .

وإذا أردنا العودة إلى القواعد المعيارية بالنسبة للقانون الدولي الإنساني أو القانون الدولي لحقوق الإنسان فإن مساءلة المرتكبين وتقديم الجناة إلى القضاء هو الذي يمكن اللجوء إليه، فهذه هي القاعدة العامة، لكن الوقائع وضعت بعض الدلالات بشأن الإفلات من المساءلة خصوصاً بتداخل السياسي بالقانوني أحياناً.

وإذا كان الفريق العامل الخاص بالاختفاء القسري قد وضع مسطرة فيها 10 شروط لحالات الاختفاء القسري (عام 1993– الدورة الـ50 للجنة حقوق الإنسان) بهدف عدم الإفلات من العقاب، فإن عوائق وضغوط بالغة اعترضت تطبيق مبادئ العدالة الانتقالية، وهي شروط سياسية وقانونية، فعلى سبيل المثال في الأرجنتين ظل موضوع الإفلات من العقاب هاجساً قائماً على الرغم من انتقال السلطة إلى المدنيين وتشكيل الهيئة الوطنية حول اختفاء الأشخاص 1983 [16] .

برّرت الحكومة الأرجنتينية في ردّها على تقرير الفريق الخاص المعني بالاختفاء القسري عام 1993 (مداخلتها أمام لجنة حقوق الانسان–1993) بما يلي: «واتساقاً مع نظرية أن المذنب ينبغي محاكمته، كانت الضرورة تقتضي أن يوضع عدد كبير جداً في أقفاص الاتهام من الفاعلين المباشرين وغير المباشرين، ومن يلزم من أعوانهم وشركائهم والمتواطئين معهم ومساعديهم، وفي داخل هذه الفئات كان سيتعيّن تطبيق القانون على غالبية الضباط وضبّاط الصف في القوات المسلحة وقوات الأمن، بل والمجنّدين المشاركين في أعمال غير قانونية، وفضلاً عن ذلك فإن التحقيقات

12– قارن تقرير الأمين العام للأمم المتحدة حول «سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع، الأمم المتحدة، 23 آب (أغسطس) 2004.

13– قارن: بنيوب، أحمد شوقي– دليل حول العدالة الانتقالية، مصدر سابق، وللاستزادة حول التجربة المغربية يمكن الاطلاع على الجزء الثاني من ورقة العمل المقدمة إلى مؤتمر القاهرة «مستخلصات من تجربة هيئة الإنصاف والمصالحة الوطنية» مصدر سابق. قارن كذلك: مؤلف جماعي «أسئلة العدالة الانتقالية بالمغرب في ضوء تجربة هيئة الإنصاف والمصالحة(أشغال ندوة)، إصدار مركز دراسات حقوق الإنسان والديمقراطية، الرباط، 2008 وكذلك ورقته المنشورة في مجلة المستقبل العربي، مصدر سابق (ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، 8 أيار (مايو) 2013). كما يمكن الاستفادة من بحث الدكتور هشام الشرقاوي الموسوم بـ «الإكراهات التي تحول دون تحقيق آليات العدالة الانتقالية– تجربة المغرب ودول أخرى»، المنشور في كتاب : العدالة ما بعد النزاعات المسلحة، مؤلف جماعي، مصدر سابق، ص 365– 379.

14 – انظر: شعبان، عبد الحسين– المساءلة والحقيقة في تجارب العدالة الانتقالية، صحيفة المستقبل،18/ 12/ 2007.

انظر كذلك: شعبان ، عبد الحسين– الشعب يريد..! تأملات فكرية في الربيع العربي، مصدر سابق.

15– انظر: كتاب: العدالة ما بعد النزاعات المسلحة، مؤلف جماعي، مصدر سابق، ص 69–252 (مداخلة محمود شريف البسيوني) انظر كذلك ورشة عمل للفريق العربي للعدالة الانتقالية، الرباط 22–32 تشرين الثاني (نوفمبر) 2009.

16– انظر: شعبان، عبد الحسين – الاختفاء القسري في القانون الدولي: الكيخيا نموذجاً، شؤون ليبية ، واشنطن– لندن (نص عربي– وانكليزي) 1998.

كانت ستكشف عن المدى الكامل لمسؤولية آلاف الموظفين المدنيين في الحكومة المركزية والسجون وإدارة البلديات والمستشفيات وجميع المؤسسات الضالعة في أعمال القمع، فضلاً عن آلاف الشركاء المدنيين، ولو أمكنت تلبية هذا الطلب لأدّى ذلك إلى تفجير حالة من الفوضى».

لو أريد فعلا تقديم جميع المرتكبين وذيولهم إلى القضاء في السابق والحاضر لاندلعت فوضى عارمة ربما أكبر بكثير مما نشهده اليوم في العراق من إرهاصات حرب أهلية وتطهير مذهبي وعرقي وتهجير سكاني

لعل تجربة الأرجنتين من حيث شمولها واتساعها وخاصة في موضوع المرتكبين تقترب من تجارب البلدان الاشتراكية السابقة، وكذلك من التجربة العراقية في الماضي والحاضر، وإذا كانت مسؤولية الماضي الأساسية تقع على عاتق النظام السابق وأجهزته الأمنية والحزبية سواءً عمليات الاختفاء القسري والتعذيب أو التهجير أو القمع الجماعي، لاسيما بحق الكرد بشكل عام والكرد الفيلية بشكل خاص، وكذلك خلال الحملات المعروفة باسم الأنفال فضلاً عن قصف حلبجة بالسلاح الكيمياوي 16-17- آذار (مارس) عام 1988 خلال الحرب العراقية- الإيرانية وما بعدها أو خلال الانتفاضات الشعبية، ولا سيّما في جنوب ووسط العراق وفي كردستان وفي فترة الحصار الدولي، فإن الانتهاكات الجسيمة والصارخة لكامل منظومة حقوق الإنسان تقع على عاتق قوات الاحتلال أيضاً والحكومة العراقية ما بعد الاحتلال، وقد كشفت أحداث سجن أبو غريب والسجون الأمريكية، إضافة إلى سجون وزارة الداخلية حجم الانتهاكات التي تتحملها بموجب قواعد القانون الدولي الإنساني واتفاقيات جنيف لعام 1949 وملحقيها لعام 1977، ولا يعفي ذلك الجماعات المسلحة والإرهابية من مسؤوليتها هي الاخرى لما يحصل من أعمال عنف وإرهاب دون احترام القوانين والأعراف الدولية.

لذلك لو أريد فعلا تقديم جميع المرتكبين وذيولهم إلى القضاء في السابق والحاضر لاندلعت فوضى عارمة ربما أكبر بكثير مما نشهده اليوم من إرهاصات حرب أهلية وتطهير مذهبي وعرقي وتهجير سكاني [17].

ولهذا فإن فريق العدالة الانتقالية عبر المصالحة الوطنية هو السبيل الممكن لإيصال العراق وخصوصاً ما بعد انسحاب القوات المحتلة إلى طريق الانتقال الديمقراطي بتحديد المسؤوليات وكشف الحقيقة وجبر الضرر وتعويض الضحايا وإجراء إصلاح مؤسسي ضروري في الأجهزة الحكومية، إضافة إلى دور المجتمع المدني التنويري في نشر وتعميق الثقافة الديمقراطية والحقوقية، ولمنع عودة الماضي.

أما التجربة الثانية فهي تجربة جنوب أفريقيا التي استبعدت خيار الملاحقة خصوصاً للفاعلين السياسيين الذين كانوا يتفاوضون حول الوضع الحساس للانتقال الديمقراطي استناداً إلى سلطة القانون واحترام حقوق الانسان.

لكن موضوع المساءلة يثير أسئلة متناقضة وحادة: فهل يمكن ملاحقة المرتكبين استناداً إلى قضاء محاكم نورنمبرغ لدولة مهزومة ارتباطاً مع أوضاع قد تؤدي إلى الانفجار وبالتالي تزيد الطين بلّة؟ ولعل تجربة البلدان الاشتراكية السابقة تقدم أكثر من نموذج بخصوص التواصل والاستمرارية القانونية أو القطيعة والفصل مع الماضي، وهو ما ستفرد له فقرة خاصة.

أما تشيلي وبعد مرور 10 سنوات على عودة الحكم المدني، فقد حدث تطور مفاجئ بإيداع بينوشيه رهن الإقامة الجبرية تمهيداً لمحاكمته بعد احتجازه في بريطانيا ومطالبة القضاء في إسبانيا بمحاكمته. وكان الجيش بقيادة بيوشيه قد أصدر قانوناً للعفو الذاتي، خلافاً لتجربة جنوب

17- انظر: شعبان، عبد الحسين، اجتثاث البعث... وشيء عن المصالحة والمساءلة والعزل السياسي. نشرت في صحيفة الزمان على حلقتين بتاريخ 5 و6/ 8/ 2007. قارن: مبادئ شيكاغو لعدالة ما بعد النزاعات المسلحة، المنشور في كتاب: العدالة ما بعد النزاعات المسلحة، مؤلف جماعي، مصدر سابق، ص 3-67 وبحث:عتلم، حازم محمد- حماية ضحايا المنازعات المسلّحة، مصدر سابق، ص 439- 516.

أفريقيا التي لم تقر مبدأ العفو، وكذلك تجربة الأرجنتين حين كان العفو آخر المسلسل. لكن كشف الحقيقة وتحديد المسؤوليات كان المرتكز للمصالحة الوطنية وطي صفحة الماضي لاحقاً.

لقد شكّل موضوع الكشف عن الحقيقة إحدى أهم التحديات الكبرى في تجارب الانتقال الديمقراطي بعد المساءلة الجنائية، ولعل الكشف عن الحقيقة يشكل إحدى اختيارات صدقية رجال السياسة والقانون، ويمكن إدراج ثلاثة أصناف ومبررات للكشف عن الحقيقة.
الأول: رغبة الضحايا وعائلاتهم حين كانت الأسئلة تتواتر: لماذا تم كل ذلك؟ كيف حصل؟ من هو المسؤول؟ لماذا وقعت كل تلك الانتهاكات والتجاوزات؟ أين الحقيقة؟ أين أماكن الدفن؟ إلى غير ذلك من الأسئلة المشروعة والإنسانية.
الثاني: الرغبة في عدم طمس الماضي، فالماضي أساس الحاضر والمستقبل ولا بدّ من توحيد الذاكرة وتوثيقها، ولا بدّ أيضاً من معرفة تفاصيل ما حدث، لكي لا ننسى.
الثالث: الرغبة في معرفة الحقيقة كاملة بكل عناصرها، والسؤال: هل يمكن معرفة كل شيء؟ هل بإمكاننا إدراك ما حصل بتقادم السنين؟ وربما يرغب بعض صناع القرار مثل ذلك، على غرار ما يذهب إليه البعض ممن أرادوا النسيان، لكن تجارب العديد من البلدان حتى الآن لم تتوصل إلا إلى نتائج محدودة.

لكن الحقيقة بذاتها ولذاتها تجلب قدراً من التطهّر الروحي الإنساني للفرد والمجتمع، وتشكّل عنصر ردع مستقبلي ضد الانتهاكات سواءً الإدلاء بشهادات أو روايات حتى وإن اختلطت معها أحداث اجتماعية أو سياسية أو قانونية، لكنها كإقرار حقوقي مهم لتشكيل مدلول قانوني يشحذ الذاكرة ويعيد الاعتبار إلى الضحايا، ويسهم في تعزيز العدالة الانتقالية، وبالتالي يوفر أساساً للمصالحة الوطنية وللانتقال الديمقراطي.

تكلفة العدالة الانتقالية !![18]

حين سُئل الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان عن العدالة الانتقالية أجاب: إنها أجدر وأقل كلفة من العدالة الجنائية التي لم تؤد إلى النتائج المرجوّة، ولعلّه قصد بذلك تجارب العدالة الانتقالية في نحو 40 بلداً، وعلى مدى يزيد عن أربعة عقود من الزمان، فقد سلكت هذه البلدان طريق العدالة الانتقالية. وإذا كان كوفي عنان قد فاضل بين العدالة الانتقالية والعدالة الجنائية، فإن هذه المفاضلة تشمل المرحلة الانتقالية، كما أنها لا تستبعد طريق العدالة الجنائية بالنسبة للضحايا، ولكن دوافع العدالة الانتقالية لا تكون قانونية فحسب، بل يدخل معها ويندرج فيها مراعاة الاعتبارات السياسية والاجتماعية والسلام الأهلي مع الأخذ بعين الاعتبار، الظروف التي تتعلّق بدرجة تطور كل بلد، إضافة إلى الجوانب الإنسانية.

وعلى الرغم من شيوع مفهوم العدالة الانتقالية في العقود الأربعة الماضية، لا سيّما في المغرب بعد قيام حكومة التناوب عام 1997 برئاسة عبد الرحمن اليوسفي، حيث وجد له صدىً في بعض الأدبيات والمدوّنات الحقوقية، وانعقدت لدراسة المفهوم وتفريعاته وعدد من تجارب العدالة الانتقالية، بعض المؤتمرات وورش العمل،على الرغم من كل ذلك إلا أنه لا يزال محدوداً، بل ويثير شكوكاً، خصوصاً لجهة علاقته بمبادئ العدالة التقليدية المتعلقة بإحقاق الحق وإعادته، إضافة إلى بعض الاستخدامات السلبية التي رافقته، لدرجة أن هناك من يتصوّر أن المفهوم ينصبُّ على الانتقام وليس الانتقال، خصوصاً عندما ارتبط بممارسات من قبيل الاجتثاث والعزل كما هو في العراق وليبيا ومصر وتونس واليمن وغيرها، بحيث فتح نقاشات وجدالات حادة بدأت ولم تنته، فضلاً عن تأثيراتها السلبية[19].

وإذا كانت ثمة تجارب دولية قد تراوحت بين فقه القطيعة وفقه التواصل في السابق والحاضر فيما يخصّ العدالة الانتقالية، فإن موجة الربيع العربي طرحت هذه المسألة على بساط البحث على نحو جدّي، وتراوحت أطروحات «الشرعيات الجديدة» بعد انهيار وسقوط «الشرعيات القديمة» بين التشدّد والعزل، وبين الصلابة المبدئية مع شيء من المرونة، لكن الاتجاه الأكثر نفوذاً هو اتجاه الإقصاء والإلغاء، بما فيه التشدّد

18 – انظر : شعبان ، عبد الحسين – تكلفة العدالة الانتقالية ، صحيفة الخليج الاماراتية، 28/ 8/ 2013.

19 – انظر: شعبان، عبد الحسين– الشعب يريد ، مصدر سابق.

في تطبيق بعض معايير العدالة الجنائية، وقد لاقى مثل هذا التوجّه هوىً لدى شباب الثورات وبعض قياداتها اللاحقة، وانتقل الجدل إلى التشريعات والقوانين والبرلمان، بما فيه إلى الصياغات الدستورية.

تجلب الحقيقة قدراً من التطهّر الروحي للفرد والمجتمع، وتشكّل عنصر ردع مستقبلي ضد الانتهاكات ، لكنها كإقرار حقوقي مهم لتشكيل مدلول قانوني يشحذ الذاكرة و يعيد الاعتبار إلى الضحايا ويسهم في تعزيز العدالة الانتقالية وبالتالي يوفر أساساً للمصالحة الوطنية وللانتقال الديمقراطي

وعلى الرغم من عدم اكتمال الشرعيات الجديدة بحيث تستقر على أساس قانوني وفي إطار حكم القانون، مع مراعاة الفترة الانتقالية التي تحتاج إلى نوع من العدالة تجمع بين القانون والحق وعوامل أخرى مكمّلة اجتماعية وسياسية وصولاً للمصالحة، وهي الهدف الذي لا بدّ أن تضعه مرحلة ما يسمى بالعدالة الانتقالية، خصوصاً وأن الرغبة في العزل السياسي لا تزال شديدة، بل وتطلّ برأسها بين الحين والآخر، بحكم احتدام الصراع السياسي ودخول فئات واسعة إلى عالم السياسة كانت محرومة منها لوقت قريب.

لقد اختارت العديد من البلدان طريق العدالة الانتقالية، مع وجود خصوصيات لكل تجربة، بحيث لا يمكن استنساخها أو تقليدها، ولكن بدراستها يمكن الاستفادة منها، لا سيّما بعد تجربة ألمانيا عند انتهاء الحرب العالمية الثانية.

ولا شك أن تجربة الأرجنتين التي أخذت بعين الاعتبار حجم الانتهاكات الكبيرة والعدد الواسع من المنتهكين، والذي لو تم تطبيق العدالة الجنائية الاعتيادية بحقهم لحصل نوع من الفوضى والانقسام في المجتمع، الأمر الذي فضلت فيه تجربة التحوّل الديمقراطي في الأرجنتين «إطفاء» الكثير من القضايا وحصرها بعدد محدود من المسؤولين، والتوجّه صوب التحوّل إلى الديمقراطية.

وكانت تجربة جنوب أفريقيا بقيادة نيلسون مانديلا قد سارت في هذه الطريق، ومنديلا هو الذي قال: علينا العيش في المستقبل بدلاً من الاستغراق في الماضي، وذلك عبر تسوية بين الأغلبية السوداء والمؤسسة الأمنية. أما تجربة تشيلي فقد اختارت بعد صراع طويل بين السلطة والمعارضة، طريقاً وسطاً، بموافقة المعارضة على إصدار بيونوشيه قائد الإنقلاب العسكري على الحكومة الشرعية برئاسة سلفادور ألنيدي عام 1973، عفواً عاماً عن المرتكبين وجميع أفراد الجيش المسؤولين عن تعذيب عشرات الآلاف من التشيليين وقتل نحو ثلاثة آلاف إنسان، مقابل موافقته على إجراء انتخابات ديمقراطية، حيث فازت بها المعارضة بعد سنّ دستور جديد حمل بعض الملامح الديمقراطية في عام 1988، وهكذا تم وضع حد للنظام الدكتاتوري بصفقة سياسية بين السلطة والمعارضة، خصوصاً بعد أن وصل الصراع بينهما إلى طريق مسدود، فلا السلطة قادرة من القضاء على المعارضة ولا الأخيرة قادرة على الإطاحة بالسلطة.

أما في أوروبا الشرقية فقد اتخذت بولونيا وهنغاريا من فقه التواصل، كما تمت الإشارة إليه، أساساً للتوجّه الديمقراطي، بتفاهم بين جزء من السلطة والمعارضة للانتقال السلس إلى الديمقراطية وإنهاء حقبة الحكم الشمولي، وحصل الأمر على نحو مقارب في تشيكوسلوفاكيا، لا سيما في الأيام الأخيرة حين وافقت أجزاء من السلطة على الاعتراف بالمعارضة والاتفاق على إجراء انتخابات وسن دستور ديمقراطي وهكذا، في حين كانت تجربة ألمانيا الديمقراطية قد انتهت إلى فقه القطيعة مع الماضي، لا سيّما بعد انضمامها ووحدتها مع ألمانيا الاتحادية، وذلك عبر تطبيق القوانين الألمانية الاتحادية لمساءلة الفترة التي امتدّت نحو 41 عاماً، هو عمر جمهورية ألمانيا الديمقراطية.

أما تجربة العدالة الانتقالية في المغرب فقد تهيأت فرصة لحكومة التناوب لإجراء إصلاحات ديمقراطية عبر اتفاق سياسي حضرت فيه إرادة الملك متوافقة مع إرادة المعارضة والمجتمع المدني، ولا سيّما منظمات حقوق الإنسان التي لعبت دوراً تعبوياً، وهنا كان التحوّل من داخل السلطة سهلاً وسلساً وغير انتقامي، متّخذاً شكلاً من أشكال العدالة الانتقالية يستجيب للتجربة المغربية وتطورها.

ولأن الوضعية غير اعتيادية، فهي استثنائية ومؤقتة وانتقالية، ومهمتها مواجهة إرث الماضي، وهي تشمل العدالة الجنائية والعدالة التعويضية والعدالة الاجتماعية، لا سيّما بكشف الحقيقة كاملة والمساءلة عن الارتكابات وعدم تمكين المرتكبين من الإفلات من العقاب والسعي لجبر الضرر الذي هو أوسع من تعويض الضحايا، مادياً أو معنوياً، وذلك للوصول إلى منع تكرار ما حدث من خلال إصلاح الأنظمة القانونية والقضائية والأمنية.

والأمر يحتاج إلى تهيئة الأجواء لإجراء مصالحة وطنية شاملة في إطار من التسامح والتعايش والتفاعل، وهنا تكمن شجاعة المنتصر في مشاركة المهزوم، مثلما هي شجاعة المهزوم في قبول نتائج هزيمته واستعداده للتعاطي مع المستقبل بروح النقد في إطار عملية انتقال ديمقراطي، ولعلّ ذلك يشكّل جوهر وثيقة شيكاغو حول العدالة الانتقالية[20].

إن العدالة الانتقالية لا تعني عدالة المنتصرين، بل الإقرار بحق المجتمع بالتغيير، وذلك بتوفر إرادة سياسية تشارك فيها الأطراف المختلفة، لا سيّما وجود حركة باسم الضحايا ووعي لدى النخبة، وإصرار على كشف الحقيقة والمساءلة وصولاً للمصالحة، هكذا انتهى نظام الأبرتايد الذي هو جريمة ضد الإنسانية باتفاق سياسي بعد كفاح طويل، وكان لحركة التضامن مع الضحايا في الأرجنتين، دور كبير في الوصول إلى العدالة الانتقالية، التي من أركانها حفظ الذاكرة حيّة وعدم نسيان ما حصل، ولكن دون انتقام أو ثأر، بل برياضة نفسية، تشمل أحياناً الضحايا والمرتكبين، وهو الأمر الذي كان أحد أسباب انتهاء النظام الدكتاتوري في تشيلي وهكذا.

لقد قرّرت إسبانيا وصولاً للعدالة الانتقالية قلب الطاولة، ولعبت العقلانية الأوروبية والحاضنة الثقافية دوراً في التغيير والانتقال الديمقراطي في أوروبا الشرقية، على الرغم من تصدّعها في يوغسلافيا والاتحاد السوفييتي، وفي احتدام المشهد دموياً في رومانيا، فهل يمكن توفير مثل هذه الأجواء عربياً؟ استفادة من تاريخنا العربي ـ الإسلامي ولا سيّما في جوانبه المشرقة المشجعة على التسامح، إضافة إلى القيم الإنسانية المشتركة.

القضاء وهاجس العدالة

يكاد يعتبر القضاء السبيل الوحيد لتحقيق العدالة في الأوضاع الاعتيادية، أما في الأوضاع الاستثنائية الانتقالية، فثمة سبل أخرى مع القضاء لتحقيق العدالة.

وتعتبر لاهاي (هولندا) عاصمة القضاء الدولي بامتياز، لأن فيها تنتصب محكمة العدل الدولية، الذراع القضائي لهيئة الأمم المتحدة من بين الأجهزة الستة التي تتألف منها، والتي يقع مقرّها جميعها في نيويورك باستثناء محكمة العدل الدولية. وتنظر المحكمة التي تم تأسيسها ترافقاً مع إبرام ميثاق الأمم المتحدة في 26 حزيران (يونيو) عام 1945 في القضايا التي تضعها الدول أمامها، كما تقدّم الاستشارات القانونية للهيئات الدولية التي تطلب منها، وتقوم بتفسير الاتفاقيات والمعاهدات الدولية وقواعد القانون الدولي[21].

تأسست المحكمة الجنائية الدولية في روما تموز (يوليو) عام 1998، ودخلت حيّز التنفيذ عام 2002، وبلغ عدد الدول الأعضاء الذين انضموا إليها حتى الأول من تموز (يوليو)2012 نحو 121 دولة، وكانت لاهاي مقراً لها. ونظرت المحكمة في قضايا أربع مهمة، هي: انتهاكات حقوق الإنسان في أوغندا الشمالية، وجمهورية الكونغو الديمقراطية، والجمهورية الأفريقية الوسطى، ودارفور في السودان، وأصدرت مذكرات اعتقال شملت الرئيس السوداني عمر حسن البشير، في حين استبعدت مساءلة أي شخص من دولة كبرى[22].

كما احتضنت لاهاي المحكمة الجنائية الخاصة في الجرائم التي ارتكبت في يوغسلافيا العام 1993، وقامت بمحاكمة عدد من المتهمين بينهم،

20 – انظر: العدالة ما بعد النزاعات المسلحة، مؤلف جماعي، مصدر سابق.

21 – انظر: ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، نيويورك، 1968، الطبعة العربية.

22 – انظر: البسيوني، محمود شريف– مداخلته في كتاب جماعي: العدالة ما بعد النزاعات المسلحة، مصدر سابق.

سلوبودان ميلوسفيتش وكاراديتش وراتكو ميلاديتش، والاثنان من زعماء صرب البوسنة، إضافة إلى الرئيس الصربي ميلان ميلاتونوفيش وغيره، ومنذ العام 2006 كانت لاهاي مقرّاً للمحكمة الجنائية الدولية الخاصة بمحاكمة المتهمين بارتكاب جريمة اغتيال الرئيس الحريري في لبنان عام 2005.

إن العدالة الانتقالية لا تعني عدالة المنتصرين، بل إقرار بحق المجتمع بالتغيير، وذلك بتوفّر إرادة سياسية لدى الأطراف المختلفة، لا سيّما وجود حركة باسم الضحايا و وعي لدى النخبة، وإصرار على كشف الحقيقة والمساءلة وصولاً للمصالحة.

ولهذه الأسباب تعتبر لاهاي بحق ساحة قضاء دولي، لا سيّما باحتشاد العدد الهائل من المنظمات القضائية العالمية فيها، مثلما تعتبر نيويورك عاصمة سياسية للأمم المتحدة، حيث مقر الجمعية العامة، التي تشكل منبراً مفتوحاً لجميع الأعضاء، في حين يتمتع خمسة من أعضاء مجلس الأمن بصفة العضوية الدائمة ولهم حق النقض (الفيتو) من مجموع أعضاء مجلس الأمن البالغ عددهم 15 عضواً، أما جنيف فإنها تعتبر عاصمة ثانية (أوروبية) للأمم المتحدة، لا سيّما للحقوق الإنسانية، ففيها المجلس الدولي لحقوق الإنسان ومفوضية اللاجئين الدولية واللجنة الدولية للصليب الأحمر وغيرها.

وقد شهدت لاهاي كما تنطق (بالفرنسية)، وهيغ (بالإنكليزية) ودنهاخ (بالهولندية) مؤخراً مؤتمراً عالمياً للعدالة، وهو عبارة عن فضاء قانوني وقضائي ومعرفي ومدني مفتوح، شارك فيه أكثر من 500 شخصية، فيهم الكثيرون من المعتبرين في بلدانهم كشخصيات لها تميّز، لا سيّما كبار القضاة والمحامين والحقوقيين وعدد من المفكرين، إضافة إلى عدد من النشطاء، بعضهم شغل مناصب وظيفية ومهنية محلية ودولية متقدمة، بما فيها عدد من العسكريين وجهات إنفاذ القانون[23].

ويبقى السؤال: لماذ العدالة؟ وفي هذا الوقت بالذات، لا سيّما التركيز على موضوع استقلال القضاء ومهنيته ونزاهته، وكذلك موضوع الفساد المالي والإداري وسبل مكافحة هذه الظاهرة المستفحلة دولياً، ارتباطاً بحكم القانون ودور الفن والأدب والتربية والتعليم والإعلام والبيئة، وذلك في إطار خارطة شاملة ومسطرة قانونية متنوّعة، على الصعيد العالمي. وهنا لا بدّ من قراءة مدققة لسير توجه الرأي الغالب، لا سيّما في مثل هذه المؤسسات الدولية الكبرى، وماذا يعني ذلك، خصوصاً خلفيّاته الفكرية والتعبوية، ونشاط المجتمع المدني، وبالتالي التوجّه الدولي والحكومي، لوضع حد لبعض هذه الظواهر الخطيرة، على المستوى الكوني، لدرجة أن منتدى للعدالة الدولي World Justice Forum (WJF)، وهو مؤسسة كبرى مرموقة، تكرّسَ مؤتمرها الدوري (كل سنتين) لبحثه وبلورة توصيات بشأنه.

لقد ظلّت العدالة كفكرة هاجساً إنسانياً يسعى إليه الإنسان، ومهما حاول مقاربته، فإنه سيجد أن هناك بوناً شاسعاً بينه وبين تحقيق قيم العدالة كاملة. ولهذا فإن الأديان والفلسفات والآيديولوجيات كانت ولا تزال تسعى لتحقيق شكل من أشكال العدالة مستشرفة طموحاً لا ينتهي لتحقيقها كاملة، سواءً على الصعيد القانوني والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والنوع الاجتماعي (الجندر)، والقومي والديني بكل أشكاله، لتلبية الحاجات الأساسية والمتطوّرة للإنسان، تلك التي لا تتوقف عند حدود، لأنها تتعلق بحقوقه المتوالدة المتراكبة، المتخالقة، والمستمرة.

وشكّلت العدالة ركناً أساسياً من أركان كفاح الإنسان عبر التاريخ، بين الحق والباطل، وبين الغنى والفقر، وبين من يملك ومن لا يملك، وبين الجهل والعلم، وبين الخير والشر، وذلك على امتداد الحضارات والثقافات والدول والأمم والشعوب، وكانت مسألة عدالة النظام الدولي محل تساؤل كبير منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، فهل هي عدالة المنتصر؟، وما السبيل إلى قواعد ناظمة لسلوك الدول بحيث يتحقق التوازن بين الحق والواجب دون إهمال موازين القوى وإمكانات الدول وأحجامها وطاقاتها؟ وهي مسألة تؤخذ بعين الاعتبار من الناحية الواقعية، حتى وإن كانت الدعوة للمساواة بين الدول تأخذ طريقها إلى الدول صغيرها وكبيرها.

23 – انظر: شعبان ، عبد الحسين– لاهاي وهاجس العدالة، صحيفة الخليج الاماراتية ، 24/ 7/ 2013.

وقد كان القانون الدولي التقليدي مثلاً يجيز حق الفتح والغزو وذلك من خلال الحق في الحرب واستخدام القوة لتحقيق أهداف الدولة «القومية»، بما فيها شن الحرب تحت عناوين الخطر الوشيك الوقوع، والحرب الاستباقية، ولكن بالتدريج أخذت تلك المفاهيم تنحسر، ولا سيّما بعد أن تأسست عصبة الأمم عام 1919، وقبل ذلك إعلان الرئيس الأمريكي ويلسون مبادئه الأربعة عشر عام 1918، والتي دعت إلى حق الشعوب في تقرير مصيرها، وهو ما كانت ثورة أكتوبر الاشتراكية قد دعت إليه منذ عام 1917.

وقد جاء ميثاق باريس أو ما يعرف باسم «ميثاق بريان كيلوك» عام 1928، ليحدّد استخدام القوة في العلاقات الدولية ويقننه، وصولاً إلى ميثاق الأمم المتحدة الذي صدر بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام 1945، والذي حرّم استخدام القوة أو التهديد بها، إلا في حالات الدفاع عن النفس وفقاً للمادة 51 من الميثاق، أو في إطار النضال من أجل حق تقرير المصير والانعتاق من الاستعمار والتبعية، ودعا إلى الحل السلمي للمنازعات الدولية، وخصوصاً بتأكيده على احترام حق السيادة وعدم التدخل في الشؤون الداخلية، والمساواة بين الدول، وحقها في تقرير مصيرها، مثلما دعا إلى التعاون الدولي لإنماء علاقاتها الاقتصادية والثقافية والإنسانية، وهي مبادئ جديدة انتشرت بفضل شيوع الأفكار الديمقراطية، بعد سقوط النازية والفاشية.

تلك هي القواعد الأساسية التي اعتمدها القانون الدولي، وسعى إلى تطويرها خلال العقود السبعة الماضية تقريباً، حتى وإن تم التعدي عليها وانتهاك بعضها أو كلّها، كما هو بالنسبة إلى فلسطين، إلاّ أن وجود هذه القواعد يعتبر تطويراً للقانون الدولي يستحق العمل من أجل وضع تلك القواعد موضع التطبيق جهوداً كبيرة حكومية وغير حكومية باتجاه مقاربة للعدالة ومفاهيمها.

وعشية الحرب العالمية الثانية وبُعيدها، تأسست الكثير من المنظمات الدولية والإقليمية الخاصة بالعدالة، ومن بينها منظمة أمريكية عُرفت باسم «عالم السلام من خلال القانون» والتي بدأت عملها بعقد عدد من المؤتمرات المهمة دعت إليها أعداداً من المحامين والقضاة والعاملين في الحقل العام من نشطاء حقوق الإنسان والمجتمع المدني، وكان من أبرز هذه المؤتمرات، مؤتمر أثينا الذي انعقد في عام 1963 تحت عنوان «السلام من خلال القانون»، ومؤتمر واشنطن الذي ضم 110 دول وحضره نحو 3200 محام وقاض بما فيهم قضاة المحكمة العليا و3 من أعضاء محكمة العدل الدولية وحقوقيون وأكاديميون ونشطاء مدنيون، كما انعقد مؤتمر نيودلهي عام 1967، وكانت تلك محطات مهمة على صعيد متابعة فكرة العدالة، لا سيّما خلال فترة الصراع الآيديولوجي بين الشرق والغرب والذي دام كل فترة الحرب الباردة 1947–1989.

وبحكم العولمة وتأثيراتها على المجتمع الدولي فقد تعاونت شخصيات وهيئات لتأسيس منتدى العدالة الدولي في العام 2007 الذي نظم أربعة مؤتمرات: الأول في فيينا (النمسا)، والثاني في إفران (المغرب)، والثالث في برشلونة (إسبانيا)، والرابع في لاهاي (هولندا)، وكان الأخير بحكم تنوّع الحضور والموضوعات التي ناقشها تتويجاً للمؤتمرات الثلاثة، لا سيّما وأن فكرة العدالة سواء على المستوى الدولي أو الإقليمي أو المحلي لا تزال تشكل أملاً واعداً، وإن كان غائباً من عالم اليوم، وما بين العدالة المنشودة والعدالة القائمة فارق كبير.

تحتاج العدالة الانتقالية إلى ظهير سياسي واجتماعي واسع يكون ممثلاً لأطياف فكرية ومجتمعية متنوّعة، لغرض تطبيقاتها، ومثل هذا الأمر يتطلّب أولاً وقبل كل شيء إرادة سياسية وقدرة على فرض هذه الإرادة طبقاً لحكم القانون، ومن ثم رغبة وسعياً من أجل تحقيق العدالة، وما بين العدالة والثأر فارق كبير، فقد تتحول بعض الإجراءات لمنع الإفلات من العقاب إلى انتقام وكيدية وأحكام مسبقة، ولكنها عند التراخي واللامبالاة قد تؤدي إلى «عفو مستتر» و«الامتناع» عن ملاحقة المرتكبين وإنزال العقاب بهم، وهذا يعني فيما يعنيه مساعدتهم على الإفلات من العقاب.

والهدف من اتّباع نظام العدالة الانتقالية هو الوصول إلى تحقيق المصالحة الوطنية وإحداث نوع من الإنفراج السياسي والاجتماعي، سواءً بعد احتلال بالوصول الى الاستقلال أو بعد حرب أو نزاع مسلح وصولاً إلى السلام، أو بعد حدوث انهيار لنظام قانوني وقضائي وأمني وصولاً إلى استعادة السلم والنظام وحكم القانون، أو عند الانتقال من نظام شمولي استبدادي إلى نظام ذي توجه ديمقراطي تعددي.

وبهذا المعنى فالعدالة الانتقالية سياق تاريخي تتميّز به تجارب البلدان المختلفة وإن كان بينها مشتركات، لكنه لكل بلد خصوصيته، سواءً بكشف الحقيقة أو المساءلة أو جبر الضرر أو تعويض الضحايا أو إصلاح النظام القانوني والقضائي والأمني.

وبعد كل ذلك فالعدالة الانتقالية أكبر من قدرة فرد أو مؤسسة أو جماعة أو حزب، وتحتاج إلى جهود جماعية ومشتركة، وإلى توافق سياسي واسع لمنع تكرار ما حصل، ولوضع أسس مصالحة تاريخية في إطار حكم القانون ومبادئ العدالة، فضلاً عن إحياء الذاكرة.

بين العدالة والثأر فارق كبير، فقد تتحول بعض الإجراءات لمنع الإفلات من العقاب إلى انتقام وكيدية وأحكام مسبقة، ولكنها عند التراخي قد تؤدي إلى «عفو مستتر» و«الامتناع» عن ملاحقة المرتكبين وإنزال العقاب بهم، وهذا يعني فيما يعنيه مساعدتهم على الإفلات من العقاب

لعلّ مبدأ التعويض أمر مهم جداً في إطار العدالة الانتقالية، لكنه من حيث تأثيره يبقى أضيق من جبر الضرر، فالأخير يشمل الإنصاف والعدالة ويتضمن تعويض الضحايا أو عوائلهم، ويتطلب تحقيق العدالة الانتقالية تأسيس لجان وطنية أو هيئات، لكشف الحقيقة والتقصّي عن الانتهاكات الجسيمة، ومثل هذه اللجان مهمة جداً، لا سيّما إذا كانت من ذوي الاختصاص والخبرة، وتجمعُ ما هو قانوني وحقوقي وسياسي واجتماعي وثقافي، بحيث تعبّر عن واقع الرغبة في الوصول إلى المصالحة الوطنية، وليس استخدام إجراءات العدالة الانتقالية آلة للانتقام.

وهذه اللجان حسبما بينت تجارب العدالة الانتقالية لنحو 40 بلداً، وعلى مدى العقود الماضية، تشترك في العديد من الأمور منها:

-إنها لجان رسمية تنشأ في الغالب بقرار أو قانون أو اتفاق سلام بين الأطراف المتنازعة أو في مرحلة التحوّل والانتقال، أو مرحلة انهيار النظام القانوني بفعل حرب أهلية ونزاع مسلح أو احتلال أو غير ذلك.

-إن مدّة هذه اللجان مؤقتة وهي تعمل خلال فترة زمنية محدّدة أي لبضع سنوات، وتنتهي بإصدار تقرير نهائي عن نتائج أعمالها.

-هذه اللجان تبحث في الانتهاكات الجسيمة التي وقعت خلال فترة محددة، وهي عادة لا تمتد إلى فترات زمنية موغلة في القِدم.

-إنها تبحث في إرث الانتهاكات الجسيمة من الأوضاع الناتجة عنها، سواءً تعلّق الأمر بالاعتقال التعسّفي أو الاختفاء القسري أو التعذيب أو غير ذلك.

-إن هذه اللجان ليست هيئات قضائية، على الرغم من الصلاحيات التي تمنح لبعض لجان تقصي الحقائق، مثل الاطلاع على السجّلات والوثائق الرسمية والأرشيف، ولها صلاحية استدعاء الأشخاص واستجوابهم.

-تصدر هذه اللجان تقارير ختامية بهدف تكيون الذاكرة الجمعية والتاريخية للأحداث، لا سيّما الفترات التي وقعت بها انتهاكات حقوق الإنسان الجسيمة، وتحديد المسؤولية الفردية والجنائية وتقديم مقترحات للإصلاح المؤسسي القضائي والقانوني والأمني، ولا سيّما البنية التشريعية لهذه المؤسسات.

-تدعو هذه اللجان عادة للتسامح والمصالحة، ودعم وتطوير عملية الانتقال الديمقراطي، وغالباً ما تقوم لجان الحقيقة والمصالحة بالترويج لفكرة المصالحة التي جوهرها المصارحة والاعتراف بالارتكاب، وطلب العفو أو المغفرة والاعتذار من الضحايا أو ذويهم كوسيلة للتطهّر وإعادة الاعتبار للضحايا، وذلك بهدف تحقيق العدالة وردّ الاعتبار للضحايا معنوياً وجبر الضرر المادي والأدبي الذي وقع عليهم، وصولاً إلى قيم المساواة والمواطنة والعدالة.

أما بخصوص مسألة الإفلات من العقاب فهي واحدة من الإشكاليات التي تواجه نظام العدالة الانتقالية، ولعلّها الإشكالية الأكثر تعقيداً التي واجهتها البلدان التي لجأت إلى تطبيق مبادئ العدالة الانتقالية، مثلما تواجهها اليوم تجارب بلدان ما بعد الربيع العربي، لأن مسألة الإفلات من العقاب تعترضها تحدّيات شديدة في ظل الأنظمة الجديدة، إذ أن كثيراً من المرتكبين لم يتم التعرّض لهم سواء على نحو مباشر أو غير مباشر، لأنه سيتعين حينئذ شموله بعشرات الآلاف من الضباط وضباط الصف من القوات المسلحة والقوى الأمنية الذين تورطوا بأعمال غير قانونية. الأمر الذي ستكون معه المهمة جسيمة وثقيلة، وبالتالي ستؤدي إلى انعكاسات سلبية، ومثل هذا الأمر لو استمر فسيؤدي إلى تقويض المسار الديمقراطي الانتقالي برمته.

ولعلّ من إشكاليات الإفلات من العقاب، هو أن الأنظمة الجديدة تحاول تصفية الحسابات مع الأنظمة السابقة، وهو ما يواجه العدالة الانتقالية التي ستتحول إلى عدالة انتقامية، أو إلى عدالة انتقائية عند تطبيقها على مجموعة، وإهمالها إزاء أخرى لاعتبارات سياسية أو دينية أو طائفية، وإذا كان القصد التخلص من التركة السياسية، فالأمر لا بدّ له من الابتعاد عن الانتقام والثأر والكيدية، وهو ما يقود إلى عقوبات جماعية وتحميل المسؤولية الكاملة السياسية والأدبية لطرف محدد بحيث يتم إقصاؤه وملاحقة أفراده أو عزلهم وتهميشهم وإبعادهم من الوظائف العليا أو الحياة العامة.

ومثل هذه الإجراءات أخذت تثير جدلاً سياسياً ومجتمعياً بين أطراف جديدة، حول تحديد المسؤوليات لانطلاق المسار الديمقراطي، ناهيكم عن ردود الأفعال الواسعة التي سببتها، فضلاً عن أنها لا تفضي إلى ما تطمح إليه العدالة الانتقالية من الوصول إلى المصالحة الوطنية، بل ستثير عدائية جديدة بحيث يتغذى المجتمع على أعمال عنف ومواجهات قد تهدّد السلم المجتمعي، وقد تصل إلى تهديد الوحدة الوطنية. وإذا كان تطبيق مبادئ العدالة الانتقالية ضرورة لا غنى عنها في فترات الانتقال فإن التمييز ضروري لكي لا تتحول إلى آلة انتقام، كما لا ينبغي أن تكون عفواً مستتراً بحيث يمكن المرتكب من الإفلات من العقاب.

وحتى يتم الوصول إلى حكم القانون والعودة إلى تحقيق مبادئ العدالة الجنائية المعروفة، لا بدّ من الإقرار بأن إجراءات العدالة الانتقالية هي استثنائية ومؤقتة وانتقالية ومحددة بزمن، أي أنها غير مفتوحة. ولكن ذلك لا يعني إهمال العدالة الجنائية، وإنما إضافة مبادئ قانونية وجنائية وسياسية إليها لعدالة تعويضية واجتماعية واقتصادية، وهي معادلة صعبة دائمة بين العدل والتشفي، وبين العدل والثأر ، وبين العدل والعفو المستتر.

بريشة الفنان عبد العزيز أصالح من المغرب

قواعد المصالحة الوطنية في المراحل الانتقالية:
تطبيق على الوضع في مصر

المستشار عادل ماجد*

تترك الحروب والصراعات جراحاً عميقة في نفوس الشعوب قد تستغرق الكثير من الوقت لتضميدها وشفائها. والمصالحة الوطنية نتيجة حتمية في الدول التي عانت من خلافات جذرية أو صراعات داخلية، وهي قد تتم بين أطياف محددة من المجتمع أو بين المجتمع ونظام الحكم، وهي تُعدّ من أهم مفردات أي تسوية سياسية، تنشأ على أساسها علاقة قائمة على التسامح والعدل بين الأطراف السياسية والمجتمعية بهدف طي صفحة الماضي وتحقيق التعايش السلمي بين أطياف المجتمع كافة، وأن عدم تحقيقها قد يفشل هذه التسوية برمتها.

والمصالحة وثيقة الصلة بمفهوم العدالة الانتقالية، فالمصالحة، في حقيقة الأمر، تشكّل أحد أهم أهداف منظومة العدالة الانتقالية، وغايتها النهائية. تبتغي العدالة الانتقالية الوصول بالمجتمع إلى السلام الاجتماعي، ولا يمكن تحقيق ذلك إلاّ بتقصي جذور الخلاف والانقسام العميقة بمختلف أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بما يسمح بتجاوز أسباب الخلاف والكراهية بصورة تسهم في الانتقال المتدرج إلى الديمقراطية على أسس متينة. فلا يمكن تحقيقها بدون محاسبة حقيقية للجناة وقصاص عادل للشهداء، وتطهير مؤسسات الدولة من المفسدين والمجرمين، وكشف حقيقة ما حدث من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، وإرضاء للضحايا، وحفظ للذاكرة الجماعية. وقد أثبتت التجارب في العديد من الدول أنه لا يمكن بلوغ المصالحة إلا بعد وقف العنف، وإقرار العدالة، فلا سلم بدون عدالة.

وهناك العديد من الدول التي ركزت في المراحل الانتقالية على آلية المصالحة لإعادة تحقيق السلم المجتمعي، ولعلّ تجربة جنوب إفريقيا توفر أفضل الممارسات في هذا الشأن. وأهم ما ميز مرحلة العدالة الانتقالية في جنوب إفريقيا أنها اعتمدت على آلية خاصة لبلوغ المصالحة الوطنية تقوم أساساً على تقديم المسؤول عمّا ارتكبه من انتهاكات وتجاوزات أمام هيئة معرفة الحقيقة كشرط للحصول على العفو بلوغاً إلى المصالحة الوطنية[1]، وكان الغرض منها تحقيق العدالة التصالحية وليس العدالة العقابية أو الانتقامية.

ولأن من أهم سمات البحوث الأكاديمية والدراسات الفقهية أنها تعالج موضوعات محل اهتمام وانشغال المجتمع، فقد رأيت تخصيص هذا البحث لتناول موضوع المصالحة الوطنية، بالنظر لما يثيره من مشكلات في فهمه وتطبيقه في العديد من الدول العربية، وليس أدلّ على ذلك من حالة اللبس والغموض التي تحيط بهذا المصطلح في مصر حالياً. ونسلط الضوء فيما يلي على المقصود بمفهوم المصالحة الوطنية، ونستعرض بعض تجارب تطبيقها في الدول العربية ، تمهيداً لوضع شروط وقواعد عامة للمصالحة الوطنية تصلح للتطبيق في الدول التي تمرّ بمراحل انتقالية، مع إيلاء اهتمام خاص للحالة المصرية. ونود أن نشير إلى أننا نركز في هذا المقال على تحليل مفهوم «المصالحة الوطنية» دون المفهوم العام للمصالحة الذي تناولته بحوث ودراسات أخرى، كما نحاول الربط بينه وبين فكرة العدالة التصالحية.

---

*أستاذ القانون الفخري بجامعة درهام – المملكة المتحدة.

1 – انظر:

Eric A. Posner and Adrian Vermeule, and Adrian Vermeule, 'Transitional Justice as Ordinary Justice', Harvard Law Review, Vol. 117, No. 3, Jan. 2004, p. 767.

أولاً: المقصود بمصطلح المصالحة الوطنية

كما نبهت فيما تقدم، فإن لمفهوم المصالحة صورا وتطبيقات متعددة، فهو قد يتم على نطاق الأفراد أو المجموعات أو المجتمعات أو الدول، ونحلل فيما يلي طبيعة هذا المفهوم، وتطبيقاته في مجال المصالحة الوطنية للدول التي تمر بمراحل انتقالية.

المصالحة الوطنية نتيجة حتمية في الدول التي عانت من خلافات جذرية أو صراعات داخلية، وهي قد تتم بين أطياف محددة من المجتمع أو بين المجتمع ونظام الحكم

1. تحليل مفهوم المصالحة الوطنية

«المصالحة» مصطلح واسع فضفاض، يحتمل أكثر من معنى وله العديد من المرادفات كالتوفيق بين الأطراف وإعادة العلاقات، وهو يرتبط عادة بالعديد من المفاهيم الأخرى مثل «الاعتذار» و«التسامح» و«العفو» و«بناء السلام» و«التعايش السلمي» و«العدالة التصالحية»، وقد تختلف معانيه ومدلولاته من شخص إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر، وما يمكن تطبيقه في بلد ما قد يصعب تطبيقه في بلد آخر نظرا إلى اختلاف الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بين البلاد. فضلاً عن ذلك، فإن المصطلح يصطبغ بالصبغة الإنسانية، وله العديد من الأبعاد النفسية والفلسفية والمجتمعية[2] والسياسية والقانونية والدينية،لذلك يجب أن يكون الدارس على دراية كافية بهذه الأبعاد المختلفة وبالمسار الصحيح لتطبيقه.

والرأي الراجح في الفقه يقرّر أن مصطلح المصالحة الوطنية نشأ من أصول دينية[3]، فالآليات والمحفزات الأساسية للمصالحة (التسامح والصفح والعفو) تجد أصولها في التعاليم الدينية. والمتتبع لأعمال هيئة معرفة الحقيقة وتحقيق المصالحة South African Truth and Reconciliation Commission بجنوب إفريقيا، سوف يلحظ أن رئيسها كان قسا أسود وأنها عولت كثيراً في تحقيق أهدافها على البعد الديني.

وغني عن البيان أن الشريعة الإسلامية تزخر بالعديد من النصوص التي تحُضُ على العفو وتدعو إليه، وعلى التسامح وتحث عليه، وعلى الصلح وتُشجع عليه، ولعلّ قول الله تعالى – مخاطباً رسوله الكريم – «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»[4] – مع ما فيه من إيجاز – يعكس بوضوح المعاني المتقدمة، كما أنه يُمثل دعوة للهدى، ولهذا قال تعالى: «إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» يعني به الصفح عمن أساء إليك[5]. وهناك العديد من النصوص في الشريعة الإسلامية التي تحُثُ على ثقافة الحوار وتُحبذ العفو وتحُضُ على الصفح وتشجع المصالحة، وإن الصُلح والمصالحة مفاهيم متأصلة في الشريعة الإسلامية وفقاً للفكرة الإسلامية الأصيلة المتمثلة في «إصلاح ذات البين». والصلح مشروع بالكتاب والسنة والإجماع لما فيه من مصالح عديدة منها جمع الكلمة، وتوحيد الصف، وقطع النزاعات، وبناء جسور الوحدة والوئام، من أجل أن يحلّ الوفاق محل الشقاق، ويقضي على البغضاء بين المتنازعين، بما يحقق سعادة الفرد والجماعة. ومن رُقي الشريعة الإسلامية أنها لا تدعو فقط إلى السلم والصلح بين المتحاربين، بل إنها تدعو إلى ذلك أيضاً وقت الثورات، فهي تدعو الثائر إلى الهدوء عقب ثورته، وعلى حد قول فضيلة الشيخ الجليل المرحوم متولي الشعراوي رحمه الله «فالثائر الحق هو الذي يثور ليهدم الفساد ويرد مظالم الناس، فهو لم يجئ ليهدم طائفة بل جاء ليردّ ظلم طائفة، لكي تستقيم الأمور وتذهب الأحقاد، فإذا أخذ من الظالم وأعطى المظلوم، وجب أن يجعل الاثنين سواء أمام عينيه، ومن هنا يجيء الهدوء»[6].

---

2 انظر:

John Galtung, 'After Violence, Reconstruction, Reconciliation, and Resolution', in: Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory and Practices, ed. Mohammed Abu-Nimer, Lanham, Md.: Lexington, 2001, Pp. 3-24.

3 انظر:

Audry R. Chapman, 'Approaches to Studying Reconciliation', in: Assessing the Impact of Transitional Justice: Challenges for Empirical Research, eds. Hugo van der Merwe, et. al., United States Institute of Peace Press, 2009, p. 149-150.

4– القرآن الكريم: الآية 13 من سورة المائدة.

5- تفسير بن كثير، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 32.

6– للمزيد من المعلومات عن العفو والمصالحة راجع: المستشار عادل ماجد، العدالة الانتقالية في الشريعة الإسلامية، الإصدار الثاني، سلسلة إصدارات العدالة الانتقالية في العالم العربي،

وكما نبهنا سابقاً، فإن مصطلح المصالحة الوطنية يرتبط عادة بتطبيق آليات العدالة الانتقالية في الدول التي مرت بصراعات أو ثورات على أنظمة قمعية أو فاسدة على النحو الذي حدث بدول الربيع العربي. ورغم عدم وجود توافق بين المتخصصين في مجال المصالحة الوطنية حول كيفية الدفع بجهود المصالحة الوطنية أو تحقيقها في تلك الدول، إلا أن هناك شبه إجماع على أن المصالحة الوطنية هي عملية طويلة الأمد تقوم على محورين أساسيين: (أولهما) أنها تتطلب تغيير العلاقات بين الخصوم السابقين بهدف الوصول إلى قدر من التعايش المشترك بينهم، و(ثانيهما) أنها تتضمن إقامة نوع جديد من العلاقة بين المواطنين والحكومة تقوم على سيادة القانون واحترام حقوق الإنسان[7].

وإذا أمعنا النظر في موروثنا الثقافي وقيمنا الدينية في العالم العربي سوف نتبين بلا عناء أن المصالحة لا يمكن أن تتحقق إلاّ بعد القصاص وإزالة الضرر، ولذلك كان اهتمام الشريعة الإسلامية أولاً بشفاء غيظ المكلومين حتى لا يذهب الدم المسفوك هدراً بين أهله ويأكل الناس بعضهم بعضاً. ولذلك قد جرى العمل في البلاد التي عانت من نظم استبدادية أو شمولية أو فاشية، أن يتم الاضطلاع بإجراءات المصالحة الوطنية، عقب سقوط تلك النظم، من خلال سلسلة من الإجراءات القضائية وغير القضائية تشكل آليات العدالة الانتقالية تقوم على كشف الحقيقة والمحاسبة وصولاً إلى المصالحة.

ويعرّف أحد المتخصصين المصالحة في مجتمعات ما بعد الصراعات أنها «العملية التي يمكن بمقتضاها لأطراف واجهوا علاقات قمعية أو صراع دموي إنشاء علاقة مُرضية فيما بينهم»[8]. وحال بحثنا في التعاريف المقارنة لمفهوم المصالحة انتهينا إلى تعريف مناسب - في مجال المصالحة الوطنية بعد الصراعات الداخلية - وضعته الوكالة الدولية السويدية لتنمية التعاون يقرأ على النحو الآتي: «المصالحة هي عملية مجتمعية تتضمن اعترافا مشتركا بمعاناة الماضي وتغيير السلوك الهدام إلى علاقة بناءة نحو سلام مستدام»[9].

وقد عرّف مشروع القانون اليمني الخاص بالعدالة الانتقالية[10] المصالحة الوطنية بأنها «عملية توافق وطني تنشأ على أساسها علاقة بين الأطراف السياسية والمجتمعية قائمة على التسامح والعدل وإزالة آثار صراعات الماضي من خلال مجموعة من الإجراءات المنصوص عليها في هذا القانون والقوانين الأخرى الهادفة الى تحقيق الأمن والسلام الاجتماعي والمصالحة بين أفراد المجتمع».

ويمكننا أن نخلص من هذا العرض الموجز إلى أن هناك عدة مسارات أساسية لتحقيق المصالحة الوطنية، (المسار الأول) تضطلع به عادة الأحزاب والتيارات السياسية المختلفة من خلال المشاورة والحوار لبلوغ التوافق والوئام الوطني بما يحقق المصالحة الوطنية، و(المسار الثاني) يقوم على الحوار المجتمعي بمشاركة كافة قطاعات المجتمع المعنية، و(المسار الثالث) يتمّ تحت مظلة العدالة الانتقالية ويتبع مقاربة قانونية حقوقية تركّز على إنصاف الضحايا وتطبق من خلالها عدة تدابير قضائية وغير قضائية من خلال هيئات أو مفوضيات مستقلة ومحايدة، تكون غايتها أيضاً تهدئة النفوس وتحقيق المصالحة الوطنية. والمتتبع لتجارب دول ما بعد الصراعات سوف يتبين أن أفضل وسيلة لبلوغ المصالحة الوطنية يحسن أن تتم عن طريق تطبيق المسارات المتقدمة ممتزجة أو على التوازي (مصالحة سياسية + مصالحة مجتمعية + مصالحة قانونية حقوقية) استرشاداً بمبادئ العدالة التصالحية.

المؤسسة الألمانية للتعاون القانوني الدولي، ص 104 - 132.

7 - انظر:

Audry R. Chapman, op. cite, p. 143.

8 - انظر:

Loise Kriesberg, 'Paths to Varieties of Inter-Communal Reconciliation', quoted in: Audry R. Chapman, op. cite, p. 152.

9 - انظر:

Karen Brouneus, Reconciliation - Theory and Practice for Development Cooperation, Sida, September 2003, p. 3.

10 - للاطلاع على نسخة من مشروع قانون العدالة الانتقالية اليمني راجع الموقع الإلكتروني لمجلس النواب اليمني:

http://yemenparliament.gov.ye/articles.php?lng=arabic&print=255

2. المصالحة الوطنية ومقاربة العدالة التصالحية

إذا أمعنا النظر في موروثنا الثقافي وقيمنا الدينية في العالم العربي سوف نتبين بلا عناء أن المصالحة لا يمكن أن تتحقق إلاّ بعد القصاص وإزالة الضرر

تشير الدراسات الفقهية إلى وجود اتجاهات مختلفة بشأن اختيار آليات العدالة الانتقالية الواجبة التطبيق في دول ما بعد الصراعات لبلوغ المصالحة الوطنية. فهناك اتجاه يرى أن الضروريات الأخلاقية والقانونية والسياسة تحتم مساءلة مرتكبي الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان عن طريق الاتهام والمحاكمة، وأن الإخفاق في معاقبة الانتهاكات السابقة لحقوق الإنسان يشكّل دعوة مفتوحة لتكرار ارتكاب مثل تلك الانتهاكات، بما يُقوض دعائم سيادة القانون[11]. بينما يرى اتجاه ثانٍ، مؤيد لمقاربة العدالة التصالحية، أن الأخذ بمفهوم العدالة العقابية على النحو المتقدم يقوّض مساعي تحقيق الاستقرار والسلم الاجتماعي، ويستطرد محتجاً بأن الضالعين في مجال العدالة الانتقالية يكونون عادة من ذوي الخلفية القانونية الذين يميلون عادة إلى الأخذ بآليات العدالة العقابية[12]، من دون النظر إلى فوائد العدالة التصالحية[13]. بينما يحبذ اتجاه ثالث وسطي التعويل على هيئات معرفة الحقيقة لتحقيق أهداف العدالة الانتقالية باعتبارها تجمع في عملها بين ما يوفره الاتجاهان المتقدمان من مزايا، فهي تسعى إلى كشف حقائق ما وقع من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان وتحديد المسؤولين عنها، وبذلك فهي تعمل على تحقيق نوع من المحاسبة قبلهم، إلاّ أنها تراعي العقبات السياسية التي تمنع المحاكمات الجنائية. أمّا الاتجاه الرابع فهو يتبنى سياسة شاملة تضع في الاعتبار كافة آليات العدالة الانتقالية، ويعتمد على نهج يعمل على الجمع بين أكثر من آلية لتحقيق أهداف العدالة الانتقالية[14]. وبالنظر إلى ارتباطها الشديد بمصطلح المصالحة الوطنية، نركّز البحث فيما يلي على المقصود بمفهوم العدالة التصالحية Restorative Justice.

والعدالة التصالحية تدور أساساً على استخدام مفاهيم الحوار والاعتذار والعفو لبلوغ الاستقرار في المجتمع وتحقيق المصالحة. وهي تعتمد إلى حد كبير على إعادة بناء العلاقات بين الأطراف المتنازعة، وترتبط عادة بإجراءات منح العفو بصوره المختلفة الخاصة والعامة بغرض تحفيز المتورطين في تلك الانتهاكات على الانخراط في تفعيل آليات العدالة الانتقالية عن طريق المساهمة بصفة أساسية في كشف حقيقة تلك الانتهاكات، وتحديد المسئولين عنها، مع إبداء الأسف عليها أو الاعتذار بشأنها. وتشير الإحصاءات إلى أن آلية العفو هي من أكثر الإجراءات التي تم التعويل عليها في العديد من الدول خلال الفترات الانتقالية منذ عام 1970[15]. وبجانب الأسباب الأخرى المشار إليها سلفاً، والتي يستند إليها أنصار العدالة التصالحية، فإنهم يضيفون بأن نظم ما بعد فترات الاستبداد والقمع تكون عادة هشة مما قد لا يمكنها من محاكمة القادة والمسؤولين الذين يشغلون مناصب هامة في المؤسسات العسكرية والأمنية، ولذلك يكون من المناسب «من وجهة نظرهم» تبني سياسة للمصالحة الوطنية والعفو عن انتهاكات الماضي[16]. إلّا أن فكرة منح العفو للجناة من مرتكبي التجاوزات في حق المجتمع والانتهاكات الجسيمة

11- انظر في ذات المعنى:

Jamal Benomar, 'Justice after Transition', in Neil J. Kritz (ed.) 'Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes', Vol. I, General Considerations, United States Institute of Peace Press, Washington, D.C. 1995, p. 32.

12- انظر:

Marie Breen Smyth, Truth Recovery and Justice after Confilct, Routleges, London and New York, 2007, p. 2.

13 -ولذلك فقد عمدنا في بحثنا هذا إلى تقصى آليات العدالة الانتقالية بكافة أشكالها للموازنة بينها.

14- للمزيد من المعلومات عن هذه الاتجاهات انظر:

Jonathan Sisson, Dealing with the Past in Post-Conflict Societies, Center for Peacebuilding (KOFF) / swisspeace and IFOR representative at the UN in Geneva, 2010, p. 3.

15- انظر:

Tricia D. Olsen et al, Transitional Justice in Balance, United States Institute of Peace, Washington, D.C., 2012, p. 16.

16- أنظر:

Jamal Benomar, op. cit., p. 33.

لحقوق الإنسان تثير جدلاً فقهياً شديداً بين المتخصصين في موضوع العدالة الانتقالية. وهم يوجهون سهام النقد دائماً لتجارب العديد من الدول، مثل الأرجنتين وشيلي، التي منح العفو فيها لقيادات وعناصر الأمن والعسكر عمّا ارتكبوه من جرائم، بما يكرس سياسة الإفلات من العقاب. وعلى النحو الذي نميل إليه عند التحدث عن مواجهة انتهاكات الماضي فإن اختيار مسار المصالحة الوطنية يجب أن يتم بانسجام وتناغم مع مسار الملاحقة القضائية والقصاص من خلال تشريع وطني شامل - يضمن إرضاء الضحايا ومنع تكرار الانتهاكات والجرائم مستقبلاً.

وبعد أن استعرضنا مفهوم المصالحة الوطنية والمقاربات المثلى لتطبيقه، نعرج الآن لنستكشف تجارب الدول العربية في هذا الشأن.

ثانياً: تجارب المصالحة الوطنية في الدول العربية

هناك العديد من الدول العربية التي مرت أو تمر بمراحل انتقالية جذرية ارتكبت قبلها أو خلالها انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان ترتب عليها حدوث شروخات بين طوائف أو أطياف المجتمع أو انقسامات بين أبناء الشعب الواحد، مثل الجزائر والسودان ولبنان والعراق وسوريا، مما يستلزم اللجوء إلى آليات العدالة الانتقالية لإعادة السلم والاستقرار الاجتماعي في تلك الدول، فضلاً عن بلوغ «المصالحة الوطنية» وهي أسمى الأهداف، خاصة في الدول التي مازالت تعاني من أحداث عنف خطيرة مثل لبنان والعراق وسوريا.

أمّا بالنسبة إلى دول الربيع العربي وتحديداً تونس ومصر وليبيا واليمن فهناك بعض الجهود التي تبذل لتطبيق مفاهيم العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية، تدعمها في بعض الأحيان دول أو منظمات دولية[17] تعمل على نشر الوعي بهذا المفهوم وحث النظم الجديدة على الأخذ بآلياته. وقد أسفرت تلك الجهود عن إعداد مشروعات وقوانين للعدالة الانتقالية في تونس وليبيا واليمن. ونستعرض فيما يلي تجارب بعض الدول العربية في مجال المصالحة الوطنية.

ونلقي الضوء فيما يلي على تجارب بعض الدول العربية التي مرت أو تمر بمسارات حقيقة للمصالحة الوطنية، بغض النظر عن نتائج تلك التجارب، إذ أن المطلوب هنا أن نستخلص منها العظة والعبر لوضع رؤية واضحة لقواعد المصالحة الوطنية.

لبنان: عانت لبنان من حرب أهلية ضروس خلال المدة من 1975-1989 سقط خلالها آلاف الضحايا، وارتكبت خلالها مجازر مريعة في حق المواطنين اللبنانيين وإخوانهم قاطني المخيمات الفلسطينية من أكثرها جسامة مجزرة صابرا وشاتيلا عام 1982 التي قامت بها ميليشيا القوات اللبنانية بقيادة إيلي حبيقة تحت دعم إسرائيلي كامل. وكان لاتفاق الطائف عام 1989 الذي تم بوساطة المملكة العربية السعودية، نصيب كبير في تحديد مسيرة استعادة وحدة الأرض والشعب والمؤسسات، وكرّس هذا الاتفاق مفهوم الوحدة الوطنية وشجع على المصالحة الوطنية، إلاّ أن هذا الأمل تبدد نتيجة الصراعات السياسية التي أذكت جذوتها المصالح الدولية، والتي نتج عنها المزيد من الانقسام في المجتمع اللبناني، خاصة بعد العدوان الإسرائيلي المتجدد على لبنان بدءاً من عام 1993 ومروراً بعام 96 وعام 2006، ونجم عن هذه الحروب تدمير الاقتصاد اللبناني والبنى التحتية. ومما زاد من حدة الانقسام داخل المجتمع اللبناني حادثة اغتيال الرئيس رفيق الحريري عام 2005، وكان لهذا الحدث تداعياته المتعددة على السلم الأهلي والنشاط الاقتصادي ومشروع بناء الدولة، ممّا أثر سلباً أيضاً على جهود المصالحة الوطنية. وباتت مقاربة العدالة العقابية هي الأوقع، تدخل المجتمع الدولي بإنشاء المحكمة الجنائية الخاصة بلبنان بناء على طلب الحكومة اللبنانية[18]. ولم تسهم هذه

17- يُعدّ «المركز الدولي للعدالة الانتقالية» من أهم الجهات التي تدعم جهود العدالة الانتقالية في تونس مادياً و فنياً.

18- بتاريخ 13 ديسمبر 2005 طلبت الحكومة اللبنانية من الأمم المتحدة إنشاء محكمة ذات «طابع دولي»، وذلك في أعقاب سلسلة من عمليات القتل والتفجير الأخرى التي شهدتها قبل ذلك التاريخ، وبمقتضى القرار رقم 1644 الصادر بتاريخ 15 ديسمبر 2005 قبل مجلس الأمن هذا الطلب في في القرار، وبتاريخ 26 مارس 2006 كلّف مجلس الأمن الأمين العام للأمم المتحدة بالتفاوض مع الحكومة اللبنانية للتوصل الى اتفاق معها بشأن إنشاء المحكمة، ووقّعت الأمم المتحدة والحكومة اللبنانية في 23 يناير 2007 اتفاقًا لإنشاء المحكمة الخاصة بلبنان، وأحيل هذا الاتفاق إلى مجلس النواب اللبناني للتصديق عليه، إلاّ أن رئيس مجلس النواب رفض دعوة المجلس إلى الانعقاد للتصويت على التصديق عليه، فأرسل اللبنانيون عريضة إلى الأمين العام للأمم المتحدة وقّعها 70 نائبًا (أغلبية النواب) يطلبون فيها من مجلس الأمن أن يشكل المحكمة. وبالفعل أصدر مجلس الأمن القرار رقم 1757 لسنة 2007 القاضي بإنشاء

المحكمة كثيراً في تحقيق الاستقرار في لبنان أو تحقيق اللحمة الوطنية، بسبب عدم تطبيق آليات المصالحة في لبنان على النحو الأمثل، فهي تحاكم فئة محدودة من المتهمين، بينما لم يتمّ بعد معرفة حقيقة الأحداث التي أودت بحياة آلاف اللبنانيين من المنتمين إلى مختلف الطوائف والجماعات السياسية الذين قتلوا بدوافع سياسية فضلاً عن حالات الاختفاء القسري خلال سنوات الحرب الأهلية ما بين 1975 – 1990 وما بعدها. وبالتالي استمر إفلات العديد من مرتكبي الجرائم الأخرى المماثلة من العقاب بدون أية مساءلة، ممّا زاد الجروح عمقاً وأحبط جهود المصالحة الوطنية. وممّا زاد من الانقسام المجتمعي الذي تطور في العديد من الحالات إلى فتن طائفية، استقواء بعض أطياف المجتمع اللبناني بالخارج. وبالتالي فلا تنطبق على التجربة اللبنانية الشروط العامة للعدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية. ومن المهمّ دراسة التجربة اللبنانية لاستخلاص العبر منها في مجال المصالحة الوطنية، وبيان الأثر السلبي الناتج عن عدم تبني منظومة متكاملة لآليات العدالة الانتقالية في تحقيق المصالحة الوطنية.

هناك العديد من الدول العربية التي مرت أو تمر بمراحل انتقالية جذرية ارتكبت قبلها أو خلالها انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان ترتب عليها حدوث شروخات بين طوائف أو أطياف المجتمع

المغرب: تُعدّ التجربة المغربية من أفضل تجارب المصالحة الوطنية، ليس فقط على المستوى العربي، بل أيضاً على المستوى الدولي. وميزة التجربة المغربية أنّها تمت بمبادرة من ذات نظام الحكم الذي وقعت في ظلّه انتهاكات جسمية لحقوق الإنسان. ويمكن الاسترشاد بالتجربة المغربية في تحقيق المصالحة عن طريق الاطلاع على تجربة إنشاء «الهيئة المستقلة للتحكيم و للتعويض عن الضرر المادي والمعنوي لضحايا وأصحاب الحقوق ممن تعرضوا للاختفاء القسري والاعتقال التعسفي»[19] و«هيئة الإنصاف والمصالحة»[20]. هذا وقد نجحت الهيئتان في التصدي لماضي الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان[21]، وإنصاف الضحايا بما أعاد الهدوء للنفوس وأسهم في تحقيق المصالحة الوطنية بين أفراد المجتمع ونظام الحكم.

الجزائر: عانت من عنف مسلح وإرهاب أسود دام سنين طويلة (عام 1992 إلى عام 2006) سقط خلاله الآلاف من القتلى والمصابين. وتعكس تجربة الجزائر مثالاً حياً في تكريس مفهوم العفو بغرض بلوغ المصالحة الوطنية. فقد تمكنت الجزائر من اجتياز «المأساة الوطنية» – على حد تسمية الحكومة الجزائرية لها في ذلك الوقت – بعد استفتاء شعبي عام على الميثاق من أجل السلم والمصالحة الوطنية عام 2005، ساهم في وقف العنف من جانب تيارات الإسلام السياسي، ومهد لإصدار قانون شامل للمصالحة الوطنية عام 2006، نص على شروط العفو وأصول المصالحة. والهدف الأساسي من تلك القوانين هو غلق ملفات الملاحقة القضائية، وتوضيح شروط انقضاء الدعوى العمومية بحق الأشخاص، ويقضي بمنح العفو شريطة ألا يكون الشخص قد تورط في ارتكاب المجازر الجماعية أو انتهاك الحرمات أو استعمال المتفجرات في الأماكن العمومية، أو شارك فيها أو حرّض عليها[22]. وما يخرج عن المألوف في هذا القانون أنه منع المواطنين والسلطة القضائية من فتح أي تحقيق ضد جهات الأمن المختلفة، فهو بذلك – على حد رأي أحد نشطاء حقوق الإنسان الجزائريين – يُكرس فكرة الإفلات من العقاب[23].

محكمة خاصة للبنان لمقاضاة الأشخاص المسؤولين عن مقتل الحريري وغيرها من قضايا أخرى مرتبطة بذلك.

19– تم إنشاؤها بموجب الأمر الملكي الصادر بتاريخ 16 أغسطس 1999.

20 –تم التصديق على نظامها الأساسي بموجب ظهير شريف رقم 42.04.1 الصادر في 10 أبريل 2004 بالمصادقة على النظام الأساسي لهيئة الإنصاف والمصالحة المنشور بالجريدة الرسمية، النشرة العامة، السنة 93 –عدد 5203، 12 أبريل 2004.

21– للمزيد من التفصيل عن اختصاصات وعمل الهيئتين،انظر أحمد شوقي بنيوب، «هيئة التحكيم المستقلة»، مرجع سابق،عام 2004.

22 –معتز بالله عثمان، مرجع سابق، ص 253.

23– راجع: كلمة السيد مصطفى البوشاشي، المنتدى الإقليمي العربي حول العدالة الانتقالية (التحديات والفرص)، الذي نظمته المنظمة العربية لحقوق الإنسان بالتعاون مع كل من مركز دراسات حقوق الإنسان والديمقراطية بالمملكة المغربية والمركز الإقليمي لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، القاهرة، 12 – 13 مايو.

العراق: يمكننا الإشارة هنا إلى عملية التطهير المؤسسي والعزل السياسي والمحاكمات الجنائية التي تمت بالعراق عقب إزاحة النظام البعثي بعد احتلال العراق عام 2003 تحت مسمى العدالة الانتقالية. وأهم ما ميز تلك المرحلة محاكمة صدام حسين وأعضاء نظامه أمام المحكمة العليا العراقية[24]، وبالتالي فمن الواضح أن التجربة العراقية تغلب عليها مفاهيم العدالة العقابية أكثر من مفاهيم العدالة التصالحية، والتطبيق المجتزأ لمفهوم العدالة الانتقالية في ظل حالة عدم الاستقرار الأمني والطائفية الدينية لم يمكن العراق من بلوغ المصالحة الحقيقية ومن ثم التطبيق الأمثل لمفهوم العدالة الانتقالية.

تونس: تعدّ تونس من أكثر الدول العربية تقدماً بصفة عامة في إجراءات العدالة الانتقالية في الوقت الراهن. فقد أسندت ملف حقوق الإنسان إلى وزارة مختصة هي «وزارة حقوق الإنسان والعدالة الانتقالية»، وتضمن برنامج عمل الحكومة المؤقتة بعد الثورة موضوع «العدالة الانتقالية» كأحد الأولويات الأربع في عملها، وتم تشكيل ثلاث لجان للتحقيق في أهم الوقائع والأحداث التي أفضت إلى الثورة ونشأت عنها، أولها لجنة للتحقيق في فساد نظام الرئيس المخلوع زين العابدين بن علي ولجنة ثانية لدراسة الإصلاحات اللازمة في مؤسسات الدولة ولجنة ثالثة لملاحقة المسؤولين عن الانتهاكات الجسيمة التي مورست على المتظاهرين إبّان الثورة، كما أنشأت الحكومة آلية خاصة لتعويض الضحايا وتأهيليهم هي «صندوق شهداء وجرحى الثورة وضحايا الاستبداد»[25]. ووفقاً للمرسوم رقم 97 لسنة 2011 تم تشكيل لجنة شهداء الثورة ومصابيها تضم في عضويتها ممثلين عن المجتمع المدني ورئاسة الحكومة والمجلس الوطني التأسيسي، وتمّ إنشاء لجنة فنية للإشراف على الحوار الوطني حول العدالة الانتقالية، وكل ذلك يتزامن مع ما يتم إجراؤه من محاكمات جنائية لرموز النظام السابق. ومن ثم يمكن النظر إلى التجربة التونسية كأفضل المحاولات الجارية حالياً في المنطقة العربية لتطبيق مفهوم العدالة الانتقالية، إلا أنه من الواضح أنها مازالت تحتاج تركيز الجهود في مجال المصالحة الوطنية لمنع تفاقم العنف بين أطياف المجتمع الذي ظهرت بوادره في قضايا الاغتيالات السياسية.

ليبيا: لقد عانت ليبيا من نظام استبدادي قمعي، كرّس سياسات عقيمة أدت إلى إحداث فرقة وانقسام وشروخات عميقة بين أطياف المجتمع، وعندما قامت الثورة عليه من أبناء الشعب الليبي، أبى أن يترك سدة الحكم إلاّ على أجساد آلاف الضحايا والمصابين. هذا وقد أصدر المجلس الوطني الانتقالي بالفعل القانون رقم 17 لسنة 2012 بشأن إرساء قواعد المصالحة الوطنية والعدالة الانتقالية، وتمّ إنشاء هيئة عليا سميت «الهيئة العليا لتطبيق معايير النزاهة والوطنية» تختص أساساً باستبعاد الموالين لنظام القذافي من الوظائف العامة، وأصدرت الهيئة بالفعل عدة قرارات بشأن عدم انطباق معايير النزاهة والوطنية على بعض الشخصيات المنتمية أو المرتبطة بنظام القذافي.

اليمن: أسهمت مبادرة دول مجلس التعاون الخليجي وآليتها التنفيذية، الموقعتان في 23 نوفمبر 2011 في وضع المعالم الأساسية لخطة طريق يمكن أن يتم الاسترشاد بها لتطبيق آليات العدالة الانتقالية في اليمن[26]، وتم تبني مشروع قانون خاص بالعدالة الانتقالية. ووفقاً لمشروع

24 –للمزيد من المعلومات عن تلك المحاكمات، انظر: تقرير المركز الدولي للعدالة الانتقالية عن إنشاء المحكمة العراقية العليا وأولى محاكماتها، أكتوبر 2005، متوافر على الرابط التالي:
http://ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Iraq-Criminal-Tribunal-2005-Arabic.pdf

25– تم إنشاؤه بموجب المرسوم رقم 97 لسنة 2011 الذي صادق عليه المجلس الوطني التأسيسي.

26– هي مشروع اتفاقية سياسية أعلنتها دول الخليج في 3 أبريل 2011 لتهدئة ثورة الشباب اليمنية، عن طريق ترتيب نظام نقل السلطة في البلاد، ومهدت للانتخابات الرئاسية في فبراير 2012. وتضمنت المبادرة وآليتها التنفيذية أربعة خطوات للفترة الإنتقالية هي:

– المرحلة التحضيرية لمؤتمر الحوار الوطني الشامل، والتي تهدف إلى تمكين كل المجموعات المعنية من المشاركة في اتخاذ القرارات الهامة التي تحدد شكل عملية الحوار الوطني.

– عقد مؤتمر الحوار الوطني الشامل الذي تتمكن فيه كل قطاعات المجتمع اليمني من المساهمة في وضع رؤية جديدة لمستقبل البلاد.

– صياغة الدستور بواسطة اللجنة الدستورية من أجل تنفيذ قرارات مؤتمر الحوار الوطني الشامل وما يلي ذلك من مشاورات عامة حول مشروع الدستور واستفتاء شعبي ينتهي باعتماد الدستور الجديد.

– التحضير لإجراء انتخابات عامة في نهاية العملية الانتقالية، بما في ذلك إنشاء لجنة جديدة للانتخابات وإعداد سجل انتخابي جديد واعتماد قانون جديد للانتخابات وإجراؤها وفقاً للدستور الجديد.

للمزيد من المعلومات انظر نص قرار رئيس الجمهورية رقم 30 لسنة 2012 بإنشاء اللجنة الفنية للإعداد والتحضير لمؤتمر الحوار الوطني الشامل 14 يوليو 2012، متاح بالموقع الالكتروني

إن التطبيق المجتزأ لمفهوم العدالة الانتقالية في ظل حالة عدم الاستقرار الأمني والطائفية الدينية لم يُمَكن العراق من بلوغ المصالحة الحقيقية ومن ثم التطبيق الأمثل لمفهوم العدالة الانتقالية

قانون العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية اليمني تنشأ هيئة مستقلة غير قضائية، تسمى «هيئة الإنصاف والمصالحة الوطنية»، تتولى الهيئة مهمة إجراء مصالحة وطنية بين أفراد المجتمع اليمني، نتيجة ما خلّفته الصراعات السياسية منذ عام 1994 وحتى الآن، كما تضطلع بالإجراءات اللازمة لتعويض ورثة من قضوا نحبهم من جراء هذه الانتهاكات بما فيها متطلبات تعليم أبناء الضحايا. وتختص الهيئة بموجب مشروع القانون، «بالنظر في الشكاوى وتعويض ضحايا الانتهاكات الجسيمة المرتكبة قبل عام 1990 حالة استمرار آثار هذه الانتهاكات حتى الوقت الحاضر، بما يمثل انتهاكاً مستمراً لحقوق الضحايا لم يعالج حتى الآن»، وكذلك «التعويض وجبر الضرر لضحايا انتهاكات حقوق الإنسان التي وقعت بسبب النزاع والصراع السياسي من يناير 2011، وحتى صدور هذا القانون». ومن أشدّ الانتقادات التي وجهها شباب الثورة والعديد من المنظمات الدولية للعملية الانتقالية في اليمن إغفالها جانب المحاسبة والمحاكمة، بما يكرس سياسة الإفلات من العقاب. وعلى الرغم من تلك الانتقادات، يبدو أن اليمن التي التحقت بتونس ومصر في ثورتها قد حققت خطوات ملموسة في اختيار مسار المصالحة الوطنية، فبدأت في عقد مؤتمرات فرعية للحوار الوطني والمصالحة المجتمعية في المحافظات بمشاركة كافة قطاعات المجتمع تمهيداً لعقد مؤتمر وطني شامل للمصالحة بين كافة الأطراف المعنية، وخرجت الحكومة الحالية في تحرك مشهود لتقدّم اعتذاراً رسمياً للجنوبيين ولسكان محافظة صعدة – معقل المتمردين الحوثيين – عمّا لحق بهم من ظلم خلال نظام الحكم السابق، بهدف تحفيز الحوار الوطني ودفعه قدماً، وبحسب الحكومة اليمنية فإن الاعتذار يأتي «إدراكاً بأن تحقيق المصالحة الوطنية شرط أساسي للسلام الاجتماعي»، وهي كلّها إجراءات تنمّ عن رؤية سديدة لمسار المصالحة الوطنية.

الخلاصة:

يمكننا أن نستخلص من تجارب الدول العربية سالفة البيان الحقائق الآتية:

– إن مبادرات المصالحة الوطنية الناجحة تتمّ عادة بعد وقف العنف والأعمال العدائية.

– إن مسار المصالحة الوطنية في الدول العربية ينشأ عادة من اتفاقات سياسية.

– إن إشراك قطاعات المجتمع المعنية في جهود المصالحة الوطنية يسهم في إنجاحها.

– إن تدخل القوى الأجنبية قد يذكي جذوة الانقسام، وقد يعزّز جهود المصالحة الوطنية (وفقاً للمصالح الدولية للأطراف المتدخلة).

– إن تحقيق المصالحة الوطنية يتطلب تغليب المصلحة الوطنية على الانتماءات الحزبية والطائفية.

– إن العدالة الانتقائية تزيد من هوة الانقسام في المجتمع وتقوّض جهود المصالحة الوطنية، كما أن العفو عن مرتكبي الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان بدون شروط يكرس سياسة الإفلات من العقاب.

– إن أفضل طريق لبلوغ المصالحة الوطنية يكون عن طريق إنشاء هيئات «مستقلة» و«محايدة» للعدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية.

ثالثاً: قواعد المصالحة الوطنية: تطبيق على الوضع في مصر

إن استعراض تجارب الدول العربية المتقدمة وما خلصنا إليه من نتائج بشأنها يمكن أن يسهم، بلا شك، في وضع قواعد عامة للمصالحة الوطنية. إلاّ أنه بالنظر إلى دقة الوضع في الوطن (مصر) وحساسيته ، وما شهدناه من محاولات متعثرة لتحقيق المصالحة الوطنية، فسوف نحاول تطبيق تلك القواعد العامة على خصوصيات الوضع في مصر، فنتناول أولاً العقبات التي تقف أمام عملية المصالحة الوطنية في مصر، ونعقب ذلك بوضع تصور للقواعد الواجبة التطبيق لبلوغ المصالحة الوطنية في أرض الكنانة.

للمركز الوطني للمعلومات التابع لرئاسة الجمهورية:

http://www.yemen-nic.info/sectors/politics/trans/law9.php

1. معضلة المصالحة الوطنية في مصر

المعضلة الحقيقية التي تواجه النظم الانتقالية تكمن في الموازنة بين آليات المحاسبة والمصالحة. ويتميز المشهد في مصر بتعقيد خاص ناتج عن تعدد المراحل الانتقالية وأطراف المصالحة الوطنية. ومن ثم تتعدد صور المصالحة المطلوبة، فهناك مصالحة يجب أن تجري بين رموز النظام الأسبق وبين فئات عديدة من المجتمع المصري ممّن ذاقوا الظلم أو التعذيب أو الاعتقال قبل ثورة الخامس والعشرين من يناير المجيدة، ويتفرع عنها مصالحة بين ضحايا الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان التي وقعت في ظلّ هذا النظام وبين رموز القوى الأمنية التي ارتكبت تلك الانتهاكات، ومصالحة أخرى مع الإخوة المسيحيين جراء أحداث العنف التي ألّمت بهم وسقط خلالها العديد من القتلى والمصابين، فضلاً عن المصالحة مع العديد من الفئات التي عانت من الإقصاء والتهميش. وتأتي بعد ذلك المصالحة الكبرى التي تهدف إلى إزالة حالة الاحتقان الطائفي والانقسام المجتمعي الحاد الذي روج له رموز النظام السابق ونتجت عنه صدامات دموية بين أنصاره وغيرهم من أطياف الشعب المصري، تطورت إلى ارتكاب جرائم الإرهاب من جانب أنصار هذا النظام كما هي معرّفة في الاتفاقيات الدولية والقوانين الوطنية. ومما يؤسف له أن النظام السابق قد نجح في بث روح الفرقة بين أبناء المجتمع الواحد على أساس ديني – طال أبناء المذهب الواحد – فخلق حالة استقطاب مجتمعي حاد، بالمخالفة لمواثيق حقوق الإنسان السارية التي تحظر التمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب، وبالمخالفة أيضاً لما أرسته الشريعة الإسلامية من قيم التسامح والعفو والعدل والإحسان، وزاد على ذلك بالتحريض العلني على العنف وإراقة الدماء ضدّ معارضيه بخطاب يتسم بالكراهية ممّا أفقده شرعيته ومهد لسقوطه. واستمرت أحداث العنف من قبل أنصار هذا النظام بعد سقوطه.

وفور تولي الحكومة الانتقالية السلطة في مصر بعد الموجة الثانية من ثورة الخامس والعشرين من يناير 2011، فوجئنا بها تعلن عن عقد مؤتمر للمصالحة الوطنية في غضون شهر يونيو 2013، اعتقاداً منها بأنه سبيل وقف أحداث العنف. ولم يعلم أحد في ذلك الوقت بجدول أعمال هذا المؤتمر أو الغاية من عقده أو الأطراف المشاركة فيه. وبالنظر إلى غياب تيار سياسي بعينه وأحد أطراف النزاع الأساسيين عن هذا المؤتمر فإنه لم يتمخض عن نتائج حقيقية في مجال المصالحة الوطنية. ومن ثم فقد تعالت في مصر أصوات مؤخراً تنعت مصطلح المصالحة الوطنية بأنه أصبح سيء السمعة، بعد ما شهده المجتمع المصري من عنف غير مسبوق من بعض التيارات ومطالبه البعض بالعفو عن رموز تلك التيارات والأنظمة والتصالح معها على الرغم مما هو منسوب إليهم من جرائم خطيرة ضد أبناء الشعب المصري. وزاد الأمر تعقيداً هذه الموجة من الإرهاب التي تشهدها مصر من أتباع التيارات الإسلامية المتشددة، فمن حق المواطن العادي أن يتساءل الآن «عن أي مصالحة يتحدّثون»؟ وكلّ ما تقدم يوضح لماذا أصبح مصطلح المصالحة يوسم بأنه سيء السمعة! فسوء إدارة ملف المصالحة الوطنية واختيار توقيتاتها وآلياتها، وعدم التحديد الدقيق لأطرافها، ودعوة البعض إلى العفو أو التصالح مع دعاة العنف والإرهاب، أفقد الشعب الثقة في كنه المصطلح وذاته، وأصبح استخدامه في حد ذاته يستفز أطيافاً عديدة من المجتمع.

وممّا لاشك فيه أن إطلاق هذا الوصف على مصطلح المصالحة الوطنية يعدّ ردة بالنسبة للمتخصصين في مجال العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية. وهذا ما دعانا إلى القول في مقال نشر لنا مؤخراً بجريدة الأهرام المصرية بأن «(المصالحة) مصطلح واسع فضفاض له العديد من المعاني والأبعاد الفلسفية والنفسية والمجتمعية والسياسية والقانونية والدينية، ومن يتعامل معه يجب أن يكون على دراية كافية بأبعاده المختلفة والمسار الصحيح لتطبيقه، وإلاّ تم النيل من مصداقيته، بل من وطنيته في بعض الأحيان!». والتساؤل الذي يجب أن نطرحه على أنفسنا في هذا السياق هو: ما الذى أدّى إلى إطلاق هذا الوصف السلبي على المصالحة وهي قيمة جليلة وهدف سام، حث عليها المولى عزّ وجل وعمل بها الرسول الكريم ودعا إليها الإنجيل؟ هل هذا الأمر ناتج عن سوء فهم المصطلح واستيعاب معانيه أم عن سوء تطبيقه، أم عن كليهما معاً، إذ أنّ الأخذ بهذه المقاربة يمكن أن يفرغ مصطلح المصالحة الوطنية ومفهوم العدالة الانتقالية من مضمونهما ومعانيهما السامية.

لقد أثبتت التجارب في الدول التي مرت بتجارب مماثلة أنها لم تتمكن من تحقيق الاستقرار والسلم الاجتماعي إلاّ بعد تحقيق المصالحة الوطنية. فألمانيا الغربية التي عانت من ويلات النظام النازي المستبد تمكنت من تحقيق الاستقرار المجتمعي والمصالحة بين أطياف الشعب بعد المحاسبة الدقيقة لرموز هذا النظام، وجنوب إفريقيا التى ذاق السود فيها العذاب من نظام قمعي عنصري، تمكنت أيضاً من بلوغ المصالحة استناداً الى قيم التسامح المسيحية والإرادة المجتمعية السوية. وهناك العديد من التجارب الأخرى المماثلة في دول أوربا الشرقية وأمريكا

اللاتينية لا يتسع المقام هنا لشرحها. وخلاصة تلك التجارب تؤكد أنه لا يمكن تحقيق الاستقرار في مجتمعات ما بعد الثورات إلا بعد نبذ العنف وتحقيق المصالحة الوطنية، من خلال إطار مؤسسي ناجز وعن طريق منظومة متكاملة للعدالة الانتقالية تتكون من استراتيجية وطنية شاملة وقوانين ناجزة حديثة تعالج آليات العدالة الانتقالية واجبة التطبيق وتحدد الجهات القائمة عليها.

وبعد أن استعرضنا أهم المشكلات التي تحيط بعملية المصالحة الوطنية في مصر، نورد فيما يلي أهم الشروط والقواعد الواجب توخيها حال الاضطلاع بإجراءات المصالحة الوطنية.

«المصالحة» مصطلح واسع فضفاض له العديد من المعاني والأبعاد الفلسفية والنفسية والمجتمعية والسياسية والقانونية والدينية، ومن يتعامل معه يجب أن يكون على دراية كافية بأبعاده المختلفة والمسار الصحيح لتطبيقه.

2. قواعد المصالحة الوطنية في مصر

أودّ أن أشير في البداية إلى أنه من غير الممكن وضع قواعد محددة للمصالحة تسري على كل بلد. وهذا أمر طبيعي ومتوقع، لأن المصالحة الوطنية عملية معقدة تتطلب دراسات متعمقة وتطبيقا فاعلا لآليات للعدالة الانتقالية بالمجتمع المستهدف، ولا يمكن أن تتم دون محاسبة حقيقية للجناة وقصاص عادل للشهداء، وكشف حقيقة ما حدث من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، وإرضاء للضحايا. ونحاول فيما يلي توضيح المقدمات الأساسية لعملية المصالحة الوطنية ووضع قواعد عامة للمصالحة في مراحل ما بعد الصراعات.

أ. مقدمات المصالحة الوطنية

تمر المصالحة الوطنية بعمليتين أساسيتين، أولاهما ذات طبيعة سياسية مجتمعية، وثانيتهما ذات طبيعة قانونية حقوقية. فمن المهمّ قبل البدء في إجراءات المصالحة الوطنية تحديد أطراف المصالحة واستشراف مدى استعداد جميع الأطراف للوقف الفوري لأعمال العنف والانخراط في عملية المصالحة. ولأن المصالحة تعمل على إعادة بناء العلاقات بين أطراف النزاع، فلا يمكن أن يتم ذلك إلا في جو يسود فيه الهدوء والتسامح. لذلك يجب اختيار الوقت المناسب للمصالحة فسوء اختيار التوقيت الذي يتم فيه الإعلان عن بدء إجراءات المصالحة يمكن أن يترتب عليه إجهاض عملية المصالحة من بدايتها على النحو الذي تمّ في مصر مؤخراً، فلا يمكن الدعوة للمصالحة والدماء تسيل على الطرقات والعنف مستعر في الشارع، كما ذكرنا سلفاً. ولذلك يكون من المهم تهيئة الرأي العام وإيجاد الزخم الشعبي اللازم لمساندة عملية المصالحة وإلاّ فقدت مصداقيتها. ومن المناسب أيضاً أن تبدأ إجراءات المصالحة بحوارات مجتمعية لاستشراف الرأي العام بشأن أهداف المصالحة الوطنية واتجاهاتها ، تعقبها/ أو تتوازى معها حوارات بين التيارات السياسية المختلفة لتحديد المسار السليم للمصالحة. وقد يتعاصر مع هذه الإجراءات أو يليها تدريب متخصص لفئات محددة حول طبيعة عملية المصالحة الوطنية وأهدافها وإجراءاتها، بغاية الإعداد الجيد لها.

ويجب أن تتمخض الإجراءات المتقدمة عن إجراء تقييم شامل لأسباب الصراع ووضع تصور واضح للقضايا محل الخلاف، مع وضع استراتيجية وطنية محددة وشاملة لمعالجة تلك القضايا تُحدّد فيها الأهداف الاستراتيجية اللازم تحقيقها لبلوغ المصالحة، والمبادرات والبرامج اللازمة لتكريس ثقافة الحوار وتحقيق الوئام والوفاق بين أطياف الشعب المختلفة، ومن المهم أيضاً أن تتضمن وضع خطة زمنية لمراحل المصالحة وإجراءاتها. ويجب أن تتم عملية المصالحة من خلال تنسيق تام بين مؤسسات الدولة وكافة الأطراف المعنية لضمان تحقيق أهدافها، والاستفادة من الجهود والمبادرات السابقة. وقد تتمخض مقدمات المصالحة عن الوصول إلى اتفاق سياسي يحدد خطوات تحقيق المصالحة أو إصدار قوانين لتفعيل عملية المصالحة الوطنية على النحو الذي تم في الجزائر، وإنشاء هيئات ومفوضيات مستقلة ومحايدة تتولى الاضطلاع بعملية المصالحة الوطنية على النحو الذي تمّ في المملكة المغربية وجنوب إفريقيا وهو المسار الذي نأمل تحقيقه في مصر.

ب. قواعد المصالحة الوطنية وشروطها

– الاتفاق على الثوابت الوطنية

إن أخطر ما يواجه المجتمعات التي مرّت بأحداث الثورات والصراعات هو الانقسام الحاد بين مكونات المجتمع على نحو يصعب معه

الاتفاق على الثوابت الوطنية والتوافق على الأمور الأساسية التي تمهد للمصالحة الوطنية. لذلك فمن أولى الخطوات التي ينبغي اتخاذها تحديد الثوابت الوطنية وضمان اتفاق كافة أطراف المصالحة عليها.

– إعلاء مصلحة الوطن والنأي عن الأهواء الشخصية

لبلوغ المصالحة الوطنية، يجب على جميع الأطراف السياسية التمسك دائماً بتغليب المصلحة الوطنية والنأي عن الأهواء الشخصية، والابتعاد عن المكابرة والمغالبة التي تسوغ الثأر والانتقام والتشفي، والإعراض عن التخوين واستحضار النية الصالحة بهدف إصلاح ذات البين، وبلوغ المسار الصحيح للديمقراطية[27]. ومن المهم أيضاً عدم السماح لأطراف أجنبية بالتدخل لدعم طرف على حساب طرف آخر من ناحية، ومن ناحية أخرى تجنب الاستقواء بالدول الأجنبية، على النحو الذي ورد ببيان الأزهر لدعم الثورات العربية الصادر في 31 أكتوبر 2011 [28].

– إجراء المصالحة في مناخ من الشفافية وسيادة القانون

من المهم الاضطلاع بإجراءات المصالحة في مناخ تسوده الشفافية بحيث يطلع أفراد المجتمع على جهود المصالحة بصورة تسمح لهم بتبين أطرافها وأهدافها. ومن المهم أن تجري عملية المصالحة في مناخ تسود فيه سيادة القانون، بحيث تتساوى الأطراف طالما جلست إلى مائدة الحوار، وعلى نحو يطبّق فيه القانون على الجميع بدون تمييز.

– تحري الحقيقة كاملة وكشف المظالم لضمان عدم تكرار الانتهاكات

من أهم أهداف العدالة الانتقالية – التي يجب أن تجري في ظلها أي جهود للمصالحة الوطنية – توثيق الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان التي تم ارتكابها في حق الوطن والمواطنين وغيرها من صور إساءة استعمال السلطة، وكشف حقيقتها، وتحديد المسؤولين عنها، وإعلام المواطنين بها، إذ أن هذه المقاربة تضمن نقل رسالة واضحة إلى المجتمع بأن مرور الزمن لم ولن يشكّل عقبة في سبيل الكشف عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان أو غض الطرف عنها[29]، بما يمهد الطريق لطي صفحة الماضي بما انطوت عليه من أحداث جسام وإرث متراكم من انتهاكات حقوق الإنسان، لأن غلق الملفات دون إظهار الحقيقة يفتح باب الثأر والانتقام ويزيد من التوتر والاحتقان. كما أن كشف الحقيقة يسهم في فضح انتهاكات وتجاوزات الماضي، ومن ثم في مواجهتها أو الصفح عنها بما يحقق قدرا من الرضا لدى المواطن العادي يسهم في بلوغ المصالحة الوطنية[30].

– التركيز على حقوق الضحايا

من المهم أن تتوخى جهود المصالحة الوطنية دائماً إعلاء حقوق الضحايا، فلا تضحي بها في سبيل تحقيق أهداف أو مصالحة سياسية، ويجب أن تعمل سلطات الدولة وكافة أطراف المصالحة الوطنية على ضمان حق الضحايا في جبر أضرارهم.

– تطبيق مبدأ التضمينية بالعمل على تمثيل مصالح كافة أطياف المجتمع

من أهم قواعد المصالحة الوطنية أنها تطبق «بطريقة غير مباشرة » مبدأ التضمينية وهو يُعدّ من أهم مبادئ الحكومة وقيمها ، باعتباره يعمل

27 –البند الأول من خارطة الطريق للعدالة الانتقالية في مصر المقدمة من المستشار عادل ماجد في المنتدى الإقليمي العربي حول العدالة الانتقالية (التحديات والفرص)، الذي نظمته المنظمة العربية لحقوق الإنسان بالتعاون مع كل من مركز دراسات حقوق الإنسان والديمقراطية بالمملكة المغربية والمركز الإقليمي لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، القاهرة، 12 – 13 مايو.

28 –للمزيد من التفاصيل عمّا تضمنته وثائق الأزهر السابق الإشارة إليها، انظر:

Adel Maged, 'Commentary on the Al-Azhar Declaration in Support of the Arab Revolutions', supra note 43, at 71-76.

29 –معتز بالله عثمان، معايير العدالة الانتقالية بين النظرية والتطبيق، في: حقوق الإنسان في إطار العدالة الجنائية، الجزء الثاني، تحرير نظام عساف، الطبعة الأولى، مركز عمان لدراسات حقوق الإنسان، 2007، ص 251.

30 – المستشار عادل ماجد، معايير تطبيق العدالة الانتقالية في العالم العربي، الإصدار الأول، سلسلة إصدارات العدالة الانتقالية في العالم العربي، المؤسسة الألمانية للتعاون القانوني الدولي، ص 66 – 67.

على مشاركة الأطراف المعنية من المجتمع دون إقصاء أو تهميش أو استبعاد، وتمثيل مصالح كافة أطياف المجتمع في الحوار الوطني، وخطوات إعادة بناء مؤسسات الدولة[31]. وميزة إشراك أطياف المجتمع على هذا النحو في عملية المصالحة أنها تبني هذه العملية على أساس مجتمعي راسخ من القاعدة إلى أعلى بدلاً من فرض المصالحة من أعلى إلى أسفل عن طريق الحكومة أو النخبة.

– تكريس مبدأ عدم الإفلات من العقاب

قد تتم المصالحة الوطنية في ظروف تكتسي بالعباءة السياسية بما قد يؤثر سلباً على أسس العدالة، ويسمح في بعض الأحيان بالتغاضي عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، أو العفو عنها بدون شروط، وهو الأمر الذي استهجنته منظمة الأمم المتحدة في العديد من الوثائق الصادرة عنها في مجال العدالة الانتقالية، إذ أن من شأن ذلك تكريس سياسة الإفلات من العقاب.

– اتباع إطار مؤسسي شامل للمصالحة

إن إجراءات تحقيق المصالحة والوفاق يجب أن تتم وفقاً لمنهج علمي وطريقة مدروسة تتولاها هيئات أو مفوضيات متخصصة ومستقلة تعمل من خلال استراتيجية وطنية شاملة وقوانين حديثة تتحدد آليات العدالة الانتقالية واجبة التطبيق وإجراءات المصالحة الوطنية واجبة الاتباع وطبيعة واختصاصات الجهات القائمة عليها. ووجود إطار قانوني ينظم هذه الإجراءات يُسهم في تحديد الخطوات المتطلبة لبلوغ المصالحة الوطنية، بما يضفي على الإجراءات صفة الشرعية ويحيط الإجراءات بسياج من المشروعية القانونية بحيث ينأى بها عن التحكم والاستبداد ويحيط الشعب بأحكامها وأهدافها بما يحقق نوعاً من التوقع والتنبؤ بإجراءاتها.

– وجود جهة محايدة ومستقلة تُعنى بتقييم نتائج المصالحة في مراحلها المختلفة

إن إنشاء هيئة عليا يناط بها تحقيق المصالحة الوطنية يسهم في حدّ ذاته في نشر الثقة في عملية المصالحة الوطنية، ويضمن وجود جهة محايدة ومستقلة تُعنى بتقييم نتائج المصالحة في مراحلها المختلفة، ويتمّ ذلك عادة عن طريق التقارير والتوصيات الدورية التي تصدرها المفوضية[32]. وبناءً على استعراض تجارب لجان وهيئات للعدالة الانتقالية في الدول الأخرى، نرى أن هيئة العدالة الانتقالية المرتقبة في مصر يحسن أن تتمتع بالطابع المختلط، أي أنها تطبق آليات العدالة العقابية والتصالحية. وتطبيقاً على الوضع في مصر، ومراعاة للسياق السياسي والمجتمعي، نرى أن يُطلق عليها مسمى «مفوضية أو هيئة العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية». ويجب أن تتمتع المفوضية بالشخصية الاعتبارية العامة، والحياد، والاستقلال الفني والإداري والمالي، بحيث لا تتبع السلطة التنفيذية، ولا ينتمي أعضاؤها إلى تيارات سياسية بعينها، ومن المهم أيضاً أن يكون لها ميزانية مستقلة، على أن يقوم عليها الحكماء من رجال الأمة من ذوي الخبرة والكفاءة. وميزة إنشاء المفوضية على هذا النحو أنها تعمل على معالجة كافة أنواع المظالم وانتهاكات حقوق الإنسان التي نالت من أطياف ومكونات عدة من المجتمع خلال النظامين السابقين.

الخاتمة

رأينا من خلال هذا البحث أن المصالحة الوطنية عملية معقدة تتطلب دراسات متعمقة وتطبيقا فاعلا لآليات العدالة الانتقالية، وأن المعضلة الأساسية في مجال المصالحة الوطنية تكمن في تطبيق أوليات المصالحة الوطنية مع مراعاة متطلبات المحاسبة والقصاص، فلا يمكن بأي حالة من الأحوال المضي في إجراءات المصالحة الوطنية وغض البصر عن انتهاكات حقوق الإنسان، لأن عدم معالجة ما وقع من انتهاكات وتجاوزات في حق الأفراد والوطن بطريقة جذرية يمكن أن يؤدي إلى انقسامات حادة في بنيان المجتمع ويولّد مناخاً عاماً من عدم الثقة بين أطيافه ومكوناته مع النظام الحاكم فتضعف سيادة القانون وتتاح الفرصة لتكرار العنف بدلاً من الوصول إلى المصالحة.

31– الدكتور أحمد صقر عاشور، مصر بعد 25 يناير: الإصلاح وإعادة البناء المؤسسي، الأهرام للنشر والترجمة والتوزيع، ص 31.

32– ينتهي عمل هيئات العدالة الانتقالية عادة بإصدار تقارير ختامية تتناول أساساً عرض الإجراءات التي اتخذتها لأداء المهمة المنوطة بها، وسرد الوقائع التي تكشفت لديها، وما اتخذته من إجراءات بشأنها، وتحديد المسؤولين عن انتهاكات حقوق الإنسان وغيرها من تجاوزات أخرى، وتقديم مقترحات لمعالجة تلك الانتهاكات والتجاوزات وإصلاح مؤسسات الدولة وبنيتها التشريعية، وما يعن لها من توصيات أخرى.

وكلّ ذلك يدعونا إلى القول بأهمية إيلاء المزيد من العناية بدراسة مفهوم المصالحة الوطنية وتطبيقاته بالدول العربية، مع التأكيد على أن التطبيق الصحيح لمفهوم المصالحة الوطنية يتطلب إعداد منظومة متكاملة للعدالة الانتقالية - محل توافق مجتمعي - تتكون من استراتيجية وطنية شاملة وقوانين ناجزة حديثة تعالج آليات العدالة الانتقالية واجبة التطبيق وتحدد الجهات القائمة عليها، تعمل على تنمية ثقافة الحوار والسلوك القائم عليه، وإشاعة روح الصفح والتسامح والوفاق، ونبذ العنف والانتقام، وإرساء مقومات المصالحة والوحدة الوطنية، استرشاداً بالقواعد التي أوردناها في هذا البحث.

كما أكدنا في هذا البحث على أن المصالحة الواجبة في مصر تستلزم بداية الكشف عن حقيقة الوقائع والأحداث الدموية التي راح ضحيتها الآلاف من أبناء الشعب المصري بين قتيل وجريح في أرجاء الوطن، وتقصي جذور العنف وأسباب الفرقة والانقسام بمختلف أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بما يسمح بمعالجتها واتخاذ التدابير اللازمة للتغلب عليها واستئصال جذورها بصورة تسهم في الانتقال المتدرج بالمجتمع إلى الاستقرار والسلم الاجتماعي. ومن اللافت للنظر في المشهد المصري أنه سوف يكون من المهم التركيز على جذور الخلاف ذات الأساس الديني بين أطياف المجتمع «التي تنتمي إلى نفس الدين و المذهب» التي روج لها النظام السابق ومحاولة معالجتها، ووضع الحلول لها، وهي أساس الصراع الحالي بين المجتمع المصري ومؤسساته من ناحية وبين أنصار النظام السابق المعزول، وهي تجربة جديدة في مجال العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية، تستحق المزيد من البحث والدراسة. وبالتالي سوف يكون هناك دور مهم دائماً لرجال الدين في عملية المصالحة الوطنية، مع التعويل على المفاهيم الدينية السمحة في إعادة بناء العلاقات السلمية بين الأطراف المتنازعة. ومن المهم أن تضطلع بإجراءات العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية في مصر هيئة محايدة ومستقلة اقترحنا أن يُطلق عليها «المفوضية العليا للعدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية».

بريشة الفنان عبد العزيز أصالح ، المغرب

المفكر عبد الجبار الرفاعي

حوار مع المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي

الفكر الإسلامي المعاصر وسؤال النزعة الإنسانية

حاوره: مولاي أحمد صابر*

عبد الجبار الرفاعي مفكر عراقي مرموق، مواليد الرفاعي في العراق سنة 1954. حاصل على مجموعة من الشهادات العلمية، أهمها الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، ماجستير في علم الكلام، بكالوريوس في الدراسات الإسلامية، دبلوم فني زراعي.....

هذا المفكر يمتلك رؤية فلسفية حول تحديث مناهج التفكير الديني، تنبني على رؤية إنسانية، وذلك بالتحيز للفكر العقلاني، والعمل على بسط قيم الحوار والتواصل والتعارف المتبادل والجدال بالحكمة وبالتي هي أحسن، والتأكيد على أن قيمة السلام هي سبيل الأمن الاجتماعي والعيش المشترك، ولا نجاة للعالم إلا بالتشبث بالوسائل السلمية لحل المنازعات، والتخلص من بواعث العنف والحروب. فمقاصد الدين العليا تؤكد على إشاعة التراحم والمحبة بين الناس جميعا.

أصدر عبد الجبار الرفاعي مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» سنة 1997 ويرأس تحريرها، وقد صدر منها 54 عددا، وهي مازالت تصدر حتى الآن. وأصدر وحرر مجموعات سلاسل للكتب، ناهزت الكتب الصادرة فيها 200 عنوانا، وهي: سلسلة كتاب «فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد»، وسلسلة كتاب «آفاق التجديد»، وسلسلة كتاب «فلسفة وتصوف»، وسلسلة كتاب «ثقافة التسامح». وأخير أصدر ببيروت سلسلة كتاب «تحديث التفكير الديني». وقد أشرف الدكتور عبد الجبار الرفاعي على أكثر من خمسين رسالة دكتوراه وماجستير في الفلسفة وعلم الكلام، وأصول الفقه، والفقه، والدراسات الإسلامية.

ألف عبد الجبار الرفاعي وأعدّ حزمة من الكتب تعنى بسؤال التغيير وتحديث مناهج التفكير الديني، من بينها:كتاب «الإجتهاد الكلامي»، وكتاب «مقاصد الشريعة وفلسفة الفقه»، وكتاب «فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد»، وكتاب «مناهج التجديد»، وكتاب «الفكر الإسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية»، وكتاب «مبادئ الفلسفة الإسلامية، في مجلدين»، وكتاب «محاضرات في أصول الفقه، في مجلدين»، وكتاب «التسامح ليس منة أو هبة»، وكتاب «تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية»، وكتاب «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين» .

اشتغل عبد الجبار الرفاعي مديرا لدار التوحيد للبحث والتأليف والنشر 1982– 1984. وكذلك أستاذا للدراسات

*باحث من المغرب

العليا في الجامعة والحوزة الدينية للفلسفة الإسلامية والمنطق وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه. ومديرا لمركز دراسات فلسفة الدين في بغداد. واعتمد الرفاعي مستشارا لمجموعة من المجلات والدوريات من بينها: «الوعي المعاصر» الصادرة في بيروت، «الحياة الطيبة» الصادرة في بيروت، «نصوص معاصرة» الصادرة في بيروت، «التوحيد» الصادرة في بيروت، «الفكر الإسلامي» الصادرة في لندن، «مقابسات» الصادرة في بغداد، «مدارك» الصادرة في بغداد، ومجلة «الكوفة» الصادرة عن جامعة الكوفة.

وبقصد تعميق النظر حول قضايا تعنى بسؤال التجديد الديني والتغيير الثقافي والعمل على بسط قيم العفو و الصفح والتسامح في المجال السياسي والديني ارتأينا أن نجري معه هذا الحوار.

الدكتور عبد الجبار الرفاعي نرجو أن تقدم شخصكم الكريم للقارئ في العالم الإسلامي.

أنا قارئ قبل أي شيء آخر، سرقتني المطالعة من الحياة، حرمتني من ملاعب الطفولة والصبا، غيبتني عن الرياضة وانخراط الناشئة والشباب في ملاعب كرة القدم ومسابقاتها. لا أعرف حتى هذه اللحظة التعاطي مع أية لعبة رياضية، لم أنفق أي وقت للكرة، وحينما كان يلح علي زملائي في المدرسة مشاركتهم اللعب، كنت أفشل أكثر من مرة في مسك الكرة باحتراف واللعب بها، هكذا كنت مع كرة السلة، الطائرة، المنضدة، فضلا عن كرة القدم...أنا أميّ في ثقافتي الرياضية، أجهل بداهات الرياضة وفنونها، وطالما كنت موردا للتهكم من أبنائي حين أستفهم عن تلك البداهات.

بالرغم من مطالعتي الصحافة منذ المرحلة المتوسطة يوميا، حيثما كنت، وحتى هذه اللحظة أنفق كل يوم حدود ساعتين للنظر في الصحافة، باعتبارها «زاد الفلاسفة» حسب هيغل، غير أن الصفحات الميتة لدي في الصحف هي الرياضية.

لكن بعد أن أدركت الأهمية الفائقة للرياضة في عصرنا، وآثارها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والفنية وحتى السياسية، حرصت على التعرف على شيء من فنونها وآثارها المتنوعة،من خلال أبنائي، الذين أقحموا الصحافة والأفلام والملابس والأدوات الرياضية للمنزل، وكأن الرياضة تنتقم من موقفي المعاند لها، لتستولي اليوم على فضاء بيتي، وتغطي أشياؤها معظم الغرف والصالات والممرات...

أنا حزين على غيابي عن الحياة وعكوفي الأبدي بين الأوراق، أنا حزين على حرماني من المتع البريئة وغير البريئة، حزين على هذا النمط من السجن الذي غيبني على الدوام عن الفئة العمرية التي أنتمي لها، وأجهل أحلامها وتطلعاتها ومشاغلها وجدها وعبثها... لو استقبلت من حياتي ما استدبرت منها ربما أنخرط بتجريب ما في هذا العالم، ربما أتذوق متع الحياة ومراراتها الشديدة الغنى والتنوع. ما زلت أفتقر إلى خبرة الكثير من تجارب العيش وفنونه العملية خارج فضاء الورق، والآن أخرج بالتدريج من الورق، حيث أدخل فضاء العالم الافتراضي، وأغرق في عوالم الأنترنيت والآيباد والآيفون...ألخ.

ربما لا أستطيع التحكم بمسار حياتي، حتى لو استأنفتها، ذلك أني بطبيعتي كائن مسكون بمتعة الاكتشاف، والبحث عن كل ما يثير الدهشة، التي تنبعث عن كل ما هو غريب، مما تتكتم عليه الجماعات والطوائف والأديان والثقافات.

أنا مولع بالهرولة وراء كل ماهو جديد، لا أكف عن سياحتي ورحلتي العقلية والروحية، نموذجي على الدوام في المستقبل. وربما كان لمزاج السير والسلوك الفكري المتواصل في شخصيتي تأثير بالغ على شغفي بالمطالعة وصحبة الورق، ذلك أن الكتّاب يبوحون لي بما يتكتم عليه المجتمع، ويفضحون ما تمنع التصريح به العادات والتقاليد والمعتقدات ومختلف أنواع السلطات.

المطالعة مهنتي الأبدية، إنها محطة استراحتي، إنها ما يمنحني الرضا، ويحررني من نمطية الواقع وتكراره الرتيب الممل، هي ما يفيض علي الهدوء، ويثري لحظات يومي بسعادة غامرة.

أما الكتابة فأهرب منها، لا أتكلفها وأخوض فيها إلا بعناء، إلا حين أخضع لفروض تمليها علي مهماتي في البحث العلمي والتعليم والتواصل مع تلامذتي وقرائي...في زيارتي لأية مدينة، الأماكن الأشد إغواء لي هي المكتبات، وطالما عبّر بعض رفاق السفر عن تذمرهم من تسكعي في أسواق الكتاب، وضياع وقتهم في أماكن لا تعنيهم ولا تهمهم، وأحيانا يعربون عن استغرابهم من نفقات الوزن الإضافي التي أضطر لدفعها لشركات الطيران غالبا، لتجاوز كمية الكتب الوزن المعفو عنه لكل مسافر.

لعل فضيلتي تكمن في أني أعرف ما أجهله، وأعلم أني لا أعلم من العالم إلا النزر اليسير جدا. وذلك ما يحثني على الدوام للهرولة وراء كل كتاب وكاتب جديد، عساني أضيق مساحات جهلي الشاسعة، التي تؤرقني باستمرار، أتساءل مع نفسي: لماذا أفتقر لأية ثقافة سينمائية، مما يضطرني للإفادة من ثقافة ولدي علي في هذا الحقل الشديد الأهمية والراهنية؟ لماذا أفتقر لأية ثقافة في مختلف انواع الفنون؟ لماذا...؟!

يحسب لكم جهدكم الكبير في العمل على الدفع بسؤال التجديد والتغيير الثقافي في العالم الإسلامي من خلال كتاباتكم العلمية وإسهاماتكم الفكرية. ما هو تقييمكم لما عليه الفكر الإسلامي اليوم؟ هل تخطى هذا الفكر لحظة المقارنات والموافقات مع الفكر الغربي إلى لحظة الخلق والإبداع الكوني المعاصر؟

أوهام الهوية والخصوصية، والغياب المزمن في كهوف الماضي، والخوف من الآخر، عطّلتنا عن الحضور في العصر. المراقب الخبير بواقع التفكير الديني في مجتمعاتنا، وكل من يتفحص منجزاتنا المعرفية ومكاسبنا الفكرية، يجد أن الأعم الأغلب مما ألّفناه وكتبناه لا يتخطى هواجس الهوية، والحنين إلى الأصول. منذ جمال الدين الأفغاني، أحد أبرز رواد «البروتستانتية الإسلامية»، لما تزل أدبياتنا تنشد مديحا وتبجيلا للموروث، تنتج تسميات وتنشئ مقولات هي بمثابة الشعر المفرغ من أية رؤية مضيئة ومضمون معرفي، إنشاء يتكرر بأساليب وصور شتى، تارة بعنوان «الرسالة الخالدة» حسب مصطلح مؤسس حزب البعث ميشيل عفلق، وهي تسمية ملتبسة مضللة، تأطرت بأيديولوجيا عروبية تعصبية، أفضت لإنتاج أشنع نموذج للنظم الاستبدادية في النصف الثاني من القرن العشرين، وتارة أخرى بعنوان «جيل قرآني فريد» حسب تعبير سيد قطب، الذي كنت أنا – في مرحلة مبكرة من حياتي- أحد ضحايا أناشيده الحماسية التعبوية، وبالأحرى ضحية لما نُسج على نهجه وإنشائه، من نصوص لا تقول شيئا، سوى أنها تخلق تخيلات وأوهاما تنوّم الشباب، وتغرقهم في أحلام مُخدّرة، تكف معها عقولهم عن التفكير، وتلبث في إجازات طويلة، تعجز فيها عن إدراك ما يحفل به الواقع الراهن من تعقيد وتركيب عميق، ولا تستطيع الإصغاء لما يحفل به العصر من فتوحات مدهشة للعقل، وما يراكمه من إضافات نوعية للمعارف البشرية.

ما زلنا حتى هذه اللحظة نعيد صياغة عفلق وقطب وأمثالهما، وكل تلك الشعارات المضللة المسكّرة، ونسقيها لأبنائنا، عبر مدارسنا ومنابرنا وفضائياتنا وحتى جامعاتنا...ما زال بعض أساتذة الشريعة والدراسات الإنسانية وربما الفلسفة في بلادنا يكررون ذلك، فيخدعوننا بحيل إصطلاحية، وشقشقات لغوية، ومنحوتات لفظية موهمة، يسوقون فيها عقولنا إلى مقصلة، نغدو فيها مخلوقات مشوهة غير قادرة على الحضور في زمانها الخاص.

هذا مصير التفكير الديني في مجتمعاتنا، ففي أدبيات الإسلاميين لا نعثر على مراجعات نقدية جادة لأية مقولة أو موقف وسلوك، الكل غارقون بتنزيه الذات، وأي مسعى للنقد يُتهم صاحبه ويُصنف باعتباره مناهضا لأمجاد الأمة وماضيها المشرق، وأخيرا يعمد الإسلاميون لتوصيف مثل هذه المحاولات بأنها «جلد للذات»، كما هو متداول الآن في مقالاتهم ومؤلفاتهم.

منذ الأفغاني غرق التفكير الديني في بلادنا في مسار خاطئ، حين عمد جمال الدين ومن اقتفى أثره، وترسم خطواته، وتبنى مفاهيمه وآراءه فخلط ومزج ما هو متغير بما هو ثابت، وما هو تراثي بما هو مقدس، وما هو زمني بما هو ميتافيزيقي، وما هو غيبي بما هو مادي، وما هو أرضي بما هو سماوي، وما هو رؤيوي بما هو محسوس، وما هو رمزي بما هو حرفي، وما هو أخلاقي بما هو فقهي، وما هو قانوني بما هو روحي، وما هو عقلي بما هو قلبي، وما هو إلهي بما هو بشري، وما هو دنيوي بما هو ديني، ...الخ. وهو ما انتهى إلى إنتاج «بروتستانتية إسلامية»، بلغت مآلاتها القصوى في التفكير الديني لأبي الأعلى المودودي، وسيد قطب تبعا له، وما تحكيه أدبيات الجماعات الإسلامية اليوم.

لا أريد القول أن التفكير الديني لدينا دخل منطقة استحالة وعقم، لكني أعتقد أن التفكير الديني في حالة ممانعة متصلبة بل عنيفة لأية محاولة جادة لتجاوز ما هو نمطي قار ساكن.

ولا أظن خبيرا يزعم بأن عقلنا وتفكيرنا في لحظة «خلق وإبداع كوني معاصر» حسب تعبيركم. أتمنى أن نستفيق من غفوتنا المزمنة، أتمنى أن ننتفض على أولئك المحترفين من الخطباء والوعاظ والكتّاب الذين يسقوننا الأوهام، ويسممون تفكيرنا، ويخوفوننا من العودة للعقل، ويخدعوننا كل يوم. أتمنى أن نتأمل واقعنا، أتمنى أن نتفحص مصيرنا، أتمنى أن نجرؤ على طرح تساؤلات كبيرة على أنفسنا، مثل: ما هي إضافاتنا للمعرفة البشرية منذ أكثر من خمسة قرون؟ ما هو إسهام أكثر من مليار وثلاثمئة مليون إنسان مسلم في أعياد التاريخ الحديثة؟ ما هي فتوحاتهم في حقل الاكتشافات والمخترعات العلمية؟ ما هي منجزاتهم في الفلسفة والعلوم الإنسانية؟ كم هو

عدد المسلمين ممن حازوا أو يحوزون على جائزة نوبل والجوائز المماثلة سنويا؟ ما هو....ما هو...لماذا؟ هل نجرؤ على السؤال؟

تبعا لمطلب التجديد، ألا يقتضي في نظركم الواقع اليومي وأسئلته، أكثر من أي وقت مضى، نوعا من التأسيس للفكر الإسلامي يأخذ بآليات المعرفة الحديثة والمعاصرة ويستفيد من مختلف التجارب الإنسانية في التعاطي مع مرجعية الفكر الإسلامي بغية النظر إلى العلوم بشكل متكامل بدل تجزيئها إلى علوم شرعية وعلوم عقلية ؟

أحد المشكلات المعقدة في بنية تفكيرنا عموما وتفكيرنا الديني خاصة، هي «الفوبيا» من المعارف الجديدة والعلوم الإنسانية. إن ما كتب إلى اليوم في رفض المعارف الغربية كم هائل من المؤلفات والمقالات. الأصوات الصاخبة في المؤتمرات والندوات والحلقات النقاشية هي أصوات الذين لا يكفون عن توبيخ وهجاء كل من يدعو إلى مواكبة فتوحات هذه المعارف، ويهتم بتعليمها في المدارس والجامعات. لقد استثمرت مبالغ طائلة في الخمسين سنة الأخيرة، في دعوات أيديولوجية لا صلة لها بالعلم والمعرفة، دعوات تشدد على ضرورة تجنيس المعرفة وتصنيفها نمطيا تبعا للهويات الاعتقادية والأنساق الأيديولوجية المغلقة، تصر على تصنيفها: دينيا وجغرافيا وإثنيا مثل: «إسلامية المعرفة»، و«التأصيل الاسلامي للعلوم»، و«العلوم الإنسانية العربية»، و«العلوم والمعارف المحلية والقومية»... وغيرها، مما نسج على منوال ما قالته الماركسية في النصف الأول من القرن العشرين عن «الروح الحزبية في العلوم».

آفاق الدراسات الإسلامية مغلقة في الجامعات ومراكز البحوث والحواضر العلمية التقليدية في عالمنا. مشاغل تلامذة هذه المؤسسات وأساتذتها، تتمحور في محفوظات وهوامش وتعليقات وحواش وهوامش وشروح وشروح للشروح... الكل يدورون في آفاق رؤية السلف، حتى الدرس الفلسفي في الحوزات يختزل الفلسفة بصدر المتألهين الشيرازي، ولا يتعاطى مع نصوصه نقديا.

غزارة التراث وتنوعه تحوّله إلى عبء يجهض أية محاولة لنقده وغربلته، ويعطل أي مسعى للاجتهاد والخلق والابتكار والابداع. الحجم الهائل لتراثنا يعطل تفكيرنا ويشل وعينا ويغرقنا في مسالكه ودروبه، التي لا تقودنا إلّا إلى أين!

أي مسعى للاجتهاد والتجديد لا يمنح لنفسه مشروعية تراثية يقاوم بضراوة ويُنفى. الدعوة للإجتهاد في الفقه تتوكأ اليوم على «مقاصد الشاطبي»، وتستدعيها كما هي، من دون أن تجرؤ لتمنحها روح العالم الجديد، وأحلام وتطلعات المسلم المعاصر. إنها لا تتجاوز تقليد الشاطبي فقط، بل تتوقف وتستغرق في شرح مبسط تقليدي لمقولاته، وأحيانا تمعن في تغييب نزوع تلك المقاصد ومسعاها لبناء أصول بديلة لأصول فقه الشافعي ومن رسّخ نهجه.

كيف يمكننا تحديث التفكير الديني في الإسلام مع انسداد آفاق هذا التفكير، والركون إلى رؤى السلف واسترجاعها والتعاطي معها كنصوص عابرة للزمان والمكان والاجتماع الإسلامي ومناهضة معطيات العلوم والمعارف البشرية؟

المعرفة الدينية أحد تجليات المعرفة البشرية، وافتراض أنها استثناء، ولا تنتمي للمعرفة البشرية ناجم عن الجهل بفلسفة العلوم، والمنطق الحاكم في صيرورة تغير وتطور المعارف والعلوم.

لا سبيل لتحديث المعرفة الدينية، إلا بالانخراط في مخاضات المعارف البشرية والتعرف على مكاسبها، ووعي فلسفة تغيّرها وتحوّلها، لا سبيل لذلك إلا بالاستيعاب النقدي للتراث، وتوظيف المعطيات الجديدة للمعرفة البشرية في تشريح التراث، وإعادة بناء التفكير الديني في الإسلام، في سياق المنهجيات والمفاهيم والرؤى والمعطيات الجديدة للمعارف والعلوم.

ظهرت منذ سبعينيات القرن العشرين مجموعة من المشاريع الفكرية في العالم الإسلامي عملت إجمالا على التعاطي مع الموروث الثقافي بشكل نقدي، وكانت تهدف إلى العمل على بسط رسالة التنوير والرفع من شأن الفكر العقلاني في التعاطي مع قضايا الدين والدولة والمجتمع. وفي السنوات الأخيرة رحل بعض من رجال هذه المشاريع مثل: محمد أركون ومحمد أبو القاسم حاج حمد ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد ... وغيرهم. في نظركم هل جهد هؤلاء وجد له انعكاسا على أرض الواقع اليوم؟ أم أن جهدهم العلمي بقي محصورا بين طيات الكتب؟ مع العلم أن الفكر التقليدي الذي يغيب العقل مازال مهيمنا في الوقت الحاضر بشكل مجمل على مختلف أنماط التدين.

أود التنويه بجهود هامة لمفكرين آخرين، مثل: عبدالله العروي، أدونيس، جورج طرابيشي، طه حسين، زكي نجيب محمود، علي الوردي، فؤاد زكريا، عبدالكبير الخطيبي، حسن حنفي، طيب تيزيني، محمد سبيلا، وعبدالسلام بنعبدالعالي... وغيرهم.

وفي الدراسات الدينية ينبغي الاهتمام بالمنجز الرائد في بلادنا العربية للصديق عبد المجيد الشرفي، و«مختبر الدراسات الدينية» –

كما أود تسميته – الذي أسسه بمعية مجموعة متميزة من تلميذاته وتلامذته في تونس.

لا شك أن الإنتاج الفكري لهؤلاء المفكرين ذو راهنية وأهمية فائقة، لو تم استيعابه وتصنيفه وتقويمه وتوظيفه لتجاوز العقل في بلادنا المدارات الموروثة، وانتقل إلى آفاق تتسع لأسئلة عميقة، وتسعى لصياغة مفاهيم بديلة، تحاول توظيف مناهج حديثة، لم يعرفها باحثو ودارسو التراث من قبل، فتعمل على تفكيك التراث وغربلته والتوغل في بنياته المتراكمة، وما لا تكشف عنه المناهج والأدوات التقليدية.

للمرة الأولى تحيلنا تلك المناهج إلى تجاوز الأسلوب التقليدي في دراسة المدونة الفقهية، وترشدنا إلى ما يتخطى فهمنا السائد، فنبحث عن مرجعيات مستترة توجّه عقل الفقيه، وتعمل على تبنيه لموقف فقهي معين ورفض ما سواه. كنا في الدرس الشرعي حين نسعى للإفتاء في مسألة معينة، نعمل على تطبيق أصول الفقه والقواعد الفقهية وعلوم الدراية ودراسة أسانيد الحديث وأدوات اللغة ومعاجمها، لنستعين بها في فهم نصوص الكتاب والسنة، وفي حالة فقدان النصوص نعود للمقاصد والمصلحة والإجماع والاستحسان والقياس...وغير ذلك، تبعا لتنوع الموقف الاجتهادي للمذاهب في أصول الفقه وطرائق الاستنباط. بينما أتاحت لنا المناهج الجديدة في: الهرمنيوطيقا والألسنيات وفلسفة العلم وعلوم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا...أن نكتشف ما لم تُحِط به مناهجنا التقليدية، فنبهتنا إلى وجود منابع مضمرة تساهم في صياغة فتاوى ومواقف الفقهاء، لم نتنبه لها من خلال مناهجنا وأدواتنا ومفاهيمنا الموروثة، فمثلا الرؤية الكونية للفقيه ونمط إيمانه ومعتقداته، تعمل على فرض موقف عليه ينسجم مع معتقده، فلو كان معتزليا أو أشعريا أو ماتريديا أو إماميا أو أباضيا، يبدو له معنى النص وفقا لرؤيته الاعتقادية. وهكذا اكتشفنا عبر المناهج الجديدة أن سياقات إنتاج الفقه، ترتبط بنمط تربية الفقيه وعصره وبلاده وبيئته ومجتمعه وإثنيته وثقافته وخبراته الحياتية المتنوعة...ألخ. كل هذه العوامل وما يماثلها لها تأثير مباشر في طبيعة فهم الفقيه واستنباطه. كذلك ترتبط فتاواه برؤيته لحدود الدين ومدياته ومجالاته في الحياة، وأيضا ترتبط بأفق انتظاره وما يترقبه من الدين، وتوقعاته وتطلعاته ومطامحه في ذلك.

في ضوء هذه المعطيات نستطيع أن نتعاطى مع المدونة الفقهية الموروثة وما يفتي به الفقهاء في كل عصر، باعتباره معرفة بشرية مشتقة من تلك المنابع المشار إليها وما يماثلها. مما يعني أن كل عصر ينتج مدونته وأحكامه الفقهية الخاصة، وهي مدونة لا تتسع أحكامها لكافة العصور، ولا تستوعب مختلف الأزمان، وحسب تعبيرنا في أصول الفقه: «ليس لها إطلاق زماني وأحوالي».

هذا نموذج ذكرته للإمكانات الفائقة الأهمية التي تمنحها لنا المناهج والأدوات والمفاهيم المعروفة في العلوم الإنسانية الجديدة، للقيام بحفريات عميقة في المدونة الفقهية، والكشف عن بنيتها التحتية وما تستقي منه. كذلك يمكننا الإفادة من تلك الإمكانات واستخدامها في دراسة مدونات التفسير والحديث وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف والعرفان...وكل ما هو موروث.

بيد أن جهود هؤلاء المفكرين لم تحقق وعودها في الدراسات الدينية عندنا، ولبثت المقررات والمساقات التعليمية في الجامعات الإسلامية وكليات الشريعة والدراسات الإسلامية والرسائل الجامعية، ومراكز البحوث والدوريات والمؤلفات...حبيسة المناهج القديمة، لا تكترث بالمناهج الجديدة، وفي الحالات المحدودة التي يهتم بها الباحثون والمدرسون، فإنهم لا يدرسونها بغية التعرف عليها وفهمها، وحتى لا يقاربونها نقديا، وإنما يتعاملون معها بوصفها «شبهات»، و«بدع»، و«معتقدات باطلة»، و«مغالطات»...الخ، هدفها تضليل المسلم واختراق عقيدته.

وهنا أستأنف ما تحدثت عنه في مناسبة أخرى قبل عدة سنوات، حول ضرورة تحديث التفكير الديني في الإسلام من داخل المؤسسة الدينية، وضعف تأثير المفكرين والدارسين والباحثين خارج هذه المؤسسة، بالرغم من أهمية منجزهم وريادته. ففي مراجعة عاجلة لحركات الاصلاح الديني الفاعلة والمؤثرة في تاريخ الأديان، والتي امتدت وترسخت عبر الزمان، نجد الحركات المشتقة من المؤسسة الدينية والمتولدة منها خاصة، كحركة الاصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر من داخل الكنيسة، هي ما أحدث منعطفا وتحولا هاما في تقاليد ونظام المؤسسة الدينية، ويظل على الدوام صوتها مسموعا ومؤثرا في المؤسسة. تحديث المسجد لا يتحقق إلا حين ينبثق من داخل المسجد، وتحديث الحوزة والمؤسسة الدينية لا يتم إلا عندما ينطلق من الحوزة، لكيلا يفتقر التحديث للمشروعية، وتبعا لذلك يتوافر له حامل اجتماعي.

بينما لا تجد الدعوات والكتابات في الإصلاح من خارج المؤسسة الدينية حاملا اجتماعيا، يعتنقها ويتبناها ويتفاعل معها، في داخل المؤسسة، ويستخدم الإمكانات التي يتيحها له انتماؤه للمؤسسة

الدينية، كالمنابر والشعائر والمواكب ودور العبادة في التثقيف على المفاهيم والمقولات والرؤى والأفكار التي تدعو إليها.

ولا أعني بـ «المشروعية» هنا المفهوم الميتافيزيقي أو الفقهي؛ بل أعني المفهوم السوسيولوجي والانثروبولوجي، أي أن خطيبا على منبر ينادي بشعارات، بوسعه تعبئة وتحريض المستمعين على اعتناق آرائه مهما كانت، تبعا لما يمنحه المقام الذي يصدر عنه حديثه من مكانة رمزية وقيمة ومشروعية. فيما لا يمتلك المفكر والباحث والمثقف خارج المؤسسة الدينية ما يمنح آراءه هذه القيمة الرمزية والمشروعية.

قد لا تكون هذه الفكرة محببة لدى بعض المنشغلين بدراسة ونقد الفكر الديني، المنحدرين في تكوينهم الفكري من خارج المؤسسة الدينية، ولعل بعضهم يرى فيها تقليلاً من دورهم التحديثي، إلا أنني أرى أن الواقع التاريخي لمسيرة التحديث ينحاز لصالح هذه الفكرة.

في النهاية تبدو هذه الملاحظة سديدة إذا بقيت مجتمعاتنا في بنيتها الاجتماعية، وفي مصادر تكوينها العلمي والثقافي، على ما هي عليه الآن. نعم، في ظل نظام تعليمي ـ لا سيَّما الجامعي منه ـ جديد أكثر حداثة وتنوعاً وعمقاً مما نجده اليوم، من الممكن توقع دور للنخب العلمية المشار إليها أكبر وأوسع.

أحيانا ينظر للدين بأنه مصدر للتصادم الاجتماعي فهل هذا صحيح؟ أليس من غايات الدين الكبرى بسط قيم العفو والرحمة والمحبة؟

نفي الآخر وعدم احترامه، ليس غريبا في تراث ولاهوت الأديان، مقولات «شعب الله المختار...لا خلاص إلا بالكنيسة...الفرقة الناجية»، وما يماثلها في تراث الأديان الإبراهيمية، أغرقت أتباع الأديان في علاقات صراعية مأزومة، لكن «الفاتيكان الثاني 1962 1965 » استطاع أن يتحرر من لاهوت القرون الوسطى، ويعترف بـ «خلاص خارج الكنيسة».

علم الكلام، والفقه المنبثق من الرؤى اللاهوتية الموروثة، يتضمن مجموعة من المقولات والأحكام المشهورة التي تحدد نمط التعامل مع ذوي المعتقدات والآراء المختلفة، كما في «أحكام الارتداد والمرتد... أحكام أهل الذمة...أحكام أتباع الأديان غير الإبراهيمية»...وغير ذلك، مما يجعل أتباع الديانات في مرتبة أدنى من المسلم في أوطاننا.

والذي يعترض على ذلك عليه بالعودة إلى أحكام الطهارة والنجاسة، والنكاح، والجزية، والديات... وغير ذلك، تبعا لتنوع فتاوى فقهاء المذاهب الإسلامية.

ومن المؤسف أن معظم المنخرطين في الجماعات الإسلامية، يفتقرون للخبرة بعلوم الدين، فيكررون عبارات يُلقنونها من أدبياتهم المبسطة، تشي بافتقارهم للخبرة العميقة بالتراث، ويقولون كلاما في منابرهم ومقالاتهم وأحاديثهم، يشدد على مفهوم فقهي للحرية الدينية، يحاكي مفاهيم الحريات الليبرالية، ومفهوم للحقوق يستنسخ «الميثاق العالمي لحقوق الإنسان»، الذي ينص على تساوي البشر بقطع النظر عن معتقداتهم وأجناسهم. لكن من يعرف الفقه يلاحظ أن الأحكام الفقهية لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي لا تتطابق مع ذلك.

مثلما يكون الدين منبعا للتراحم والمغفرة والعفو والمحبة، هو أيضا منبع للصراع والعنف والإرهاب والقتل، ففي اللحظة التي أكتب فيها يسقط في بلدي اليوم حدود 400 قتيل وجريح. اليوم هو عيد الفطر لسنة 2013، وهو مناسبة دينية احتفالية اجتماعية إنسانية ثقافية، يبتهج فيها المسلمون ويمرحون ويفرحون، غير أن بعض الجماعات الدينية تسقي سموم مفاهيمها وفتاواها ووعودها للشباب، ليمسي كل منهم إنتحاريا، يطمح بلقب «شهيد»، هذا اللقب المشبع بمضمون قيمي روحي غيبي رمزي، يحقق للإنتحاري الخلاص النهائي حين يظفر به. هكذا يسقط أبناؤنا في شراك هذه الجماعات، وينحرون أنفسهم بتفجير المساجد وبيوت العبادة والأسواق والمؤسسات المجتمعية، ابتغاء وجه الله والفوز برضوانه والظفر بالنعيم الأبدي والخلود في الجنة...

الدين هو الدواء وهو الداء، هو المرض وهو الشفاء، هو السم وهو الترياق...هكذا كان ومازال أثر الدين في مجتمعاتنا، لم يتراجع دور الدين منذ عصر البعثة حتى اليوم، ولا نعرف في تاريخنا مرحلة أضحى تأثير الدين فيها هامشيا ضعيفا. الخروج من نفق التخلف شرطه الأول والأهم هو إعادة بناء فهم للدين، وتفسير بديل للنصوص الدينية، يتوكأ على المناهج والمعطيات الراهنة للعلوم الإنسانية.

السلام بين الأديان مقدمة للسلام بين المجتمعات، ولا يتحقق السلام بين الأديان من دون التحرر من تلك المقولات والأحكام الموروثة، وأية محاولة أخرى هي مجرد طلاء براق سرعان ما يتلاشى

ويذوب. نحن بحاجة ماسة إلى قبول البشر كما هم، والاعتراف بهم كما هم، واحترامهم كما هم، مادامت المواطنة هي الإطار المشترك الجامع بين أفراد المجتمع.

التفكير العقلاني منبعه الفلسفة، والتجربة الروحية منبع إلهامها التصوف والعرفان. ميراث الفلسفة والتصوف والعرفان مكثف عميق رؤيوي، لكن الجماعات الإسلامية تناهض الفلسفة والتصوف والعرفان، وتشن حربا بلا هوادة عليها، وتحضر على أتباعها دراستها ومطالعتها والتعرف عليها، فيما توجههم للموروث السلفي النصوصي المتشدد، وتهتم بتلقينهم مقولات مبسطة ومفاهيم محبطة وشعارات تحث على الموت والهروب من الحياة. هدفهم يتلخص بشعارهم: «الموت أسمى أمانينا»... يحرصون على تربية الناشئة على الابتعاد عن المجتمع، أو على الأقل «العزلة الشعورية» حسب سيد قطب...وغير ذلك. يسكر الشباب والناشئة بهذه المقولات والشعارات، فتتعطل إرادتهم، وتُشل عقولهم، ويتعرضون إلى هشاشة أخلاقية، وشيزوفرينيا ثقافية، تنفجر معها مشاعرهم وعواطفهم وأحاسيسهم بمقت العالم والحنق على الآخر.

في نظركم ألا تشكل المؤسسة الدينية في نمطها التقليدي جزءا لا يتجزأ من تحويل الدين إلى سياق إيديولوجي تراثي مغلق ينتصر فيه أصحابه للمؤسسة الدينية التي ينتمون إليها على حساب المشترك الإنساني؟

تحويل الدين إلى سياق أيديولوجي تراثي مغلق، أو اختزال الدين في الأيدولوجيا خطيئة «البروتستانتية الإسلامية». يكتب علي شريعتي: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهم حدث وأسمى إنجاز استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبته: بكلمة واحدة، هو تحويل الإسلام من ثقافة الى أيديولوجيا».

لو طالعت أدبيات الجماعات الإسلامية تخلص إلى أن مفاد مضمونها المشترك يتلخص في اختزال الدين في الأيديولوجيا، وتحويل التراث إلى أيديولوجيا.

الدين أرحب وأشمل وأوسع من الأيديولوجيا. الأيديولوجيا مظهر وتعبير اجتماعي ونسق مغلق للدين. تحويل الدين إلى أيديولوجيا يعني: اختزال الإنسان في بعد واحد، اختزال الروح في القانون، والعقيدة في الثورة، والله في الإنسان، والإلهي في البشري، والسماء في الأرض، والغيب في الشهادة، والميتافيزيقا في الطبيعة«الفيزيقا»، والآخرة في الدنيا، والروح في الجسد، والرمزي في الحرفي، والرؤيوي في المحسوس، والمعاد في المعاش، والعبادات والطقوس في المداليل الاجتماعية والتنمية والإنتاج والديني في الدنيوي...

وحين يتحول الديني إلى دنيوي يمسي لاهوتا للتحرير والمقاومة، وتختلط الحدود بين ما هو ديني وما هو ديني، فيجري تديين الدنيوي، وتعميم الفهم الديني لكافة حقول المعارف البشرية، وتديين المعرفة في خاتمة المطاف يفضي إلى التضحية بالعقل والخبرة البشرية المستقلة عما هو ديني.

أنت تعرف والأصدقاء ممن يطالعون كتاباتي ويستمعون أحاديثي، أني كنت وما زلت ناقدا للنظام التعليمي التقليدي في المؤسسة الدينية، وأنا ممن يعملون على تحديث هذه المؤسسة، ووصلها بالعصر، عبر اكتشاف المنطق الذاتي للموروث من أجل عبوره، وتوظيف المناهج الحديثة في دراسة التراث والنصوص الدينية.

لكن ليس من الصواب اتهام المؤسسة الدينية وتوريطها في ذلك، وقائع تاريخ الإسلام الحديث والمعاصر تدلل على براءة هذه المؤسسة، من «تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا»، أو الدعوة لـ «دولة دينية»، لا في الماضي ولا في الحاضر. الجماعات الاسلامية هي من فعلت ذلك.

أود أن تطلع على الوثيقة الصادرة عن الأزهر في يونيو 2011، سترى أنها لا تدعو الى أي شكل من أشكال «الدولة الدينية»، وإنما تحدثت بصراحة عن: «دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة . ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، بحيث تكون سلطة التشريع فيها لنواب الشعب...».

وهكذا أعلنت المرجعية الدينية للشيعة في النجف أنها تدعو لدولة غير دينية تستند المشروعية فيها إلى الشعب، كما ورد ذلك بوضوح في نص مدون لآية الله السستاني المرجع الأعلى للشيعة في المؤسسة الدينية النجفية، والذي جاء فيه أن : «شكل العراق الجديد يحدده الشعب العراقي، بجميع قومياته ومذاهبه، وآلية ذلك هي الإنتخابات الحرة المباشرة ... وأما تشكيل حكومة دينية على أساس فكرة ولاية الفقيه المطلقة فليس وارداً مطلقا».

لم أجد جماعة إسلامية انبثقت عن المؤسسة الدينية التقليدية. جماعة الإخوان المسلمين لم يؤسسها أحد من رجال الأزهر، لم تولد الحركة في أروقة الأزهر، وانما أسسها حسن البنا في الإسماعيلية، وهو لم يتخرج في الأزهر. وحتى اليوم لم يتقلد منصب «المرشد العام» أزهري. أما المرشدون الذين تعاقبوا بعد حسن البنا حتى اليوم: «حسن الهضيبي، عمر التلمساني، محمد حامد أبو النصر، مصطفى مشهور، محمد مأمون الهضيبي، محمد مهدي عاكف»، فليس فيهم أحد تخرج في الأزهر، أو كان متخصصا في الشريعة والدراسات الدينية.

وهذا هو حال الجماعات الإسلامية الأخرى، فحزب التحرير أسسه تقي الدين النبهاني في القدس، و النبهاني لم يتعلم في المؤسسة الدينية التقليدية. الجماعة الإسلامية في باكستان أسسها أبو الأعلى المودودي، وهو أيضا لم يتخرج في المؤسسة الدينية التقليدية. جماعة النهضة التونسية أسسها راشد الغنوشي، وهو أيضا لم يتخرج في الزيتونة، ولم يتخصص في الدراسات الدينية. وهكذا لم يتخرج من المؤسسة الدينية الرجال المؤسسون للجماعات الإسلامية الأخرى شيعية وسنية، وحتى لو عثرنا في مرحلة التأسيس على بعض الفقهاء ورجال الدين المعروفين، كما في بعض الحركات الإسلامية الشيعية، فسرعان ما يغادرونها بعد مدة قصيرة، فيتولى قيادتها وتوجيهها مهندسون وأطباء ومتخصصون في العلوم الطبيعية غالبا، لا علاقة لتكوينهم بالدراسات الدينية ودراسة الشريعة.

وحتى اليوم يقود الحركة الأخطر والأشد فتكا وتدميرا «القاعدة»الطبيب أيمن الظواهري، أما المرشد الحالي للإخوان المسلمين فهو الطبيب البيطري محمد بديع. ولو راجعنا تكوين زعامات الجماعات الاسلامية لن نعثر على فقيه مكرس أو رجل دين مشهور اليوم في قيادتها. معظم القيادات تخرجوا في تخصصات الطب والهندسة والعلوم الطبيعية، والعلوم والمعارف التي لا صلة لها بدراسة وفهم الدين والشريعة والتراث... ومن الطريف أن أتباع هذه الجماعات كأنهم يتنبهون إلى هشاشة الثقافة الدينية والفقهية للمؤسسين والمرشدين، فيقومون بحيلة لفظية، تسعى لإخفاء وطمس تخصص أولئك المؤسسين والمرشدين الذي لا صلة له بعلوم الدين والشريعة، فيشددون على إضفاء لقب «شيخ» على هؤلاء عند ذكرهم وتداول أسمائهم، فيصفونهم هكذا: «الشيخ البنا، الشيخ النبهاني، الشيخ المودودي، الشيخ الغنوشي...الخ». لقب الشيخ بمثابة قناع يستغفل الناشئة، ويغطي على هشاشة الثقافة الدينية والفقهية لأولئك المؤسسين والمرشدين.

وأدق تفسير عثرت عليه لهذه الظاهرة، هو ما قاله الفيلسوف الشهير مارتن هايدغر: «العلم لا يُفكّر»، بمعنى أن العلوم الطبيعية ليست علوما للتساؤل والتشكيك والتأمل والتفكير والتحليل والتأويل والفهم، لأن القوانين الطبيعية تُكتشف وتطبق، وهي جزمية قطعية لدى دارسيها، فلا تتدرب أذهانهم على الظن والتخمين والتشكيك والتساؤل، خلافا للفلسفة والعلوم الإنسانية.

أحد أهم كتبكم كان بعنوان «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»ماذا عن هذا الكتاب؟ وماذا تعنون بالنزعة الإنسانية؟ هل المقصود الإنسانية بالتصور الغربي؟

يتناول هذا الكتاب الحدود بين المقدس والدنيوي، وينقد عمليات إفراغ الدين من مضمونه وتحريف هدفه، عبر اختزال الدين بالأيديولوجيا. ويشدد على أن وظيفة الدين هي إنتاج المعنى، كما أن نمط إنتاج الآلات ووسائل الإنتاج المادية مادي، فإن نمط إنتاج الدين يرتبط بالمعنى، أي أنه يخلع معنى على مالا يمكن أن تمنحه الوسائل والأدوات الأخرى التي يمتلكها الانسان، ويتنوع هذا المعنى حسب تنوع الظروف والأحوال، واستعداد الأشخاص الروحي، ومستوى اطلاعهم على الفكر الديني، ووعيهم الحياتي وثقافاتهم. بعبارة أخرى: أن المعنى الذي يخلعه الدين على الحياة، حياتنا نحن البشر، يتوقف في تفسيره وأبعاده وشموله ومجالاته على رؤيتنا للوجود البشري ومعناه وحدوده وإمكاناته؛ فقد يُعظَّم ويُبجَّل هذا الوجود ويحتفى به، حتى يُجعل منه غنياً في «كل شيء» عن «كل شيء» ما عداه، فينتهي إلى موقف إلحادي فيما يتعلق بالدين. في المقابل، قد يحط من قدره، فيعتبر تافهاً وضحلاً، فتبدو له حتى عبادة الأوثان شيئاً مهماً وخيِّراً، بل وضرورياً. وقد تتشكل نظرة متوازنة ـ بحسب المؤمنين بالديانات ـ بشأن هذا الوجود فيعود للدين وظيفة ومعنى يشغله في تفسيره أو توجيهه.

وما أعنيه بـ«الإنسانية في الدين» في عنوان هذا الكتاب: الخلاص والتحرر من «نسيان الإنسان» في أدبيات الجماعات الاسلامية، والاعتراف ببشريته ومكانته في الارض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقة تتكلم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل.

كما أعني بـ«الإنسانية في الدين»: عدم التنكيل بالجسد، والتضحية بمتطلباته الضرورية وحاجاته الغريزية، لحساب الأيديولوجيا، والفهم المبسط للتربية الروحية، الذي يفضي إلى تجاهل طبيعة جسد الإنسان وقمعه وتعذيبه، بمحاربة الغرائز والعمل على اجتثاثها.

وأيضا أعني بـ«الإنسانية في الدين»: الدعوة للسلام واحترام كرامة الكائن البشري، وإشاعة السلام بين المجتمعات البشرية، عبر دراسة الأديان ومقارنتها، والغوص في أعماقها لاكتشاف جوهرها المشترك، ومنابع السلام الكامنة في نصوصها وتراثاتها الدينية. والحوار بين الخبراء والمختصين فيها، خارج إطار المجاملات وعبارات التبجيل والعلاقات العامة .

وهكذا تعني «الإنسانية في الدين»: استلهام الميراث المعنوي العميق، واستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ، وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة، تحررنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات بديلة، والتوكؤ على منهجيات ومفاهيم، مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل وفتوحات المعارف البشرية، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شيء.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: إنجاز مصالحة بين المتدين ومحيطه والعصر الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة متسارعة التغيير، ووتيرة العلوم والتكنولوجيا التي لا تكف عن مفاجأتنا كل يوم بجديد، تتبدل معه صورة العالم، وتختلف تبعاً لها أساليب تعاطينا مع الواقع، وتتيح لنا وسائل تكنولوجيا المعلومات والنانو والهندسة الجينية مغامرات وعي، توقظ عقولنا وتخرجها من الحالة السكونية، وتقدم لنا سلسلة معطيات ومعارف وأدوات، تصوغ لنا تصورات وإدراكات وأفكارا، تتبدل معها رؤيتنا للكون والحياة.

وشددت على أن هذا الكتاب لا يعد بأجوبة، وإنما يهتم بطرح الأسئلة، حتى عبر عنه أحد الباحثين ممن نشر مراجعة نقديه له بأنه «كتاب في التساؤل». إن هذا الكتاب يحرص على تنمية روح التفكير النقدي، الذي يفضي بدوره، وبنحو متواصل، للتساؤل المستمر، وتدريب التفكير على عدم الكف عن التحري وفحص المسلمات. ولا يتجاوز ذلك إلا بمقترحات وافتراضات وآراء، يعرضها للنقاش والحوار والتفكير. إنه محاولة للتفكير خارج الأسيجة التقليدية، ودعوة لمغادرة القطعيات واليقينيات والجزميات، وتكرار المكررات وشروح الشروح التي عطلت التفكير الديني.

كان لكم الفضل في إصدار مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» منذ سنة 1997م حتى الوقت الحاضر. وهي مجلة فريدة من نوعها من حيث القضايا والملفات التي عالجتها. ماذا عن هذه التجربة منذ نشأتها وحتى الوقت الحاضر؟ وما هي الرسالة التي يهدف إليها هذا المشروع؟ وبصيغة أخرى ما هو تقييمكم للدور الذي لعبته مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» منذ إصدارها في تعميق سؤال تنوير التجديد الفكري؟

صدرت مجلة قضايا إسلامية معاصرة مطلع سنة 1997 خارج العراق، تعبيراً عن أحلام وتطلعات بتجديد واجتهاد وإعادة بناء وتحديث للتفكير الديني، بما يواكب متطلبات العصر ووتيرة التغيير المتسارعة في عالمنا، بعد أن لبثت تلك الأحلام عقداً من السنين يتداولها في حلقات نقاشية نخبة من الدارسين العراقيين في الحوزة العلمية في قم، وسبقتها سنة 1994 مجلة نصف سنوية باسم «قضايا إسلامية»، أصدرتها بتمويل الصديق المرحوم الشيخ مهدي العطار، ثم توقفت بعد ثلاث سنين، فكان توقفها إيذاناً بإنطلاق «قضايا إسلامية معاصرة»، بموازاة مجموعة سلاسل كتب، طبع منها مئتا كتاب تقريباً. وتأسيس «مركز دراسات فلسفة الدين» مطلع الألفية الجديدة ببغداد.

أدركت هذه المطبوعة أن مهمتها تتلخص في الانتقال من القول إلى الفعل، والكف عن الاستغراق في الكلام، وترديد الشعارات، من دون أية مبادرة جادة لتحريك ما هو ساكن، فتمحورت جهودها حول الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني، والآفاق المعاصرة والمستقبلية للاجتهاد الشامل في مختلف حقول المعرفة الدينية، بنشر كتابات الباحثين والمفكرين المتخصصين في ذلك، سواء كانت باللغة العربية، أو عبر ترجمتها من لغات أخرى.

وقد رفضت استثناء عالم الإسلام من توظيف مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في دراسة وتحليل الظواهر الدينية والاجتماعية؛ فاقتحمت حقلاً يحذر بعض المهتمين بالدراسات الإسلامية من التعاطي معه، فيما ينظر اليه آخرون بارتياب وخشية، وحرصت على المراجعات النقدية والحوارات والنقاشات لمختلف المقولات والمفاهيم والرؤى المتداولة في المعرفة الدينية، ولم تتحيز لباحث أو مفكر وتدعو لمقولاته، وعادة ما أردفت نشر أية رؤية خلافية بما ينقدها ويدلل على رفضها، ذلك أنها تنشد الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة، وتحسب أن المصالحة مع التاريخ والجغرافيا يكفلها وعي الماضي والحاضر والمحيط الذي نعيش في فضائه.

خطاب هذه المجلة تخصصي منذ عددها الأول، مضافا إلى أن الدعاية لها والإعلان عنها ضئيل، مما منعها من التواصل مع طيف واسع من القراء، وكأنها أضحت محدودة التداول؛ مما ضيق مجال توزيعها وحضورها، والتعرف عليها، والكتابة عنها، حتى الإحالات المرجعية في البحوث والمؤلفات والأطروحات الجامعية إليها، لا تتناسب مع ما تضمه صفحاتها من دراسات ومساهمات وآراء متنوعة.

يتساءل جماعة من المهتمين بقضايا إسلامية معاصرة عن كيفية تحريرها ومكتبها وعدد المحررين العاملين فيها، وميزانيتها السنوية وحجم نفقاتها ومنابع دعمها وتمويلها، وما تمتلكه من إمكانات ووسائل تتيح لها التواصل مع أبرز المتخصصين في المعرفة الدينية واستكتابهم وإثراء ملفاتها بدراساتهم، ومبلغ المكافآت المدفوعة لما ينشر فيها، فيما يبدي آخرون دهشتهم من سقف الحرية الواسع في موضوعاتها، واتساعها لاستيعاب مختلف المواقف التحديثية والمحافظة، مما تضيق به الدوريات الإسلامية الأخرى، وقدرتها على تخطي «الطائفية الثقافية» والانفتاح على مختلف الأقلام، في عصر يطغى فيه الاستقطاب الطائفي ويتعاظم الصراع المذهبي، بنحو يتورط ليبراليون وإسلاميون بالدفاع عن هذه «الطائفية»، ولا يغيضهم تجاهلها للحريات والحقوق.

مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» فضلا عن افتقارها إلى مكتب ومبنى، فإنها لا تتوافر لديها ميزانية، أو ممتلكات وأوقاف خاصة بها، ومساهمات الكتاب فيها تطوعية، ولا تتم عملية التحرير فيها في مكان واحد؛ فتحريرها وطباعتها وتوزيعها تجري في أكثر من بلد، وفريق تحريرها يتألف من «عائلة»، تتولى فيها الأم سكرتارية التحرير منذ العدد الأول، فيما يتولى الإبن الإخراج والتنظيم، ويشرف الأب على التواصل مع الكتّاب، واقتراح محاور وموضوعات كل عدد، وإدارة عملية التحرير، وإجراء الندوات والحوارات، غير أن ذلك لم يمنعها من الاستمرار لمدة سبعة عشر عاما، بالنهج الذي اختطته، وبكفاءة فكرية عرفها بها المتابعون لها.

يتفق جماعة من المتابعين لهذه الدورية، من باحثين ودارسين ومهتمين بدراسة الاجتماع الإسلامي وما يسوده من ظواهر دينية وثقافية، أنها تغلبت على التفكير داخل إطار المفاهيم والآراء الموروثة، واشتقت لنفسها نهجاً لا يتطابق مع ما هو متعارف في الأدبيات الإسلامية المتداولة، اخترقت مجالات لا مفكر فيها، وأحياناً ممنوع التفكير فيها. تغلب على نمط الكتابة فيها استفهامات تتناسل منها استفهامات فرعية، خرجت من الدوائر القارة الساكنة في التفكير الديني، وحاولت أن تتخلص من الجزمية، وتصوغ رؤية تقدمها للنقد والنقاش، من دون أن تبشر بها، أو تدعو إلى قبولها والاعتقاد بها وتبنيها.

التقليد الذي أرسته «قضايا إسلامية معاصرة» عملت على محاكاته بعض الدوريات الإسلامية، فأضحت الـ«معاصرة» عنوانا توشحت به أكثر من مجلة فصلية صدرت فيما بعد، ولاحقت تلك المجلات الإشكاليات ذاتها، وانفتحت على نصوص ظلت منفية تحذر بعض المطبوعات من التعاطي معها...

المفكر عبد الجواد ياسين

المستشار عبد الجواد ياسين
الدين أم التدين؟
التفكر من خارج الإطار

حاوره: محمد الخراط

الكاتب عبد الجواد ياسين هو مفكر مصري وقاض سابق، متخرج من كلية الحقوق – جامعة القاهرة عام 1976م، وقد شغل مناصب مختلفة، تدرج خلالها من النيابة العامة إلى القضاء. من مؤلفاته «السلطة في الإسلام»، و«العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ»، و«الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع».
يشرفنا أن نلتقي المفكر عبد الجواد ياسين في هذه المصافحة الحوارية لنقترب من فكره أكثر.

بداية كيف يقدم السيد عبد الجواد ياسين نفسه للقراء: بصفة مستشار في مجال القانون، أم بصفة مفكر في موضوع الدين، أم بالصفتين معا اللتين تؤسسان لذاتك المعرفية والوجودية؟

قاضي يفكر في موضوع الدين.

هناك أطروحتان تتحكمان في ما يكتبه السيد عبد الجواد ياسين ولاسيما في كتابيه: «السلطة في الإسلام»، و«الدين والتدين»، الأولى تقول بتحكم الصراع السياسي والرهان المادي في السيرورة التاريخية للإسلام، والثانية تبرهن على غلبة التدين على الدين، وتوسع الاجتماعي على حساب المفارق، بل واختلاط الأمر بينهما إلى درجة تحول النسبي إلى المطلق. ما تجليات ذلك وما طبيعة الجدلية القائمة بين الزمني واللازمني؟

وفقاً لمصادرات العقل التوحيدي على الأقل، الدين كلي مطلق قادم من خارج الاجتماع. ولأنه لا يعمل في الفراغ بل من داخل الاجتماع فإن حضوره يؤدي بالضرورة إلى حدوث التدين (ممارسات البشر للدين في الواقع). التدين-إذن- طبيعي من حيث هو ضروري.

المشكل ليس هنا، ليس في حدوث التدين، بل في تحوله إلى دين، أي اكتسابه صلاحيات السلطة المقدسة (المؤبدة) للمطلق. وهو ما يعني تثبيت كتلة من الثقافة التاريخية، هي بطبيعتها غير قابلة للتثبيت داخل نطاق المطلق المقدس أي الثابت الملزم، الأمر الذي يفضي في لحظة ما إلى صدام ضروري مع حركة الاجتماع الخام بما أنها بطبيعتها متغيرة لا تقبل الثبات. إن ذلك يفسر لماذا يظل التدين سبباً لموجات مزمنة من التوتر في الفضاء الاجتماعي، رغم الحضور العميق للدين على مستوى الذات الانسانية.

جميع منظومات التدين، إذن ، من صنع التاريخ الاجتماعي، خصوصاً تاريخ الحقبة الممتدة بين عصر التأسيس وعصر التدوين. المعطيات السياسية، بما هي اجتماع مكثف، تلخص التاريخ الاجتماعي. وبشكل مباشر وغير مباشر، لعبت هذه العوامل دوراً فاعلاً في تشكيل وتطوير بنيات التدين في السياقات التوحيدية الثلاثة؛ اليهودية والمسيحية والإسلام.

في الحالة الإسلامية – كنموذج- نستطيع رصد علامات التطور التي طرأت على منطوق البنية الدينية المعروفة عند إغلاق النص التأسيسي كنتيجة لتطورات الاجتماع السياسي؛ تبلور الدولة، حركة الفتوح العسكرية، وبوجه خاص تفجر الصراع السياسي. كان على النص التأسيسي بعد إغلاقه بفترة قصيرة، أن يواجه محيطاً اجتماعياً أوسع، بمؤثرات بيئية أكثر تنوعاً وأسرع إيقاعاً. بدا النص القرآني المتاح أضيق مساحة من حجم التطورات اللاهوتية التي أسفر عنها

التمذهب، ومن حجم الحاجات التشريعية التي أسفر عنها التوسع من جهة ثانية. كان ثمة حاجة إلى «نصوص» إضافية لتستوعب فائض الحركة المتوترة للاجتماع وهو في حالة التدين القصوى. وهي حالة متكررة في التراث الاجتماعي الديني تصاحب عادة المرحلة التالية على التأسيس.

في هذه الحالة الإسلامية- حيث تحول الصراع السياسي إلى مذهبية دينية - عبر التدين الاجتماعي عن ذاته باستحداث نصين جديدين، كل منهما أكبر حجماً من القرآن ومكافئ له في الحجية؛ الأول: مجموعة الروايات الآحادية التي ستعرف سنياً بالآحاديث، والثاني: مجموعة الروايات الآحادية التي أسندها الشيعة إلى أئمة أهل البيت، والتي جعلت زمن النص ممتداً لفترة طويلة تالية على وفاة الرسول. عبر هذين النصين انفتح الباب واسعاً أمام كتلة مباشرة من التاريخ الاجتماعي (الثقافة الإقليمية) لتدخل إلى صميم الدين الملزم. ولذلك فعلى مستوى الديانات التوحيدية الثلاث يمكن الحديث دائماً عن حقبتين تأسيسيتين لا عن حقبة تأسيس واحدة.

في كتاباتك إشارات كثيرة إلى الأديان الأخرى: (اليهودية والمسيحية أساسا)، فبأي معنى تفهم أن الإسلام هو خاتم الرسالات وأن محمداً خاتم الأنبياء؟

حين نفهم الدين في ذاته على أنه المطلق الإلهي المفارق للاجتماع ينحصر معنى «الدين» في الإيمان بالله والأخلاق الكلية، وهو معنى لا يتعدد. الذي يتعدد هو «التدين» الناجم عن ممارسات البشر للدين في ظروف زمانية ومكانية مختلفة. نلاحظ أن فكرة الإيمان بالله والأخلاق الكلية هي المشترك الوحيد بين الديانات التوحيدية رغم اختلاف الزمان والمكان، وهو ما يشهد للقول بأن هذا المشترك مطلق (عصي على التغير سواء بالتعدد أو التطور). الإسلام هو هذا المطلق المشترك. تعدد الديانات هو في الواقع تعدد تدينات (أنماط تدين). حقيقة الدين ترتبط أساساً بالذات الفردية حيث ينغرس الدين عميقاً كالغريزة. وإلى هذا المستوى الفردي للذات الإنسانية ترجع ضمانة استمرار الدين، وليس إلى عملية التنميط الجماعي التي كرستها المؤسسة الدينية عبر التاريخ.

ماذا تقول في ما تقدمه الكتابات المعاصرة في مجال المقدس والديني وخاصة الانتروبولوجيا الدينية وعلم الأديان المقارن، لاسيما وهي تنظر إلى الظاهرة الدينية في عمومها قبل خصوصها، وتحرص على المشترك أكثر من حرصها على المتفرد؟

دراسات الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرة كسرت احتكار اللاهوت والميتافزقيا لمبحث الدين. في كلا المنهجين -كما لاحظت الحداثة الغربية- تغييب واضح للبعد الإنساني، إما لحساب الموضوع الإلهي الذي يستغرق الدرس اللاهوتي، وإما لحساب المعاني المجردة التي تتجاهل الحضور الحي للكائن البشري في منهج الفلسفة. كان فيور باخ قد أبدى تململاً من منهج المقاربة الفلسفية للدين، وأشار صراحة إلى التاريخ الاجتماعي وهو يفسر نشأته كاختراع بشري صنعه الإنسان ثم نسبه إلى قوة عليا سماوية. إلا أنه لم ينقل المسألة بشكل نهائي خارج حدود الميتافيزيقيا. ومع ذلك فقد مهد الطريق أمام ماركس و«دوركايم» و«فيبر» للقيام بهذه النقلة التي حولت الدين إلى مبحث اجتماعي أنثربولوجي (إنساني). وقد نجحت في إنجاز قراءات أكثر عمقاً لظاهرة التدين. ولكنها لم تتمكن من ملامسة الجوهر المطلق للدين كشيء في ذاته. فهي تنصب على مظاهر البنية الخارجية للظاهرة الدينية (أي على التدين)، وتمتنع (أيضا تعجز) بسبب منهجها عن الدخول إلى قلب الظاهرة حيث يكمن موضوعها الغيبي العصي على التوصيف، ومن هنا، ففي مقابل العقل اللاهوتي الذي ألحق التدين بالدين، ألحقت هي الدين بالتدين فأنكرت ما هو مطلق في الدين واعتبرته في مجمله ظاهرة اجتماعية من صنع الاجتماع.

ونتيجة لذلك إذا كان سيتعين على العقل اللاهوتي مواجهة سؤال التطور، فسوف يتعين على العقل التجريبي مواجهة سؤال الإيمان، وهو سؤال لا تملك منهجية الأنثروبولوجيا الوصفية أدوات التعامل معه.

ماذا تقول لمن يدعو إلى تطبيق الشريعة اليوم؟

الشريعة قانون، والقانون متغير بطبيعة الاجتماع، والمتغير ليس من جوهر الدين المطلق، أي ليس من الدين في ذاته بل من إنتاج التدين، أعني نمط التدين الذي ساد تاريخياً في الوعي البشري بسبب الاقتداء بالتجربة العبرية. يفكر العقل اللاهوتي عموماً من داخل هذا النمط، ولذلك فهو يعتبر الأحكام التفصيلية الفرعية التي ألحقها التدين بالدين جزءاً من المطلق الإلهي الثابت الذي لا يجوز تغييره. المشكل هنا أن هذا الجزء يتغير بالفعل بقانون الواقع الاجتماعي، وهو بدوره قانون طبيعي أي إلهي، يقضي بالتحول المتكرر للتشريع ليعكس التحول في حاجات وعلاقات البشر الذي ينجم عن تغير الظروف الطبيعية (الجغرافية) والاقتصادية والسياسية والعقلية، مما يفسر تعددية النظم القانونية كواقعة مادية متكررة عبر الزمن. إذن السؤال ليس: هل يجوز تغيير التشريع؟ بل هو: هل تغيرت الظروف في الواقع إلى الحد الذي يستدعي التغيير؟ نحن بصدد إمكان مادي لا بصدد جواز تكليفي نظري.

عملية التشريع الفقهي الواسعة في الإسلام – وهي شبيهة بعملية التشريع المرتبطة بالدولة في التجربة اليهودية– نشأت وتطورت استجابة لتطورات الواقع الاجتماعي بعد مرحلة التأسيس الأولي. وفي سبيل ذلك اصطنعت آلياتها وتقنياتها المعروفة في علم الأصول، فضلاً عن استحداثها لأدوات نصوصية جديدة. بالطبع ظل الفقه يتطور طوال عصر التدوين لكن ببطء ومن داخل آليات النظرية الأصولية، حيث بقيت هياكل الاجتماع الكلية التي صدر عنها النص على ما هي عليه بوجه عام (لم تبدأ هذه الهياكل في التغير قبل العصور الحديثة مع تبلور الرأسمالية الصناعية ومنهج التفكير التجريبي) ففي بيئة إنتاج الفقه المباشرة ظلت البنى الاقتصادية رعوية وريعية، والبنى الاجتماعية قبلية وعشائرية، والبنى العقلية أسيرة لمثالية التفكير اليوناني السابق على التجربة.

ولذلك يمكن القول بأن التحدي الذي واجهته النظرية الفقهية من قبل التطور الاجتماعي في عصر التدوين كان جزئياً، ولذلك أمكن لها تجاوزه من داخل مصادراتها التقليدية من دون مشاكل منهجية كبيرة. ولكن التحدي الحقيقي سيأتي مع التطور الجذري في الهياكيل الكلية الذي سيفتح آفاق الاجتماع على حاجات وعلاقات ومصالح غير قابلة للحصر أو الانضواء تحت منطوق النصوص أو عللها القياسية. الأمر الذي يضنع المسألة بكليتها خارج إمكانات النظرية وآلياتها التقليدية.

على ضوء ذلك يمكن قراءة الاجتهاد الأصولي الذي قدمه الشاطبي (من خارج النظرية الأصولية التقليدية ولكن من داخل نمط التدين). كان الشاطبي يصدر في القرن الثامن وفي الأندلس عن مناخ عقلي واجتماعي متطور ومختلف نسبياً عن مناخ القرنين الثالث والرابع الذي صدرت عنه النظرية في المشرق. وبالفعل خطى الشاطبي بالعقل الأصولي خطوة خارج الشافعي، مكنته من الحديث عن روح الشريعة وأهدافها الكلية، ورفعت سقف الضوابط التشريعية من حرفية النص الجزئي إلى فحوى المبادئ العامة، وهو سقف يستدعي نوعاً من الاجتهاد العقلي الاجتماعي الصريح. ولكن الشاطبي ظل محتفظاً بلازمة العقل الديني التقليدية التي تؤمن نمطياً بأزلية التشريعات الجزئية وأبديتها بسبب حضورها في «النص». ولذلك فإن توسيع دائرة الاجتهاد على أساس المصلحة كما قدمه الشاطبي ظل نسبياً. فهو يوفر حلاً لمشكل التشريع عند عدم وجود نص، ولا يوفر حلاً لمشكل التشريع بما يخالف النص. وهذا المشكل الأخير مفروض بحكم التطور، بل هو المشكل الحقيقي الذي يقابل نمط التدين السائد، فسؤال التطور لا يطرح ذاته في مواجهة الأحكام المستنبطة بالاجتهاد الفقهي فحسب، بل أيضا في مواجهة الأحكام المنصوصة لأن كليهما يصدر عن ظرفه الزمني الاجتماعي.

هل من معنى لدعوة أولئك الذين ينادون بالجهاد في هذا العصر؟ وبأي معنى يمثل الجهاد جزءاً من الاعتقاد؟

في الفقه الجهاد قتال على الدين، وهو معنى يتناقض مع الطبيعة الاختيارية للإيمان ومضمونه الأخلاقي. ليس للقتال أن يتعلق بالدين. وفيما عدا الحق الغريزي في الدفاع عن النفس، يتعلق القتال حين يقع بظواهر وأسباب في الاجتماع البشري مقطوعة الصلة بالله. وفيما ينسبها الناس إلى الدين ترجع أصولها إلى غرائز البشر البدائية.

الجهاد مفهوم فقهي أي اجتماعي، وهو نموذج متكرر للعقل الديني وهو يلحق التاريخ الاجتماعي لحقبة التأسيس بالمبادئ المطلقة للدين. نقرأ في سفر التثنية (20/ 10/ 13) «حين تقترب من مدينة لكي تحاربها استدعها للصلح، فإن أجابتك وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون للتسخير ويستعبد لك. وإن لم تسالمك بل عملت معك حرباً فحاصرها. وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف».

في الإسلام عكس الفقه اجتماعيات الغزو القبلية في الجزيرة العربية بمفرداتها التفصيلية، وحولها إلى أحكام دينية، بسبب ورودها في النص، دون أن يفرق داخل النص بين المطلق الثابت والاجتماعي المتغير. لقد سجل النص الوقائع بما فيها الحوادث القتالية، ولكنه لم يقصد إلى تحويل الوقائع إلى قيم مؤبدة، كما فعل العقل الديني طوال تاريخه، مما أدى به في كثير من الأحوال إلى نتائج معاكسة لجوهر الدين وأهدافه الأخلاقية المطلقة. لقد توقف الفقه أمام هذه اللحظة المحلية العابرة، وهي لحظة حرب، ليستخلص منها حكماً «نصياً» يربط صراحة بين الكفر (عدم الانتماء للإسلام) وبين حل الدم، وهو حكم في غاية الخطورة من حيث مخالفته لجوهر الأخلاق، ولفداحة الآثار التي ترتبت عليه، وأعني بذلك التوجه العنيف الذي اتخذه مسار التدين الإسلامي وتاريخه، سواء على المستوى الخارجي تحت عنوان الفتوح، أو في الاقتتال الداخلي بين الفرق، وانعكس على مستوى الذات الإسلامية المعاصرة، التي صارت عرضة للتناقض بين مفاهيمها«الملزمة» فقهياً وبين ثقافتها الحداثية التي كشفت عن التهافت الأخلاقي والمنطقي في هذه المفاهيم، وعدم قابليتها للاستمرار، كما كشفت عن جذورها التاريخية ذات الأصل الاجتماعي الصريح.

ما هي الاختلافات بين نظرة أهل السنة للقرآن ونظرة أهل الشيعة له، خاصة وأنه بعد ترشيح مصحف عثمان لم يعد هناك جدل حول مكونات المصحف وإنما حول تأويلاته؟

لم يتوقف التنظير الشيعي طويلاً أمام المشكل الذي أثارته عملية جمع القرآن في المصحف، وهو مشكل تم إغلاقه تقريباً قبل تبلور التشيع كمذهب مستقل. وبوجه عام ينتمي العقلان السني والشيعي إلى نمط التدين المؤسسي، وكلاهما يتبنى حيال النص ذات الرؤية المفهومية كوثيقة شمولية منغلقة على أحكام نهائية دون تفريق بين مطلق ثابت واجتماعي قابل للتطور.

ومع ذلك سنلمح اختلافاً نسبياً بين المذهبين في منهج التعاطي مع النص القرآني، يتمثل في الاستخدام المفرط الواسع للتأويل طلباً لإسناد نصي لموقولات الإمامة التي تمثل عصب التشيع والتي لم يكن ظاهر النص القرآني يقدم تغطية صريحة لها (بحسب التأويل الشيعي ربع القرآن على الأقل نزل في علي).

لكن النص القرآني لم يلعب الدور الرئيسي في عملية التأسيس النظري للتشيع، الذي لعب هذا الدور هو «النص الجديد» الذي استحدثه التدين الشيعي والمتمثل في مجموعة الروايات المسندة إلى أئمة أهل البيت، وهي تشكل في جملتها مدونة حديثية واسعة قد يزيد حجمها عن حجم النص القرآني تعادله في الحجية. في المقابل كان التنظير السني قد استحدث بدوره، نصه الجديد (مدونة الأحاديث المسندة إلى الرسول والتي أسس الشافعي لحجيتها تحت عنوان السنة). ولكن المدونة الشيعية توفرت على سلطة احتجاجية أكبر من المدونة السنية، من حيث القدرة على محاورة النص القرآني وتطويعه من خلال التأويل.

هل من أمل لإعادة طرح قضية الاختلاف المذهبي السني الشيعي اليوم، وتفكيك تينك المنظومتين الأورثوذكسيتين؟

نشأت المذهبية في الإسلام كإفراز مباشر للصراع السياسي الذي شهده الاجتماع الإسلامي المبكر، فقد انكشف هذا الصراع عن فرق رئيسية ثلاث هي بعينها ما سيصير المذاهب الدينية الرئيسية الثلاثة: السنة ممثلة الدولة المتغلبة، والشيعة ممثلة المعارضة العلوية، والإباضية وريثة معارضة الخوارج. لقد تم نحت مفاهيم لاهوتية جديدة كي تعبر عما هو أصلا توجهات سياسية ذات بعد اجتماعي، وتم إلحاقها بمنطوق الإيمان الديني حسب كل فرقة، أي تم إلحاق قطعة من التاريخ الاجتماعي بالدين. هذا فعل التدين بالدين.

لا أمل لإعادة طرح قضية الاختلاف المذهبي إلا من خلال إعادة النظر في نمط التدين من أصله. أعني فك الاشتباك بين الإلهي المطلق والاجتماعي التاريخي. أي بين الدين والتدين.

الاختلاف في فهم الدين فعل تدين اعتيادي، يرجع إلى التنوع الطبيعي في الاجتماع وعلى مستوى الذوات الفردية، وبالتالي رفع الاختلاف ليس ممكنا وليس مطلوباً. المشكل ليس الاختلاف في ذاته بل التوتر الذي يلازمه والذي يحوله غالبا إلى صراع ودم، بسبب نمط التدين الذي ساد، والذي يتضمن بحكم تشكله التاريخي فكرة الصراع.

تاريخياً كان ظهور الفقه أمراً لا مرد له، فما هو دور الفقه اليوم؟

الفقه مدونة تشريعية تاريخية تتمتع بسلطة معنوية داخل العقل الديني بسبب تداخلها مع سلطة النص. في الوقت الحاضر صار العقل الديني أسهل تقبلاً لفكرة الفصل بين سلطة الفقه كاجتهاد بشري تاريخي وسلطة النص كوحي إلهي ملزم. ولكنه ليس جاهزاً بعد للتعاطي مع فكرة التفريق داخل النص ذاته بين الإلهي المطلق كثابت لا يتغير (الله والأخلاق الكلية) وبين الاجتماعي التاريخي كمتغير يجوز تجاوزه.

تتحدث في مؤلفاتك عن العقل الفقهي. هل من المشروع الحديث عن عقول مختلفة داخل ميادين المعرفة في فضاء واحد فتقول عقل فقهي وعقل كلامي وعقل صوفي ...؟ أليس الأجدر أن نتحدث عن عقل عربي إسلامي؟

يمكن بالطبع أن نتحدث عن عقل عربي إسلامي، بل ويمكن الحديث عن عقل فحسب، أو عن عقل واحد، أو عن «العقل» مطلقاً. ولكن ليس ثمة ما يمنع من الحديث عن عقل فقهي وعقل كلامي وعقل صوفي، عندما نريد الإشارة إلى مستويات مختلفة من التفكير بسبب المنهج أو الموضوع، هذه المستويات المختلفة موجودة بالفعل بسبب تعقد الظاهرة العقلية وتداخلها بالإجتماع.

كيف يمكن للإسلام أن يضطلع بدوره في عصر العقل التكنولوجي؟ وما هي الرهانات المطروحة عليه في زمن الحداثة والعولمة؟

التحدي العام يكمن في سؤال التطور، وهو تحدي موجه بالأساس إلى الشق الاجتماعي التاريخي المخبوء في جوف الدين. المسيحية الغربية سبقت الإسلام في مواجهة هذا التحدي بسبب الظروف الجيوتاريخية التي أفرزت تطور الهياكل الكلية (الاقتصادية –

الاجتماعية – العقلية) في أوروبا بعد العصور الوسطى. ونتيجة لهذه المواجهة تخففت المسيحية الغربية من جزء كبير من حمولتها الدينية ينتمي إجمالاً للشق الاجتماعي، فتخلت الكنيسة عن دورها السياسي والاقتصادي والتشريعي. ولكن الشق المطلق من الدين (الله والأخلاق) ظل صامداً بفعل رسوخه في عمق الذات الفردية.

في السياق الإسلامي – حيث يلعب الفقه ككيان معنوي دور المؤسسة الدينية، ويتوفر على صلاحيات تشريعية أوسع من صلاحيات الكنيسة في العصور الوسطى – ستفرض حقائق التطور ذاتها على الشق الاجتماعي من بنية الدين، ولكن ذلك سيرتبط بمدى التطور الذي تحرزه الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والعقلية في المنطقة الإسلامية، وهي تسير بوتيرة أبطأ من مثيلاتها في التجربة الغربية.

في جميع الأحوال يمكن للإسلام أن يضطلع بدوره فيما تسميه عصر العقل التكنولوجي عبر استعادة المعنى المطلق للدين كإيمان دافئ مدعوم بالأخلاق، مخلياً الطريق أمام العقل كي يطور الواقع بالعلم، ومتخففاً من حمولاته الثقيلة في السياسة والاجتماع.

بريشة الفنان محمد فرقشي من المغرب

بين السلفية المستنيرة والسلفية المتزمتة

محمد المصباحي*

هل هناك ما يبرر الكلام عن «سلفية مستنيرة»، أي الجمع بين اسمين متضادين في عبارة واحدة، حيث يحيل الأول منهما على السلف، لا على الذات- العقل، معيارا للمعرفة والإيمان، بينما يشير الاسم الثاني إلى أنوار العقل الذاتية التي تؤسس لقيم المعرفة والفعل والحضارة؟ وإذا كان الجمع بين السلفية والعقلانية في عبارة واحدة ممكنا، فهل يقتضي الأمر القيام بتعديلات دلالية جذرية على لفظة «السلفية» كيما تغدو قابلة للتفاعل والانفعال مع ضدها (لفظة الاستنارة)، أم أن وصف السلفية «بالاستنارة» هو أدخل في باب المجاز لا غير؟ من أجل معالجة هذا اللبس الدلالي والعملي الذي يكتنف عبارة «السلفية المستنيرة»، وتبيين المشروع التاريخي الذي تولت «السلفيةُ المستنيرة» قيادتَه وإنجازَه لتحرير العقل والإرادة من قيودهما الداخلية والخارجية من خلال التجربة المغربية، ارتأينا في البداية أن نقوم بمقارنة سريعة بينها وبين السلفية التاريخية أو الحنبلية من خلال أحد نصوصها المشهورة، ثم بينها وبين السلفيات المتشددة في الأزمنة الحديثة[1].

أولا: رهان السلفية المذهبية

كان القصد من رجوع «السلفية المستنيرة» إلى النصين المؤسسيين للحضارة العربية الإسلامية، القرآن والحديث، هو بالضبط تحرير الإسلام من معاداته للعقل ورفضه لحرية الإرادة، سعيا وراء استقلال البلاد وتحريرها من تبعيتها الخارجية. أن يكون العقل والحرية هما مدار «السلفية المستنيرة» للرعيل الأول من الوطنيين المغاربة، ومن بينهم محمد بن العربي العلوي الذي نحتفي بذكراه اليوم، معناه أنها كانت تؤمن بأن الانتصار في معركة الانعتاق من الاستعمار لا يمكن أن يتحقق بدون عقل مستنير ومنفتح على مكتسبات الحداثة العلمية والحضارية، وبدون إرادة مستقلة بذاتها عن قيود الماضي وإملاءات الحاضر الذي يهيمن عليه المستعمر.

غير أن العقود الأخيرة فاجأتنا بانتشار هائل لدلالة جديدة لمصطلح «السلفية» قائم على تصور محافظ ومنغلق للإسلام، تصور جوهره العداء لكل ما هو جديد ولكل من يستعمل عقله أو خياله أو إرادته استعمالا حرا سواء كان فردا أو جماعة أو دولة، وتكفير كل إبداعات العقل والخيال العلمية والعملية والفنية. هكذا تمت العودة إلى الدلالة المحافظة والمنجذبة إلى تجربة ماض عتيق لا توجد مناسبة بينه وبين زماننا، دلالة خالية من التحدي العلمي والحضاري وغارقة في أساطير وأوهام تغذي إيديولوجية متطرفة قامها العنف الرمزي والمادي. وأدى تحويل السلفية من معنى إعادة قراءة الإسلام قراءة منفتحة لتطوير أنظمته النظرية والعملية، إلى معنى قراءة متزمتة ومنطوية على نفسها، مكتفية بذاتها، وراضية بانسحابها من التاريخ، إلى إباحة اقتراف جرائم سياسية وثقافية مهولة باسم الحكم لله، كحرق المكتبات وطمس المعالم الثقافية والحضارية، وتفجير المساجد أثناء صلاة الجمعة والأعياد الدينية، ونشر ثقافة الحقد والتعصب والاضطهاد والظلم والإقصاء والتكفير والقتل من أجل «إحياء» نموذج للحكم والحياة يعتقدون أنه سماوي المصدر.

ومن مفارقات هذا التشدد السلفي قيامه على إحياء الذاكرة التاريخية «للمذهب»، من أجل تدمير الذاكرة الشاملة للإسلام ككل. فتم إفراغ الإسلام من محتواه الحضاري وبُعده الأخلاقي والإنساني، وتقديمه في صورة مشوهة لا مروءة تراقبه، ولا ضمير يحاسبه، ولا مشروع مستقبلي يحركه نحو الأمام. وبينما استُثمِر الإسلام، في زمن «السلفية المستنيرة» المقاوِمة للاستعمار، بوصفه أفقاً للعدل والعدالة، كاد يصير في زمن السلفية المتشددة كابوسا ينشر العنف والظلم والتمييز والإقصاء في كل مكان تهيمن فيه. فأضحت كل المكتسبات السياسية والفكرية والمؤسسية والعلمية

*مفكر وأكاديمي من المغرب

1 – قدمنا هذه الورقة في ندوة نظمها «مركز محمد بنسعيد آيت يدر للأبحاث والدراسات» في المكتبة الوطنية بالرباط يوم 4/ 5/ 2013

والحقوقية، التي ضحّى الإنسان كثيرا من أجل انتزاعها توطيدا لمسيرة العدالة، قيماً كافرةً ينبغي استبعادها إما لكونها تنطوي على شيء من الكرامة والحرية والعقل أو لكونها من ابتكار الكفار. في هذا الجو المشحون بالعنف الرمزي والمادي إزاء كل ما تُشتَمّ منه نسائم الحرية والاستقلال الفكري، لم يعد الإنسان يُعرَّف بكونه «كائنا عاقلا» بالفطرة أو «كائنا سياسيا» بالطبع، وإنما بوصفه كائنا محبا للسلف الصالح شغوفا بتقليدهم. لذلك، ومن أجل الاقتراب من هذه الظاهرة الغريبة والعصية عن الفهم، سيكون علينا أن نعود إلى تراث بعض تيارات السلفية الحنبلية، حيث سنجد عاملين أساسيين يفسران هذه العداوة الجنونية للعلم والعلماء الغريبة عن الإسلام. أولهما تمييزهم بين «العلم النافع» و«العلم غير النافع»، وبين العلم المهم والعلم الأهم. فالعلم الديني، أو النقلي، هو «العلم النافع»، والعلم العقلي بأنواعه المختلفة هو «العلم غير النافع» أو العلم المذموم، هذا إن لم يكن لا علماً على الإطلاق. وهذا الحكم بعدم النفع يصدق أولا على العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات والطبيعيات والطب الخ، كما يصدق ثانيا على العلوم الإسلامية المنقوعة بالعقل أو بالذوق كعلمَيْ الكلام والتصوف، وثالثا على العلوم التي تقع بينهما، كعلم الأنساب وعلوم العربية. أما السبب الثاني لكراهيتهم للعلوم العقلية الطبيعية والإسلامية واللغوية والأنتروبولوجية، فهو سبب بيداغوجي يتمثل في خوفهم من أن تشوش العلوم العقلية على العلم النقلي، أو بالأحرى على الإيمان الديني. فما هي صفات العلم النافع، ولماذا كانت العلوم العقلية الطبيعية ذميمة وغير نافعة في نظرهم إلى هذا الحد؟

نبدأ أولا بتعريف أوّلي «للعلم النافع» ولمداه كما تصوره الحنابلة. فالعلم النافع هو العلم المُتلَقَّى، أو العلم النقلي. وقد يضيق مدى هذا العلم ليقتصر فقط على «الكِتاب والسنة»؛ إلا أنه قد يتسع ليمتد إلى أقوال الصحابة وأفعالهم، فيصبح العلم، كما يقول الإمام الأوزاعي «ما جاء به أصحاب محمد ص. فما كان غير ذلك فليس بعلم»[2]؛ وقد يمتد مدى العلم النافع ليشمل تراث التابعين من الأقوال والأفعال. عندئذ يصبح «العلم النافع» هو علم الكتاب والسنة وفهم الصحابة والتابعين لمعانيهما[3]. وهذا معناه أن الخلف بالنسبة إليهم ليس مؤهلا أصلا لفهم النص الديني، ولا مخولا لتأويله.

هذا عن المدى الذي يغطيه «العلم النافع» من التراث ورجاله، أما عن المعنى الذاتي «لنفع» العلم النافع، فهو أن تحصل به معرفة الله، ومعرفة ما يرضاه وما يَكرَهه، والعمل به[4]. واضح أن «النفع» يتجاوز حدود المعرفة التي تخص مجال العقيدة والمعاملات، إلى مجال الانفعالات والوجدان. فالنفع أيضا هو أن يحدث في قلب المؤمن خشوع وانكسار وذل وقناعة، أن يشعر بالهيبة والإجلال والخشية والمحبة والتعظيم إزاء الله[5]. والثمرة المرجوة من كل تجليات هذا النفع «الهرب من الدنيا، وأعظمها الرئاسة والشهرة والمدح»[6].

تخضع معرفة وسلوك وانفعال السلفية التاريخية إذن لطقس خاص هو الاقتداء والتقيد بالنصوص وبالصحابة والتابعين من غير اجتهاد أو إعمال للفكر، إيمانا منهم أن علم هؤلاء – الصحابة والتابعين– هو العلم الحقيقي، والعلم الأكمل، والأقل تكلفاً بالقياس إلى علم اللاحقين عليهم[7]. وهذا يعني أن علم السلف فوق الزمان والتاريخ، أي غير قابل للتجاوز، وكأن الأمر يتعلق بنهاية أو منتهى العلم الديني عند الجيلَيْن الأول والثاني من مؤسسي الإسلام.

أما «العلم غير النافع» فهو العلم النابع من ذات الإنسان، لا

2– الحافظ بن رجب الحنبلي، بيان فضل علم الخلف على السلف، تحقيق محمد بناصر العجمي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2003، ص 68–69.

3– ينتهي ابن رجب إلى القول «فالعلم النافع من هذه العلوم كلها ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيها والتقيد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في معاني القرآن والحديث، وفيما ورد عنهم من الكلام في مسائل الحلال والحرام، والزهد والرقائق والمعارف وغير ذلك، والاجتهاد على تمييز صحيحه من سقيمه أولا، ثم الاجتهاد على الوقوف في معانيه وتفهمه ثانياً، وفي ذلك كفاية لمن عقل»، نفسه، ص 72.

4– انظر نفسه ص 73؛ ويضيف «وكان السلف يقولون أن العلماء ثلاثة: عالم بالله عالم بأمر الله، وعالم بالله ليس بعالم بأمره، وعالم بأمر الله ليس بعالم بالله، وأكملهم الأول وهو الذي يخشى الله ويعرف أحكامه. فالشأن كله في أن العبد يستدل بالعلم على ربه فيعرفه؛ فإذا عرف ربه فقد وجده منه قريباً؛ ومتى وجده منه قريباً قربه إليه وأجاب دعاءه»، نفسه، ص 77.

5– نفسه، ص 73؛ كما يقول في نفس المعنى: « فمتى كان العلم نافعاً ووقر في القلب، فقد خشع القلب لله وانكسر له، وذل هيبةً وإجلالاً وخشيةً ومحبةً وتعظيماً. ومتى خشع القلب لله وذل وانكسر له قنعت النفس بيسير الحلال من الدنيا وشبعت به»، نفسه، ص 74.

6– نفسه، ص 82.

7– وهم بهذا يحتجون بقول مأثور عن عمر بن العزيز: «خذوا من الرأي ما يوافق من كان قبلكم، فإنهم كانوا أعلم منكم»، ص 57؛ ويضيف:«فمن كثر علمه وقلّ قوله فهو الممدوح، ومن كان بالعكس فهو مذموم. ... فأفضل العلوم في تفسير القرآن ومعاني الحديث، والكلام في الحلال والحرام ما كان مأثوراً عن الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى أن ينتهي إلى أئمة الإسلام المشهورين المقتدَى بهم الذين سميناهم فيما سبق...»، نفسه، ص 66.

الآتي من خارجها. وهو علم غير نافع في نفسه، وغير نافع لغيره، بل قد يكون ضرُّه أكثر من نفعه[8]. ولذلك حذّر متشددو الحنابلة من التوسع في العلوم العقلية، كالحساب والفلك والطب والكيمياء وعلوم العربية لغةً ونحواً الخ، لأنها «مما يُشغِل عن العلم الأهم»، ولأنها علوم أولها شُغلٌ وآخرها بَغيٌ[9]. أما علم الكلام، الذي هو مبدئيا علمٌ للدفاع عن الإسلام، فهو في رأي هؤلاء المتشددين من العلوم المذمومة التي يجب الابتعاد عنها، أولا لأنه أحدث القول بأدلة العقول في أمور يُمنَع الكلام فيها، كالقدَر وذات الله تعالى وصفاته، وثانيا لأن الخوض فيه -علم الكلام- يُغلِق باب العمل ويَفتح باب الجدال والمِراء اللذين يُذهِبان بنور العلم... ويُقسيان القلب ويُورِثان الضِّغْنَ... والنفاق[10].

ومما يكرس بطلان العلم العقلي وافتقاره إلى الخير والمنفعة عند الحنابلةُ أنه يُفضِي إلى انحرافات نفسية وتشوهات أخلاقية كأن «يُكسِبَ صاحبه الزهو والفخر والخُيَلاء وطلب العلو والرفعة في الدنيا، والمنافسة فيها، وطلب مباهاة العلماء ومماراة السفهاء وصرف وجوه الناس إليه... [و] عدم قبول الحق والانقياد إليه والتكبر على من يقول الحق، خصوصاً إن كان دونهم في أعين الناس... وهذا بخلاف ما كان عليه السلف من احتقار نفوسهم وازدرائها باطناً وظاهراً... »[11]. وتم استغلال هذه الميول الدنيوية للعلوم العقلية المحضة أو العلوم اللاعقلية الشارحة للدين (التصوف) كحجة للحكم عليها بأنها شر محض[12]. كثير من الحنابلة، كأحمد بن حنبل وابن رجب الحنبلي وابن تيمية، بالابتعاد عن استعمال العلوم العقلية في حل القضايا الشرعية قدر الإمكان، إما لكونها غير دقيقة، أو لأنها تلتبس بالسحر، أو باعتبارها علوما غير إسلامية، أي كافرة. هكذا نجد سلفيي الحنابلة يحذرون من الاستعمال المفرط لعلم الحساب الفلكي في تحديد الأهلّة وأوقات الصلاة والقِبلة، ولا يسمحون بالاستئناس بعلم الجبر والمقابلة لحل مشاكل الميراث في حدود معينة لكونه علما غير إسلامي، (والحال أنه ابتكار الحضارة الإسلامية في القرن التاسع الميلادي). وذهبت العداوة بالحنابلة لكل ما هو عقلي وعلمي إلى حد إنكار الحقائق الطبيعية الواقعية؛ فهذا أحمد ابن حنبل يُنكِر «على المنجمين قولهم إن الزوال يختلف في البلدان»[13]، لأن من شأن هذه الحقيقة العلمية في نظره أن تشوش على العقائد الدينية والشعائر الشرعية.

ولم يقف تشدد غلاة الحنابلة عند تحريم العلم العقلي على المستوى النظري، بل تعداه إلى المستوى العملي، فكانوا لا يتورعون عن تحريض عوامّهم على محاصرة وملاحقة كل مَن يخالف مذهبهم ويقدم تأويلا مغايرا لاعتقاداتهم المتشددة من العلماء في بيوتهم ورميهم بالحجارة، أو زرع السم في أكلهم، أو محاكمتهم وإتلاف كتبهم بحجة مخالفتهم لآراء السلف الصالح. وهذا ما حصل بالفعل للطبري المؤرخ والمفسر، وللفقيهين الشافعيين البوري وأبي بكر بن فورك. وبإنكار الحق في التوسع في المعرفة والاجتهاد في الحكم وفي اختيار السلوك والمعتقد الذي يرتئيه المرء، يصبح الإنسان ذا بعد واحد، أي كائنا دينيا محضا لا يرى من العالم إلا الجانب الديني وينسى الجانب الدنيوي. والحال أن الإسلام إن كان يُعرف بشيء، فهو نهيه الإنسان عن الرهبنة، وتنويهه بأهمية البعد الدنيوي، محمّلا إياه مسؤولية إعمار الأرض بالعمل والتفكير والإبداع.

وضمن هذه البيئة الفكرية والعَقَدية المنغلقة والمتصلبة، تم التنويه بثقافة الشرح والتفسير، ضدا على ثقافة المخالفة والإبداع والتوسع في المعرفة بذريعة أن: «ما حدث بعدهم [الصحابة والتابعين] من التوسع لا خير في كثير منه، إلا أن يكون شرحاً لكلام يتعلق من كلامهم. وأما ما كان مخالفاً لكلامهم فأكثره باطل أو لا منفعة فيه»[14].

ومعنى هذا أن السلفية الحنبلية تطالب الخَلَف بتفويض إرادته

8- يعرّف العلم النافع بقوله: «هذا إن كان علمه علماً يمكن الانتفاع به وهو المتلقى عن الكتاب والسنة؛ فإن كان متلقى من غير ذلك فهو غير نافع في نفسه ولا يمكن الانتفاع به، بل ضره أكثر من نفعه»، نفسه، ص 49، 79.

9- وعبّر أحد الحنابلة، وهو القاسم بن مخيمرة، عن كراهته لعلم النحو قائلا «أوله شغل وآخره بغي ... ولهذا يقال إن العربية في الكلام كالملح في الطعام، يعني أنه يؤخذ منها ما يُصلِح الكلام، كما يؤخذ من الملح ما يُصلِح الطعام، وما زاد على ذلك فإنه يفسده؛ وكذلك علم الحساب يحتاج منه إلى ما يعرف به حساب ما يقع من قسمة الفرائض والوصايا، والأموال التي تقسم بين المستحقين لها والزائد على ذلك مما لا ينتفع به»، نفسه، ص 49-50.

10- نفسه، ص 59-60، انظر ص 54.

11- نفسه، ص 79-80.

12- «فأما الدخول مع ذلك في كلام المتكلمين أو الفلاسفة فشر محض... وقد اتسع الخرق في هذا الباب ودخل فيه قوم إلى أنواع الزندقة والنفاق ودعوى أن أولياء اللهَ أفضل من الأنبياء، أو أنهم مستغنون عنهم، وإلى التنقص بما جاءت به الرسل من الشرائع، وإلى دعوى الحلول والاتحاد أو القول بوحدة الوجود، وغير ذلك من أصول الكفر والفسوق والعصيان»، نفسه، ص 70-71.

13- نفسه، ص 47.

14 - نفسه.

لغيره من السلف، وتوكيله بالتفكير نيابة عنه. فتكون نجاةُ الخَلَف في الاكتفاء بتقليد السلف الصالح في طريقة فهمهم للشريعة وأسلوب تطبيقهم لأوامرها وكيفية عيشهم. هكذا يُعطّل هذا التيار من السلفية المتشددة الأمانة التي حمّلها الله للإنسان بتعطيله الفكر والإرادة، العقل والحرية معاً.

ثانيا: البعد المستنير في السلفية الوطنية

أتحول الآن للكلام عن السلفية الوطنية المستنيرة التي كانت فيها كلمة السلفية مرادفة لمقاومة الاستعمار. وقد استعارت الحركة الوطنية كلمة «السلفية» شعاراً لها أولا لقدرتها على التعبئة وطي حقبة الانحطاط الطويلة بشروحها وحواشيها، بدروشاتها وتخاذلاتها، والذهاب توا إلى المَنبَعين الأصيلين للإسلام: القرآن والسنة لإعادة قراءتهما وفق ما تمليه تحديات الحداثة؛ وثانيا للحد من حالة الانقسام المذهبي للأمة وجمع الكلمة لتحقيق الهدف المستعجل وهو التحرر من احتلال الاجنبي. بهذا المعنى يمكن اعتبار «السلفية» فتوى مزدوجة للحركة الوطنية: فهي فتوى وطنية بحق البلاد في الحرية السياسية، وهي فتوى حضارية بالحق في الحداثة وإعادة فتح باب الاجتهاد في الشريعة.

كما لعب شعار السلفية دورا آخر في علاج جنون العداء للعقل والحرية الذي ورثته الثقافة المغربية من عصور الانحطاط. وقد اتخذ هذا العدوان الداخلي على العقل وجهين، وجه مُحاصرةِ استعماله في حدود ضيقة، ووجه الإعراض عنه كليا وتقديم بديل له يتمثل في الجذب والتواكل وانتظار الكرامة. وكانت الحركة الوطنية تُولِي مواجهة هذا العدوان الداخلي المزدوج على العقل أهمية استثنائية، لأن العقل هو السلاح الرئيسي لمواجهة العدوان الخارجي للاستعمار، إذ إثبات الجدارة العقلية للشعب المغربي كان بالنسبة لها شرطا قبْليا لتحقيق الانتصار على المحتل. ومتى تم التسليم بأن إعادة الاعتبار للعقل هي أول خطوة في معركة الحرية، فسيكون مصير الحرية والتحرير، وبخاصة التحرير السياسي، مرهونا بمصير العقل والعقلانية. وهذا يدل على أن الحركة الوطنية كانت واعية تمام الوعي بأن «المقاومة العقلية» لا تقل أهمية عن «المقاومة السياسية» وعن «المقاومة المسلحة». إذ بدون استعادة الذات لعقلها الفعال، وبدون استعادة الإرادة لاستقلالها الذاتي، لا يمكن مقاومة الاستعمار وتحرير البلاد منه أبداً.

وقد استعمل الاستعمار حجة فقدان أبناء هذا الوطن لقدرتهم على تدبير شؤونهم تدبيرا عقلانيا وديمقراطيا ذريعة لتبرير احتلاله. وبالفعل، فقد وصل تدهور العقل المغربي، قُبيل الاستعمار، إلى مستوى من الانحطاط لا يُصدّق، بحيث كادت وظائفه تتقلص في وظيفة واحدة هي المنع والتحريم، بدل الإباحة والترخيص. وقد شمل التحريم كل شيء تقريبا في حياة الناس، ابتداء من تحريم مزاولة الطب لمقاومة تفشي وباء الطاعون المُعدي في القرن التاسع عشر بدعوى مزاحمة الإرادة الإلهية، ومنع إصلاح التعليم وإعادة تنظيم الإدارة والجيش بالعلوم الحديثة بذريعة أنها واردة من بلاد الكفار، إلى تحريم استعمال المطبعة والقهوة والشاي الخ. باختصار أمسى العلم الطبيعي علما غير نافع، لذلك وجب تحريمه أو الحد من استعماله حتى لا يزاحم «العلم النافع» المنذور لنيل سعادة الآخرة.

أمام هذا التخاذل المعرفي والتاريخي الذي وصلته الذات المغربية، كان على رواد الحركة الوطنية القيامُ بنوع من الانقلاب الضمني على مفهوم «العلم النافع»، كيلا يبقى مقتصرا فقط على «العلم النقلي»، فوسعوا معناه ليشمل «العلم العقلي»، أو العلم الطبيعي، دون رغبة في الخلط بينهما، ولا في استحواذ أحدهما على الآخر. فجعلوا خَلاص «العلم النقلي» نيل سعادة الآخرة، بينما خصوا غاية «العلم العقلي» بتحقيق سعادة الدنيا. ولكل سعادة من السعادتين مكانتها وقيمتها في الإسلام، بحيث لا يحق إلغاء إحداهما لصالح الأخرى. فالإسلام وسطي الطبيعة، ويحب المؤمن القوي على المؤمن الضعيف، وقوة المؤمن تتضاعف إن هي جمعت بين قوة الإيمان وقوة العقل، وسعادته تزداد إن وفّقت بين السعادتين الدنيوية والأخروية.

من جهة أخرى، نعتقد أن «السلفية الوطنية» قامت بانقلاب ضمني آخر على اللَّبس الدلالي الذي أحدثه المتشددون من سلفيي الحنابلة بين العلم والإيمان الذين استبدلوا اسم الإيمان باسم العلم، فوضعوا «العلم النافع» مكان الإيمان، والحال أن الإيمان لا يمكن أن يكون علما، حتى لو تم وصفه بنعت «المتلقَّى». إذ الإيمان هو تصديق بالقلب بعقائد الوحي، بغض النظر عن مطابقتها للواقع والعقل أو مخالفتها لهما. في حين أن العلم، الذي هو تصديق بالعقل والعيان لحقائق الوجود، لا يقبل بأيَّ مظهر من مظاهر التناقض سواء مع الواقع أو مع العقل، وإلا تحوَّل إلى ضده. طبعا ليس هناك مانع من وصف الإيمان بالعلم، فنقول العلم الإيماني، لكن شريطة أن يتخذ العلم معنى مجازيا يقتضي التأويل، لا البرهان العقلي، لأن الإيمان، بلغة الغزالي، من طور فوق طور العقل.

من هنا نستطيع القول بأن «السلفية الوطنية»، وإن كانت تشترك مع «السلفية العالمية» المتشددة في مبدإ الرجوع إلى المنابع الأولى للإسلام، فإنها تعتبر نفسها مشروعا حداثيا، لأن القصد من إحالتها على المنابع

الأولى لم يكن هو العودة إلى الماضي والقعود فيه، وإنما القفز منه إلى الأمام بنبذ التقليد والخمول والتخاذل والتواطؤ مع المحتل الأجنبي من جهة، وإعادة النظر في معايير العلم النافع من جهة أخرى.

وبِسَعيها إلى تحقيق الذات باعتبارها ذاتا عاقلة وحرة، كانت «السلفية الوطنية» ترنو إلى تحقيق الحضور التاريخي للوطن في فضاء العالم المتحضر بوعي مزدوج ومتوتر. فبعد أن تكوّنت لديها قناعة واضحة بأن لا مهرب لها من العقلانية والحداثة، إن هي أرادت إنجاز التحرير الوطني، انتهت إلى القول بأنه لا يمكن حمل العقل الحداثي إلى الفضاء الثقافي للمغرب إلا عبر الوساطة الدينية، إذ أن محاربة الاستعمار بعقل جديد خارج من جوف الدين كان يشكل مطلبا عزيزا على الحركة الوطنية.

ولم تكتف السلفية الوطنية فقط بالرجوع إلى الأصول الإسلامية الأولى رغبة في إعادة الاعتبار للتفكير والاجتهاد تمهيدا لتجديد الممارسة والفعل، بل رأت أن من واجبها أيضا الإقدام على الانفتاح على العقل والحضارة الحديثة. وهذا ما يفسر إقبال كثير من سلفيي الحركة الوطنية على النهل من الثقافة التنويرية الكونية. ونفهم من هذا الربط بين الرجوع والانفتاح، أن الرجوع إلى الأصول لم يكن يعني بالنسبة إليهم العودة إلى أزمنة الانحطاط، بل الخروج منها إلى أزمنة الحداثة. كما لم تكن الغاية من عودة «السلفية الوطنية» إلى النبع الأول للإسلام إلغاء غنى الذات بتسفيه العقل واحتقار العلم والتنقيص من حرية الإنسان وكرامته وتحويله إلى كائن ذي بعد واحد وهوية واحدة، بل كان الهدف من تلك العودة فتح كل باب من شأنه أن يثري الذات وينوّع أبعادها وانتماءاتها وهوياتها لتصبح جامعة بين الوطنية والمواطنة والإيمان بالله في آن واحد، مما يجعلها قادرة على المقاومة والتحدي. فيكون الطريق إلى إغناء الذات هو تحريرها، بدل تكبيلها بشتى أنواع القيود والأغلال كما تريد «السلفية المذهبية».

نفهم من هذا أن «السلفية الوطنية والمستنيرة» استمدت مشروعيتها الحداثية من كفاحها السياسي والفكري في الميدان من أجل التحرير المزدوج للذات والبلاد من الاستعمار ومن العقل الذي أدى إلى الاستعمار، ضمن مشروع تاريخي مأمول يضمن العدالة والمساواة والكرامة للمواطنين. لذلك قد يذهب بنا الظن بأن هناك ما يشبه المفارقة في تسمية عقيدة الحركة الوطنية «السلفية»، إذ كانت في حقيقة أمرها منذورة للخلَف لا للسلف، للمستقبل لا للماضي، أي لخلق إنسان جديد قادر على التحدي والانخراط في معترك الحداثة. وهذا ما جعل سلفية الحركة الوطنية المستنيرة بناءة، في مقابل «السلفية الجهادية» التي لا شغل لها سوى الهدم والتدمير، تدمير أي شيء يلوح أمامها يشير إلى مبادرة الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع[15].

خاتمة: ما بعد السلفية

نخلص مما سبق بأنه لا يحق لنا أن نتعامل مع اسم السلفية بمعنى واحد، إذ السلفية سلفيات. فهي جنس تنضوي تحته ضروب مختلفة من السلفيات تتراوح بين حَدّي السلفية المستنيرة، والسلفية اللاتنويرية: فسَلَفية ابن تيمية ليست هي سلفية ابن حزم، وسلفية علال الفاسي ليست كسلفية محمد عبده، وسلفية هذا الأخير ليس لها نفس الدلالة التي لسلفية حسن البنا. وازداد تعقد المشهد الدلالي للسلفية، في العَقدين الأخيرين، حينما طغت على الرأي العام الإسلامي سلفيات من نوع جديد، وهي سلفيات مذهبية متعصبة تشترك معظمها في مناوءة الوطنية لصالح العالمية، ومعاداة الأنوار لصالح الخلط والتشويش، والحقد على الحداثة والتقدم لصالح السلفية والمحافظة. فجمعت بذلك بين الدعوة إلى نبذ العقل وتغييبه، وتفكيك الأوطان والدول، طمعا في إنشاء دولة عالمية وهمية تُطبَّق فيها الشريعة كما يتصورها نفر منها. وقد استعملت هذه السلفيات المذهبية من أجل تحقيق مآربها أشكالا من السفسطة وقلب المعاني لتدمير الذات، وتشويه الإسلام، وإفراغه من طاقته الإبداعية وإشعاعه الحضاري. كانت هذه السلفيات المذهبية تعاند في أن لا ترى الواقع كما هو، وإنما كما يتمثل في خيالها عبر متون المذهب العتيقة، فتزداد انغلاقا على انغلاق، وجنونا على جنون، كلما تضاعفت انتصارات الحداثة السياسية والحضارية وازدادت فتوحات العقل والعلم التي لا تتوقف أبدا. ومع ذلك، أي بالرغم من دعوتها التقاعسية وطبيعتها المتخاذلة أمام تحديات الزمن المتدفق، نجدها تستحوذ على قلوب الجمهور، مما يذكرنا بصواب موقف ابن رشد من هذا الأخير. ولعل الأمل في إقامة دولة إسلامية عالمية شمولية تُطبَّق فيها أحكام الشريعة الإسلامية تطبيقا حرفيا دون مراعاة لحركة الزمن ومن غير تقدير لتطور التاريخ، هو ما أجّج ويؤجج الطابع

15- وأراني هنا مضطرا أن أورد مثالا بسيطا يوضح الفرق بين السلفيتين، وهو مثال اللباس بالنسبة للمرأة والرجل معا. فقد آلت «السلفية الوطنية» على نفسها أن تقوم بتحرير رمزي للمرأة بدعوتها إلى اتخاذ اللباس الحديث دون أن تعترض على تحديث اللباس التقليدي المغربي، ونفس الأمر بالنسبة للرجل. في حين قادت «السلفية المذهبية الحنبلية» حملة تدعو إلى إلغاء اللباس الوطني واللباس الحديث وتعويضه بلباس موحد مُحل بالمروءة في هذا الزمان.

العدواني للسلفية المذهبية حيال العقل والحرية والديمقراطية.

فشتان إذن بين سلفية وطنية تنويرية تقيم وزنا للزمن والتطور، وسلفية عالمية معادية للعقلانية تعتبر الإسلام كلا متراصاً لا يتجزأ يخترق كل الأزمنة وكل الأمكنة. وهذا ما يفسر تحول الصراع بسرعة من الصراع على مستوى العقل العملي إلى صراع على مستوى العقل العقدي. فبدلا من وضع العدالة في الحقوق المادية والمعرفية والاجتماعية والوطنية في صميم المشاريع السياسية للعقل السلفي المذهبي المتشدد، تُعطَى الأولوية للقضايا الشكلية والجزئية واتخاذها ذريعة لإعلان الحرب ضد الجميع بل وضد الحياة نفسها.

من أجل هذا لم نخف انتصارنا للسلفية المستنيرة، أو بالأحرى «السلفية المنهجية»، أولا لكونها كانت تعتقد بأن الإسلام هو أقرب الأديان السماوية إلى الحداثة، وثانيا لأنها قامت بدور تاريخي إيجابي وحاسم بالنسبة لتاريخنا الحديث. غير أن هذا لا يعني أن القصد من وراء تنويهنا بها أننا نرى فيها السبيل الممكن الوحيد لمواجهة تحديات التحديث ودرء مخاطر الأصوليات الإسلامية والغربية على ذاتنا. ذلك أننا نعتقد بأن السلفية المستنيرة تقتضي بطبيعتها العقلانية ضرورة تجاوزها إلى ما بعدها.

طبعا، هذا لن ينسينا أبداً بأن «السلفية الوطنية» شكلت تجربة سياسية وفكرية فذّة، حيث استطاعت حفظ الذات من الاندثار والتبديد وأكسبتها مناعة بفضل عقلانيتها ومعقوليتها. مما يعني أن من بين العوامل التي جعلت السلفية الوطنية سلفيةً مستنيرة ومنهجية أنها كانت ذات طبيعة سياسية. إلا أنها، مع ذلك، كانت تجربة محدودة بأفقها التاريخي، وبمهمتها السياسية والإيديولوجية المحددة التي أنجزتها بقدر كبير من الكفاءة، وهي تحرير الوطن من نير الاحتلال الأجنبي. ومما يدل على تاريخية ومحدودية السلفية الوطنية، أن بعضاً من روادها الكبار، كالشيخ محمد بن العربي العلوي، فضّل الالتحاق باليسار المغربي بمجرد ما أَنجزَت الحركة الوطنية هدفها الأساسي. وهذا ما يعزز ما ذهبنا إليه من أن زمن السلفيات الوطنية قد ولّى، وحل محله زمن السياسة، أو السياسات الوطنية، باعتبارها صراعا عقلانيا وديمقراطيا وتحاوريا من أجل إعطاء مضمون مستقبلي للمجتمعات والدول، وبوصفها - السياسة- تعقلا ومرونة وتكيّفا ومراعاة لمقتضيات الواقع سعيا للتوافق وتعزيزا لدور الدولة الوطنية المدنية القوية. على أن تجري كل هذه الفعاليات العقلية والعملية، التي تدخل تحت مسمى السياسة، في فضاء محايد هو الذي يمكن تسميته بالعلمانية، خصوصا إذا فهمنا هذه الأخيرة على أنها في آن واحد أداة لحماية الإيمان من تدخل الدولة، ومحاولةً لتأويل الدين كي يكون فعالا في الحداثة ومستجيباً للتحديات والحاجيات الواقعية والمعقولة للناس والمجتمعات والأفراد.

دور الفنومنولوجيا في أنطولوجيا سارتر

مجدى عبد الحافظ*

تمهيد

تكمن الأهمية الكبرى لجان بول سارتر (1905 ـ 1980)، بعيدا عن الأوساط الثقافية النخبوية في الأدوار العديدة التي أداها في الالتزام بقضايا السلم والحرية في العالم من جهة، ومن جهة أخرى في كتاباته الأدبية التي تُرجمت على نطاق واسع في أركان الأرض الأربعة. شهرة سارتر الأدبية إذن في مجال الكتابة للمسرح والرواية وكتابة السيناريو، إضافة لالتزامه، هي التي جذبت إليه أنظار القراء فى العالم، وأكسبته شهرة تعدَّت المتحدثين بالفرنسية. لكن سارتر قبل كل شيء هو فيلسوف من العيار الثقيل، هو مؤلف الوجود والعدم، ونقد العقل الجدلى وغيرهما ..، وهو الفيلسوف الذي لم يتوقف يوما عن إنتاج المفاهيم ـ إذا أخذنا الفلسفة كما يفهمها جيل ديلوز؛ فإنتاجه الفلسفى الغزير يشهد على تلك الحيوية الفكرية والتوقد الذهنى الذي ظل يلازمه حتى أيامه الأخيرة. والموضوع الذي نحن بصدده «دور الفنومينولوجيا في أنطولوجيا سارتر» تكمن أهميته الكبيرة في أنه يكشف عن مرحلة مهمة من تكوين سارتر الشاب، إذ يكشف عن اهتماماته وتحيزاته واستعداداته وطموحاته الأولى في هذه الفترة المبكرة من حياته، كما يكشف بالقدر نفسه عن الكيفية التي تشكلت بها أفكاره الأولى ومشروعه الفلسفى الطموح، خاصة في هذه المرحلة التي اكتشف فيها الفينومينولوجيا لأول مرة، واهتم فيها بأعماق النفس الإنسانية وفي ختامها حاول أن يؤسس لأنطولوجيا فينومينولوجية.

ولعل الأمر يبدو سهلا وبسيطا، عندما نعاين تردد مصطلحات وعبارات، وربما مواقف الفينومينولوجيا بغزارة في أعمال سارتر بداية من القصدية intentionnalité ومرورا بالتعالى transcendance، والموقف ضد الطبيعى anti naturelle، والأصالة، والحقيقة والعرض contingence، والقلق angoisse والهم souci، والوقائعية facticité، والتناهى finitude، والحرية، والوجود من أجل الموت .. الخ، وغيرها أو على سبيل المثال إلى عبارة هوسرل الأثيرة «كل وعي هو وعي بشيء ما»، أو عبارة هيدجر التي تكاد تتطابق مع ما أنجزه سارتر «الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا باعتبارها فنومنولوجيا»[1].أكثر من ذلك كتاب سارتر نفسه الشهير «الوجود والعدم»، وهو يؤشر بكل حرف من حروف عنوانه بهذا التأثير الكبير للفنومينولوجيا على أنطولوجياه، خاصة عندما ننظر إلى العنوان الفرعي الذي اختاره فيلسوفنا لكتابه، وجاء على النحو التالى: محاولة لأنطولوجيا فنومنولوجية Essai d`ontologie Phénoménologique، حتى العنوان الرئيس إذا أردنا، لن يستطيع أن يفلت أبدا من تأثير هيدجر خاصة كتابه « الوجود والزمان».

لكن إذا كانت هذه الشواهد تؤكد على التأثر؛ فسنخدع أنفسنا إذا اعتقدنا أنها تؤكد على تطابق ما بين الفنومينولوجيا التى عُرفت في ألمانيا على يد هوسرل (1859 ـ 1938) أو النصف الأول من القرن العشرين على يد هيدجر (1889 ـ 1976) أو حتى فى الأعمال التى عرفتها فرنسا متأثرة بالفنومينولوجيا، وخاصة لدى ميرلوبونتى (1908 ـ 1961) وليفيناس (1906 ـ 1995). ستكون نظرة تبسيطية وقاصرة إذن، إذا خرجنا بهذا الاستنتاج الساذج؛ فسارتر لم يكن أبدا ذلك السلبى الذي سرعان ما يعيد إنتاج ما تأثر به. كان لديه مشروعا يحاول إنجازه، وفي معرض البحث والتفكير يلتقي فجأة بالفنومينولوجيا التي استطاعت أن تفتح له أبوابا وآفاقا جديدة. تحكي سيمون دي بفوار عن ذلك اللقاء الأول بكتاب ليفيناس عن هوسرل وكيف أوقع فى نفسه أثرا بالغا عندما قال: « آه، لكنه وجد من قبل كل أفكارى»[2].

*باحث وأكاديمي من مصر

1- نقلا عن

Philippe Cabestan et Arnaud Tomes, Sartre, Ed. Ellipses, , copp. Philo – philosophes, Paris, 2002, p.12

2- انظر :

S.de Beauvoir, entretien avec J.P.Sartre (août – septembre 1974, In la cérémonie des adieux, Ed. Gallimard, 1981, p. 227

اهتمامات سارتر الأولى

نظرة على هذا الشاب في عشرينيات القرن، للتعرف على ما كان يدور برأسه لكفيلة باطلاعنا على ما كان يريده ويخطط له، كان يشعر بحاجته شعورا داخليا دون أن يجد التسميات أو المصطلحات المناسبة، والتي يمكنها التعبير عن أحاسيسه واحتياجاته. يقع تحت يد الفتى الصغير كتاب برجسون H.Bergson (1859 – 1941) «محاولة في معطيات الوعي المباشر» Essai sur les données immédiates de la conscience، وهو الكتاب الذي يختار الفلسفة سنة 1924 كتخصص له عندما التحق بمدرسة المعلمين العليا E.N.S، وكان السبب الذي يذكره سارتر نفسه هو: «وجدت في هذا المجلد وصفا لما كنت أعتقده حياتي النفسية»[3]. وسر اهتمامه هذا بالوعي أنه كان يبحث في هذه الفترة من حياته عن وصف منهجي «للحالات الداخلية للإنسان» كما كان يسميها آنئذ وقد وجد لدى برجسون تأملات حول الوعي والديمومة وحول حالات الوعي، إلا أن هذا لم يكن يكفي حب استطلاعه أو يغطي تساؤلاته؛ فالداخل الإنساني لم يكن يمثل لديه سوى جانبا واحدا فقط من حياة الإنسان، بينما ما كان يتوق إليه إضافة إلى حياته النفسية «كنت أريد تفسير واقعي المعيش، وحياتي الداخلية»[4].

وفي هذه الفترة حدث التباس لدى سارتر بين الفلسفة وعلم النفس؛ فأخذ يتعامل مع الفلسفة وكأنها علم النفس، حيث أصبحا لديه مترادفين، ولعل هذا ما يفسر إنتاجه في المرحلة الأولى، بداية من بحثه للحصول على دبلوم الدراسات العليا في سنة 1927 عن الصورة مرورا بتعالى الأنا، وكذا الخيال في سنة 1936، ونظرية في الانفعالات سنة 1939، وأخيرا المتخيَّل سنة 1940، ولم يتخلص من هذا الالتباس سوى في الوجود والعدم سنة 1943.

ولعل سارتر قد أراد في هذه المرحلة أن يستنفد الداخل الإنساني في بحثه من جهة، وأن يختبر تلك الأدوات الجديدة التي استعارها من فنومينولوجيا هوسرل وهيدجر ـ كما سنرى، وذلك حتى يتمكن من كسر سجن الوعي ليخرج نحو آفاق العالم والوجود، وكانت تلك هي الخطة التي قام بالفعل بتنفيذها، في ظل إلحاح أخذ يلازمه ولا يعرف كيف سيضطلع به أو يعمل على تحقيقه، وهو رغبته التي عايناها ـ منذ قليل ـ في تفسير واقعه المعيش. وفكرة تفسير واقعه جاءته في هذه الفترة لتقديرة لأهمية الواقعية «بمعنى فكرة أن العالم كما كنت أراه كان يوجد، وأن الأشياء التي كنت أدركها كانت حقيقية»[5].

سارتر وواقع الفلسفة الفرنسية

بينما بدأت اهتمامات سارتر الفلسفية تتحدد، وتأخذ شكلا يعبر عن رغبة ما يطمح إليه الفيلسوف الشاب من التفكير في الواقع ومشكلاته فلسفيا، كانت هذه الطموحات تتعارض مع واقع الدرس الفلسفي الجامعي في فرنسا. كان يهيمن ليون برنشفيك L.Brunschvicg (1869 ـ 1944) على المقررات الجامعية التي تُدرس، وكانت شديدة الكلاسيكية تقدم المعجزة الأوروبية في الفلسفة كتاريخ نضوج العقل الغربي، الذي أسفر عن فلسفة مكتملة ومكتفية بذاتها، تبدأ من أفلاطون وأرسطو مرورا بديكارت وليبنتز وكانط وهيجل .. الخ، دون أن تتعمق واقعها الأوروبي المعيش وظروفها الحياتية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .. الخ). كان التاريخ يتحدد، ويستعد لأكبر الحوادث التي غيرت وجه القارة الأوروبية (الحرب العالمية الثانية) دون أن يعير المشتغلون بالفلسفة هذا الذي يحدث أي اهتمام يذكر، إلى الحد الذي جعل سارتر يشعر وكأنه مخنوق داخل أروقة الجامعة الفرنسية[6]. من هنا كان سارتر يبحث عن كل شيء من شأنه أن يسهم في الخروج من هذا المأزق الفكري الذي حال دون التفكير فيما كان يحدث في الواقع السياسي من حوله، وكانت تعتريه تحولات غير مسبوقة ـ كما رأينا، هي التي ساقت قارته الأوروبية إلى مصيرها البائس في الحرب. ما أصر سارتر على رفضه هو الفصل التام بين واقعه المعيش وبين الفلسفة التي يدرسها، ولم يربأ هذا الصراع سوى اطلاعه على فنومينولوجية هوسرل التي أعادت إليه الثقة بالنفس، وبأن الفكر قادر على التعامل مع قضايا الواقع، خاصة إذا تسلح المرء بالأدوات المنهجية، ومن ثم يمكنه الانطلاق خارج وعيه الضيق إلى رحابة الوجود والعالم. نلتقى هنا بشاب طموح يريد تفسير الواقع المعيش والحياة النفسية بواقعية، في لحظة لم يتعرف فيها بعد وبقدر كاف على هيدجر الذي عرفه في سنة 1939، ولم يكن قد تعرف أيضا على كيركيجارد الذي تعرف على كتاباته بين سنة 1939ـ سنة 1940. ولم يكن أيضا قد اطلع على هوسرل. كانت مشكلة ملكت عليه نفسه، ومن هنا كان في حالة بحث دائم عن فلسفة يجد فيها إمكانية مساعدته على الخروج

3- J.P. Sartre, une vie pour la philosophie (entretien), In mag. Litt. No384, févier 2000, p.p. 40 -47

4- ibid.,

5- ibid.,

6- J.P.Dollé, l'aventure de la phénoménologie, In mag. Litt. No.384, op.cit., p.p 48-49

من حيرة التردد بين الوعي والواقع، لأنه كان يريدهما معا، يلخص حيرته تلك بقوله: «لم تجد هذه الواقعية حينئذ تعبيرا صالحا، لأنه لكي تكون حقيقية كان ينبغي أن يكون لديها في الوقت نفسه فكرة عن العالم وفكرة عن الوعي وكانت هنا تحديدا مشكلتي» [7].

اكتشاف سارتر للفنومنولوجيا

اهتمام سارتر بالواقعية التي ينشدها هو الذي ساقه ربما بطريق الخطأ إلى فنومنولوجيا هوسرل. تقول أقدم الروايات في اطلاع سارتر على الفنومنولوجيا إنه في حوالي عام 1926،جاء أحد تلاميذ هوسرل الكونت كوكي conte kuki إلى باريس ليتابع محاضرات مدرسة المعلمين العليا التي كان يدرس فيها سارتر، سمع سارتر للمرة الأولى عنها، لكن من أدق من تحدث تفصيلا عن هذا الموضوع رفيقة سارتر سيمون دي بوفوار (1908 ـ 1986) عندما وصفت تفصيل تلك السهرة في أوائل عام 1933 التي التقيا فيها مع عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي ريمون آرون (1905 ـ 1983) الذي كان عائدا لتوه من منحة دراسية في برلين، وتفهم حيرة سارتر، فنصحه بالفنومنولوجيا باعتبارها يمكن أن تجيب تماما على اهتماماته التي تمثلت ـ كما فهمها ريمون آرون نفسه في تجاوز معارضة النزعة المثالية والنزعة الواقعية، حيث إنها تؤكد في نفس الوقت على سيادة الوعي والحضور في العالم، كما يتبدى لنا[8]. ولا تنتهي السهرة إلا بنصيحة آرون لسارتر لقراءة بعض المراجع حول الفنومينولوجيا، وخاصة كتاب إيمانويل ليفيناس E. Lévinas «نظرية الحدس في فنومنولوجيا هوسرل» (صدر في سنة 1930، وطبع ستة مرات والأخيرة سنة 1989، Ed. Vrin)، وهو الكتاب الذي استقى منه سارتر أول معلوماته عن الفنومنولوجيا قبل أن يقرر أن يكتشف هذه الفلسفة بنفسه في ألمانيا في الربع الأخير من سنة 1933 عسى أن يشفى هذا غليله. ويؤكد أحد الباحثين على أن الكتب التي درسها سارتر لهوسرل في ألمانيا كانت: الأبحاث المنطقية، ودروس من أجل فنومنولوجيا للوعيي الحميم للزمان، وفكرة فنومنولوجيا محضة ولفلسفة فنومنولوجية الجزء الأول، هذا وكان كتاب تأملات ديكارتية قد ترجمه ليفيناس سنة 1933 [9]. ويتفق باحث آخر على كتاب واحد مما ذُكر من الكتب التي درسها سارتر، وهو الأبحاث المنطقية les Recherches Logiques، ويضيف إليها أولا تأملات ديكارتية les Méditations cartésiennes، والأفكار المرشدة من أجل فنومنولوجيا les idées directrices pour une phénoménologie، إضافة إلى كتاب الوجود والزمان لهيدجر Être et temps[10].

كان الفهم الأولي لسارتر هو أن الفنومنولوجيا فلسفة واقعية!، أو أن هذا ما ترامى إلى ذهنه عندما تحدث إليه آرون في تلك السهرة وأفهمه أن مع الفنومنولوجيا يمكن الحديث عن كل شيء، عندما قال: «أتر يا رفيقي العزيز، إذا ما كنت فنومنولوجيا سيمكنك الحديث عن هذا الكوكتيل، وتلك هي الفلسفة»[11]. ما شد سارتر هو وعود الفنومنولوجيا له بأنه يستطيع تناول كل شيء عادي ليتفلسف به دون ابتذال، وبوقار فلسفي؛ هكذا كانت تعده الفنومنولوجيا حين سمع لأول مرة بأنها تدعو إلى العودة للأشياء ذاتها. وكان أهم كشف لسارتر في الفنومنولوجيا هو فكرة القصدية، وذلك لأنه اكتشف إمكانات القصدية الكامنة، وكأنه قد وجد فيها قارب النجاة الذي سينقذه من الغرق في أعماق الوعي.

القصدية

كما هو معروف، فإن مقالة سارتر الشهيرة عن القصدية * كانت قد كتبت في عام 1934 قبل أن تنشر في عام 1939، وكانت هي أول ما كتبه سارتر تأثرا بفنومنولوجيا هوسرل، إذ كُتبت عقب نهاية إقامة سارتر في ألمانيا شهور قليلة، وبعد اطلاعه على المقالة الأصلية لهوسرل، وهي تلخص لحد كبير الحالة النفسية لسارتر في مواجهة التيار الكلاسيكي الفلسفي الذي كان يحكم الحياة الجامعية، ويهيمن على عقول المشتغلين بالفلسفة، كما تتسم بلهجة لا تخلو من السخرية أحيانا ضد هذا التيار الكلاسيكي. وتقدم شخصية هوسرل مركزة على تميزه على الكلاسيكيين مع إعطاء الأمثلة التي تؤكد على هذا التميز، كما يقدم سمات الوعي في الفنومنولوجيا، ويركز على مقولة هوسرل بأنه «وعي بشيء ما»، وهنا يكتشف القصدية ويقدمها، ويبرز أهم ما يستقيه منها، وهي الوجود في الخارج، خارج الوعي.

أ ـ وضع الفلسفة والمشتغلين بها في فرنسا

يبرز سارتر في هذه المقالة المهمة هيمنة النزعة الواقعية من جهة،

7- J.P.Sartre, une vie ... (entretien) op.cit., p.p. 40-47

8- S.de Beauvoir, la force de page, Ed. Gallimard, 1960, p.157

9- Alain Renaut, Sartre, le dernier philosophe, Ed. Grasset, Paris, 1933, p.133 (marge).

10- Ph - Cabestan et A. Tomes, Sartre (1905 – 1980), Ed. ellipses, op.cit., p. 6

11 – نقلا عن :

Ph - Cabestan et A. Tomes, Sartre (1905 – 1980), Ed. ellipses, op.cit., p. 6

* une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l' intentionnalité

وقد نشر فيما بعد في

J.P. Sartre, situations philosophiques, Ed. Tel. Gallimard, Paris, p.p. 38-42

والنزعة المثالية من جهة أخرى في جو من المحافظة الأكاديمية، تمكنه من السيادة لمدة قرن من الزمان كان من أهم ممثليها برنشفيك، ولالاند، ومرسون. وقد وقعت النزعتان في وهم «تتحول المعرفة تبعا له إلى عملية التهام»[12]، ويشرح سارتر تلك العملية عندما يشبِّه الفكر بعنكبوت يشد الأشياء إليه، فيغطيها بلعابه الأبيض عندما يقوم بابتلاعها شيئا فشيئا، فيجعلها تتحول إلى طبيعته. ومن هنا ستصبح المائدة والصخرة والمنزل جمعا وتنظيما لما يحتويه الشعور، وذلك عندما يردون الأشياء ـ كما فعل لالاند ـ إلى أفكار، والتي يردونها بدورها إلى أفكار أخرى. في مناخ كهذا وفي ظل هذا الفهم الذي يحوِّل ما ندركه عن طريق قضمه وتمثله، بل والتوحد معه، لم يجد سارتر ورفاقه شيئا متماسكا كانوا يبحثون عنه، لم يجدوا سوى الفكر (الضباب الكثيف). ومن هنا جاءت تعبيرات سارتر لوصف هذه الفلسفة «بالفلسفة الغذائية» أو «بالتغذية والتمثل» أو أيضا «بفلسفة الالتهام» كما أطلق عليها أيضا « فلسفة المحايثة»، حيث تجري الأمور فيها تبعا لتجانس وتبادل بروتوبلازمي تضبطه كيمياء الخلايا، وقد نسبها جميعا إلى النزعات التجريبية ـ النقدية، وإلى الكانطية الجديدة، وأيضا إلى النزعات السيكولوجية أو الإبستمولوجية.

ب ـ جهود هوسرل

يقدم سارتر هوسرل باعتباره المخلص من تلك الوضعية الأليمة، إذ لم يدخر وسعا في إثبات على عكس ما تدعيه الفلسفات السابقة من أن الأشياء لا يمكن أن تذوب في الوعي. وهنا يضرب سارتر مثالا بشجرة يحدد موقعها ومحيطها وظروف وجودها والمسافة إليها، مؤكدا على اختلاف طبيعتها عن طبيعة الشعور الإنساني، ولهذا لا تستطيع الالتحاق به. وهنا يوضح موقف هوسرل الرافض لتحويل الشجرة لمطلق يمكنه التواصل معنا، وكذلك جوهر العالم الخارج عن الوعي والمتعلق بالوعي في نفس الوقت. كما يبرز رؤية هوسرل للوعي الذي يرى فيه واقعة فريدة. وينفي أن تتمكن أي من الصور الفيزيقية في التعبير عنها، إلا إذا أعطتنا صورة «الانفجار السريع والغامض»، مستخلصا أن المعرفة هي«انفجار نحو » نزوع الإنسان من أعماقه الداخلية للخروج عن ذاته، متجها نحو ما هو ليس ذاته كالشجرة على سبيل المثال.

ج ـ الفرق بيني وبين الشجرة

يلجأ سارتر لمثال الشجرة مرة أخرى، فيرى أنها تهرب مني وتطردني، أنا خارج عنها، وهي خارجة عني، لا أستطيع أن أفقد نفسي داخلها، وهي بالمقابل لا يمكنها الامتداد داخليا، فهي ليست أنا، ورغم هذه المعرفة البسيطة، إلا أن أصحاب الفلسفات السابقة، والتي رفضها لم يفهموا ذلك.

د ـ سمات الوعي

يصبح الوعي ربما شديدا عندما يصغي، ولا يمكن ملاحظة شيء فيه سوى حركته التي يخرج بها عن ذاته ودبيبها خارج الذات. وإذا تصورنا جدلا أن باستطاعتنا الدخول في وعي ما، فلن نجد أنفسنا إلا وقد قُذف بنا في الخارج مع الأشياء والطبيعة (قرب الشجرة ووسط الغبار)، وتلك، هي المسألة المهمة التي يضع سارتر يده عليها، لأن الوعي ليس له داخل، فكله خارج، كما أن ذلك الهروب المستمر الذي يقوم به وعدم قبوله ليكون جوهرا، وذلك نفسه ما يجعل من الوعي وعيا. ويركز سارتر هنا على فكرته عن «الانفجار نحو» فيراها سلسلة من انفجارات تنزعنا عن ذواتنا لتلقي بنا وسط عالم ضدنا وبين الأشياء العادية، هذا الأمر يساوي سارتر بينه وبين ما يطلق عليه عبارة هوسرل العجيبة « كل شعور هو شعور بشيء ما»[13].

و ـ فلسفة التعالي وفلسفة المحايثة

يرى سارتر أن عبارة هوسرل السابقة لكفيلة بالقضاء على فلسفة المحايثة المنسوبة للكلاسيكيين، وهي تفتح الباب لفلسفة التعالي التي تقوم بدور رئيس في : أن تلقي بنا في قارعة الطريق ووسط التهديدات، وهنا يستعين سارتر بعبارة هيدجر «الوجود، وجود في العالم»، ويؤكد سارتر على عبارة «الوجود في» باعتباره حركة، وانفجارا وانطلاقا بغتة ووعيا في العالم، حيث ستعتبر هنا عودة الوعي لذاته للتوحد بها أو الانغلاق عليها هي انعدام للوعي. ومن ثم يضع سارتر يده على ما يطلق عليه هوسرل « القصدية » المتمثلة في ضرورة أن يكون الشعور شعورا بشيء غيره.

هـ ـ بين المعرفة والشعور

ويأخذ سارتر هنا على المعرفة في الفلسفة الفرنسية التي نقدها أنها لم تعد تعرف سوى الأبستمولوجيا، ويضع في مقابلها الشعور بالأشياء لدى هوسرل والفنومنولوجيين، ويوضح أن هناك أشكالا أخرى للشعور بالشيء، مثل الحب والخوف والكراهية، وإن القصدية هي أن يتجاوز الشعور ذاته، كراهيته لأي إنسان آخر، تعتبر وسيلة أخرى للانفجار نحو الآخر واكتشاف العالم؛

(12) ibid., p.38

13- ibid., p.41

أي أن نجد أنفسنا فجأة أمام أجنبي، يعاني ويتألم مما أطلق عليه من حقد مثلا. كما أن « الأشياء تكشف لنا بشكل فجائي عن ذاتها، باعتبارها قابلة للكراهية والعطف والفزع والحب» [14].وهنا يصل سارتر للنتيجة الرئيسة التي أسعدته كثيرا عندما التقى بهذه الفلسفة الجديدة، وأحيت لديه أملا عريضا، وهي وجود الأشياء بأكملها في الخارج، بما فيها نحن أنفسنا، فنحن في الخارج؛ أي فى العالم وبين الآخرين، حيث لا يمكن أن نكتشف أنفسنا منعزلين، فنحن دائما في الطريق في المدينة، بين الناس، شيئا ضمن الأشياء، وأناسا بين الآدميين. يصل إذن، لاكتشاف تلك الخصوصية الأساسية والعامة، والتي تجعل من الوعي بالوجود وعيا بشيء ما؛ أي أن الوعي يعود دائما إلى موضوع ما، ليس بالضرورة – مع ذلك – أن يكون واقعيا، وأن إدراك حس ما، ما هو إلا إدراك بشيء ما، وأن نتذكر، هو أن نتذكر شيئا ما. كما استطاع أيضا الوصول إلى ضرورة التمييز بعناية في التحليل القصدي لكل نموذج من النماذج الخاصة التي يدرك الوعي بموجبها شجرة ما، سواء على مستوى التذكر أو التخيل، أو الإدراك.. الخ. ويتطور هذا الفهم للقصدية كما سنرى في الوجود والعدم عند ربطه بالأنطولوجيا؛ ففي مقالة القصدية الأولى كان سارتر واقعا تحت سحر قصدية هوسرل للقدر الذي جعله يتبناها كما هي ودون نقد. والحق، فقد مثلت في هذا الوقت لسارتر نقلة نوعية حاسمة عندما تُقارن بظروف الدرس الفلسفي الفرنسي الذي سئم منه. لكن سارتر عرف أيضا وبعد زوال انبهاره، أنه يلزمه جهدا وعملا كبيرا يطوِّر به هذه الفكرة المهمة. كان مصدر فرح سارتر الكبير هو أن القصدية على الأقل في مرحلتها الأولى لديه ميزت تمييزا قاطعا بين الوعي وموضوعاته في الخارج، إذ جعلت ـ كما رأينا ـ من كل وعي وعيا بشيء ما، وجعلت من مهمة الفلسفة العودة للأشياء ذاتها. وهنا كانت الاستفادة الكبرى من هوسرل. ويلاحظ جان بول دوليه ملاحظة مهمة هي أن الإفادة الكبرى لسارتر كانت في منهج هوسرل الذي أمد سارتر بإمكانية الاعتماد على ذاته في التفكير والتأمل، عندما أتاح له أن يختبر قدراته الخاصة على التفكير في اعتماده على ما سينكشف له في خبرته الخاصة[15]. اطلاعه على هوسرل إذن، أعاد إليه الثقة بالنفس أولا، وبمنهجية وأداة ساعدته على التفكير والخروج من وعيه الضيق إلى رحابة الوجود والعالم، وهو نفسه ما بدأ ينفذه فيما يخص القصدية؛ فنراه يعود في «الوجود والعدم» ليؤكد على القول بأن الوعي هو وعي بشيء ما، يعني أن التعالي يُشكِّل بنية الوعي «بمعنى أن الوعي يولد محمولا على وجود ليس هو، وهذا ما نطلق عليه البرهان الأنطولوجي la preuve ontologique »[16] .

وهنا يأخذ على هوسرل عدم معرفته بالطابع الجوهرى للقصدية التي تتحدد في أن القصدية ليست حتمية نفسية بسيطة، ولكنها هي التي تحدد وجود الوعي، ومن هنا يستخلص بأن «قصدي» لا تعني أن جوهرى منكفئ على باطنه الخاص أو المحايث، بل هذه الحركة القصدية الدائمة نحو العالم الذي يعتبره بُعدا جوهريا للتعالي « القول أن الوعي هو وعي بشيء ما يعني أنه ليس ثمة وجود للوعي خارج هذه الحتمية المحددة في وجود حدس يكشف عن شيء ما، بمعنى عن وجود متعال»[17].وتوالت نتائج القصدية على ما أنتجه سارتر فى مؤلفاته الأولى: تعالي الأنا في سنة 1936، والخيال في نفس العام سنة 1936، ونظرية في الانفعالات سنة 1939، والمتخيَّل سنة 1940.كان من جانبه في هذه الأعمال وكأنها محاولة لاستنفاد الداخل الإنساني بحثا، ولعلها أيضا محاولة لاختبار أدواته الجديدة التي استعارها من فنومنولوجيا هوسرل، لكي يهرب في العالم وفي أنحاء الوجود، وهو تحديدا ما قام به، خاصة في ظل الإلحاح الذى بيناه وظل يلازمه ولا يعرف كيف سيضطلع به، وهو رغبته في تفسير واقعه المعيش.

تعالى الأنا[18] transcendance de l` ego

لم يكن ذلك النص من جهة سوى رسالة تعريفية بالفنومنولوجيا التى عرفها في برلين منذ ما يقرب من سنتين، كان ما زال تحت تأثير الانبهار بهوسرل وفلسفته، رغم أنه حاول بقدر إمكانه اصطناع مسافة بينه وبين هوسرل، ومن جهة أخرى أراد سارتر أن يجرب أدواته الجديدة. كان يريد أن يصبح الدرس الفنومنولوجي معترفا به ومعتمدا في حقل الدراسات الفلسفية في فرنسا، لا يقل قدرا عن ديكارت أو هيجل أو غيرهما .. كما كان يريد أن يصفي حساباته مع المثالية وممثليها. كان شابا مليئا بالفتوة والأمل، وأراد أن يقدم كل هذا في رسالة صغيرة، ورغم صغرها إلا أنها كانت رسالة واعدة، وكأنها كانت مشروعا تخطيطيا للفلسفة التي أملاها. ما حاول تأكيده في رسالته تلك هو أن الوعي مستقل وقصدي. كما يقدم ما يعتبره

14- ibid., p.42

15- J.P.Dollé, l'aventure de la phénoménologie, In mag. Litt. No.384, op.cit., p.p 48-49

16- J. P. Sartre, l'être et le neant, Essai a l' ontologique phénoménologique, Ed. Gallimard, 1943, p. 28

17- ibid.,

18- J.P.Sartre, transcendance de l' ego : esquisse d' une description phénoménologique, Paris, Vrin, 1988

ثلاث درجات من الوعي أو الكوجيتو، وهم : الوعي ما قبل التأملي la conscience préréflexive، والوعي التأملي la conscience réflexive، والفعل الذي يوحد هذه الأزواج. وفي هذا المستوى الثالث (الفعل الموحِّد)، وهو المعروف «بالاختزال الفنومنولوجي» epoché لدى هوسرل، لأنه يأتي بالمتعالي إلى التجريبي، في هذا المستوى الثالث سيبدو الأنا je موجودا واقعيا، ولكنه غير مجسد. هذا الأنا يُعطى لنفسه باعتباره متعاليا. وهذا دائما لأنه المبدأ الموحِّد لأفعالنا، وهو يعادل الأنا le moi المادي، المُشكَّل من مجمل مشاعرنا. ويشكل الـ je مع الـ moi ما يسميه سارتر بالأنا l`ego الشخصية، وهي غير قابلة للمعرفة لأنها حميمية، وهي في الوقت نفسه مبدأ وحدة كإنتاجاتنا. إنها الموضوع الذي يكشف الوعي التأملي « تعتبر الأنا l`ego للموضوعات النفسية كما يعتبر العالم للأشياء». هذا ويعتبر كثير من الباحثين أن تلك الرسالة هي ما أسس وجودية سارتر التي قدمها فيما بعد في كتابه الوجود والعدم، خاصة إذا أخذنا النقد الذي وجهه سارتر لهوسرل في هذه الرسالة بعين الاعتبار، إذ أخذ عليه بأنه قد أسكن في قلب الوعي أنا ما Ego اعتبرها سارتر ليست في مكانها؛ فالأنا ليست غير ذات جدوى فحسب لتأمين وحدة وفردية الوعي، ولكنها أيضا ضارة لأنها تهدم الحدس الأولي، والذي وفقا له يصبح الوعي عفوية محضة pure spontanéité ليست شيئا وليس لها داخل، وهو ما يؤكد فيه على التعالي، مما يعني أن الأنا يشكل جزءا من موضوعات العالم الخارجة عن الوعي الذي يقصدها [19].

الخيال l`imagination [20]

يدرس سارتر في هذا الكتاب إشكالية الوعي بطريق الإدراك؛ أي طبيعة الخيال والصورة التي يمكننا تخيلها، وهو لا يتورع عن نقد النظريات الكلاسيكية التي حاولت قبله مقاربة هذا الموضوع، وهو ينطلق مثلما فعل في «تعالي الأنا» من الفكرة الفنومنولوجية الأثيرة لديه التي ورثها عن هوسرل، وهي : أن الوعي هو وعي بشيء ما. وهنا يقدم الصورة باعتبارها نمطا من أنماط الوعي، وبالتالي، فهي أيضا وعي بشيء ما. إلا أن سارتر في كتابه هذا لا يصل إلى ما يمكن أن يرضي طموح المعرفة، فتظل مشكلة الصورة الخيالية لديه بغير حل، بل وتظل عشرات الأسئلة تنتظر الإجابة دون أن تجد ما يرضيها ولعل أهمها على ما هي الكيفية التي يحضر بها موضوع الإدراك الحسي للشعور، في الوقت الذي ليس فيه حاضر للشعور؟ يقترب كتاب الخيال في سباقه، وتبعا لما أراد صاحبه مقدمة حاولت أن تستخدم الوصف الفنومنولوجي للموضوع الخيالي، بهدف تعرية ما أعتُبر طويلا مسلمات وبديهيات لعبت أدوارا مختلفة في تحوير وجهات نظر المفكرين والعلماء فيما يتصل بالصورة الخيالية، والخيال مما ساعد على خلق أدوار مختلفة الصور ومشكلات غير حقيقية، بل وزائفة. لكن أهمية هذا الكتاب تكمن في أن سارتر حاول أن يدخل الوصف الفنومنولوجي على بنية الصورة، وهو ما لم يحدث قبله سواء من قبل المفكرين الكلاسيكيين، أو حتى من علماء النفس المحدثين.

مقدمة لنظرية الانفعالات [21]

يعتبر كتاب سارتر هذا تطبيقا لفنومنولوجيا هوسرل في مجال علم النفس، وخصوصا «الانفعال». والانفعال كما قدمه سارتر ينبغي أن يكون حالة داخلية للشعور أو حتى عرضا جسميا جاعلا منه علاقة موضوعية بالعالم وإدراك ما في الأشياء من بعد سحري. والسلوك الانفعالي يعتبر سلوكا خياليا ينكر الواقع، ويتصور أنه قادر على التأثير في العالم أو حتى تغييره بشكل سحري مباشر. وذلك لأن انفعاليا يحاول أن يخرج بي من موقف صعب فألغي صعوبته بدون أن أتوصل لحل واقعي، لم أستطع أن أتجاوزه موضوعيا. بهذا يبدو الانفعال كما يقدمه لنا سارتر في كتابه هذا، باعتباره سلوكا متخيلا، إلا أنه لا يقدم لنا ماهية الخيال، ولا خصائص الموضوع الخيالي. إلا أن أهمية الكتاب تكمن في أنه خرج عما كان سائدا قبله في دراسة الانفعالات، حيث مد السابقون عليه على البحث في الوقائع، وعملوا على تراكم الحوادث دون أن يعرفوا أن هذا المسلك لا يمكنه إدراك جوهر الإنسان أو الوجود الإنساني. من هنا استفاد سارتر من أعمال هوسرل، وكذا هيدجر في محاولة إقامة علم نفس فنومنولوجي.

المتخيَّل l` imaginaire [22]

في هذا الكتاب يتمسك سارتر بسلطة الوعي المتوهمة، ومن يخرج عنها هو المتخيَّل. ومرة أخرى وداخل نفس السياق الفنومنولوجي يصنع سارتر «البنية القصدية» للصورة، وذلك من خلال خلق مقصد ما للوعي المتخيَّل بداية من اللاواقعي. الصورة إذن، هي علاقة الوعي بالموضوع. وخصائص الموضوع في هذا السياق ستتماهى مع خصائص الصورة. وهنا يبرز سارتر ثلاثة أنواع من الوعي: الإدراك (يخبر الموضوع، والفكر لا يخبر شيئا) والصورة

19- أنظر : Ph - Cabestan et A. Tomes, Sartre (1905 – 1980, op.cit., p. 7

20- J. P. Sartre, l' imagination, Coll. „ Quadrige „, P.U.F., Paris, 1981

21- J.P.Sartre, Esquisse d'une théorie des émotions, Ed. Hermann, Paris, 1965.

22- J. P. Sartre, l' imagination, Coll (Folio – Essais) Ed. Gallimard, Paris, 1986

(تحمل فكرا أكثر من الإدراك). كما يقوم بطرح بعض المشكلات التي طرحها من قبل في الخيال، خاصة ماهية الخيال، وحقائق الموضوع الخيالي ؛ فيفصل تماما بين الخيال والإدراك، مدللا على أن الصورة المتخيلة ليست شيئا داخل الشعور، لأنها شعور بشيء، هذا الشعور بالشيء غائب، إلا أنه مع ذلك يوهم بالحضور. ويستنتج سارتر من ذلك أن الخيال هو أحد أبنية الشعور الجوهرية وأنه شرط أساسي لوجوده. والصورة تلعب دورا مهما في الحياة النفسية، فلها وظيفة رمزية أو تمثيلية présentifica– trice (وهي التي تجعل الموضوع يظهر عن طريق الفهم الرمزي) ناتجا عنها حياة متخيَّلة. والصورة أيضا تقسم الأنا إلى حقيقة ومتخيلة، وإذا كانت لها نتائج مرضية كما في حالات الهلوسة والوساوس القهرية، إلا أنها أيضا تدفع على الاختراع والإبداع. وهنا نشعر مرة أخرى بمدى تأثير فنومنولوجيا هوسرل على أطروحاته في هذا الكتاب، سواء في وصفه للوعي المتعالي، وهو ما كان له أثر كبير على الوجودية السارترية عندما استطاع أن يضع الواقع ومتعلقاته على مسافة منه، إضافة إلى الحرية.

تحليلات الكتب الأربعة قادت مجتمعة إلى الوجود والعدم، حيث يظهر بوضوح تام البناء الأنطولوجى لوجودية سارتر معتمدا على فنومنولوجية هوسرل وهيدجر.

بين الفنومنولوجيا والأنطولوجيا

لم يكن التوقف عند قصدية الفنومنولوجيا كاف لسارتر الذي حاول دائما ألا تكون الفنومنولوجيا محطته الأخيرة، إذ ظل يداعبه هدف بناء أنطولوجى رصين، يستطيع من خلاله التأكيد على تلك الفلسفة المنفتحة التي طالما بحث عنها، وداعبت خياله «كنت أريد أن يكون لفكري معنى بالنسبة للوجود. أعتقد أن فكرة الأنطولوجيا كانت في رأسي بسبب تكوينى الفلسفي، والمحاضرات التي تابعتها. تتساءل الفلسفة حول الوجود، أو حول الموجودات (..) كل فكر لا يتوصل إلى أن يتساءل حول الوجود ليس فكرا صالحا»[23].

كانت هناك فكرة لدى هوسرل، وهي أن التعامل الإيجابي مع الظاهرة يحيل إلى الأنطولوجيا، ربما لم يقرأ هذه الفكرة سارتر، ولكننا نجدها في كتاب صادر حديثا يحمل تعليقات هوسرل على كتاب هيدجر «الوجود والزمان» يقول هوسرل: «إذا أخذنا الظاهرة باعتبارها ظهورا للعلم الكوني لكل ظهور، يصبح بالضرورة العلم الكوني لما يظهر كما هو، هو إذن وفي الوقت نفسه معادلا للفنومنولوجيا، وبمعنى آخر، ما يعود بنفسه على الأنطولوجيا (لأن هيدجر يعرِّف الظاهرة بشكل إيجابى)»[24].

23- J.P.Sartre, une vie ... (entretien) op.cit., p.p. 40-47

24-Edmund HusserL, Notes sur Heidgger, texte établi par S. Spileers, Ed. Minuit, Pasis, 1993, p. 16

بريشة الفنان هادي برعي
مقدمة من «مجمع أبو ظبي للفنون»

من القلق الحضاري إلى الأفق الجمالي:
مع فريدريش شيلر وهربرت ماركوز

كمال بومنير*

يُعدّ هربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898– 1979) واحدا من أهم رواد الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت الذين تأثروا بالفيلسوف والشاعر الألماني الكبير فريدريش شيلرFriedrich Schiller (1759–1805) الذي كانت أعماله الفلسفية والفنية تدور حول مسألة البحث عن سبل تحرير الإنسان من الظروف اللاإنسانية التي بدأ يعرفها في الأزمنة الحديثة ضمن السياق الحضاري الغربي منذ بداية القرن الثامن عشر، حيث غدت الآلية والمادية والأداتية مفاهيم مهيمنة على المجال المعرفي وكذلك مرجعها الأساسي. وبهذا بدأ يغلب على مسار الحداثة الغربية الطابع المادي الإنتاجي وتعاظم التنظيم العقلاني. وبذلك أفرغت من محتواها الإنساني وغابت عنها قيم الحرية والجمال والسعادة، وهي القيم التي بشر بها فلاسفة الأنوار. غير أنّ ما كانوا يبشرون به ويدعون إليه لم يتحقق في الواقع الإنساني، ولم نجد له أثرا في الحضارة التي عرفتها المجتمعات الأوربية الحديثة في حياتها الاجتماعية والسياسية والحضارية ضمن مسارها التاريخي، بحيث لم يظهر فيها سوى ذلك الإنسان المشوه أخلاقيا والفاقد لحريته واستقلاله الذاتي والمحروم من السعادة الحقيقية. ولقد كان الذي أصاب هذه المجتمعات بهذا الجرح وابتلاها به هو الحضارة نفسها. فمن ناحية، نجد أنه ما أن اتسع مجال الخبرة حتى لزم بالضرورة عن التفكير النظري الأكثر دقة تقسيما للعلوم أكثر حدة، ومن ناحية أخرى نجد أنّ الاتجاه نحو نظام الميكنة La mécanisation الأكثر تعقيدا في الدول قد أوجب فصلا أو فصما أكثر صرامة بين الطبقات الاجتماعية والحرف والأعمال. فتمزقت أوصال الطبيعة الإنسانية وانفكت عرى الرابطة الأساسية فيها. وأنزل صراع مدمر الفرقة والخلاف بساحة قواها المتناغمة المتوائمة وانحطت إلى درك من الآلية المبتذلة والخرقاء بدلا من أن ترقى إلى نمط أعلى من الحياة الحيوية. فمنذ الثورة الصناعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأت مظاهر الانحطاط الحضاري تظهر في أخلاقيات عصر التنوير وفي آثار مدنية التصنيع وما أفرزته من قيم ومعايير نفعية وأنانية، حيث تحوّل الإنسان إلى آلة، وأصبحت السمة الأبرز في حضارة الغرب، بدلا من أن يكون الإنسان سيد الآلة وقادرا على توجيهها لتوفير السعادة الحقيقية للإنسان[1]. لذلك اعتبر شيلر أنّ سيرورة هذه التحوّلات التي عرفتها الحداثة الغربية–على الرغم من بعض المكاسب الإيجابية التي رافقتها– قد مثلت تقهقرا وانحطاطا فيما يخص وضع الإنسان–بحسب شيلر– في الذي كان مولعا بالثقافة الإغريقية وبأبعادها الجمالية والفلسفية، وذلك لأنّ هذه الثقافة قد حققت ولفترة طويلة والانسجام أو الكلية بين الإنسان والكون إلى أن جاءت الحداثة التي قضت على هذا الانسجام، فحل محله التمزق والانقسام والتشظي وضاعت الوحدة الكلية[2]. وبعبارة أخرى «إنّ الطبيعة اللاافقارية التي كانت عليها المدن الإغريقية، حيث استمتع كل فرد بحياة مستقلة وكان بوسعه متى دعت الحاجة – أن يكون كلا في ذاته– هذه الطبيعة قد أخلت مكانها الآن لنموذج بارع من الميكنة والآلية، وعمها التمزق والتفكك، ففصل الاستمتاع عن العمل، وفصلت الوسائل عن الغايات، وفرق ما بين بذل المجهود والعائد المردود»[3]. إنّ حرص شيلر على إبراز الجانب السلبي للحضارة الغربية الحديثة كان تعبيرا عن الوضع المزري الذي بدأت تعرفه

*كاتب وأستاذ جامعي من الجزائر

1– إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، بيروت، دار الساقي، 2012، ص 314.

2-Jacques taminiaux, La nostalgie de la Grèce .A l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel, éditions Maritinus Nijhoff, La Haye, 1967, p98.

3– فريدريش شيلر، في التربية الجمالية للإنسان، ترجمة وفاء محمد إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1991، ص169.

هذه الحضارة حينما تعرض الإنسان فيها إلى الانحلال والتفكك والتشظي في ظل ظروف العمل الجديدة بعد ازدياد المكننة وتعقد الحياة الاقتصادية وتحوّل الإنسان إلى مجرد جزء واحد صغير فقط من الكل وإلى الأبد- قد أصبح هو نفسه مجرد جزء أو شظية أو كسرة، إنه إنما يلح على مسامعه باستمرار بضجيج العجلة الرتيب، كما أنه أبدا لا يطور من إيقاع وجوده، وبدلا من أن يسم طبيعته بطابع الإنسانية إذا به يصبح موسوما بطابع حرفته وعلمه. بل إنّ تلك الرابطة القشرية الواهنة التي لا تزال تربط فرادى الأشخاص إلى الكل لا تستند إلى الأنماط والصيغ التي تطرح نفسها بشكل تلقائي (إذ كيف يمكن لنموذج صناعي خفي كهذا من عمل الآلية أن يكون مسؤولا عن حريته مؤتمنا عليها)، بل لقد فرضت عليه هذه الأنماط والصيغ بصرامة مدققة وعلى نحو قيد فيه ما للمرء من تفكير حر[4]. والواقع أنّ هذا التأثير السلبي واللاإنساني لا يقتصر على المعرفة وحدها، بل من الممكن القول إنه امتد - وبدرجة لا تقل عن الأخرى- إلى مجالي الشعور والفعل. ونحن إنما نعرف أنّ ما للعقل من معقولية هو أمر يتوقف في درجته ومداه على نشاط الخيال وخصوبته. غير أنّ سطوة الملكة التحليلية وهيمنتها لابد أن تفضي بالضرورة إلى حرمان الخيال من قوته وتوقده، ويتعين على مجال محدود من الموضوعات أن يقلص من مضمونه الثري. ولذا فإنه غالبا ما يكون للمفكر النظري أو التجريدي قلب بارد. طالما أنه يقوم بتحليل المؤثرات التي لا يتأتى لها حقا أن تكون ذات تأثير على النفس إلا وهي كل مؤتلف، وأما الإنسان ذو الميول العملية فغالبا ما يكون له لب ضاق أفقه، ذلك لأنّ خياله لا قدرة له على أن يمتد إلى أنماط من التصور غير مألوفة له، بعد أن قصر ذاته وحصرها داخل الدائرة الرتيبة لمهنته[5].

لقد كان السؤال الأساسي الذي يشغل بال شيلر هو: كيف يمكن الخروج من الوضعية المزرية التي أصبح يعيشها الإنسان بعد ولوجه مرحلة الحداثة التي واكبت عصر التنوير والتي بدأت تعرف سلبيات كثيرة ناتجة عن نزعتها إلى تغليب الطابع الآلي أو الأداتي في تشكيل الحياة الاجتماعية والإنسانية الجديدة، وبعد ضياع وزوال التوافق والتكامل بين ما كان يحسه الإنسان وما كان يفكر فيه في المرحلة الأولى السابقة على قيام الحضارة العلمية والتقنية، بحيث لم يعد قادرا على تحقيق تلك الوحدة المنسجمة من خلال استخدام كل إمكاناته وقدراته دفعة واحدة في واقعه، فأصبحت مجرد فكرة يطمح الشاعر إلى تمثلها[6].

للخروج من هذه الوضعية المزرية وغير اللائقة بالإنسان وبكرامته ذهب شيلر إلى القول بأنّ البُعد الجمالي هو الذي يمكن أن يقود الإنسان إلى الحرية الحقيقية وإلى السعادة الإنسانية المنشودة. يقول شيلر: «لابد من تقديم الجمال وإبدائه بوصفه العلة الشارطة الضرورية للإنسانية. وعلينا بالتالي أن نرقى الآن إلى التصوّر الخالص للإنسانية، وبما أن الخبرة المعاشة لا تظهرنا إلا على حالات وأوضاع منعزلة لموجودات بشرية فردية، لا الإنسانية ككل، لذا يتعين علينا أن نسعى إلى اكتشاف المطلق والدائم في تلك المظاهر أو التجليات الفردية والمتغيرة للموجودات البشرية»[7]. كذلك يرى شيلر أنّ للجمالية وظيفة أساسية تتمثل في استعادة الوحدة الكلية الضائعة أو المفقودة جراء اتجاه العلوم والمعارف والتقنيات نحو التخصّص الدقيق المفصول عن الحياة الحقيقية. فالجمالية وحدها- بحسب شيلر- تعيد للإنسان وحدته الكلية المتكاملة لأنّ الحالة الجمالية هي الوحيدة التي تؤلف كلا في ذاتها، نظرا لأنها تجمع في ذاتها سائر ظروف وشروط أصلها ووجودها المستمر. فها هنا فقط -أي في الحالة الجمالية- يشعر الإنسان بذاته، وأنّ إنسانيته تفصح عن نفسها بوضوح وتكامل. وقد عبّر شيلر عن ذلك بقوله: «الجمالية هي وحدها التي تستطيع أن تجعل من المجتمع أمرا حقيقيا بالفعل، طالما أنها تعزز الإرادة الكلية من خلال طبيعة الفرد. فعلى الرغم من أنّ الحاجة قد تقود خطى الإنسان نحو حياة الجماعة، وأنّ العقل يرسخ في وعي الإنسان المبادئ الاجتماعية، إلا أنّ الجمال وحده هو الذي يستطيع أن يخلع على الإنسان شخصية اجتماعية. فالذوق هو وحده الكفيل بجلب التناغم والتجانس إلى نسيج المجتمع، ذلك لأن الذوق هو الذي يقيم صرح التناغم في الفرد، فسائر الأنماط الأخرى من الإدراك تنال الإنسان بالتمزيق والتوزع، وذلك لأنها إنما تعتمد أساسا إما على الجانب الحسي في وجوده أو على الجانب العقلي من وجوده. أما الإدراك الجمالي فهو وحده الذي يجعل من الإنسان شيئا كليا أو كلا، ذلك لأنّ كلا الطبيعتين في الإنسان- الحسية والعقلية- ينبغي عليهما أن تأتلفا فيه وتتوافقا معه، كما أنّ كافة أشكال التواصل الأخرى من شأنها أن تمزق المجتمع وتحل عراه، ذلك لأنّ هذه الأشكال من التواصل إنما ترتبط أساسا إما بالحساسية الخاصة لفرادى أعضاء المجتمع أو بحذقهم الخاص، أي أنّ هذه الأشكال

4- فريدريش شيلر، في التربية الجمالية للإنسان، ص 170.

5- المصدر نفسه، ص 171.

6- Friedrich Schiller, De la poésie naïve et sentimentale, traduction de Sylvain Fort, L'Arche, 2002, p 36.

7- فريدريش شيلر، في التربية الجمالية للإنسان، ص 191.

من التواصل إنما تقوم على ما يفرّق ويميّز بين إنسان وآخر»[8]. ولا ينفصل مفهوم الجمال عند شيلر عن مفهوم اللعب(Le jeu) أو غريزة اللعب التي توّحد بين الغريزة المادية أو الحسية(L'instinct sensible) التي تقيّد الإنسان في الحياة الزمنية والمكانية وتفقره على المستوى الروحي والغريزة الصورية (L'instinct formel) التي ترفعه من الناحية الروحية. إنّ المزج بين الغريزتين أو القوتين في وحدة متوازنة وخلاقة على المستوى الإنساني يمكن أن يتحقق في الواقع عبر ملكة اللعب التي ترفع التعارض القائم بين المادي والروحي. فاللعب يحقّق التكامل والانسجام في الإنسان، إلا أنه يلعب بواسطة الجمال الذي يحقق وحدته وتكامله. ولا يقتصر شيلر على ربط الفن واللعب، بل هو يؤكد أيضا أنّ الجمال حليف التوازن الكامل بين الغريزتين الأساسيتين للإنسان، وقد لا يكون من السهل بلوغ هذه الحالة المثالية من التوازن الكامل: فإنّ هناك باستمرار غلبة لإحدى الغريزتين على الأخرى. وإذن فإنّ الجمال لا يمثل شيئا فريدا، أو هو على الأصح لا يتخذ شكلا واحد، بل إنّ من شأنه أن يتجلى على نحوين مختلفين: فهناك أولا الجمال الهادئ (أو المسكّن) الذي يولد لدى الإنسان الراحة (أو الاسترخاء)، ثم هناك ثانيا الجمال الصاخب (أو المثير) الذي يولد لدى الإنسان الحركة (أو التوتر)، والمثل الأعلى للجمال - في رأي شيلر- هو ذلك المؤلف الانسجامي الذي يجمع بين النوعين السالفين. وتبعا لذلك، فإنّ من شأن الجمال أن يقود رجل الحس إلى الفكر والشكل (أو الصورة)، وأن يقود رجل الفكر إلى المادة والعالم الحسي[9]. إنّ الجمال الذي ننسجم معه فعلا - في نظر شيلر- هو الجمال الجدير بالقوة الدافعة للعب ونحن نلتقي به فعلا. ولكن من خلال أنموذج الجمال الأمثل الذي يقرره العقل. «مع الجمال سوف يلعب الإنسان فقط، ولسوف يكون لعبه مع الجمال فقط، ومن أجل التأكيد على ذلك مرة واحدة وإلى الأبد، فإنّ الإنسان لا يلعب إلا عندما يكون إنسانا بكل ما في الكلمة من معنى، كما أنه لا يكون إنسانا تماما إلا عندما يلعب. ولسوف يكون لهذه العبارة دلالة عظيمة وعميقة حين نكون قد قدر لنا البلوغ إلى مرحلة تطبيقها على الأهمية المزدوجة لفكرة الواجب والغاية. وإني لأتعهد بأنها سوف تدعم صرح الفن الجمالي»[10].

لقد أكد شيلر أهمية ودور الجمال والفن في انتقال الإنسان إلى الحياة المتحضرة التي يحقّق فيها سعادته وفي رفعه إلى المستوى الأخلاقي الذي يتحقق فيه الانسجام والتوازن بين الجانب المادي والجانب الفكري أو الروحي، وذلك لأنّ الإنسان ليس كله مادة كما أنه ليس كله روحا، ومن ثم فإنّ الجمال هو - بحسب شيلر- كمال التحقق لإنسانية الإنسان. والسبب في ذلك أن هذا الأخير حين يكون مستغرقا في «الحالة الجمالية» يكون عندئذ حر، بل مطلق الحرية: إذ «الحالة الجمالية» - والحالة الجمالية وحدها- هي المظهر الأكبر للقدرة البشرية الشاملة. ونحن حين نكون بإزاء «حالة جمالية» فإننا نجد أنفسنا بإزاء لحظة خصبة فريدة في نوعها، لأننا عندئذ نتخلى عن كل وظيفة محدّدة، لكي نستغرق في جهد كلي شامل، نعمل بمقتضاه على تحقيق ذواتنا بتمامها. وعلى حين أنّ من شأن أي نشاط بشري آخر أن يزود النفس الإنسانية بميل محدّد، أو نزوع خاص، نجد أن من شأن النشاط الجمالي (نظرا لما له من رحابة واتساع) أن يستوعب سائر ميول النفس، وأن يضم كافة نواحي نشاطها. وهكذا يصبح «النشاط الجمالي» - في رأي شيلر- مظهرا لاتحاد الفن والأخلاق، وتلاقي الحس والعقل، وتصالح المادة والصورة، وتوافق الحرية والأخلاقية[11].

هذا، ويخلص شيلر إلى القول بأنه «لا يوجد إلا الجمال وحده ما نستطيع أن نستمتع به كأفراد وكجنس بشري في الوقت نفسه، أي بوصفنا «ممثلين» للجنس البشري، على حين أنّ الخير الحسي أو المادي لا يقوى إلا على أن يجعل الفرد الواحد السعيد، سعيدا بشكل جزئي فقط، ذلك لأنّ الهوية الشخصية لا تأخذ منه بنصيب. والخير المطلق لا يسعه أن يعود بالسعادة إلا في ظل شروط ليست في كل الأحوال بالزائفة أو الكاذبة، إذ إن الصدق أو الحق هو المكافأة الوحيدة عن إنكار الذات. فلا يؤمن بالإرادة الخالصة إلا قلب نقي السريرة. فلا شيء غير الجمال بقادر على أن يجعل العالم بأسره سعيدا، وأن ينسى كل موجود حدوده وقيوده ما دام سحر الجمال يقع له في عالم الخبرة»[12]. وحين نكون مستغرقين في «الحالة الجمالية» فإن إنسانيتنا تتجلى بكل نقائها وتكاملها، كما لو كانت قد بقيت بمنأى تام عن أي تأثير يمكن أن يلحق بها من جانب القوى الخارجية. وإذن فإنّ «الحالة الجمالية»التي وصفها لنا شيلر ـــ في كتابه رسائل في التربية الجمالية للإنسان ـــ إنما هي تلك الحالة الإنسانية التي تعمل فيها شتى القوى (أو الملكات) في انسجام تام، وحرية مطلقة. ولم يكن

8- المصدر نفسه ص 294.

9- زكريا إبراهيم، فريدريش شيلر، عالم الجمال وفيلسوف الحضارة، مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، 1974، ص 1154.

10- فريدريش شيلر، في التربية الجمالية للإنسان، ص 217.

11- زكريا إبراهيم، فريدريش شيلر، عالم الجمال وفيلسوف الحضارة، ص 1155.

12- فريدريش شيلر، في التربية الجمالية للإنسان، ص 295.

شيلر يرى في تلك «الحالة» الجمالية مجرد وسيلة للحد من الابتذال والفظاظة أو مجرد أداة للتخفيف من حدة النزاع والتنافر، بل هو قد وجد فيها السبيل الأوحد الموصل إلى «كمال الحضارة»[13].

لقد استفاد ماركوز من شيلر في هذه المسألة بالذات، وبطريقة مشابهة لما عرضه شيلر وذلك عندما أبرز أهمية ودور البعد الجمالي (La dimension esthétique) في حياة الإنسان وبين مدى شعوره بحريته وانتعاش وجوده عند تحقيقه لهذا البعد، يقول ماركوز: «إن كتاب رسائل حول التربية الجمالية للإنسان لفريدريش شيلر، الذي نُشر سنة 5971، وكُتب إلى حد بعيد، تحت تأثير كتاب نقد ملكة الحكم لكانط، محاولة هامة لإعادة بناء الحضارة، بالاستناد إلى القوة التحريرية للوظيفة الجمالية، لذلك اعتُبرت هذه الأخيرة متضمنة إمكانية مبدأ جديد للواقع»[14].

لقد وجد ماركوز في فلسفة شيلر محاولة أصيلة وجادة لإمكانية قيام حضارة غير قمعية، يكون قوامها الاستناد إلى البُعد التحرري للعمل الفني والجمالي، وذلك قصد إخراج الإنسان من الوضع اللاإنساني الذي أصبح يعيشه في الحضارة الغربية، وأكد على أن ذلك يستوجب الاستناد إلى الفن والجمال، وبذلك فقد نظر شيلر إلى العمل الفني والجمالي، باعتباره عملا يتضمن إمكانية تحقيق مجتمع متوازن لا تكون فيه الغلبة للعقل وحده، بيَّن كيف أن الحضارة الغربية كانت تعتبر الفن والجمال أقل أهمية ومكانة بالقياس إلى ما يمكن أن نحققه بالعقل والعلم والصناعة، بدلا من أن تعمل على التوفيق بينهما، غير أن هذا لا يمكنه أن يتحقق إلا بإيجاد توازن بين الجانب الحسي والجانب العقلي وإنهاء الصراع، كما كما أشرنا إلى ذلك سابقا.غير أن تحقيق هذا التوازن يقتضي، في نظر ماركوز، وضع حد لطغيان العقل نفسه، وإعادة الاعتبار للحساسية، من خلال ما يسمى بالحساسية الجمالية والفنية التي يمكن أن تلعب دورًا كبيرًا في تحرير الإنسان من الوضع اللاإنساني. «لقد شخص شيلر مرض الحضارة كحالة صراع بين غريزتين أساسيتين في الإنسان، (الغرائز الحسية والغرائز الشكلية) أو كـ«حل» عنيف لهذا الصراع، من حيث هو إقامة للطغيان القمعي للعقل على الحساسية. وبالتالي، فإنّ إعادة التوافق بين الغرائز المتصارعة يقتضي القيام بقلب هذا الطغيان أي استرجاع الحساسية لحقوقها. لذلك كان من اللازم البحث عن الحرية عبر تحرير الحساسية وليس عبر تحرير العقل وتحديد الملكات «العليا»لصالح الملكات «الدنيا». وبعبارة أخرى، إنّ خلاص الحضارة يقتضي إلغاء الرقابات القمعية التي فرضتها الحضارة على الحساسية[15].

وما دامت الحضارة ذاتها قد «حملت الإنسان الحديث هذا الجرح» فلا سبيل لعلاجه إلا بواسطة إقامة نمط جديد من الحضارة. وهذا ما تثيره تلك العلاقة المتنافرة بين بُعدين متقابلين للوجود الإنساني. لقد وصف شيلر هذا التنافر عبر سلسلة من المفاهيم الثنائية: الحساسية والعقل، المادة والشكل، الطبيعة والحرية، الجزئي والكلي. وكل ثنائية تحكمها غريزة أساسية تتمثلان في : «الغريزة الحسية» و«الغريزة الشكلية». فالأولى انفعالية وتكتفي بالتلقي، أما الثانية فهي فاعلة ومهيمنة. وتنسيق أو تنظيم هاتين الغريزتين تبنيان الحضارة. غير أنّ علاقتهما متنافرة – بحسب ماركوز– في الحضارة الراهنة. وبدلا من التوفيق بين الغريزتين من خلال عقلنة الحساسية والعقل حساسا، فإنها أخضعت الحساسية للعقل إلى درجة أنّ الحساسية، إذا ما أكدت نفسها من جديد، فإنها تقوم بذلك عبر أشكال تحطيمية و«وحشية»، بحيث يفقرها طغيان العقل (الأداتي) بصورة بربرية. لذلك كان من اللازم حل الصراع حتى تستطيع القدرات الإنسانية أن تتحقق بحرية. وينبغي أن يتحقق التوفيق بين الغريزتين بواسطة غريزة ثالثة. وقد عرّف شيلر هذه الغريزة الثالثة الوسيطة باعتبارها غريزة اللعب، وهي تقصد تحقيق الجمال وغرضها الحرية[16].

وهكذا يتبيّن لنا بجلاء التأثير الذي مارسه شيلر على فكر ماركوز، الذي أكد دور الفن والجمال في تغيير الواقع، وفي تحرير الإنسان من الوضع المزري الذي يعيشه، عندما يطغى العقل، ويصبح أداة سيطرة. وبالطبع قد نجد بعض الاختلافات بين ماركوز وشيلر، لأنّ السياق الحضاري الذي كان يعيشه هذا الأخير(القرن18) يختلف كثيرا عن السياق الحضاري الذي عاشه ماركوز (القرن20). ولكن رغم هذا الاختلاف، يبقى ما أخذه من شيلر هو دور ومكانة البُعد الفني والجمالي في تحرر الإنسان.

ليس للفن والجمال تأثير ومفعول في إعادة بناء الحضارة – بحسب ماركوز– إلا بالتأكيد على أنّ التخيّل يعتبر ملكة مركزية للفكر وأنّ الجمال هو «الشرط الضروري للإنسانية» لأنّ هذه الملكة لا تزال إلى

13– زكريا إبراهيم، فريدريش شيلر، عالم الجمال وفيلسوف الحضارة، ص1158.

14- Herbert Marcuse Eros et civilisation .Contribution à Freud .Contribution à Freud, traduit par. G.Neny et Boris Frankel. Paris. Editions de Minuit, 1963, p 159.

15-Herbert Marcuse Eros et civilisation .Contribution à Freud , p 167.

16- Ibid, p 164.

حد بعيد محتفظة بحريتها واستقلالها تجاه مبدأ الواقع السائد، والتي تخرج عن نطاق سيطرة العقل، ولهذا السبب كان للتخيل مكانة بالغة في الفلسفة الماركوزية، وهي لا تقوم بدور فحسب، بل دورا سياسيا لأن التخيل هو القدرة الذهنية الوحيدة التي لا تزال تحتفظ بحريتها واستقلالها تجاه الواقع القائم ، يقول ماركوز في كتابه إيروس والحضارة: «إنّ القيمة الأصيلة للتخيّل لا تتعلق بالماضي وحده، ولكنها تشمل المستقبل أيضا: وذلك لأنّ أشكال الحرية والسعادة التي تستدعيها تميل إلى تحرير الواقع التاريخي. ففي رفضه قبول التحديدات المفروضة على الحرية والسعادة كأشياء نهائية من طرف مبدأ الواقع، وفي رفضه نسيان ما يمكن أن يكون، تكمن الوظيفة النقدية للتخيّل»[17].

غير أنّ الحضارة المعاصرة – كما يرى ماركوز– قد ضيَّقت النطاق الفني للخيال، وسمحت بنشاط الخيال العلمي والتقني الذي يعمل داخل إطار الإنتاج العلمي والتقني والذي يمكن أن يتحقق، فيما يمكن أن يسهم به في مزيد من التقدم الاجتماعي والحضاري، لكن الأمر الذي يؤكد عليه ماركوز هو ضرورة رد الاعتبار للخيال الفني لما له من أهمية قصوى في تحرر الإنسان وفي إمكانية الخروج من الوضع القائم، وإذا كان يعلي من شأن هذا الخيال فإنه في حقيقة الأمر يستند في ذلك على فرويد، فحسب هذا الأخير تكمن القوى الذهنية المعارضة لمبدأ الواقع في اللاوعي(L'inconscient) الذي يمثل عنده تلك المنطقة العميقة لشخصية الإنسان والتي تتضمن بدورها صور الماضي، ومنها صور الحرية والسعادة بل وجميع الصور التي لم تتحقق في الواقع والتي تبقى موجودة في اللاوعي أو المخيلة، غير أن ما يضيفه ماركوز هنا هو تأكيده على إمكانية استدعاء الصور وتوجيهها نحو ما يمكن أن يسهم في تغيير الواقع.

هذا وقد اعترف فرويد بالدور الذي يلعبه الخيال في حياة الإنسان على اعتبار أنه يختزن الصور المتخيلة، والتي تبقى تؤثر في سلوكه، علما أن هذه الصور لا تنفصل عن حقل اللاوعي، غير أن ما يؤكد عليه ماركوز هو ضرورة تفعيل هذه الصور المختزنة في الماضي وأن تتوجه نحو المستقبل، ومن هنا أهمية التخيل ووظيفته النقدية للواقع القائم فالتخيل عنده يمثل قوة ذهنية متحررة من القوانين العقلية ومن مقتضيات اللوغوس ويخرج عن هيمنة العقل المتحكم في نظام الواقع، ولهذا فالتخيل ينفي الواقع ويتمرد عليه ويضعه موضع اتهام وذلك بما يستحضره من صور أخرى مغايرة لما هو سائد، ورافضة له، وهي صور الحرية والسعادة التي تم قمعها ورفضها من طرف العقل الذي تحول إلى كما قلنا من قبل أداة سيطرة، غير أن هذا لا يعني الاستبعاد الكلي للعقل وإلغاء دوره ومكانته بل إن ما يدعو إليه ويؤكد عليه هو ضرورة تحقيق نوع من التوازن في العقل والخيال بحيث يكون لهذا الأخير كذلك وظيفته ودوره في تنظيم حياة الإنسان، لأنه إذا انفرد العقل وحده بذلك واستبعد الخيال من ذلك فستبقى السيطرة هي مصير الإنسان المحتوم.

إن ما يؤمن به ماركوز إيمانا عميقا هو أنّ الإنسان إلى جانب كونه عاقلا، هو أيضا كائن خيالي، بل إن حساسية الإنسان تتجه، إلى تأكيد دور الخيال في حياة الإنسان ذاته، ولهذا يقترن التحرر دائما بإعلاء دور الخيال الذي يقوم بالتوسط بين الملكات العقلية والحاجات الحسية، وبهذا المعنى يظهر هنا أنه من أنصار رد الاعتبار للخيال إزاء طغيان العقل[18]، وذلك لما يتضمنه الخيال من تطلعات الإنسان التي تبقى في لا وعيه كصُورٍ تخرج عن نطاق الواقع القائم، والتي ترفض الخضوع له والامتثال لما هو سائد فيه، وبما أن الواقع القائم يرفض هذه الصور التي تمثل حرية وسعادة الإنسان بل يقمعها فإن هذه الصور تبقى مختزنة دومًا في مخيلته وتعمل في كل مرة للتحرر من قبضة العقلانية السائدة قصد تجاوزها، ولهذا يبقى التخيل قوة ذهنية تهدد دومًا ما هو قائم، وفي هذا السياق يشير إرنست فيشر (Ernest Fischer) إلى أنّ الخيال بوصفه عملية ذهنية تتضمن تلك الصور التي تذكر الإنسان بحريته وسعادته، كان يوضع دومًا « تحت الرقابة » من قبل المجتمع القائم ومؤسساته القمعية. لو تُرك الخيال «دون رقابة» فإنه سينتج صورًا ستذكرنا كثيرًا بالحرية، وانتعاش حياة الإنسان، في حين أن الوظيفة التي ينبغي أن تكون للخيال ـــ حسب المجتمعات القائمة ـــ هي أن ينتج «الأحلام» التي تخدم مصالح القوى الاجتماعية والسياسية القائمة. لكن الخيال لا يصرح بما هو موجود وقائم بل ما يمكن أن يكون، وما يمكن أن يقع في المستقبل، إنه يصور ما لم يتحقق بعد، وما لم يتم إشباعه[19].

17-Herbert Marcuse Eros et civilisation .Contribution à Freud , p 134.

18- فؤاد زكريا، «هربرت ماركوز». مجلة عالم الفكر، العدد 4 . السنة 1971 ص 272.

19- Fischer (Ernest). A la recherche de la réalité. Contribution à une esthétique Marxiste moderne. Traduit de l'allemand par. J.L.Lebrave. Paris .Editions Denoël, 1970 P.146.

بريشة الفنان محمد فرقشي، المغرب

المكون الديني والتغيير الثقافي
آفاق وأبعاد جديدة

سعيد شبار*

توطئة:

تنطلق هذه المداخلة من اعتبار الثقافة داخل أي قطر أو إقليم، هي قائدة التغيير ورائدة الإصلاح، كما تعتبر في الوقت ذاته حائلا وعائقا أمامهما ما لم تتحقق بشروطهما. والمقصود بالثقافة هنا طبعا، الكيان الكلي الشامل والناظم لكل مكونات القطر أو الإقليم، المعبر عن مستوى من النضج والتأهيل العلمي والعملي. فالثقافة – حسب فيلسوف الحضارة المعاصر مالك بن نبي رحمه الله– « نظرية في السلوك كما هي نظرية في المعرفة» تبني الكيان النظري كما تسدد وتُقَوِّم الممارسة والسلوك العملي. ومخطئ من يعتبرها ترفا نظريا لا علاقة له بالسلوك.

ويعتبر المكون الديني(الاعتقادي/ الإيماني) داخل الثقافة، في تقديرنا، أهم مكوناتها على الإطلاق. سواء وقع التصريح والوعي به أو لم يقع. وسواء حددت وضبطت مجالات التأثير وكيفياته أم لم تحدد ولم تضبط، فكل ذلك ليس بمانع من وقوع هذا التأثير واضحا كان أم خفيا.

ومع تسليمنا بأن الأفكار والنظريات يمكن أن تتحول إلى يقينيات وحتميات يتم الاعتقاد فيها كما يعتقد في الدين، فإن مرادنا بالدين – هنا – الدين الرسالي السماوي؛ الخطاب الإلهي الموجه إلى الإنسان عبر التاريخ، مُسَدِّدا ومُقَوِّما، هاديا ومرشدا... أي مغيرا ومصلحا من زوايا ومداخل متعددة ومختلفة. كما أن حديثنا في هذه الورقة سينصب على النص والرسالة الخاتمة؛ القرآن الكريم، من خلال محددات خاصة تجعلها أقدر على الإصلاح والتغيير بها في ذلك المجالات التي استبعد منها أو اعتبر خصما لها إلى عهد قريب.

المدخل الديني ومشاريع التغيير والإصلاح:

لسنا هنا بحاجة إلى حشد الأدلة لتبرير ملازمة الظاهرة الدينية للإنسان، وكونها ذات بعد وجودي فطري وكياني فيه، بعد أن أضحت من مقررات البحوث والدراسات في تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الديني... فضلا عن نصوص الأديان ذاتها.

لكن الذي نريد التأكيد عليه هنا، هو أن معظم التجارب التغييرية الثورية أو الإصلاحية التي استبعدته كفاعل مؤثر في الإصلاح والتغيير، تسترجعه الآن بشكل أو بآخر... بل إن بعضها بدأ يستغل هذا الدور بشكل بشع أكثر تطرفا وعدوانية؛ من مدخل سياسي يوظف الدين، أو من مدخل ديني منغلق مبني على فهم حرفي ونصي لا يواكب المتغيرات.

وتكفي الإشارة هنا، إلى أن المدارس اليسارية بما فيها الأكثر دوغمائية والعلمانية المتشددة والقوميات المختلفة، كانت في بداياتها الأولى تبني نظرياتها التغييرية باستبعاد كلي للدين كفاعل أو مؤثر، بل وبمعاداته وخوض حروب إلغائية وإقصائية ضده. هذه الحروب الضروس التي ناهزت القرن من الزمان لم تُغَيِّر من واقع الدين ودوره في التأثير والتأطير شيئا، بل الذي تَغَيَر هو توجهات ومقاربات تلك المدارس والتيارات للمسألة الدينية خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أحداثا كبرى غيرت مسار التاريخ والتوازنات في العالم بأسره؛ كنجاح الثورة الإيرانية وانهيار القطب الاتحادي السوفياتي وسقوط حائط برلين..، إذا أضفنا إلى ذلك ما يحدث الآن من تغيرات نتيجة حراك «الربيع العربي»، حيث لم تكن «إيديولوجيا» التعبئة –عموما– وشعارات النضال وعناوين الإصلاح.. شيئا آخر غير الدين نفسه.

*كاتب وأستاذ جامعي من المغرب

وكانت النتيجة واضحة أمام فشل الأطروحات الفكرية والنظم السياسية السابقة في إنجاح أي تغيير أو تقدم نحو ديمقراطية حقيقة تضمن الحقوق والحريات...أن يقع الاختيار على المكونات السياسية ذات الخلفية أو المرجعية الدينية؛ أي تلك التي كانت ترفع شعار الإصلاح انطلاقا من المدخل الديني.

إن الإصلاح في تاريخ الأمة قبل المرحلة الاستعمارية الحديثة، سواء كان علميا أو اجتماعيا أو سياسيا كان منطلقه ومرجعه الأساس الدين. كما أن بواكير الإصلاح في العصر الحديث منذ القرن التاسع عشر، كانت كذلك باسم الدين والرجوع إليه، قبل أن تبرز تيارات ذات مرجعيات أخرى – معظمها مستعار من التجارب الغربية– إلى ساحة التغيير والإصلاح، وبترسانة مفاهيمية أخرى كالنهضة والتنوير والتحديث والوحدة والتقدم.. وبعضها كان تنظيرا للثورة والانقلاب والطفرة.. وما إليها.

لسنا هنا بصدد المفاضلة بين التيارات والمذاهب، ولا بين المصطلحات والمفاهيم؛ فكل المفاهيم في اعتقادنا إجرائية إذا ما أُحْسِن بناؤها وتوظيفها، وكل التيارات لها جوانب من الصواب والخطأ. ولسنا متحمسين للخوض التفصيلي في أي نموذج. كما أن حديثنا عن القدرات التغييرية للدين لا يعطي شرعية ولا أفضلية ولا تميزا للذين انتدبوا أنفسهم للإصلاح والتغيير باسم الدين. ففرق بين التنظير القرآني للإصلاح والتغيير، وبين التجارب الإصلاحية عبر التاريخ قديمه وحديثه، إنه الفرق نفسه بين الوحي الإلهي وبين الفعل البشري، بين المطلق الحاكم (المعيار) وبين النسبي المحكوم (المعير).

إن كثيرا من حركات الإصلاح والتغيير أخطأت موعدها مع الدين ومع سنن ومسالك التغيير التي ينص عليها، وإن تحدثت باسمه ورفعته شعارا وأفكارا. ولهذا كانت مقولة «العودة إلى الدين» دائما على رأس بنود الإصلاح، دون تحديد « كيف» تتم تلك العودة وما هي مداخلها ومراحلها، وأصولها وفروعها، وأولوياتها وارتباطاتها وامتداداتها..إلخ؛ إذ غالبا ما نجد مشروع «الإصلاح»ينتهي إلى نزال سياسي معين، أو مقاربة جزئية ضيقة، لا تكاد توحد وتؤطر أصحابها فكيف بغيرهم ممن حولهم أو أبعد منهم!.

إن الذي نرومه من خلال التأكيد على المرجعية الدينية في التغيير والإصلاح الإحالة على الأصول والمفاهيم الكلية والمستوعبة للزمان والمكان والمخاطبة للإنسان حيث كان، وعلى السنن النفسية والاجتماعية والثقافية والكونية، التي من أخطأها أخطأ طريقه إلى التغيير ولزمه العودة بعد مدة، الله أعلم بها، إلى نقطة الانطلاق الأولى.

إن التجربة الغربية نفسها التي يحرص البعض على جعلها معيارا، منذ عصر النهضة والفصل بين المؤسسات وتضييق الخناق على الدين، نجدها تسترجعه في أشكال أكثر تطرفا وعدوانية وخرافية سواء من خلال الحركات التنصيرية الممهدة للاستعمار أو في الحركات اليمينية الإنجيلية المسيحية والصهيونية في صراعها السياسي أو في إيمانها بنبوءات العهد القديم والطقوس الملازمة لها.

بل إن الدولة العبرية التي خرجت من رحم استعمارية علمانية عنصرية، بنت نفسها على « شرعية دينية » نفضت عنها غبار القرون، وجعلتها فاعلة ومُؤَثرة في صوغ القرارات وتحديد المصائر.

أي أن ثمة عملية استرجاعية سياسية نفعية صراعية للدين أكثر منها إيمانية قيمية بأبعاده وحقائقه الكبرى المتعلقة بصلاح الكون والإنسان. وهذه في منظورنا لا تختلف عن العملية الإقصائية الأولى، لأنه إقصاء وإلغاء لأهم مقاصد وغايات الدين وسننه في التغيير، ولا يمكنها أن تنتهي إلى شيء، إذ ستصطدم بالحقائق الكبرى وتعود أدراجها إلى الوراء، بعد أن تخلف ضياعا في الوقت، وهدرا في الجهود والطاقات والموارد، وتشويشا على الأفكار والمعارف وحتى العلوم.. مما يحتاج بدوره إلى دورة إصلاحية تصحيحية إضافية.

لقد حملت الكنيسة– إبان العصور الوسطى – الناس على الاعتقاد في الخرافة أزيد من عشرة قرون، الخرافة المتعلقة بعالم الغيب وبعالم الشهادة. وآمن الناس بذلك، لكن ذلك الإيمان والاعتقاد لم يغير من واقع الكون وحقائقه شيئا، إذ سرعان ما ظهر العلم على الخرافة فأبطلها، وبقيت الأرض كروية وتدور والشمس ثابتة.. وصدق الله تعالى، إذ يقول:«بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق»(الأنبياء: من الآية 81)؛ «فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا»(فاطر: من الآية 34)... ومخطئ من يحاول إسقاط تجربة الغرب في الإصلاح الديني على تجربة المسلمين في الإصلاح أصلا وفصلا؛ فالعلاقة بينهما أشبه ما تكون بالجدل الهيجلي من منظور ماركسي.

فمشكلة الغرب كانت في«اتصاله» بدين أساء تمثيله رجاله ومؤسساته، فحاربوا باسمه العلم والفكر والحرية والإبداع، وراكموا باسمه الثروات والإقطاعات، ومارسوا باسمه كل أشكال

القهر والاستبداد والاستعباد...، وهو دين لم يزد على أن بشر بفضائل وأعطى قيمة للروح بعد إيغال الناس في الارتباط بالدنيا والمادة... حيث تم الالتفاف على ذلك كله، وحرف الكلم عن موضعه وألبس الحق بالباطل... كل ذلك وغيره دفع في اتجاه الثورة على السلطة والمؤسسات الدينية والفكر اللاهوتي عموما؛ أي أنه كانت ثمة حركة «انفصال» أعيد فيها الدين أو بالأحرى مؤسساته إلى حجمها الطبيعي، وأعيد فيها للعلم والعقل وللفكر والحرية والإبداع.. مواقعها التي كانت مستلبة؛ وإن كانت ستنمو في سياق فلسفي آخر ستأخذ فيه مكان «الآلهة» التي تم تحطيمها.

أما مشكلة المسلمين، فكانت في «انفصالهم» عن دين بنى لهم حضارة وصنع لهم أمجادا وجعل منهم ذاتا وكيانا. دين قائم على تمجيد العلم والفكر، والحرية والإبداع، والعدل والإنصاف، والكرامة والكينونة البشرية... دين شامل مستوعب يعادل فيه عالم الغيب عالم الشهادة في جدلية متوازنة يتوسطها ويقودها الإنسان؛ فمنذ أن وقع الانفصال التدريجي عن قيم الإيمان والعمل وبينهما كذلك، بدأ مسلسل الانحدار والانهيار؛ حيث تدعو الضرورة الآن إلى «الاتصال» من جديد بتلك القيم قصد استئناف البناء والعطاء؛ أي الاتصال بقيم الإيمان والعلم والعمل والحرية والفكر والإبداع والكرامة والمسؤولية... وكل ما ينشط ويرشد حركة وفعل الإنسان تجاه نفسه وتجاه محيطه.

نحن إذاً، أمام تجربتين: إحداهما كانت اتصالا سيئا استوجب انفصالا، والأخرى كانت انفصالا سيئا استوجب اتصالا. ووضعنا الاتصال والانفصال بين حاصرتين حرصا على نسبيتهما وتجنبا للإطلاق. هذا مع اعتقادنا بأن ثمة تفصيلات مكملة قد يحتج بها البعض على ما نقول، نذكر من ذلك أمرين اثنين:

الأمر الأول، قول القائل بأن ما حدث في التجربة المسيحية من تسلط واستبداد وخرافية وأسطورية وبدخ وترف... حدث مثله أو ما يقاربه في تاريخ الإسلام؟ نقول: ثمة فارق كبير بين التجربتين، وإن وقع تقارب أو تشابه في بعض العناصر.

فمن جهة: لا عصمة لأحد في الإسلام بعد الأنبياء وإن جعلت في عموم الأمة لاستحالة تواطئها على كذب أو منكر، ولا طبقة كهنة أو أكليروس يحتكرون النظر في النص وتفسيره، ولا دولة دينية صرفة لا مكان فيها للعقل والفكر والجهد البشري. فليس لما سمي بأهل الحل والعقد أو الجماعة الشورية في تاريخ الإسلام شيء من ذلك على الإطلاق، وإنما ينحصر دورهم في النصح والإرشاد ومساعدة الإمام.

ومن جهة أخرى، يبقى النص في التجربة الإسلامية هو الحاكم المصحح، باعتبار خاصية الحفظ التي تفرد بها؛ فهو النص الوحيد الذي يتلى كما أنزل لم يخالطه قول بشر، وباعتبار خاصية الختم والهيمنة والتصديق التي تجعله مستوعبا للإرث النبوي والرسالي السابق عليه. ومن ثم يكون مصدر ومعيار التقويم منفصلا عن التجربة، وكل أضرب الفساد والطغيان التي حدثت في تاريخ الإسلام شرقا وغربا، وتشبه من وجه أو من وجوه ما حدث في المسيحية على العهد الروماني أو في بلاد الفرس أو غيرها... باعتبارها نزوعات بشرية مغالية، تُقوَّم وتسدد من خلال النص المستوعِب(بكسر العين) للزمان والمكان وليس المستوعَب (بفتح العين) فيهما. فالنص هو الحجة الدائمة الشاهدة بالحق والعدل على الناس، وليس تقديرا بشريا نسبيا ينتحل صفة الإطلاق. فلما أراد عصر النهضة وعصر الأنوار من بعده، تجاوز الفكر اللاهوتي الوسيط وقعا في غلو مماثل لا تخفى مشكلاته وأزماته الآن التي هي محل نقد عنيف من مفكري وفلاسفة الغرب نفسه.

الأمر الثاني، قول القائل بأن الغرب تقدم وازدهر وتطور رغم استبعاده للدين وانفصاله عنه، ولم يشكل ذلك أي عائق أمام نزوعه التحديثي، وذلك يمكن أن يحصل لأي مجتمع أو تجربة إذا ما تحققت بنفس الشروط.؟ نقول بأن في الأمر تفصيل، نختصره فيما يلي :

فمن جهة، إن سنن وقوانين النهوض المتعلقة بالجانب المادي والطبيعي واحدة ، فمن اشتغل بها وأخذ بها والتزم نظامها رفعته، ومن أخل بها وضعته. يتجلى ذلك في سنة العلم بمختلف فروعه وتخصصاته في محاورته واستكشافه للكون والكائنات ... وفي سنه العمل والجهد البشري المبذول في البناء ... وفي سنة الزمن في صيرورته التي لا تتخلف؛ ليس الزمن التاريخي الرتيب الذي يعد بالأيام والشهور والسنين، وإنما الزمن النفسي والثقافي والحضاري الذي يعد بالمنجز في اليوم، بل وفي الساعة ... وفي قيم العدل والإنصاف والصدق والإخلاص ... وغيرها.

فهذه السنن والقيم لا تحابي مسلما من كافر ولا مؤمنا من ملحد؛ وقديما نص العلماء على أن الله تعالى ينصر الأمم العادلة الكافرة على الأمم المؤمنة الظالمة، لعدل الأولى ولظلم الثانية طبعا؛ وهل يجتمع إيمان بظلم؟ فهذا الذي ميز عطاء الحضارة الإسلامية الأولى، ويميز عطاء الحضارة الغربية اليوم ويمكنه أن يميز عطاء أية حضارة التزمت المنهجية السننية في البناء.

ومن جهة أخرى، لا تكفي السنن الكونية والمادية وحدها في البناء الحضاري والازدهار العمراني؛ فلا بد من منظومة قيم مرجعية مؤطرة تسدد وترشد حركة الإنسان في فعله وإنجازه. ومادام الإنسان كائنا نسبيا عرضة لمختلف الآفات، كان لازما أن تكون تلك المنظومة من غيره لا من عنده، وليس ثمة من يعلم العلم المطلق بالكون والكائنات إلا خالقها سبحانه وتعالى، ومن ههنا ضرورة لزوم قيم الفطرة والدين بالإضافة إلى قيم العلم والعمل، إذ كلاهما من مشكاة واحدة ولا تعارض بينهما إلا ذاك الذي يفترضه ويختلقه الإنسان في هذه التجربة أو تلك، والذي عبر عنه كثير من العلماء بضرورة ملازمة السنن الدينية الشرعية؛ فمنزل الوحي ومرسل الرسل هو خالق الكون ومسويه ومرتب سننه ومقدر كل شيء فيه.

فمهما بلغ الازدهار المادي والإنجاز العلمي والحضاري، ما لم يكن مستجيبا لكينونة وفطرة الإنسان متعددة الأبعاد، مادية ونفسية وروحية... وملتزما بقيم العدل والإنصاف والحرية والكرامة... فإنه سيبدأ بإفراز مشكلات إنسانية وطبيعية ستكون مؤذنة بخرابه عاجلا أم آجلا. وهل سقطت الحضارة الإسلامية إلا من هذا القبيل، وهل النخر الموشك على إسقاط الحضارة الغربية إلا من هذا القبيل كذلك. تنبأ بذلك من علمائنا العلامة ابن خلدون لما وضع عناوين هي بمثابة قواعد وسنن تاريخية وعمرانية وحضارية، تؤكد أن علل الترف والبذخ والظلم والفساد ... والاحتماء بالجند والأسوار... كلها مؤذنة بخراب العمران. كما تنبأ بذلك في الغرب مؤرخون كثر من مثل البريطاني أرنولد توينبي والألماني ازفالد شبنغلر..ونقاد معصرون كثيرون.

الغائب الأكبر في معادلة الاسترجاع الديني:

تعددت أشكال التعامل مع الدين رؤى ومناهجا بتعدد المدارس والتيارات، إذ تراوحت من الخصومة الكلية المستبعدة له، جملة وتفصيلا، إلى الالتزام النصي والحرفي الظاهري بالأشكال والرسوم من غير إدراك للعلل والمقاصد والحكم. مرورا بالتصنيفات والمقاربات المختلفة، سواء تلك التي تجعله في دوائر ضيقة خاصة، أو تلك التي تُوَفِّق بينه وبين غيره، أو تلك التي تحاول الكشف عن بعض حكمه ومقاصده، أو بعض جوانبه الاجتماعية والنفسية... إلخ. هذا فضلا عن المحاولات النفعية والتوظيف السياسي أو الأيديولوجي لأغراض مصلحية ضيقة أو فهوم قاصرة.

لكن الغائب الأكبر في كل هذا هو البعد المعرفي الفلسفي للدين الباني للأنساق والمُشَكل للرؤى في الوعي والفكر والتربية والثقافة والعلوم المتعلقة بالنفس والمجتمع والكون المحيط؛ فهذه قراءة لم تنجز بعد أو أنجز فيها القليل، وما تزال بحاجة إلى المزيد.

طبعا، لا يمكننا أن نبخس التاريخ حقه، أو نتنكر لإنجازات علماء الإسلام المختلفة في التنظير للجوانب المتقدمة أو بعضها (كالجويني، والغزالي، والباقلاني، والرازي، وابن رشد، وابن تيمية، وابن القيم، والعز بن عبد السلام، والشاطبي وابن خلدون...إلخ) وكل من هؤلاء وغيرهم مشروع متحرك ونفس إبداعي متجدد، لكن مشاريعهم للأسف – كما قيل– ولدت وماتت معهم. واستفاد من أكثرها غير المسلمين في حركات النقل والترجمة القديمة، ولم يكن الوضع الثقافي والفكري في الأمة مؤهلا لاستيعابها في زمانها، إذ كانت نزعة التقليد والجمود ورفض الخروج عن طوق المذاهب والفرق مهما قَوِيَ الدليل، هو الطابع العام المؤطر، فدخلت في صراع معها ورفض ومقاومة عنيفة أحيانا.

نحن الآن، وبعد أزيد من ستة أو سبعة قرون نستعيد مشاريع هؤلاء الكبار، ونستفيد من كثير من أطروحاتهم المتقدمة. هذا من جهة. من جهة أخرى، فإن صيرورة العلم والمعرفة وتطور الفكر والثقافة يقتضيان مواكبة دائمة للتحولات المستمرة في النفس والمجتمع والعمران؛ أي استئناف الإنتاج والإبداع والتجديد من غير انقطاع، فالتوقف داخل نسق ونظام معين تسليما لمشعل القيادة فيه للغير.

إن حاجتنا اليوم شديدة إلى نظريات في المعرفة والعلوم تضفي عليها الأبعاد الغائبة عنها. النظريات التي تعكس البعد الفلسفي والمعرفي للدين في تأطيره لفكر وسلوك الإنسان، وفي تأطيره للحياة والوجود ككل. ذلك أن التلاشي الذي بدأت تعرفه الفلسفات الكلية الكبرى (العقلانية، العلمية، الطبيعية، الإنسية..)، إنما هو لصالح توجهات جزئية هيمنت عليها النزعات الفردانية والحريات المطلقة التي لا تؤمن بسقف مطلق أو عقلي أو علمي أو اجتماعي إنساني... وإنما هَمُّها الإشباع وحسب، اللذة والمتعة وحسب.

وإذا عِيبَ على تلك الفلسفات الكبرى خصومتها للدين ككل بدل رجاله في الكنيسة الذين استبدوا باسمه، ومن ثم فَوَّتوا فرصا للتزود ببعض القيم النافعة، فإن الذي يعاب على النزعات الفردانية المعاصرة إهمالها وتجاوزها للكل. ذلك ما عبر عنه بعض النقاد بعصر السيولة المتجاوز لكل محدد صلب.

الأخطر من ذلك أن هذه النزعات الفردانية، وإن أخذت لها

شكل جماعات معينة، أو شركات إنتاجية عملاقة لا تؤمن إلا بالربح وإغراق الأسواق بالمتع الخادعة... أضحت هي من يوظف العلوم والمعارف لصالحها، وهي من يعيد تعريف الإنسان وصوغ ثقافته الجديدة، وهي من يقود أو يؤثر – ضمن تحالفات معينة– في منظومة الحقوق والحريات تقنينا واعترافا بالوجود (مؤشرات الزواج المثلي، نماذج الأسر الجديدة، الحريات الجنسية، الإجهاض، العنصرية، العرقية، التطرف...).

إلى أين تتجه البشرية وفق هذا المنظور وهذه الاختيارات؟؟!!

– إلى المزيد من الإجهاز على الإنسان باسم الإنسان.

– إلى المزيد من الإجهاز على الحقوق والحريات باسم الحقوق والحريات.

– إلى المزيد من القهر والاستعباد للشعوب باسم الشرعية الدولية والمنتظم الدولي.

– إلى المزيد من العبث بالعلوم والمعرفة والثقافة باسم العلم والمعرفة والثقافة.

– إلى المزيد من الإجهاز على قيم الفطرة والكينونة البشرية، وإحلال القيم الصناعية المستعبدة.

–للإنسان في فضاءات محكمة الإغلاق والإقناع وتشكيل الرأي والذوق.

كل ذلك... وغيره يجعل الإنسان – أمام غياب تأطير نظري وسطي معتدل مُرَاعٍ للكينونة والفطرة وللعلائق والوظائف التكاملية– في صراع ضد نفسه من جهة، وضد أخيه الإنسان من جهة ثانية، وهو يحاول الاستجابة لنزعاته الإشباعية وطموحاته التوسعية. مما يستدعي ضرورة تدخل ترشيدي تصويبي لفلسفات العلوم ونزوعات التحديث والتطور بما يعود بالنفع على الإنسانية كلها وليس على جزء منها فقط.

في ترشيد العودة الدينية ونزوعات التطور والتحديث:

إذا غضضنا الطرف عن مدى إمكان إنتاج خطاب فلسفي معرفي من النصوص الدينية للكتاب المقدس لاعتبارات عدة متعلقة بالنصوص وموضوعاتها وتطورها التاريخي، فإننا لا نستطيع فعل ذلك بالنسبة للنص الخاتم الذي خضع لمنهج اصطفائي جديد للرسول والرسالة، وتَمَيَّز بمحددات وخصائص منهاجية عدة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: محدد الختم نفسه، ومحدد الحفظ، ومحدد الهيمنة والتصديق، ومحدد الإعجاز، ومحدد الشمول والاستيعاب، ومحدد العالمية والكونية، ومحدد العلمية أو الآياتية أو السننية... وغيرها من المحددات.

نحن بحاجة إلى تحريك كل هذه المحددات، باعتبارها إمكانات وقدرات اجتهادية وتجديدية وإبداعية كامنة، تجعل الإسلام قادرا على التأطير والتنظير من مداخل مختلفة ومتعددة؛ علمية ومعرفية واجتماعية... وأكبر من أن ينتزل في نزال ومعارك سياسية، أو أن يقوده تيار أو مذهب، وإن كان هو نفسه سياسة تدبيرية عامة وفق منهجه ومنظوره الكلي وليس التبعيضي.

لا يخفى أن الانتفاضات الأخيرة للشعوب العربية، واستنادها إلى الدين في ذلك، وتجاوزها لتنظيرات النخب الفكرية والسياسية، الدينية والعلمانية على حد سواء، هو تعبير عميق عن تجذر القيم الدينية الفطرية في النفس البشرية الرافضة للظلم والقمع والاستبداد. والباحثة عن الكينونة والعدل والحرية.. وسائر القيم المعبرة عن هوية الإنسان الحقة وعن ذاته المكتملة.

وإذا حملت هذه الانتفاضات إلى السلطة من ترغب في تلبيتهم لتلك المطالب، فإن ما ينبغي الخشية أو الحذر منه، هو أن تكون العودة إلى الدين بحثا عن حاجة في الدين وَعَدَ بها هذا الاتجاه أو ذاك باسم الدين أو باستناده إلى الدين، حتى إذا أخفق فيها نفض الناس أيديهم من أي إمكان إصلاحي أو تغييري باسم الدين، ولم يعد له في نفوسهم إلا طقوسه وشعائره التعبدية، أو على الأقل ذلك ما سيعطي مبررا لخصومه كمشروع حضاري ومعرفي وثقافي.

وههنا، يكمن دور وواجب المثقف والفاعل الديني كي لا يخطئ موعده مع التاريخ مرة أخرى، في ضرورة إحلال الوعي الشامل بالدين، باعتباره «سياسة» وثقافة ومجتمعا ومعرفة وفلسفة وقيما... بالإضافة إلى كونه ابتداء: هداية ورحمة وإرشادا.

إن هذا الوعي الشامل متعدد المداخل هو ما يجعل الدين حاضرا مع الإنسان حيث كان، يزوده بما يحتاجه من قيم وتصورات وتقديرات في حياته الخاصة والعامة، ويحجزه عن أشكال الغلو والزلل التي تكون المقاربات الجزئية في الغالب سببا من أسبابها. كما أنه يسهم في إيجاد قاعدة مشتركة في التغيير، تتكامل فيها جهود الأطراف المختلفة المؤمنة بالتغيير والإصلاح.

وفي هذا السياق، نظن أن العناصر التالية يمكنها أن تكون أوراش عمل ونظر في الترشيد المطلوب:

ضرورة التعامل مع الوحي (قرآنا كريما وبيانه السنة النبوية)كحاضن لأصول نظريات كبرى في الوجود والنفس والعلوم والمجتمع

والمعرفة... من منظور الوحدة البنائية النسقية للنص ككل. وفي الأفق الإنساني الكوني تبعا لأفق الخطاب نفسه، استجابة لتحديات العصر ذات الطابع الإنساني الكوني واقتراحا لحلول بصددها أمام انسداد النموذج المادي الواحدي الغربي وعجزه عن الإقناع وإيجاد الحلول والهروب بدل ذلك إلى تقنين ما لا يقنن؛ أي حل المشكل بمشكل، والأزمة بأزمة. لأن الحل الحقيقي يتطلب تجاوز النسق ككل والفلسفة المؤطرة ككل، باعتبارها الأصل المنتج للأعراض والعلل المرضية في النفس والأسرة والمجتمع ... بل وفي العلم والمعرفة...

ضرورة التعامل في إنتاج الأفكار والمعارف وتأطير العلوم مع مصادر المعرفة في تكاملها وليس في تقابلها، مع الاحتراز من الوقوع في النزعات؛ نصية كانت أم عقلية أم واقعية؛ فذلك أخطر ما يهدد هذه الأصول نفسها ويجعلها غير فاعلة ومؤثرة، أو فاعلة في اتجاه دون آخر. إن الوحي يسدد ويصوب ويهدي ويرشد دائما للتي هي أقوم، ويضفي الغايات والمقاصد ويعطي المعاني والدلالات العامة. ثم إن العقل يبدع ويجدد ويجتهد ويبتكر من العلوم والمعارف والنظم المدنية والعمرانية ما يشيد به الصرح الحضاري والعلمي للأمة. ثم إن الواقع مجال حركة واستخلاف الإنسان، وكيان سنني مطرد الحركية والتغير والحوادث والنوازل في مختلف المجالات والميادين مما ينبغي مراعاته في الحركة البنائية.

فهذه أصول ومصادر متكاملة متعاضدة من شأنها إذا روعيت جميعها أن تنتج معرفة وعلوما، وفكرا وسلوكا تنتفي معه معظم- إن لم يكن كل- الصور السلبية، من جمود وتقليد وصورية وتجريد وعدمية ولاغائية..تلك التي تطفو على سطح كثير من الأفكار والسلوكات الآن.

وهذا الذي يعبر عنه البعض بالدمج والتكامل بين عالمي الغيب والشهادة أو جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، حيث ينبغي أن يتساوى ويتوازى النظر إلى الآيات كلها؛ آيات النص وآيات الآفاق وآيات الأنفس؛ فكلها مداخل للعلم والمعرفة والإيمان، وذلك بتجاوز أشكال التصنيف الثنائي للعلوم والتفاضل بينها قديما وحديثا.

اعتماد النظر التكاملي المنفتح في مشاريع الإصلاح والنهوض تجنبا للمقاربات الجزئية... وتقوية للمشترك الإصلاحي والنهضوي منهجا وتصورا وموضوعات؛ فلا يمكن للنسق الفكري الأحادي أن يستفرد بزمام القيادة. لا بد من عملية تركيب نسقي اجتهادي تسمح بتدشين حقبة جديدة من الإصلاح تنطلق من الذات في اتجاه الأفق الإنساني والكوني، علما بأن الذات تختزل كل المقومات والهموم والمشكلات التاريخية والراهنة في عمقها الاجتماعي والسياسي والثقافي... وأن العالمية تختزل كل إمكانات التلاقح والاندماج الإيجابي المؤثث للمشهد الكوني.

فالأول يجعل شرط العالمية والانفتاح ذاتيا، والثاني يجعل من شرط الذاتية عالميا وكونيا؛ أي تلك الموازنة المهمة والضرورية في الهوية بين الخصوصي والعالمي أو المحلي والكوني.

الإيمان بأن حركة النهوض والتطور والإصلاح والتحديث... جهد ذاتي أولا في بناء النموذج الخاص المستجيب للمشكلات والتطلعات الذاتية، ويستعان في ذلك «بالماضي» و«الآخر» على حد سواء. ولكن قطعا لا يستعار ناجزا مكتملا لا من الماضي ولا من الآخر.

ومن هنا ضرورة القطع مع كل أشكال الاغتراب، في الماضي، وإن كان ماضي الذات، وفي الزمن الحاضر؛ حاضر الآخر. فجزء كبير من عناصر الاختلال في حركات الإصلاح الديني يكمن في كونها ارتحلت إلى التاريخ فأقامت فيه بدل عودتها إلى حاضرها. كما أن جزءا كبيرا من عناصر الاختلال في حركات النهضة والتحديث، أنها ارتحلت كذلك إلى واقع آخر تستعير منه حلولا لمشكلاتها، وإن لم تكن مطابقة أو ناجعة كحل.

الطريقتان في الاستعارة أو النقل، والتقليد أو التبعية... من منظور معرفي طريقة واحدة، قائمة على الهروب من الواقع والراهن والحاضر هموما ومشكلات وتحديات، مستريحة أو مستقيلة في بحثها عن الحلول بدل بنائها.

خلاصة:

إن العودة إلى الدين تعبير عن نزوع فطري كينوني في الإنسان، لكنه قد يتخذ أشكالا تخرجه من حالة الفطرة والسواء والرشد والقصد، ولا عاصم عن ذلك إلا مدخل العلم أو الوعي والمعرفة الحقيقية بالدين في علاقته بالنفس والإنسان والمحيط. والعودة الراشدة هي تلك التي تراهن على هذه المداخل، وتجعلها في مقدمة وطليعة الإصلاح والنهضة والتغيير. طبعا هذا لا يقلل من أهمية المداخل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... وغيرها؛ فهي ذاتها أنساق فكرية وثقافية بمرجعيات معينة.

فالتأهيل الفكري والثقافي تأهيل سياسي واقتصادي واجتماعي بالضرورة، ولسنا نظن العكس صحيحا. وكما بدأنا بمالك بن نبي فيلسوف الحضارة نختم به؛ فالثقافة عنده إما أن تكون طريقا إلى الحضارة، حيث قيم العدل والحرية والبناء المشترك... إذا تحققت بمدلولاتها ومكوناتها العميقة، أو تكون طريقا إلى الإمبراطورية، حيث قيم الاستعباد والقهر والهيمنة، إذا تخلت عن تلك المقومات والمكونات وانتحلت غيرها.

ولا يخفى أن مطالب الشعوب وثوراتها العفوية والتلقائية هي من أجل النموذج الحضاري وليس «الإمبراطوري» الذي كانت الثورة ضده وعليه، ويبقى دور النخب في ركوب الموجة التي عَلَت تنظيراتها وتجاوزتها في اللحاق التنظيري لإنشاء وضع ووعي ثقافي جديد، مستوعب للإشكالات والتحديات في إطار الموازنة والمعادلات الصعبة التي تحقق الذات والانفتاح معا.

بريشة الفنان محمد فرقشي ، المغرب

ثنائية التنوير والتسامح
في تاريخ النخبة الزيتونية

عبد الواحد المكني*

التنوير في تعريفه البسيط هو الانتقال من مرحلة العتمة إلى دائرة الضوء ومن القصور إلى الرشد ممّا يعني محاولة الاستنجاد بالعقل في شتّى الميادين أمّا التسامح فهو امتلاك مقدرة العفو والغفران وقبول الآخر. هناك تلازم بين التنوير والتسامح مصدره العقل والمقدرة أي الحكمة والسلطة وهذه السلطة ليست بالضرورة سلطة الحاكم ورجل السياسية فهي في حالتنا سلطة العلماء وعناصر النخبة[1]. وهي النخبة الزيتونية التي استمدت اسمها من جامع الزيتونة المعمور بتونس، وهي جامعة ومدرسة علمية وفقهية شاع صيتها مغربا ومشرقا.

التنوير والتسامح عند النخبة الزيتونية في الفترة المعاصرة

لقد اعتمل في رحاب المؤسسة الزيتونية - بالأمس كما باليوم- صراع بين شق إصلاحي تنويري وشق محافظ متزمت وقد ارتبط بريق الجامع الزيتوني وإشعاعه بمدى قدرة العلماء الزيتونيين المستنيرين على فرض آرائهم و الإمساك بالهيئات العلمية للجامع.

اعتقدت الكتلة المحافظة عبر تاريخ الزيتونة أن تألق المؤسسة يكون دوما عبر تخيّر طريق السلف والمحافظة على نهج النقل وفي المقابل حرصت المجموعة المستنيرة دوما على الاستلهام من صالح السلف وتخيّر نهج التجديد و التنوير بقدر ما يسمح به الاجتهاد العقلي. كانت المساجلات والفتاوى تلخّص مسيرة هذا الصراع الخفي حينا والمدوّي أحيانا.

وقد نجحت النخبة الزيتونية المستنيرة في تجنب انفراد المجموعة المحافظة بالقرار فكان أن تمكنت هذه النخبة في الربع الأول من القرن التاسع عشر من إقناع حكّام تونس من البايات الحسينيين بضرورة التصدّي الفكري لدعوة محمد بن عبد الوهاب التي أرسلها إلى تونس في أواخر حكم الباي حمودة باشا (1814-1882) وإلى باقي أقطار المغرب والمشرق سعود بن عبد العزيز بن سعود طالبا اتّباع الناس للمذهب الوهّابي والولاء له ومن خالفه فقد وصمه بالشرك في اعتقاده.

وقد تمّ الردّ على هذه الرسالة من قبل شيوخ الزيتونة ومن أشهر تلك الردود رد الشيخ المفتي قاسم المحجوب الذي نقتطف بعضه: «فإنك راسلتنا تزعمُ أنك القائم بنصرة الدين، وأنك تدعو على بصيرة لما دعا إليه سيد الأولين والآخرين، وتحثُّ على الاقتفاء والإتباع، وتنهى عن الفرقة والابتداع، وأشرت في كتابك إلى النهي عن الفرقة واختلاف العباد وقد زعمت أن الناس قد ابتدعوا في الإسلام أمورًا، وأشركوا بالله من الأموات جمهورًا في توسلهم بمشاهد الأولياء عند الأزمات، وتشفعهم بهم في قضاء الحاجات، ونذر النذور إليهم والقربات، وغير ذلك من أنواع العبادات، وأن ذلك كله إشراك برب الأرضين والسموات، وكفر قد استحللتم به القتال وانتهاك الحرمات، ولعمر الله إنك قد ضللت وأضللت، وركبت مراكب الطغيان بما استحللت، وشنّعت وهوّلت، وعلى تكفير السلف والخلف عوَّلت...

أما ما أقدمت عليه من قتال أهل الإسلام، وإخافة أهل البلد الحرام، والتسلط على المعتصمين بكلمتي الشهادة، وأدمتم إضرام الحرب بين المسلمين وإيقاده، فقد اشتريتم في ذلك حُطام الدنيا بالآخرة، ووقعتم بذلك في الكبائر المتكاثرة، وفرقتم كلمة المسلمين، وخلعتم من أعناقكم ربقة الطاعة والدين وزبدة الجواب وفذلكة

---

*أستاذ جامعي من تونس.

1- المكني (عبد الواحد): المعادلة الصعبة. فشل حركة الاستنارة الحديثة بالبلاد العربية، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، لبنان، 2010.

الحساب، أنك إن قفوت يا أخا العرب نصحك، وأسَوْت بالتوبة جرحك، وأدملت بالإنابة قرحك، فمرحبًا بأخي الصَّلاح ...، وإن أطلت في لُجّة الغواية سبْحَكَ، وشيدت في الفتنة صرحك، واختلتَ عارضًا رُمحك، فإن بني عمك فيهم رماح، وما منهم إلا من يتقلد الصفاح، ويجيل في الحرب فائز القِداح، والله تعالى يسدد سهام الأمة الساعية فيما يحبه ويرضاه، ويُخمد ضرام الفئة الباغية حتى تفيء إلى أمر الله. والسلام». كان الردّ واضحا ففيه رفض صريح لتهديدات الوهّابية[2]، وحجاج شرعي موثّق يدحض مزاعمها ويرفض الاعتراف بها كفرقة ناجية تقدّم نفسها قدوة للمذهب السليم والطريق القويم.

كما نجحت النخبة الزيتونية عبر فكرها التنويري في مقاومة الآراء المتزمتة تجاه التطور الطبي واللقاح والتطعيم فتمّ استصدار الفتاوى بحلية «الحجر الصحّي» المعبّر عنه «بالكرنتينية» لمقاومة وباء الطاعون ثم تحليل تطعيم اللقاح شرابا وحقنا رغم تشدّد المتشددين. وجرت محاولات عديدة من قبل الزيتونيين المستنيرين لتطوير مناهج التعليم (1842، 1874،1910،1928...) وكان المطلب الملحّ دوما هو إدخال العلوم العصرية (الحساب والفلك والجغرافيا والهندسة والكيمياء) للمنظومة التعليمية الزيتونة وتعلّم اللغات العصرية غير إن تلك المحاولات باءت أغلبها بالفشل بسبب تمسّك المحافظين بالتعليم الشرعي القرآني فقط وحصر الدروس في اللغة والفقه وقد اقتنعت نخبة الاصلاح التونسي بعقم المحاولات أمام تعنّت الزيتونيين المحافظين وتم سنة 1896 استحداث الجمعية الخلدونية لتطوير نقائص التعليم الزيتوني وتمكين خريجي الزيتونة من زاد إضافي في العلوم العصرية (فيزياء وكيمياءا تاريخ جغرافيا) وفي اللغات الأجنبية وقد كان وراء تأسيس الخلدونية شيوخ زيتونيون مستنيرون من أمثال الشيخ سالم بوحاجب ومحمّد السنوسي كما درّس العديد من الزيتونيين في المدرسة الصادقية (خاصة الشيخ سالم بوحاجب والطاهر بن عاشور). ويمكن القول إن النخب الزيتونية المستنيرة كانت من أكثر مروجي قيم التسامح والعفو واللاعنف، ولنا في أعلام مثل عبد العزيز الثعالبي ومحمد النخلي والخضر بن حسين، واسماعيل الصفايحي وعبد الحميد بن باديس (1889–1940) رائد الحركة الاصلاحية بالجزائر وباعث جمعية العلماء أحسن الأمثلة وقد انجبت المؤسسة الزيتونية الطاهر الحدّاد رائد فكر تحرير المرأة والعمّال كما أنجبت الزيتونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أيضا وهو مثال يمكن التوقف عنده بوصفه نموذجا لثنائية التنوير و التسامح.

التنوير والتسامح: فكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور نموذجا

هو محمد الطاهر بن محمد الشاذلي بن محمد الطاهر بن عاشور (1879– 1973 ميلادي/ 1296– 1394 هجري) عالم وفقيه وأديب تونسي ينحدر من أسرة ذات أصول أندلسية، ويمكن القول إن الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كان من مشاهير التونسيين في القرن العشرين وقد أسهم بشكل فعّال في البحث والتمحيص في مجال الدين والعلوم الشرعية، وفي باب الأدب واللغة علاوة على إسهاماته في العمل الجمعياتي والوطني في مرحلة الاستعمار الفرنسي وفي بدايات بناء دولة الاستقلال في تونس بعد 1956. وهو ينتمي إلى نخبة الإصلاح وحركة الاستنارة بالبلاد التونسية، وهي حركة راهنت على النهضة الحديثة وتمسكت بالتوفيق بين الأصالة والحداثة مع نبذ لتطرف التزمّت أو الانحلال وقد اعتبرت إن السلاح الأول للتغيير هو التعليم والتمكّن من ناصية العلوم والخبرات مهما كان مصدرها وظهرت ملامح هذه الحركة في منتصف القرن التاسع عشر مع خير الدين التونسي وأحمد ابن أبي الضياف وتواصل إشعاعها مع الشيخ محمد السنوسي والبشير صفر، ويعتبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من جيل المثابرين في حركة الإصلاح فقد برز نجمه وتألق منذ مطلع القرن العشرين وأصبح رمزا من رموز العلم والمعرفة والإصلاح. و تمحورت مسيرة الشيخ العلاّمة حول العلم والتعليم فهو من رموز الجامع الزيتوني وحركته الثقافية والفكرية[3] فقد انتمى بعد مرحلة الكتّاب إلى حلقات الدّرس بالجامع الزيتوني الأعظم سنة 1892 وتحصّل سنة 1896 على شهادة التطويع، ثم ما لبث أن انتمى إلى سلك المدرسين سنة 1899 وأصبح مدرسا من الدرجة الأولى سنة 1903 وكان من مريدي الجمعية الخلدونية (تأسست سنة 1896) وأحد أبرز منشطيها. وتولّى التدريس في المدرسة الصادقية (تأسست سنة 1875) وهي مدرسة عصرية أُنشئت في غمار إصلاحات الوزير المستنير خير الدين التونسي و تولّى سنة 1913 القضاء المالكي ثم سمّي سنة 1932 شيخا للإسلام المالكي بالقطر التونسي وتولّى بين 1944 و1951 مشيخة جامع الزيتونة وأنشأ سنة 1952 مجلة السعادة العظمى التي استقطبت عديد الأقلام الشهيرة، وخاصة الشيخ

2 – المنصر (عدنان): «حول جدل قديم عائد، وتونس و الدعوة الوهابية » ، الأوان، بتاريخ 12سبتمبر 2010 www.alawan.org.

3– الزيدي (علي): الزيتونيون و دورهم في الحركة الوطنية التونسية 1904–1945 منشورات كلية الآداب بصفاقس 2007.

بن عاشور (محمد العزيز): جامع الزيتونة – المعلم و رجاله، دار سراس للنشر تونس 1991.

الخضر بن حسين. وسمّي عميدا للجامعة الزيتونية سنة 1956 مباشرة عند استقلال البلاد وتمتن تكوين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بالأسفار والرحلات العديدة التي أداها للمشرق العربي الإسلامي ولأوروبا حيث شارك في عديد من الندوات والملتقيات الفكرية والثقافية.

اشتهر الشيخ محمد الطاهر بتآليفه المتنوعة والمعمقة في مجالات الفقه والعلوم الشرعية، والأدب (الشعر وعلم العروض)، ومناهج التعليم والتاريخ وهو تقريبا مثله مثل العلامة حسن حسني عبد الوهاب من آخر الموسوعيين الذين نحتوا بصماتهم في تاريخ تونس الثقافي إذ كان قادرا على التأليف والاستزادة في شتّى العلوم والفنون.

وقد اشتهر بدروسه البليغة ومحاضراته المعمّقة وفتاويه المجدّدة[4] وكتب عدّة مقالات صحفية وعلمية بالمجلة الزيتونية، وبمجلات شهيرة في المشرق مثل المنار ونور الإسلام وهدي الإسلام والهداية الإسلامية وصدرت له عدة منشورات ومؤلفات (53 كتابا منشورا علاوة على المقالات)، ولعلّ أشهرها على الاطلاق هما:

كتاب «أليس الصبح بقريب»: وهو كتاب نشره سنة 1907 وخصّصه لفلسفة الخلاص الروحي والديني استنارة بالعقل والتهذيب الروحي وشدّد الشيخ على الترويج لقيم إصلاح المنظومة التعليمية، ونقد مناهج التعليم الديني بغية إصلاحها، فقد أقر الشيخ مرارا بأنه «لا نهضة بدون تعليم» ولا تقدم في إطار الجهل والصبح المنشود عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور هو صبح المعرفة والتعليم، فقد أكّد أن صلاح الأمة لا يكون إلا بإصلاح حال الآداب والعلوم، وحث على ضرورة امتلاك ناصية الرقي والنهضة الحديثة وذلك بالإقبال على العلوم التجريبية والعصرية، والاستلهام من مفكري الأمم الغربية دون أن يكون ذلك طبعا على حساب خصوصيات الهوية والانتماء العربي الإسلامي.

كتاب التحرير والتنوير (15 مجلدا أي 30 جزءا) (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في تفسير القرآن المجيد): وقد أفرد له أربعين سنة من البحث والتنقيب وحاول من خلاله تفسير القرآن الكريم بروح اجتهادية غايتها تنوير العقل والرقي بالانسان من خلال مقاصد القرآن فقد ذكر في استهلال الكتاب: «وَلَمْ أُغَادِرْ سُورَةً إِلَّا بَيَّنْتُ مَا أُحِيطُ بِهِ مِنْ أَغْرَاضِهَا؛ لِئَلَّا يَكُونَ النَّاظِرُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ مَقْصُورًا عَلَى بَيَانِ مُفْرَدَاتِهِ وَمَعَانِي جُمَلِهِ كَأَنَّهَا فِقَرٌ مُتَفَرِّقَةٌ تَصْرِفُهُ عَنْ رَوْعَةِ انْسِجَامِهِ وَتَحْجُبُ عَنْهُ رَوَائِعَ جَمَالِهِ، وَاهْتَمَمْتُ بِتَبْيِينِ مَعَانِي الْمُفْرَدَاتِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، بِضَبْطٍ وَتَحْقِيقٍ مِمَّا خَلَتْ عَنْ ضَبْطِ كَثِيرٍ مِنْهُ قَوَامِيسُ اللُّغَةِ».

لا يستطيع المتأمل في كتابات الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومؤلفاته، وخاصة تلك المتعلقة بمطاوي التاريخ وحراك المجتمع إلا الإقرار بتأثره الواضح بالأفكار الخلدونية، فهو ينظر إلى التاريخ كمستودع للعبر وكمخبر للاستلهام ولا يقتصر في نظرته لأحداث الماضي على التسليم بل كان كثيرا من يعمل رأيه النقدي الثاقب، ويتجلى التأثر بأفكار العلامة عبد الرحمان بن خلدون في رسوخ فكرة «التمدن». وتعتبر الميزة الكبرى لفكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور سعيه الدؤوب للبحث عن التوازن بين النص والاجتهاد[5] وهي تقريبا الخاصية الرئيسة للفكر الإصلاحي ولمبادئ النهضة العربية الحديثة؛ فالمبدأ العام من مقاصد الشريعة هو «جلب المصالح ودرء المفاسد»، وهذا المبدأ خوّل للشيخ التبحر في النصوص التأسيسية للشريعة وأولها القرآن الكريم بروح اجتهادية وتطورية، تراعي مقولة مستوجبات الزمن ومقتضيات العصر . وقد كانت أفكار الشيخ بن عاشور بذلك متناغمة مع سياقها التاريخي دون تمرّد ولا مغالاة فوفّق بذلك بين «الفطرة» و«السماحة» وانتقد الغلوّ «الاعتكاف» و«الهدم» إزاء قراء التراث الفقهي والأدبي والفكري، وهو بذلك نظّر كباقي مستنيري الزيتونة لفكر التسامح والحلم من موقع المقدرة والتمكّن وليس في حالة الضرورة و غياب الخيار.

كان الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من فئة العلماء التي راهنت على ابتكار الحلول لأزمة المجتمع والناشئة، وكان همّه الأول هو محاربة التخلف والسعي إلى الإصلاح والتطوير للخروج بشباب الأمة من براثن الجهل والتلقين والاجترار الاعتدال، وقد روّج لأفكاره بل استنبطها في سياق تميّز بتجنب الوثوقية واليقينية في الأحكام، فهو صاحب ميل مفرط للتعديل والتنسيب عند إطلاق الرأي واستصدار الحكم وكان يتوخى الحذر الشديد في تشخيص العلل.

4- بوزغيبة (محمد بن ابراهيم): فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، 1425 هـ، 2004 م.

5- ابن عاشور (عياض): «الحركة الاصلاحية بين النص والتاريخ –مثال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور » أعمال مهداة للأستاذ عبد المجيد الشرفي، تونس، 2010 ، ص 85-110 .

ويمكن القول تكثيفا إن النخبة الإصلاحية الزيتونية روّجت لأفكار التنوير استنادا إلى التوفيق بين العقل والعقيدة واعتبرت أن سلاح النهضة والحداثة يكون عبر إرساء ثقافة الاجتهاد وتجّنب الشطط والعنف فهي نخبة ميّالة للحلم أكثر من الحزم.

إن المقارنة مع جامع القرويين بالمغرب وجامع الأزهر بمصر تطرح نفسها لتنير لنا بجلاء مدى تشابه المسارات واختلافها في تشكّل هذه النخبة المستنيرة والمعتدلة مغربا ومشرقا. إن الحركات الاسلامية المعاصرة اليوم لم تستلهم كثيرا من هذا النهج الفكري الديني بقدر ما استوحت أفكارها من منظري الشطط الذين أولوا للحزم أهمية تفوق أهمية الحلم.

التأويل الديني والمواجهة المستمرة مع المعاني

موسى برهومة*

عندما وصفَ المفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد الحضارة العربية الإسلامية بأنها «حضارة نص»، كان يدرك أهمية الخطاب الإلهي في حياة المسلمين، وكان يعرف ما الذي تعنيه الكلمة؛ كلمة الله التي دخلت مجال البشر واستقرت فيه، فأصبحت المحور الذي تدور في فلكه حركيتهم، ونزوعهم- الذي لم ينقطع- من أجل كشف الغلالات الكثيفة عن تلك الكلمة / الكلام، بغية فهمه، والوقوف على معانيه، وتأمّل بيانه الذي لا يماثله أيُّ بيان لغوي آخر.

وبالكلمة الإلهية اندغم الوحي بالتاريخ من خلال رسالة النبي الذي أقام جسراً بين الإلهي والبشري، عبر الخطاب القرآني الذي أضحى حدثاً فريداً في حياة البشرية، كما منح اللغة العربية التي تنزّل بها امتيازاً، وخلع عليها قداسة، وحفظها من النسيان والذوبان والتلاشي.

لقد أضحى القرآن أساسَ الإسلام وروحه، وهو الأثر الإلهي الذي نزل به الوحي إلى النبي الإنسان الذي نقله بدوره إلى البشر. واستغرقت عملية انكشاف الوحي على النبي وتلقي الرسالة الإلهية بضعة وعشرين عاماً، شهدت انتشار الإسلام، وتشكل الدولة، وامتداد نفوذها وسلطانها.

وإن يكُ لكل نبي من الأنبياء معجزة، روى من جاء بعدهم أنهم تميزوا بها، فإن المعجزة الكبرى للنبي محمد هي القرآن، لذا راح الفقهاء والأدباء والبلاغيون والمتكلمون يجتهدون في الكشف عن دلائل الإعجاز في القرآن، وذهبوا، في تبيان ذلك، مذاهب شتى، كان من بينها «القول بالصَّرفة»، أي أن الإرادة الإلهية تدخلت فمنعت الإتيان بشيء مِن مِثل القرآن.

و«القول بالصَّرفة» كان أحد تجليات العقل المعتزلي الذي توسل بالتأويل العقلي من أجل الرد على الطاعنين بطبيعة القرآن ومصدره الإلهي، إذ ينهض هذا القول على أن المعجزة ليست في القرآن ذاته، بل في صرف أو«تعجيز» العرب، بتدخل من الله، عن الإتيان بمثل هذا الخطاب.

ولم يصمد طويلاً «القول بالصرفة»، بعدما جاء عبدالقاهر الجرجاني بنظرية «النظم» التي كشف فيها عن أن إعجاز القرآن كامن في أنه نص لغوي أدبي بامتياز، وأنه استثمر قوانين اللغة والبلاغة في أقصى مستوياتها، وعلى نحو غير مسبوق. ومع ذلك، فقد راح بعض النقاد، من بينهم إحسان عبّاس، يبدون عدم اقتناعهم بالتسويغ المنطقي الذي قدمه الجرجاني في نظرية «النظم».

وجاء، بعد المعتزلة، متصوفة ومتكلمون وفقهاء وفلاسفة واصلوا النظر في الخطاب القرآني، الذي هو خطاب مركزي شغل، وما يزال، الفضاءَ الإسلامي والكوني، وشرّع المدى واسعاً أمام أفهام البشر، على مر التاريخ، من أجل قراءته على نحو متجدد، والنَّهل من طاقته الدلالية الخصبة، من دون الإخلال بماهيته الإيمانية، أو التشكيك في العقائد والأصول.

في غمرة هذا السياق الطويل والمتشعب، مضى (أبو زيد) يتتبع تحولات المعنى في الفضاء الإسلامي، إذ أطل على مأزق التأويل الذي وقع فيه المفسرون الأوائل للقرآن، وهو مأزق ارتدى، فيما بعد، لبوساً كلامياً على يد المعتزلة الذين خاضوا مواجهة، مع أنصار التيار الحَرْفي في التأويل، من أجل الحفاظ على الطابع الإيماني للقرآن، متوسلين بالتأويل المجازي لكل ما يتناقض مع النص القرآني.

وقد أفضت المواجهة تلك إلى بروز ثنائية الظاهر والباطن في النظر إلى الخطاب القرآني، فضلاً عن ثنائية التنزيه والتشبيه التي هي وجه من وجوه ثنائية المحكم والمتشابه، والعقل والشريعة، واختلف المعتزلة مع الأشاعرة في تأويل آيات الصفات الواردة في القرآن، وتركز الخلاف، بصفة خاصة، حول تأويل خلق الأفعال وحرية الإنسان.

*أستاذ جامعي وباحث من الأردن

ولئن كان العقل هو مرجعية المعتزلة للاستدلال المعرفي، وَفق مقتضيات المنطق، فقد كان الحدس هو سبيلَ المتصوفة للبحث عن المعنى الديني، إذ كشف (أبو زيد) عن محاولات المتصوفة، وممثلهم الأبرز ابن عربي، لحيازة المعنى الديني في جوانبه الوجودية والمعرفية التي تتعدى النظرة الروحية للانفصال عن الواقع والسباحة في الكون.

وكما قدم المفسرون الأوائل نظرتهم البعيدة عن النزعة التركيبية للخطاب القرآني، فعل المعتزلة الأمر ذاته بمستوى تأويلي متقدم شاركهم فيه الأشاعرة، ثم جاء المتصوفة واقترحوا تأويلاً للخطاب يقوم على «رمزنة» الوجود، تحقيقاً للمعنى الإيماني الأقصى الثاوي في النص الديني، واستنباط الأبعاد الإشارية والدلالات الكامنة فيه.

إذن، كان (أبو زيد) في مواجهة مستمرة مع المعاني التي يقترحها مؤولو الخطاب القرآني، ومن بعدهم مؤولو الخطاب الديني. وتجلت هذه المواجهة حينما انتقل (أبو زيد) إلى مركز «الإشكال» الديني، وتصدى لتأويل الخطاب القرآني بأدوات لا تقطع الصلة بفتوحات التأويل المجازي المعتزلي، والرمزي التصوفي، والبرهاني الفلسفي، فراح يبني على تلك التصورات المنهجية ويعضدها بأخرى مستقاة من المنهجيات الحديثة، من أجل بلورة مفاهيم تأويلية تنظر إلى الخطاب القرآني بصفة خاصة، والديني بصفة عامة من زاوية معاصرة تغني دائرة الإيمان وتعززها.

وكان (أبو زيد) يدرك أن المواجهة مع الخطابات الدينية تقتضي، حتى تُحقق أهدافها المعرفية، أن يتم تأويل تلك الخطابات في سياق تشكلاتها التاريخية والاجتماعية، لذا راح يتصور الخطاب القرآني على أنه «منتج ثقافي»، بمعنى أنه تشكل في الواقع والثقافة.

ويحاذر (أبو زيد)، الذي يقترح منهجاً تأويلياً علمياً في النظر إلى الخطاب القرآني، المسَ بالطبيعة الإيمانية لمصدر الخطاب، إذ يؤكد أن «الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثَمَّ لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»[1].

إن وضع الخطاب القرآني في السياق التاريخي للفعالية الاجتماعية والبشرية التي يتوجه إليها، يستدعي مسبقا الإقرار بأن لمستقبِل الخطاب الحقَ في فهمه في ضوء المعطيات الثقافية والتاريخية للحظة انبثاق الوحي وتنزّله. فالله، حينما أوحى للنبي بالقرآن، اختار النظام اللغوي الخاص لتحقيق هذا الغرض، إذ يعتقد (أبو زيد) بأن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثَمَّ أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا، طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة.

ويحرص (أبو زيد) ألا ينشأ تعارض منطقي بين ألوهية النص، وواقعية محتواه، وانتمائه إلى أفق الفهم البشري، إذ إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، وبالتالي فإن الرسالة «تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبِل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولما كان المرسِل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخلَ الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطَبين بالنص، وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة»[2].

بيْد أن كون الخطاب القرآني منتَجاً ثقافياً في البداية، لا يعني أنه لم يتحوّل إلى منتِج ثقافي، نظراً لعلاقة التفاعل الجدلي بين الخطاب والواقع. وهاتان المرحلتان لا تنطويان على إجحاف للمصدر المتعالي للخطاب الإلهي الذي دخل عبر النبي «حيز اللغة البشرية»، كما يقول المفكر الإيراني محمد مجتهد شبستري، وبالتالي أضحى من الممكن فهم الخطاب القرآني من خلال المعايير الموجودة لفهم البشر[3].

ولا يخرج (أبو زيد) عن دائرة الحِجاج الإيماني في تدعيم أسس أطروحته التي يتصدى فيها لتحديد مفهوم الخطاب القرآني، إذ يرى أنه ما دام أن القرآن يقول في (الآية 4 من سورة إبراهيم) «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»، فمعنى ذلك أن «لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة»[4]، وبالتالي فإن انتشار نطاق الدعوة الإسلامية، التي عمادها القرآن، اقتضى أن تكتسب لغة الخطاب القرآني، بما هي في الأغلب لغة إجمالية، معانيَ جديدة أحدثت تحولات دلالية في بنية اللغة الأم.

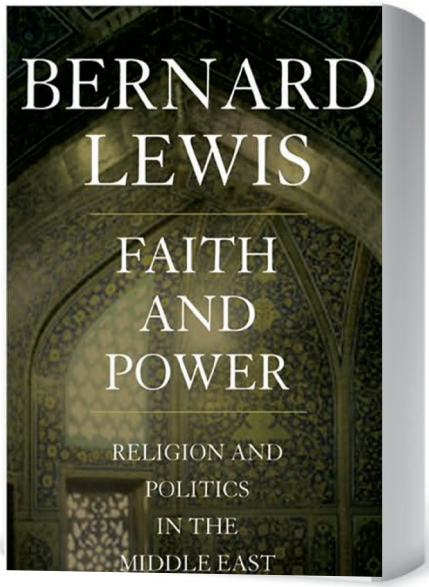
1- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، (ط 6)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،(2006)، ص24

2- المرجع السابق، ص 24

3-محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، بغداد، بيروت: دار الجمل،(2009)، ص 199

4- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (ط 5)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،(2006)، ص 214

«الإيمان والسلطة»
لـبرنارد لويس



خالد حاجي*

ما قرأت كتابا لبرنارد لويس إلا وخرجت بغصة في الحلق وغمة في الصدر. صحيح أن لهذا الرجل معرفة كبيرة بتاريخ الشرق العربي وبالإسلام، غير أن هذه المعرفة لا يعدلها إلا تحامله المفضوح على العرب والمسلمين وتحريضه البين ضدهم. لقد اجترح أسلوبا في التحامل والتحريض يمكّنه من استغفال الجماهير من القراء والتلاعب بوعي كثير من النخب السياسية؛ وهو الأمر الذي يستفز مشاعر القارئ المطلع والباحث العارف فيجعله يشعر بالغثيان، ويدفع به نحو النفور من البحث العلمي قاطبة ومن المؤسسات الداعمة له. حتى أن نظرية إدوارد سعيد حول العلاقة بين مؤسسات الثقافة والإمبريالية، أو بين الاستشراق والإمبريالية، لو عدمت كل الأمثلة للتدليل على صحتها، لاكتفت بوجود حالة برنارد لويس برهانا ساطعا على متانة هذه العلاقة.

إن خطورة هذا الكاتب تكمن في إصراره على توظيف البحث العلمي والمعرفة بالتاريخ توظيفا يدفع باتجاه تأزيم الأوضاع وتوتير العلاقة بين المسلمين والغرب عموما، وأمريكا بالدرجة الأولى، عوض بناء الجسور وتقريب المسافة بينهما. فتحت غطاء الموضوعية العلمية يسوق من الأمثلة ما يدل على استحالة التناغم بين عالم الإسلام والغرب في الماضي كي يثبت استحالة هذا التناغم في الحاضر والمستقبل. ولكي يستدرج القارئ إلى التسليم له بحتمية الصراع بين العالمين، يوهمه بأن المعرفة التاريخية معرفة علمية دقيقة تعكس واقعا موضوعيا، بعيدا عن كل أشكال الإسقاط الذاتي. وبناء على التنافر الحاصل في الماضي بين المسلمين والمسيحيين يستشرف مستقبلا داميا ويُحرِّب النفوس للمواجهة: إذا كان الشرق الإسلامي والغرب قد تنافرا في الماضي، فلا يجوز أن يتعارفا في الحاضر والمستقبل، تماما كما يقول بذلك ساموبل هانتكتون.

وهنا يلح علينا سؤال: ألسنا نفيد من دروس التاريخ عِبرا تحثنا على البحث عن مخارج من مآزق الماضي باتجاه آفاق رحبة وفضاء جديد من الإمكانات؟ ولنفرض جدلا أن المعرفة التاريخية هي معرفة «كشفية»، أي تكشف عن واقع موضوعي علمي، فهل يتعذر علينا، مع هذه المعرفة، فتح فضاء استشراف وإسقاط؟ من يقرأ برنارد لويس هو مطالب بأن يسلم بوجود سُنّة حتمية؛ فكما كان المسلمون أعداء المسيحيين في الماضي، سيظلون أعداءهم اليوم وغدا. بهذا المعنى فإن برنارد لويس يقر باستحالة الخروج من حتمية التاريخ ومضايقه، فيتحول الإنسان لديه إلى مجرد كائن ذي بعد تاريخي، كائن مبرمج سلفا، يستعصي عليه النظر في المآلات واختيار المسارات والمساقات في الكون الشاسع. إن برنارد لويس يتخذ المعرفة التاريخية ذريعة لسد باب الاستشراف، يتخذ المعرفة التي هي مناط كشف عن حقائق موضوعية، ذريعة لسد باب المعرفة الإسقاطية التي هي مناط استشراف. في المحصلة يظل العرب والمسلمون هُمو هُمو، أوفياء لهوية معادية ثابتة تكشف الدراسات التاريخية عن حقيقتها.

لا يختلف كتابه الجديد الإيمان والسلطة: الدين والسياسة في الشرق الأوسط عن كتبه الأخرى في شيء. يعد برنارد لويس في المقدمة بأن متن الكتاب سيعنى بالعلاقة بين الإيمان والسلطة، وليس بين الكنيسة والدولة، منبها بذلك إلى وجود اختلاف جوهري بين السياق الإسلامي والسياق الغربي المسيحي، الشيء الذي يستهوي

* كاتب وروائي وأستاذ جامعي من المغرب

القارئ ويفتح شهيته لتلقي الجديد. غير أن هذا القارئ لا يلبث أن يضجر من قراءة الأشياء نفسها التي يرددها برنارد لويس في كل كتبه دون كلل أوملل. فهو لا يفوته أبدا أن يُذكِّر، مثلا، بضرورة الاهتمام بالتاريخ حين يتعلق الأمر بفهم العالم الإسلامي، لأن المسلمين يستحضرون الأحداث التاريخية في كل مقام وبشكل مكثف، على خلاف الغربيين. أو بأن المسلمين لا يتوفرون على مفهوم مقابل لمفهوم الحرية عند الغربيين. أو أن فقهاء الإسلام ينصحون بعدم الإقامة في ديار المسيحية، وخصوصا إذا كان ذلك تحت سلطان عادل، لأن خطر الخروج عن الملة يكبر في هذه الحالة منه في حالة أخرى.

من الخصائص الأسلوبية التي لا يحيد عنها برنارد لويس خاصية المدح الذي يعقبه القدح؛ فالرجل كلما مدح قدح. عندما يقف عند محاسن التراث الإسلامي والعربي، فاعلم أنه يرمي إلى ذكر مقابح الواقع الإسلامي والعربي. حين يقول بأن «الديكتاتوريات من قبيل ديكتاتورية صدام حسين في العراق، أو ديكتاتورية عائلة الأسد في سوريا، أو ديكتاتورية الصديق مبارك في مصر، هي ديكتاتوريات لا جذور لها إطلاقا في الماضي العربي والإسلامي»، فاعلم أنه يبيت للتحريض على العالم العربي اليوم، يريد أن يبرر الدعوة إلى الانقضاض على بعض الأنظمة من حيث كونها ذات علاقة بالنازية والشيوعية، الإيديولوجيتين المعاديتين للغرب. في كل مرة يعين مجالا للتدخل العسكري الغربي في العالم العربي والإسلامي، وكأننا به رجل الاستراتيجية العسكرية، وليس الباحث في التاريخ. يقول بأن هذه الأنظمة الديكتاتورية التي تأسست على قاعدة إيديولوجية نازية أو شيوعية تستفيد من أدوات الحداثة لتحكم قبضتها على المجتمعات الإسلامية وتقوي قدرتها على القمع والتعبئة المذهبية والإيديولوجية.

ويقول كذلك بأن العرب والمسلمين أنفسهم واعون بضرورة العودة إلى الجذور والأصول الصافية، لذلك تجدهم يكثرون الحديث عن التجديد والصحوة. لكن العودة إلى الماضي قد تتخذ أشكالا من الطهرانية القاتلة كما هو الشأن بالنسبة للحركة الوهابية التي أفضت في السياق السعودي إلى إرهاب القاعدة، أو كما هو الشأن بالنسبة للثورة الإيرانية. أمام هذه الأنظمة كلها، سواء الأنظمة ذات العلاقة الإيديولوجية بالنازية أو الشيوعية، أو التي انحرفت عن الصراط المستقيم وهي تطلب تجديد العلاقة بالأصول الإسلامية، يلزم اتخاذ موقف حازم؛ يجب ألا تأخذ الغربيين بهؤلاء مجتمعين رأفة، وإلا فسيلحق الغرب منهم أذى كبير. ذلك أن التذمر والغليان وسط الجماهير العربية التي ترزأ تحت وطأة هذه الأنظمة بلغا درجة عالية.

إن هذه الشعوب، وفق نظرية برنارد لويس الخبير بشؤون الإسلام والمسلمين، تحدوها عزيمة ثابتة وإصرار قوي على بلوغ أهدافها وتحقيق مشروعها، على خلاف شعوب الغرب التي تعرف فتورا في العزيمة. انطلاقا من هذا يخلص على عادته إلى قول فصل، إلى عبارة جامعة مانعة، تختزل مجال الفعل العسكري ووجهة التدخل الغربي في العالم الإسلامي: «إما أن نأتيهم بالحرية، أو سيهدموننا». تماشيا مع نظريته القائلة بعدم وجود مفهوم الحرية في الفضاء الإسلامي كمطلب سياسي، يدعو، كما نلاحظ، إلى «تحرير» أو «جلب الحرية» إلى هذه الشعوب.

قبل هذا، وفي كتابه عن العلاقة المختلة بين الإسلام والديموقراطية، كان يدعو إلى تحرير المرأة والفن، وهو يلقي باللائمة على الثقافة العربية والإسلامية؛ والآن نجده يتصالح مع الشعوب العربية ويدعو إلى تحريرها من قبضة الإيديولوجيات الدينية المتطرفة، والأنظمة النازية والشيوعية، على أمل أن تعود هذه الشعوب إلى أصول عقدية ومذهبية تسعف في التعايش مع الواقع المعاصر، خصوصا مع الغرب القوي والمتقدم.

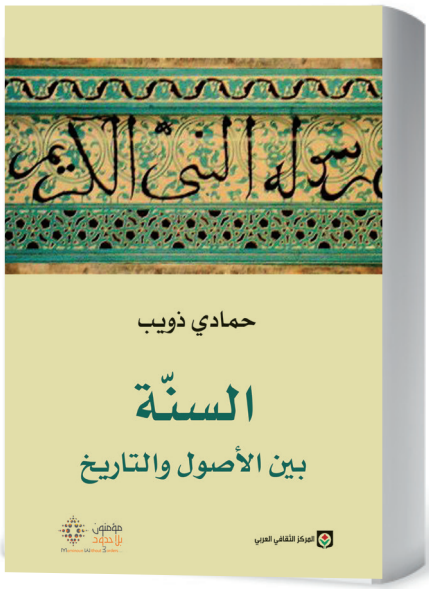
وفي الباب المخصص لـ«أوربا والإسلام» يجتهد برنارد لويس من أجل تأليب الأوربيين ضد الأقليات المسلمة المهاجرة وهو يحذر من السقوط في فخ الشعور بالذنب إزاء هذه الأقليات، مدعيا أن «عقدة الذنب وجلد الذات هي تقليد طويل ورثه الغرب، دون شك، من الإرث اليهودي-المسيحي». من بين الأمثلة المجلية لبعض السلوك النابع من الإحساس بالذنب مثال البابا الذي طلب الاعتذار من المسلمين عما اقترفه المسيحيون أثناء الحروب الصليبية من جرائم ضد المسلمين. فهذا الاعتذار يرسخ الاعتقاد في أن الطرف المسلم كان مسالما ولم يسبق إلى اقتراف أي ذنب أو جرائم، والحال، حسب رأي برنارد لويس، أن المسلمين كانوا أسبق إلى الاعتداء على أوربا، حيث أن غزو المسلمين لصقلية كان أسبق من هجوم المسيحيين. باختصار إن الحملات الصليبية هي في الجوهر نتيجة سجال دائم، ما فقده المسيحيون بعد حرب المسلمين الدينية، حاولوا أن يستردوه بإعلان حرب دينية. كما أن انخراط النخب المثقفة والسياسية في الحديث عن الإمبريالية هو ضرب من ضروب البحث عن تخليص الذات الأوربية من الإحساس بالذنب، ذلك أن النزوع الإمبريالي لم يكن أبدا حكرا على الغرب المسيحي، بل سبقه إليه الشرق المسلم. ويتدرج برنارد لويس في محاولته تخليص أوربا من عقدة الذنب وصولا إلى إدراج الدعوات إلى التعدد الثقافي، أو إلى الانخراط البناء في العمل مع المسلمين من أجل إيجاد حلول مشتركة، في إطار عقدة

الذنب. يقف القارئ أمام بعض النصوص عاجزا عن التمييز بين خطاب برنارد لويس وخطاب اليمين المتطرف الأوربي. يقول مثلا: «أين تقف أوربا اليوم؟ هل سيحالفها الحظ في المرة الثالثة؟ هذا الأمر ليس مستحيلا. المسلمون يتمتعون ببعض الامتياز. فحماستهم متقدة وثقتهم بقناعاتهم كبيرة، على خلاف البلاد الغربية حيث يلاحظ ضعف في الحماسة والاقتناع أو انعدامها. في المجمل يمكن القول بأن المسلمين يعتقدون اعتقادا راسخا في عدالة قضيتهم. هذا على خلاف الغربيين الذين يقضون معظم وقتهم في تبخيس ذواتهم والحط من قدرها. فالمسلمون يملكون الولاء والمثابرة، والأهم من ذلك لهم الديموغرافيا، فمتى ما جمعوا بين التزايد الطبيعي والهجرة أحدثوا تغييرات مهمة على مستوى الساكنة، الأمر الذي قد يؤدي في المستقبل المنظور إلى وجود أغلبية مسلمة هامة في بعض المدن، ولم لا في بعض البلاد الأوربية».

من وراء العمل على تخليص الأوربيين من عقدة الذنب تجاه المسلمين تقبع النية المبيتة للربط بين الهجرة والإرهاب. ويبدو لنا برنارد لويس حريصا على قطع أسباب التواصل بين أبناء الجالية المسلمة في أوربا وبين محيطها الثقافي والاجتماعي والحضاري. يستغرب كيف استطاع المتطرفون منهم من إيجاد مساندين لقضاياهم من صفوف الأوربيين! فليس يسند المسلمين إلا أحد اثنين: إما يساري يحمل كراهية لأمريكا وهو يأخذ مكان الاتحاد السوفياتي؛ أو يميني معاد لليهود وهو يقوم مقام النازية. حين نقرأ بين سطور كتاب برنارد لويس عن الإيمان والسلطة نجده يختزل المهاجرين المسلمين في خانة التطرف الإسلامي، ويختزل المتعاطفين مع قضاياهم في اليسار البائد المحن إلى الاتحاد السوفييتي أو اليمين المعادي لليهود.

وعلى جري عادته في تقديم المدح فإلحاقه بالقدح، ينطلق من التذكير بأن «الحرب لا تعني الإرهاب. فتعاليم الإسلام، وتحديدا القانون الإسلامي، يحدد سلوك المحارب، ويفرض احترام قوانين الحرب والمعاملة الإنسانية تجاه المرأة والأطفال ومن لا يحملون السلاح. هذه التعاليم لا تؤيد الأفعال التي هي من جنس الأفعال المدرجة تحت الإرهاب اليوم». هذا القول يأتي في سياق التحضير للتحريض ضد الأقليات المسلمة المهاجرة التي جعلت تنهل إسلامها من منابع غير المنابع الصحيحة. يمثل على هذا الأمر بالجالية التركية التي تدرس في المدارس الألمانية إسلاما متعارضا مع العلمانية، في حين أن الأتراك في بلدهم الأصل يلقنون مبادئ العلمانية منذ نعومة أظفارهم. فقطعا لدابر الشك في أن تأخذ الألمان رأفة بهؤلاء، أو يتملكهم الإحساس بالذنب، يقول برنارد لويس وهو يتذكر لقاء جمعه ببعض الأتراك: «في المساء طلب مني بعض المسلمين الأتراك الانضمام إليهم لسماع رأيهم بخصوص [الأقليات المسلمة في أوربا] وقد كان ذلك مهما. إلى حد الآن هناك جملة لأحدهم تعلق بذاكرتي: «على امتداد ألف سنة أخفق الألمان في قبول أربعمائة ألف يهودي؛ فهل هناك أمل في أن يقبلوا بمليوني تركي؟»إنهم يستعملون هذا النوع من الخطاب للعب على عقدة الذنب التي يعاني منها الألمان كي يمرروا أجنداتهم.»

غريب أمر برنارد لويس! لا يدع صغيرة ولا كبيرة إلا ويوظفها من أجل الوصول إلى ما يصبو إليه من استراتيجية التحريض ضد المسلمين، تارة في البلاد الإسلامية، وتارة أخرى في بلاد الهجرة. متى سلمنا له بأن المعرفة التاريخية معرفة علمية دقيقة تعكس واقعا موضوعيا، بعيدا عن كل أشكال الإسقاط الذاتي، وجدنا أنفسنا كي نسلم له بحتمية الصراع.



«السنة بين الأصول والتاريخ»
لحمادي ذويب

عيسى الجابلي*

«نحن لا نستحمّ في نفس النّهر مرّتين»
هيراقليطس

تسعى الثّقافة الإسلاميّة منذ ظهور الإسلام لترسيخ مبدأ الثّبات، قصد المحافظة على الدّين من الضّياع وضمان استمراريّته من خلال التّمكين له في الأرض قاطبة باعتماد مقولة الأصل المرجعيّ الذي لا يتبدّل و يجب ألا يتبدّل، بدعوى أنّ في ذلك يكمن دماره. غير أنّ التّاريخ أثبت أنّ هذا الأمل مجرّد أضغاث أحلام لأنّه معاكس لمنطق التّاريخ نفسه، حيث لا ثبات. ذلك أنّ سمة الأشياء التّحوّل والتّبدّل، ومنذ أن نشأ الإسلام تحوّل إلى تجربة بشريّة يتحكّم فيها المسلمون منزّلين في واقعهم بمختلف أبعاده الثّقافيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، يتأثّرون ويؤثّرون في سيرورة لا تنقطع ولا تتوقّف.

ولمّا كانت السّنّة – بوصفها المرجع الثّاني إلى جانب القرآن بالنّسبة إلى المسلمين – واحدة من المعطيات المركزيّة في الفكر الإسلاميّ منذ نشأته، بحكم صلتها الوثيقة بالواقع، كان من الضّروريّ تنزيلها إلى مجال الدّرس، في ضوء ما مكّنتنا منه المناهج الحديثة في دراسة النّصوص، وفي ضوء التّحوّلات الّتي شهدها العقل البشريّ في نظرته إلى الأشياء. فإذا كانت النّظرة التّقليديّة تنظر إلى الإسلام بوصفه معطى ناجزا منتهيا يجب ألا يحيد عن إسلام عهد الرّسول، فإنّ العقل الإسلاميّ الحديث يرفض هذه النّظرة ويضع كلّ الثّوابت محلّ تساؤل بما في ذلك السّنّة النّبويّة.

في هذا الإطار أصدر الباحث التّونسيّ الدّكتور حمّادي ذويب مؤخّرا كتابا مهمّا بعنوان «السّنّة بين الأصول والتّاريخ»(352 صفحة)، نشرته مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود » بالتعاون مع المركز الثّقافيّ العربيّ، توزّع على ثلاثة أبواب ومقدّمة وخاتمة. وقد ناقش فيه المؤلّف السّنّة بوصفها مسلّمة من المسلّمات الّتي يقوم عليها الفكر الإسلاميّ. ركّز في المقدّمة على دواعي بحثه في هذه المسألة كان أوّلها تحوّل التّراث إلى مشغل فكريّ، إذ أنزل من علياء قداسته ليكون موضوعا للنّقد والتّمحيص والمراجعة والتّقييم بعد أن كان معطى فوق–تاريخيّ لا يجب المساس به. أمّا الدّاعي الثّاني للخوض في المسألة فكان إعادة النّظر في الآراء والمواقف الّتي همّشتها المدوّنة الأصوليّة أو أقصتها لتفرض موقفا واحدا ورؤية واحدة شاءت لها ظروف تاريخية أن تترسّخ وترسّخ فينا نزعة دغمائيّة في نظرتنا إلى المقدّس. وعلى هذا الأساس يقوم الدّاعي الثّالث لهذا البحث وهو التّشكيك في سيادة الأصول الّتي لم تعد تاريخيّة كائنة في الماضي بل إنّها تتعدّاه إلى حاضرنا لتكون فاعلة فيه. أمّا الدّاعي الرّابع فهو ظهور مواقف حديثة توجّهت بالنّقد والتّحليل والتّفكيك للسّنّة في عمومها أو لبعض عناصرها بعد أن ثبت عجز منهج الجرح والتّعديل عن الاضطلاع بمهمّة النّظر في المدوّنة الحديثيّة. ثمّ إنّ صراع السّلط السّياسيّة الرّسميّة مع بعض الفئات الّتي اختارت الإسلام الحركيّ هو دافع قويّ لطرق هذا الموضوع لأنّ كليهما يدّعي أنّ له الفهم الأمثل لتعاليم هذا الدّين، مع عودة كليهما إلى النّصوص الأساسيّة ليؤسّس لنفسه مشروعيّة من خلال القرآن والسّنّة ويتحوّل الصّراع بذلك من الواقع إلى النّصّ.

*باحث جامعي في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من تونس

اهتمّ الأستاذ ذويب في الباب الأوّل بـ«تاريخيّة مفهوم السّنّة» من خلال ثلاث فقرات رئيسة:

مفهوم السّنّة: رصد المؤلّف في هذه الفقرة مدلول مصطلح السّنّة عند الأصوليّين المسلمين في القرون الخمسة الأولى للهجرة فلاحظ أنّهم اتّكؤوا جميعا على المدلول اللّغويّ المعجميّ وأسّسوا تصوّرهم لهذا المصطلح على ما ذهب إليه النّحاة والمعجميّون قبلهم مثل المعجمي الكوفي ابن فارس (ت 395 هـ) و أبي هلال العسكري (ت بعد سنة 400 هـ) و أبي عمرو شمر بن حمدويه الهروي (ت 225 هـ) وغيرهم من اللّغويّين. وقد لاحظ الكاتب أنّ مصطلح السّنّة لم يحظ بتنظير متأنّ لأنّ ذلك «لم يقتحم مجال «المفكّر فيه» إلاّ تحت تأثير الفلسفة والمنطق وبروز أهمّيّة الحدود»[1]. كما لاحظ أيضا أنّ هذا المفهوم كان ثريّ الدّلالة متعدّد المعاني عند العرب، غير أنّه تحوّل من الحركة إلى الثّبات لاعتبارات عديدة يمتزج فيها المذهبيّ والعقائديّ واللّغويّ. وعلى هذا الأساس يرى الأستاذ ذويب أنّ هذه الحركة في دالّ السّنّة هي تأكيد لتاريخيّة هذا المفهوم، ذلك أنّه لم يستقرّ إلاّ بحلول القرن الثّالث. يقول: «إنّ المتأمّل في مادّة سنّ يلحظ من خلال التّعابير المتداولة لدى العرب تمحورها حول معاني الحركة والجريان والنّشاط والفعل المنتج للحياة»[2].

مفهوم السّنّة الحيّة: يعود الكاتب بهذا المصطلح إلى المدارس الفقهيّة الّتي نشأت في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري، كمدرستي الكوفة والبصرة في العراق ومدرستي المدينة ومكّة في الحجاز ومدرسة الشام، إذ كانت جميعا تشترك في مفهوم«السّنّة الحيّة» أو «العمل الجاري»، وهو مفهوم شموليّ مرتبط كثيرا بالواقع ويظهر بصمة العقل البشريّ في فهم الشّريعة في ضوء الظّروف الّتي يعيشها البشر. كانت هذه المدارس تعتمد أحاديث الرّسول بوصفه قاسما مشتركا بينها، غير أنّ ذلك ليس أولويّة. يقول الأستاذ ذويب: «لئن كان الاعتماد على أحاديث الرسول قاسما مشتركا لمفهوم السنّة الحيّة عند هاته المدارس فإنّه عنصر لا يحظى بالأولويّة بل يشترك مع سنّة الصّحابة وإجماع العلماء والأعراف المعمول بها في كل مدينة في بلورة مفهوم للسنة يتّسم بالاتساع وعدم تقييد الاجتهاد البشري بمشروعيّة عليا واحدة»[3].

غير أنّ ظهور حركة المحدّثين في القرن الثّاني الهجريّ ثبّتت الحديث مرجعا ثانيا بعد القرآن من خلال رفض اعتماد الرّأي والانتصار للحديث سلطة عليا حصريّة ثانية. وقد كرّس الشّافعيّ هذا المبدأ من خلال انتصاره للمحدّثين وقال بأوّليّة حجّيّة أحاديث الرّسول على حساب السّنّة الحيّة، وقيّد الرّأي بجملة من الشّروط وأطلق عليه اسم «القياس»، ورفض الإجماع المحلّيّ ووضع له شرط الإطلاق، أي أن يكون إجماع المسلمين قاطبة. ويستنتج الباحث من ذلك أنّ الشّافعيّ هو أوّل من أسّس المفهوم الأصوليّ للسّنّة.

مصطلح السّنّة عند الأصوليّين:درس الباحث في هذه الفقرة مصطلح السّنة مطلقا ومقيّدا، فبيّن أنّه في حالة الإطلاق متعدّد الدّلالات إذ يدلّ على الإيجاب كما يدلّ على السّلب (سنّة حسنة/ سنّة سيّئة)، كما يمكن أن يرتبط بما هو بشريّ أو بما هو إلهيّ (سنّة اللهّ/ سنّة الأوّلين)، ويدلّ على زمنين متقابلين (سنّة الإسلام/ سنّة الجاهليّة) أو أن يرتبط ببشر متفاوتين في المرتبة الدّنيويّة والدّينيّة (سنّة الرّسول / سنّة الصّحابة / سنّة الخلفاء / سنّة المسلمين / ...). ولكنّ هذا الثّراء قد اختفى وطغى «الاتّجاه الّذي أقرّته مدرسة الحديث منذ القرن الثّاني الهجريّ ضدّ الأطروحة السّنّة الحيّة والعمل الجاري في المدارس الفقهيّة، وهو الاتّجاه الّذي دعّمه الشّافعي ليسير بمصطلح السّنّة سيرا راسخا يكتسب معه معناه الاصطلاحيّ المتمثّل في سنّة الرّسول»[4].

أمّا مصطلح السّنّة مقيّدا (سنّة اللهّ/ سنّة الأوّلين / سنّة الرّسول)، فقد تبيّن الباحث أنّ الشّافعي قد فرض السّنّة بوصفها مجموعة من الأحاديث النّبويّة الصّحيحة وباعتبارها المصدر الموضوعيّ الثّاني أو الأصل الثّاني للشّريعة بعد القرآن. بل إنّ الأمر بلغ حدّ اعتبارها وحيا بلا واسطة لترتقي إلى منزلة القرآن وتضيق دائرة بشريّة الرّسول باعتباره إنسانا تاريخيّا. ويخلص الباحث من هذا الباب إلى أنّ المفهوم الأصوليّ للسّنّة أغرق في المقدّس ودخل دائرة اللاّمفكّر فيه. كما رسّخ الأصوليّون هذا المفهوم في الضّمير الإسلاميّ بوصفه معطى منتهيا غير قابل للنّقاش، في حين أنّه مفهوم تاريخيّ صاغوه لمقتضيات مذهبيّة وتاريخيّة معيّنة، ومن ثمّ نسبيّته ومحدوديّته.

أمّا الباب الثّاني من هذا البحث، ففيه ينزّل الأستاذ ذويب السّنّة في التّاريخ باحثا في حجّيّتها وذلك من خلال لحظتين متسائلا في الأولى عن نشأة هذه الحجّيّة في التّاريخ ومصادرها، فاحصا، في الثّانيّة حجّيّة الأخبار.

1 – حمّادي ذويب، السّنّة بين الأصول والتّاريخ، الرّباط : مؤسّسة مؤمنون بلا حدود – بيروت: المركز الثّقافي العربيّ، 2013، ص.22.

2 –حمّادي ذويب، المرجع نفسه، ص30.

3 –حمّادي ذويب، المرجع نفسه، ص39.

4 – حمّادي ذويب، المرجع نفسه، ص43.

حجّيّة السّنّة: يعود الكاتب بهذه المسألة إلى زمن مبكّر جدّا في الإسلام عند تصدّع الجسد الإسلاميّ إثر الفتنة الّتي أفرزت من بين ما أفرزت ظاهرة الوضع في الحديث بمعنى أنّ الجانب السّياسيّ كان الطّاغي على المسألة، كما أنّ الخلافات الكلاميّة والفقهيّة والصّراع بين مدرستي الرّأي والحديث كانت من أبرز العوامل الدّينيّة الّتي دفعت إلى الوضع في الحديث. ومن ثمّ أصبحنا نتحدّث عن إنكار حجّيّة السّنّة، وهو موقف يراه الكاتب متجذّرا في التّراث الإسلاميّ، ظهر زمن الأئمّة الأربعة، وهذا ما يستنتج من خلاله أنّ حجّيّة السّنّة لم تكن بديهيّة إنّما نشأت البداهة بعد قرون عند غلبة مدرسة الحديث. وقد كان للشّافعيّ وظيفة التّأسيس النّظريّ لحجّيّة السّنّة ضدّ تيّار الرّأي الّذي يعتمد إدراك المصالح المرسلة والاستحسان والاستصلاح.

اتّكأ الأصوليّون على النّصّ القرآنيّ (220 آية) والأحاديث (100 حديث) كما اعتمدوا مفهوما آخر وهو عصمة النّبيّ. يرى الشّافعيّ أنّ الوحي وحيان: وحي القرآن ووحي السّنّة (الإلقاء في الرّوع)، وبما أنّ السّنّة بهذا المعنى مساوية للقرآن منزلة، فإنّها مطابقة له في العصمة أيضا. ويخلص الباحث إلى أنّ مفهوم العصمة هو مبدأ أوجده المسلمون في ظلّ ظروف سياسيّة، وقد ارتقى هذا المفهوم بالنّبيّ، من خلال نمذجة أفعاله وأقواله وحياته عامّة، إلى مستوى الإله.

حجّيّة الأخبار: عالج الكاتب في هذه الفقرة إشكاليّة المتواتر من الأخبار وعلاقتها بالعلم، فلاحظ أنّ الشّافعيّ يخرج من الإسلام كلّ من يشكّ في الكتاب والسّنّة باعتبارهما قطعيّي الثّبوت. نجد هذا الموقف أيضا عند الأصوليّين من أهل السنة ومن المعتزلة الّذين «لم يكن هدف بحثهم في إشكاليّة العلم الّذي يفيده الخبر المتواتر سوى تثبيته والرّدّ على أطروحات منكريه»[5] لأنّ إبطال المتواتر في رأيهم هو إبطال للدّين كلّه.

لاحظ الكاتب أيضا أنّ الشّافعيّ هو أوّل من نزّل المتواتر المنزلة الّتي حظي بها إذ اعتبر أنّ هذا الصّنف من الأخبار يماثل القرآن في إفادة العلم القاطع لذلك فالشّكّ فيه مخرج من الإسلام. ويخلص الأستاذ ذويب إلى أنّ التّأصيل النّظريّ الأصوليّ تأثّر بالصّراع بين السّنّة والشّيعة وخرج، بالتّالي، من دائرة العلم إلى حيّز الإيديولوجيا لإثبات الفكر السّنّيّ ودحض غيره. ينطبق الخبر نفسه على مسألة حجّيّة خبر الآحاد الّذي أسّس له الشّافعيّ وغيره من الأصوليّين معتمدين العقل وعدالة الرّواة وعدالة الصّحابة.

سعى الأصوليّون من خلال ما تقدّم إلى إغلاق مدوّنة الحديث والتّضييق على نقدها وتحويل ما هو بشريّ إلى المقدّس، فكان أثر ذلك أن تضخّمت النّزعة النّصّيّة والتّفسير الظّاهريّ الحرفيّ للنّصوص وتثبيت الحقيقة المطلقة وأحاديّة المعنى وبالتّالي إشهار سيف التّكفير في وجه الآراء المخالفة وهو ما نجد أثره في أيّامنا. كما يرى الباحث أنّ انتصار السّنّة هو انتصار سياسيّ إيديولوجيّ «ففي أوائل القرن الخامس الهجريّ أصبحت السّلطة الحاكمة تتدخّل رسميّا لفضّ المنازعات المذهبيّة من ذلك أنّه في سنة 408 هـ، أصدر الخليفة القادر كتابا ضدّ المعتزلة يأمرهم بترك الكلام والتّدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام، وأنذرهم إن خالفوا أمره بحلول النّكال والعقوبة»[6].

أمّا الباب الثّالث والأخير، فقد عالج فيه الكاتب علاقة السّنّة بالقرآن جعل القسم الأوّل منه للنّظر في مسألة تخصيص السّنّة عموم القرآن، ثمّ تناول بالدّرس، في القسم الثّاني، إشكاليّة النّسخ بين القرآن والسّنّة وخصّص القسم الأخير للنّظر في مسألة التّأويل.

تخصيص السّنّة عموم القرآن: جعل الشّافعيّ للسّنّة وظيفة بيانيّة ذلك أنّها توضّح عموم القرآن وتنقله من حيّز الدّلالة الظّنّيّة إلى حيّز الدّلالة القطعيّة، وقد قدّم الكاتب لذلك أمثلة منها حدّ السّرقة وتفسير عبارة «ذوي القربى» في القرآن ببني هاشم وبني عبد المطّلب[7]. وانتهى إلى كون تخصيص السّنّة عموم القرآن كان مسألة خلافيّة تعكس خلافا في تحديد منزلة القرآن من السّنّة. كما لاحظ أنّ الاتّجاه الغالب على الأصوليّين هو تجويز التّخصيص وهو الموقف الّذي تبنّاه الفكر السّنّيّ ورسّخه منذ تأسيسه من خلال كتابات الشّافعيّ. ثمّ إنّ هذا الموقف قد ولد في سياق مذهبيّ سجاليّ ألجأ أصحابه للانتقاء في غالب الأحيان.

إشكاليّة النّسخ بين القرآن والسّنّة: يندرج البحث في هذه المسألة عند علماء الكلام ضمن مبحث أعمّ هو إثبات نبوّة محمّد الّتي دفعت المتكلّمين إلى إثبات إمكانيّة نسخ شريعة لشريعة سابقة لها في الزّمن. وقد أجمع الأصوليّون على ثبوت النّسخ في القرآن مستندين إلى تأويل الآية 106 من سورة البقرة والآية 101 من سورة النّحل

5 – حمّادي ذويب، المرجع نفسه، ص101.

6 –حمّادي ذويب، المرجع نفسه، ص214.

7–حمّادي ذويب، المرجع نفسه، ص248.

والإجماع هنا هو الّذي أكسب رأيهم مشروعيّة في غياب حجّة نصّيّة. أمّا بالنّسبة إلى الشّافعيّ فمن المفروض أنّ مسألة نسخ السّنّة للقرآن طبيعيّة ما دام يرى أنّهما متساويان منزلة إلى حدّ اعتبارهما نصّا واحدا، غير أنّه في «الرّسالة»يقرّ باستقلال النّصّين ويشترط مبدأ التّجانس بين النّصوص ليصبح النّسخ ممكنا. وبناء على ذلك يرفض نسخ القرآن للسّنّة إلّا بشرط وجود سنّة مبيّنة للنّسخ. ويستنتج الأستاذ ذويب من ذلك أنّ «النّظر إلى مسألة نسخ القرآن للسنّة أو بالسنّة من زاوية تاريخية يبرز أن النسخ لم يكن إلا حلاّ واجه به المفسّرون ثم الأصوليون إشكالية وجود بعض الآيات التي تشتمل على حكم يخالف حكم الآية الأخرى»[8].

التّأويل: اعتمد الكاتب تحليل نماذج من تأويلات الأصوليّين ليثبت أنّ الأصوليّ ليس منبتّا عن واقعه بمختلف أبعاده، ذلك أنّه ابن ظروف تاريخيّة وثقافيّة واجتماعيّة تتحكّم فيه وتنحو بأفكاره وآرائه نحوا دون آخر. إنّه كائن في واقعه زمانا ومكانا متأثّر بالظّروف الّتي يعيشها. كما تبيّن أنّ القرن الأوّل هجريّا قد عرف ثراء تأويليّا عكس تنوّع الآراء والتّصوّرات، غير أنّ الأصوليّين على شاكلة بقيّة رجال الدّين قد لعبوا دور السّلطة الكنسيّة باحتكارهم للمعنى. وعلى هذا الأساس يرى الكاتب أنّه «يمكن نفي القداسة عن نصوص التّراث وشخصيّاته وتأسيس علاقة جديدة بها لا تقوم على التّقديس والامتثال والطّاعة العمياء، بل تنبني على النّظر العقليّ النّقديّ والتّاريخيّ للنّصوص»[9].

إنّ الكتاب الّذي بين أيدينا لمهمّ جدّا، ذلك أنّ واقعنا يشهد نموّ تيّارات لم يخل منها التّاريخ الإسلاميّ في مرحلة من مراحله، تيّارات تنظر إلى الإسلام نظرة أحاديّة وتدحض كلّ ما يقوله الآخر معاكسة بذلك منطق التّاريخ الّذي لم يخل يوما من الاختلاف. هذا ما استنتجناه مع الأستاذ حمّادي ذويب من خلال هذا البحث الّذي يؤكّد أنّ الإسلام تنوّع لا تماثل منذ بدايته. إنّه حركة وحياة وتبدّل وتنوّع وثراء لا ثبات وجمود وتحجّر. غير أنّ الواقع الّذي حكم تثبيت الدّين و«مأسسته» على النّحو الّذي نعرف الآن، لا يزال يتحكّم في الثّقافة الإسلاميّة، بل إنّه أصبح أكثر شراسة من ذي قبل لتعقّده أوّلا، وبسبب حالة الوهن الّتي نعيش، ثانيا.

لقد كانت الثّقافة الإسلاميّة تكرّس التّنوّع وتحضّ على استعمال العقل والتّدبّر والتّسامح مع الرّأي المخالف عندما كانت ثقافة قويّة متمكّنة، غير أنّ الأمر، في ظلّ ضعفها، قد اختلف. فتنامت تيّارات ترفض الآخر وتعدم دور العقل وتنفي عن الإسلام سمة التبدّل والتّحوّل حسب الظّروف الّتي يمليها الواقع. إنّنا نعيش القرن الواحد والعشرين بذهنيّة متحجّرة ترسّخ فكرة الثّبات وتنظر إلى الإسلام بوصفه معطى ناجزا منهيا في حين إنّ المعنى كائن في التّاريخ أبدا. إنّه سليله الّذي يوجّه مؤسّسيه. وعندما نتحدّث عن التّاريخ فإنّنا بذلك ننزّل الإنسان في واقعه السّياسيّ والاجتماعيّ والثّقافيّ ونراعي انتماءه الإيديولوجيّ والعرقيّ، خاصّة إذا تعلّق الأمر بالدّين عموما وبالإسلام تحديدا في مبحث من أهمّ مباحثه: السّنّة.

كشف هذا الكتاب الغطاء عن مرحلة من مراحل الإسلام مهمّة من حيث إنّها اهتمّت بالتّأسيس وتثبيت مبادئه وتحديد مصادره بانتقاء بعض دون بعض. كما تبيّنّا أنّ السّنّة ليست معطى فوق تاريخيّ مفارقا مقدّسا، إنّما هي مفهوم تلاعبت الإيديولوجيا والانتماءات السّياسيّة والواقع بمختلف أبعاده، أمّا هالة التّقديس الّذي نراه عليها اليوم، فليست إلاّ سمة أضفيت عليها إضفاء وكان ذلك تدريجيّا. إذن لقد بات من الضّروريّ إعادة النّظر في مسلّماتنا في ضوء ما آل إليه واقعنا، وفي ضوء ما توفّر لنا اليوم من مناهج علميّة كالمنهج النّقديّ التّاريخيّ الّذي اعتمده الأستاذ ذويب في هذا الكتاب، عسانا نؤسّس لإسلام ثريّ متنوّع متسامح منفتح على الآخر مثلما كان الشّأن في القرون الأولى للهجرة. لقد أثبت التّاريخ وأكّدت التّجربة أنّنا «لا نستحمّ في النّهر نفسه مرّتين» كما قال هيراقليطس، وإذا كان الأصوليّون الأول قد استحمّوا في النّهر الّذي أنتجوه وأبدعوه لأنفسهم في ظلّ واقعهم، فلماذا لا نتّخذ لنا نهرا نبدعه بعقل القرن الحاليّ في ظلّ ما تفرضه علينا ظروفنا الخاصّة المختلفة حتما عن ظروفهم؟

8- حمّادي ذويب، المرجع نفسه، ص288.

9- حمّادي ذويب، المرجع نفسه، ص307.

بعدسة الفنان التركي عبد الله إيلجى

أغنية العَدَم

دعاء وصفي البياتنه
(شاعرة من فلسطين)

وقَـفَـتْ بحبلِ الصّوتِ ألفُ جنازةٍ
فاسودَّ شالٌ في الهواءِ كأنّه
منفىً يردِّدُه العدمْ
ويزيده التصفيقُ عُرْسًا كربلائيَ المواويلِ المعدّةِ للأبدْ
جلجامشٌ عرف الخلودَ بعشبةٍ
والعرشُ أقربُ للقصيدةِ من سماءٍ ثامنهْ
فَــقـفا بحبلِ الصّوتِ من حلم الرؤى
بجموعِ من مرّوا خِفافا في الجنازةِ والنّغمْ

غنّى العدمْ:
إنّ المتاهة فكرةٌ
تنمو بروحكَ نرجسه
فلينزفِ الظلُّ المديدُ بألفِ عطرٍ نرجسيٍّ
لن يفارقـَه الكفنْ
فالجوفُ فيكَ كأنّه كأسٌ لرمضاءِ الجسدْ

غنّى العدمْ:
صوّرْ جنونكَ بعد أن كـسرتْ به مرآة أفلاطونَ
والبُعدُ الوحيدُ ليرتقيْ
حشدُ الشظايا فكرةً
فيها مسالكُ أرجلٍ
قطعتْ فواصلَ جملة
فارتابتِ الرئتانِ من دَفـَقِ التنفسِ في المجازْ..
فيقينكَ المُلقى على كتفِ المعاني
خانه رمسُ المرايا الواحدة !!

وقفتْ بحبلِ الصوتِ ألفُ جنازة
سارتْ بها عينُ السّماء وأنبياءْ
فأضيءَ وحيٌ في أثينا والنّجفْ
من سورةٍ كونيةٍ تنمو باسمكَ للأبدْ
هذا لهاثكَ في تواقيتِ اندلاعِ الفكرةِ العليا
بمقياس الجثْ..
يا سرمديا في رمادكَ
إنّ عنقاءَ انبعاثكَ
حبلُ صوتٍ للحياةْ...

هكذا حدّث بروميثيوس إلى أبي القاسم الشّابي

سامي نصر
(شاعر من تونس)

لا اللّيلُ ليلي
لا الهواءُ هوائي
لا الجنُّ خبّأ ناره بسمائي
يحيا أبو تمّام في لغتي التّي
شطآنها تمتدّ صوب أبي العلاء
لكنّني أحيا
ونوّار الكلام يحيط بي
متحصّنا بغنائي
لا وجهُ هند غايتي
لا صدرُ دعد مرفئي
لا روحُ أسماء بنائي
أنا فضّة الأسماء
برق سلامها
فيروزها المنثور في الآلاء
أنا عشبة الخلد التّي لم تستطع
كفّ الرّدى إنباتها بسمائي
شمسي معي
وبراحتي لغتي التّي تمشي
وتنهض في سماء ردائي
لا يستطيع اللّيل غلق نوافذي
فنوافذي
بأصابع الشّعراء
تبني
وتكشف في القصائد عالما
في ضوئه
تتلعّب الأفعال بالأسماء
لا الأرض أرضي

لا السّماء سمائي
يحيا دم العنقاء في أحشائي
يرمي سواحله هنا في أضلعي
برمادها المزروع نهر هباء
يرمي جواهره هنا في أضلعي
فأعبّ حتّى لا أرى أمدائي
وأطيل تطوافي بليل طفولتي
ونهارها
وحدي
كحرف الفاء
لا فضّتي تكفي لأحتضن الصّباح
ولا الفؤاد بفيضه المترائي
أنأى لأصعد نحو صوت حبيبتي
حرّا كخيل الرّيح في الصّحراء
لا اللّيل ليلي لا الهواء هوائي
بدء أنا والمنتهى ألفي ويائي
أحيا لكي أحيي الدّنى بقصيدة
أحيا لكي أسقي المدى بدمائي
لو كلّ نجم هاهنا في ظلمة
وأراد ضوءا هاهنا أضوائي
أضيء حتّى الضّوء أرضعه بحبر
ليس تعرفه الملائك في السّماء
الشّمس تشرق في النّقاط وفي الحروف
ألست تلمح ظلّها في الهاء؟
في كلّ حرف نجمة
طوف من النّجمات
يرفل مع براق هوائي
لا اللّيل ليلي لا السّماء سمائي
ماذا ترى في الضّوء غير عمائي؟
أحيا لأرفع شرعة الأضواء في
موج الرّدى وعواصف الظّلماء
أعلو فيطويني العلاء كأنّني

كالنّقطتين معلّق من يائي
قلبي منارات الدّنى وأصابعي
عرق الشّموس ومنهل الأضواء
متحوّل كالماء لا أدري أإيكاروس
من مائي ومن صحرائي؟
أم أنّ بي من روحه قلق الرّياح
وهزّة المخطوف بالآلاء
أمضي الزّمان بغيمه وبمائه
أنحلّ في الأضواء كالأضواء
في اللّيل أسكن في جذوع شجيرة
أمّا النّهار ففي جذوع سمائي
ضوئي معي في الأبجدية ساكن
في الرّوح في العمق البعيد النّائي
أسري وأعرج بالقصيدة تاركا
قلبي هنا في تونس الخضراء
يمتدّ في الزّيتون في الأعناب
في حوض الشّتول
وفي المدى المتنائي
قلبي الذّي في نبضه تجد
البلاد التّونسيّة كلّها
من سينها للتّاء.

هذه مسألة لا يمكن السيطرة عليها

أحمد عبد اللطيف*

لا، لا أكرهك لأنكِ تشبهين القطط لكن أغلب الظن أنك مخيفة مثل القطط، مخيفة جداً مثل القطط، وأنا أكره القطط جداً، ليس لأنك تشبهين القطط، فأنتِ لا تشبهين القطط، وإنما لأن القطط مخيفة جداً بشكل لا يحتمل.. الحكاية بسيطة جداً رغم أنك تعقّدين الحكاية: القطط مخيفة جدا مثل ضمائر المفعول، وأنتِ مخيفة جداً مثل القطط، وأنا لا أكره القطط ولا ضمائر المفعول ولا أحمل كرهاً لكِ، لكنني أتجنب الاقتراب من أي منكم خاصةً القطط التي تتشابه مع أشياء أخرى لا أحبها.

ستقولين عني كلاماً كثيراً، كثيراً مثل قطرات المطر، كثيراً مثل رمال الصحراء، كثيراً مثل الكليشيهات التي أستخدمها في كتابتي، كثيراً مثل صمتي، كثيراً مثل كثافة حاجبيّ، كثيراً مثل الكليشيهات التي لا أحبها في كتابتي أيضاً، كثيراً مثل الدمامل التي تتسلق وجهي في فصل الصيف، ستقولين في النهاية كلاماً كثيراً بلا توقف، وبلا توقف لن أصدق كلامك، وبلا توقف سأنفي ما تنسبينه لي دون أن تفهمي الأشياء التي لا أكرهها لكنها تخيفني، تخيفني جداً، مثل القطط على سبيل المثال.

في أول لقاء بيننا، أخبرتك أنني أحبكِ، أحبكِ جداً، ما الغريب في ذلك؟ لا شيء بالتأكيد، وبالتأكيد كان ذلك خبراً سعيداً بالنسبة لكِ، لكنك نظرتِ لي كموتور، وحاصرتني بنظرة مخيفة، قوية ومخيفة، جميلة ومخيفة، وبمحض صدفة وقفت وراءكِ قطة أرسلها الله أو الشيطان، لا أدري، فانتبهتُ كم نظرتك مخيفة! كم نظرة القطة مخيفة! وظللتُ أبادل النظر ما بين عينيكِ وعينيّ القطة، والتزمتُ صمتاً لم أعرفه في حياتي، فأنا ثرثار، ثرثار جداً، وعندما كانت أمي تقصيني في غرفة بمفردي لتتخلص من ثرثرتي، كنتُ أخترع أصدقاء غير مرئيين، وأحكي لهم حكايات طويلة، وأشكو لهم من قسوة العالم، كنت أحكي وأشكو وأبكي وأضحك حتى يجف حلقي، حتى أهمس من التعب، حتى تتكلس حبالي الصوتية فتصبح مثل سلك كهربائي، كنت أفعل كل ذلك بينما كانت أمي تسمع آخرين، في مسلسلات تليفزيونية، في أفلام سينمائية، في أغانٍ طويلة أو قصيرة، في مكالمات تليفونية مع الجارات والقريبات، لكن ذلك لم يضايقني، لم يضايقني أبداً، في المقابل، استغربتُ نفسي أمامكِ، لمّا التزمتُ صمتاً لا يليق في لحظة رومانسية، لكنك لم تري ما رأيت، لم تشعري بما شعرت، فنظرة القطة كانت مخيفة، مخيفة جداً، ولمّا قارنتُ هذه النظرة بنظرتك أدركت في التو حقيقة أخرى مخيفة: أن نظرتك مخيفة أكثر من القطة.

في هذا اللقاء الأول، أخبرتكِ أنني أحبك، أحبك جداً، لكنني لم أخبركِ، لتطور الأحداث بشكل سريع وبإيقاع لم يمكنني ملاحقته، أنكِ تخيفينني، فذهولي كان أقوى من حاسة النطق، وخوفي منك كان أكبر من جرأتي لمواجهتك. رغم ذلك، أؤكد لكِ، ولعلي أكون صادقاً، أنك لا تشبهين القطط، لكنكِ مخيفة، مخيفة جداً، مثل القطط، ومثل ضمائر المفعول التي تستخدم لعدم تكرار المفردات.

*قاص وروائي من مصر

الأكمه المبصر

أسماء مقاطف*

انهمر المطر ، ترك الأطفال الكرة أرضاً وانصرفوا، بدت السماء و كأنها بكت لبكاء ذلك الطفل، بكت لينصرف أولئك الأولاد بعدما غرزوا ألسنتهم في قلبه ..

ركل الكرة بقدمه وأخذ يسير في الطريق المؤدية إلى الغابة قارعاً رأس عصاه بالأرض بكل ما أوتي من قوة، يزيد في ضرب عصاه بالأرض وتزيد السماء في بكائها .. « يجب أن أسرع في الوصول إلى شجرة السنديان قبل أن يشتد المطر..» ردد بصوته المختنق بالدموع .
ما إن حاول أن يحث من خطاه قليلاً حتى وجد نفسه ملطخاً بالوحل بعد أن سقط على الأرض ..

نهض على ركبتيه وهو يبكي بصوت مرتفع يتحسس الأرض محاولاً إيجاد عصاه التي سقطت في الوحل، لكن يديه الصغيرتين عجزتا عن معاركة الوحل طويلاً واستسلمتا للاتكاء من أجل النهوض .. وقف وقفة طفل يملك دمية حُرم من اللعب بها، رفع رأسه نحو السماء وصرخ قائلاً: « لماذا تبكين؟ لماذا ؟ ألأنك تملكين عينين لا تبصران سوى الظلام أم لأن قريناتك ينعتنك بالعمياء ذات الثلاثة أرجل؟ أجيبيني ... أجيبيني .. كيف يكون شكلك؟ ما هو شكلي ؟ ما هي أشكالهم ؟!.

وما كان من السماء إلا أن زادت دموعها غزارة، فانطلق الطفل هائماً يتحسس الأشجار بيديه ، يحاول البحث عن ذلك الشرخ الموجود في جذع شجرة السنديان ليأوي إليه، ذلك الشرخ الذي لطالما جلس فيه ليبث لتلك الشجرة شيئاً من آلامه، كان يشعر بأنها مختلفةٌ عن باقي الأشجار، مختلفةٌ تماماً ..

وبينما هو يتحسس جذوع الأشجار وصل إلى ذلك الجذع الراسخ رسوخ الجبال، اعترت شفتيه ابتسامة خفيفة مختلطة بالدموع . «هذه أنت شجرة السنديان ..» ثم أردف قائلاً:«تعلمين ؟ لا أعلم لم أحببتك كل هذا الحب! فقط تمنيت لو أراكِ مرة واحدة لأعلم كيف يبدو شكلك»، وضرب يده بجذعها وصرخ بقوة : أخبريني كيف يكون شكلك؟ وما هو ذلك اللون البني الذي يقولون عنه ؟ما هو .. ؟ ما هو... ؟ ..».

دوى صوته في أرجاء المكان وصل إلى السماء فأرعدت، أخافه صوت الرعد فهرع داخلاً إلى ذلك الشرخ و قد اشتد المطر غزارة، لم يكن يشعر بالبرد بالقدر الذي كان يشعر فيه بحرارة الحزن والغضب، أغمض عينيه الملتهبتين بالدموع وغفا غفوة الأطفال بعد البكاء المطول، صحب غفوته شيءٌ من الكلمات بصوت مرتفع، كانت شجرة السنديان تحتضنه مجيبة عن أسئلته، ومخيلته بدأت ترسم لوحة الحياة التي لم يرها ...

وككل مرة يغفو في حضن شجرة السنديان يستيقظ في حضن أمه ..« أمي هل تشعرين بالخجل والحزن لأن ابنك أعمى ؟ »
« بالتأكيد لا يا بني ..». أجابته وهو يتحسس عينيها ووجنتيها.
لم يجد ما كان يبحث عنه فانتقل بأنامله نحو شفتيها ليجد ابتسامة فخرٍ مرتسمة عليهما رسمت تلك الابتسامة على شفتيه ابتسامة طفل عاد للعلب بدميته التي حُرم منها.

* قاصة من الأردن

« أمي ساعديني أريد أن أرسم لوحة ..» .
« لوحة يا بني ؟! ماذا تريد أن ترسم ؟ » .
« أريد أن أرسم شجرة السنديان .. ».

أمسكت بيده مساعدةً له، رسما معاً شجرة السنديان بشرخها الكبير ذاك، ثم طلب منها أن تضع يده على ذلك الشرخ المرسوم .. لترى مندهشةً ما رسم ابنها داخل الشرخ ، رسم قلباً وله عينان .. !

جبرا إبراهيم جبرا:
الكتابة الروائية والبحث عن الهوية الوطنية

فيصل دراج*

تصرّح «صيادون في شارع ضيّق»، في قراءتها الأولى، بأفكار عدة: تجربة المنفى التي تستحضر الماضي وتعطفه على مستقبل استرجاع الوطن، وفردية واسعة تتجاوب مع الهدف الذي تسير إليه، ومقارنة بين «الإنسان الغربي» المسكون بالفضول و«الإنسان الشرقي» المقيّد بعادات ثقيلة، وإيمان بالتجدّد يزوّد المجتمع بتوازن ضروري، وهناك «قوة الحب» المعجزة التي تأتي بما لا يمكن توقعه ولا تفسيره.

غير أن النظر إلى ما وراء العناصر الفكرية يبصر فكرة مسيطرة، تحكم علاقات الرواية جميعها، عنوانها:الهوية الفلسطينية، التي تتكوّن في تجربة المنفى والرد عليها بفعل يحرّر الفلسطيني من صفة : «اللجوء» التي هي تهديد من نوع جديد. فبعد التهديد المنتصر الذي حرم الفلسطيني من وطنه، هدّد اللجوء الفلسطيني في إنسانيته، ومنع عنه حقوق غيره من البشر.

وصف بطل جبرا عنف اللجوء بالكلمات التالية: «ولم يكن تهديده بطردي من البلد، وهو يعلم بأنني من شعب مشرّد، تهديداً حقيراً فقط، بل مضحكاً، لذا فإن غضبي، بعد أن تركت بيته، تحوّل تدريجياً إلى ضحك، إلى قهقهة مخيفة، قهقهت كالمجنون، ص : 261»[1]. بعد السقوط من نعمة الوطن إلى جحيم التشرّد، يأتي السقوط من وضع الإنسان السوي إلى وضع إنسان ملقى في مهب الريح. ولعل الوضع المأساوي، الصادر عن اغتصاب الوطن والموطّن بعبث لا أخلاق فيه، هو الذي يطلق «قهقهة مخيفة»، تحتج على «الحقارة» في منازلها المختلفة، كاشفة عن الاستقواء العاري على «اللاجئ»، دون مساءلة.

الأسباب التي أجبرته على اللجوء.

يصف جبرا الاستقواء العابث على اللاجئين، في كتابه «الحرية والطوفان»، فيقول: «ويجد الفلسطيني التائه، بحكم ذاكرته وماضيه، صعوبة كبرى في الاستقرار في أي مكان. فما يكاد يمد له جذوراً في الأرض التي آوى إليها، حتى تمتد إليه يد من حيث لا يدري، فتسحبه وتلقي به في خضم من عدم الاستقرار وخوف الجوع من جديد. فهو «فلسطيني»، وهو «لاجئ» (ما أقبح هذه الكلمة!) وهو لسبب ما بارز الظهور أينما حل. ولذلك، كلما فعل شيئاً عرف الناس به في الحال، وقالوا: «أفلسطيني ويفعل ذلك؟»، كأن ذلك مقصور على غير الفلسطينيين فقط، ولا يعرفون أنه ـ رغم ما حل به من تقتيل وتشريد ـ أبي وشديد الإباء، فخور بذكائه ومقدرته ومعرفته، وأن أي تعريض بكرامته لن يزيده إلا كبرياء وأنفة، .... ص : 130».

تلخص هذه السطور الأسباب التي دعت جبرا إلى رسم فلسطيني محاصر مشبع بالثقافة والمعرفة والذكاء. دافع الروائي عن الفلسطيني الذي فيه مرتين: مرة أولى، وهو يصف القهر الذي يقع على إنسان شاءت له أسباب مختلفة أن يكون لاجئاً، ومرة ثانية، وهو يذكر فضائل الفلسطيني «المتهم». كان الاتهام، أحياناً، عاتياً في ظلمه، يطلب من الفلسطيني أن يعترف بما ليس فيه، انطلاقاً من قاعدة عابثة تساوي بين المتهم وقائمة الاتهام الموجهة إليه.

دفعت مأساوية التجربة، التي استبطن بها الروائي تجربة شعبه، إلى توسل نسق من الكلمات الموجعة: التهديد، والطرد، والتشريد، والتقتيل، والاجتثاث، وعدم الاستقرار، والغضب، والخوف، وصولاً إلى قهقهة مخيفة تتاخم الجنون، ذلك أن ما يتجاوز المعقول لا يعثر على كلمات تعبّر عنه. استولد جبرا من وقائع الاستقواء على اللاجئ مفهومه الشعري الأخلاقي: الفلسطيني الواجب الوجود،

*كاتب وناقد من فلسطين

1- جبرا إبراهيم جبرا: صيادون في شارع ضيق، دار الآداب، الطبعة الأولى، بيروت ، 1974.

الذي يجب عليه أن يتمسّك بإنسانيته، إنه إنسان له تاريخ، ذلك أن اللاجئ، في الوعي المريض، إنسان لا تاريخ له.

في منطق الهوية ما يطرح ثنائية الأنا والآخر، مؤكداً الاختلاف، وفي الحال الفلسطيني ما يطرح ثنائية الأنا والآخر النقيض، الذي يبني وجوده على «أطلال الوجود الفلسطيني» إذا استطاع، نافياً تاريخ الإنسان المغتصبة أرضه بتاريخ المغتصب، محولاً فعل الاغتصاب إلى نظرية في السياسة والثقافة والتاريخ. ومع أنّ التجربة الفلسطينية عاينت الآخر النقيض في مشروع صهيوني نصره الاستعمار الأوروبي وثقافة المركزية ـ الأوروبية، فإن المنفى الفلسطيني أنتج بدوره «آخر» جديداً، يشتق الفلسطيني من لجوئه، ويدفعه إلى المساواة بين عذاب اللجوء ومجابهته والهوية الفلسطينية.

فالإقطاعي العراقي العالي المرتبة، الذي يهدد الفلسطيني بقطع رزقه، و«آخر» ينطق بالعربية، والمخيم الذي حشر فيه الفلسطينيون، المشار إليه في الاستهلال الروائي، آخر على صعيد المكان، منقطع الصلة بالتربة الفلسطينية، الحمراء، وبغداد ـ المدينة «آخر» بالنسبة إلى بيت لحم والقدس، والمعارف «آخرون» قياساً إلى العائلة الفلسطينية الموحدة في بيت لحم، ..... وبقدر ما يتكاثر «الآخر»، قاتلاً بالمدافع كان أو مهدداً بالكلمات، تتكاثر أبعاد «الأنا الفلسطينية»، التي عليها أن تلجأ إلى مكان وتطارد رزقها فيه، وتحفظ وحدة العائلة الممزقة، وتعمل من أجل عودة محتملة، وتتمسك بوطن قائم إلى الأبد، وتستولد مستقبلاً من حاضر يبدو عقيماً. يخلق الفلسطيني في مواجهة «آخر» متعدد الطبقات «أنا» متعددة الطبقات بدورها، تترافد فيها الإرادة والصبر والمعرفة، وما يحض على الثبات والمقاومة. قد يحيل الحال الفلسطيني، ظاهرياً، إلى قول نيتشه: «حين يطارد التنين صياداً يصبح الصياد تنيناً بدوره»، رابطاً بين الحاجة والضرورة. غير أن الفلسطيني كان فلاحاً ولم يكن تنيناً، وكان معلم مدرسة بسيطاً لا يأتلف مع وسائل الصيد. لذا كان على الفلسطيني أن يولد من جديد، وأن يتعلّم ما فرض المنفى عليه أن يتعلمه، وأن يسير مع تجربة مرهقة، تملي عليه مهناً جديدة، وتأمر روحه بأن تستمطر الإرادة والأمل من جهات متعددة.

تعيّن السارد في رواية جبرا بصيغة الأنا، التي تسمح للشخصية أن تعيش عالمها الداخلي وأن تحلم وتتذكّر، وأن تقيم حواراً طليقاً بين ما عاشته، وتعيشه وما تريده وترغب به. قصد الروائي في هذه الصيغة النفاذ إلى كثافة الروح والذاكرة، وحوّل سيرة البطل إلى شكل من السيرة الذاتية، التي تحكي الحاضر وتبعث الماضي، وتخلق زمناً روحياً فلسطينياً متجانساً، يحتضن شوارع القدس وهو يعيش بعيداً عنها.

جعل جبرا من الشخصية الروائية، في أزمنتها المتوحدة، شخصية فلسطينية، تحتمل اسماً محدداً (جميل فران)، ولا تحتاج إلى الاسم العلم، لأنها صورة للفلسطينيين جميعاً. جمعت الشخصية بين التحديد المشخص، فلها اسمها وثقافتها وتميّزها، والتجريد المحدد الذي يحمل فلسطين كلها إلى الشخصية الروائية. ولعل هذا الجمع بين لاجئ باحث عن رزقه، وفلسطيني نموذجي قائم فيه، وجغرافيا فلسطين وتاريخها هو الذي أنجب روائياً، فلسطينياً أقرب إلى الكمال، أو أنجب هوية فلسطينية منشودة تجسّدت في مفرد غريب.

تحدث الشاعر الفرنسي بول فاليري، ذات مرة، عن «الأديب الذي يقطع شطراً من حياته، وهو يكتب عن رغباته، ويمضي الشطر الآخر، وهو يكتب عن ذكرياته»[2]. تحدّث الشاعر عن أديب له حياة سوية، لا موقع فيها للجوء ولآخرين يهددون حياته، بعيداً عن فلسطيني اغتصب منه الزمان ما هو سويّ في حياته، ودفعه إلى حياة مليئة بالاعوجاج. ولهذا، كان على جبرا أن يرغب وهو يتذكّر، وأن يتذكّر ما يرغب فيه، ذلك أن رغباته من ذكريات عاشها في فلسطين، وذكرياته رغبات منعت عنه، والمرغوب هو العودة إلى مدينة الميلاد، وموضوع الذاكرة أرض ثمارها من ذهب. بهذا المعنى كان جبرا يرغب ويتذكّر معاً، ويستولد من الرغبة والتذكّر هوية فلسطينية، مجسّدة في فلسطيني مرغوب فيه قادر على صوغ ذاته كما كانت، وعلى استعادة وطن حرم منه.

في هذه الكتابة، التي تمحو المسافة بين الرغبة والتذكّر كان جبرا شاهداً وكانت روايته : «صيادون في شارع ضيّق» وما تلاها شهادة محددة الرسالة والمضمون: كان شاهداً عاش في فلسطين والمنفى والتجربة الموزعة على الطرفين، وكانت رواياته شهادة على إبداع يصوغ فلسطين جمالياً، ويأتي بالفلسطيني من مقاومته وجماليات السيد المسيح، ومن الموروث الرومانسي، الذي يبدأ بفرد متفرّد وينتهي به.

الفلسطيني وأنوار القدس

قال جميل فران حال وصوله بغداد : «قليلة هي البهجة التي شعرت بها، بعد وصول بغداد، وما عدت أستطيع أن أذكر ملامح

2- جبرا: الحرية والطوفان.

أية مدينة في العالم، سوى المدينة الوحيدة: القدس ، مدينة المسيح». إذا كان في غياب المكان الذي ولد الإنسان فيه ما يعيد خلقه ، فإن في الغياب المفتوح ما يربط بين «مدينة الله» والفردوس المفقود، وما يدفع باللاجئ إلى اللواذ بمدينته المقدسة و«الاستقواء» بها، مؤمناً بأن توحد الفلسطيني مع مدينته المقدسة، ينقل إليه أقساطاً من قدسيتها، ذلك أن استغراق الإنسان في الجمال، ينقل الجمال إلى روحه وعينيه. ولهذا أقصى جبرا عن مخلوقاته الفلسطينية صفة الشر، وشدّها برباط وثيق إلى القدس وروحها.

في مقدمة روايته يصف جبرا جسداً فلسطينياً فارق الحياة. ليست جراح الجسد، رمزياً، إلا كتابة تعبر عن صراع بين موت عارض وحياة قادمة، تستعيد مسار السيد المسيح، الذي «عذّب حتى الموت وقام بعد موته». يتراءى في الجسد الفلسطيني المقدسي القتيل شيء من آثار «المقدس القديم»، وتتراءى القدس فردوساً من الألوان.

يشدّ الأصل المقدس ـ كما يوحي جبرا ـ الفلسطيني إلى زمن ثابت قديم، يمنحه الإيمان ويضمن له انتصاراً نهائياً، كما لو كان أصل الفلسطيني ضامناً لانتصاره، بمعزل عن «آخرين» لا يقاسمونه أصله، ولا يتعرّفون على «الضمان» الذي يلازمه. استولد جبرا، وهو الرومانسي الدنيوي، أفكار الضمان والأصل والسر الذي بينهما من ثقافته الدينية ومن تجربة المنفى، وأدرجها في هوية فلسطينية ضرورية، تؤكد أن للفلسطيني الغريب ماضياً منيراً، وأن ما كان منيراً في زمن مضى، يعود منيراً في زمن قادم. ولهذا انطوت «صيادون في شارع ضيق» على نص أول، عن مدينة لها زمنها الضيّق، ونص عن فلسطيني «عالي الثقافة والمعرفة والذكاء» يصنع هوية ويسير معها، ويسير مع اختبار عسير يؤكد هويته. جسّر الروائي المسافة بين النصين بمقارنة بين القدس والمنفى، وبين الشريد و «آخرين» لم يعرفوا تجربة المنفى، واستقووا على الإنسان الشريد. تأمل جبرا الإنسان «الآخر»، وهو يعيش معه، وتأمله في اختلاف الفقير المفضي إلى هزيمته. فلا الإقطاعي العراقي عرف أنوار القدس، ولا الشر استطاع هزيمة السيد المسيح، ورسالة الأول الحفاظ على سلطته، ورسالة الثاني قتل الذي يدافع عن أرضه؛ فللقدس رسالتها الكونية، وللفلسطيني رسالة تحث المضطهدين على الدفاع عن حقوقهم. ما الهوية الفلسطينية المرتقبة إلا عناق بين الخير وفضائل «الإنسان الكامل»، الذي يدافع عن الفضيلة وهو يدافع عن حقه في الحياة.

البطل المخلّص وجمالية الخلاص

يقول الفلسطيني، في نهاية الرواية، مشيراً إلى «العراقية» التي ضحت بكل شيء من أجله: «أريد أن آخذها بعيداً إلى مخيمات اللاجئين». فبعد أن حرّرها من أسرها، يريد أن يصطحبها إلى لاجئين، لا يطيقون الأسر ولا يعترفون باختلاف البشر عن بعضهم بعضاً. ومع أن في الجملة الشعرية ما يثير الفضول، فهي تدور حول «البطل المخلّص»، الذي ترتسم في أفعاله جمالية الخلاص، وتعيّنه فرداً أقرب إلى النبوّة، التحق به أفراد انتظروا من يحرّرهم، فالخلاص يكون جماعياً أو لا يكون.

يلتحق الآخرون بفرد عرف نعمة الخلاص، وحملت ملامحه ما يدلّ عليه. تمتلئ روح الفلسطيني بأطياف الخلاص بعد تجربة التحدي والمرارة، التي ارتسمت فوق وجهه وعلمته شكلاً جديداً من الكلام. حين يلتقي سارد الحكاية مع فتاته يقول: «وغمر الغرفة فيضان من الفرح بلغ به الصمت الإجباري درجة الجنون. ص : 156». الفرح الغامر إعلان عن منير غير مسبوق، والصمت الإجباري ذهول سعيد، والفرح الذي يستجرّ الذهول إشارة إلى وافد امتلأ بأسراره، حمل دواء يشفي من أمراض الإذعان والخوف القديم. يقول المثقف العراقي الذي حاور الفلسطيني واقتنع بكلامه: «أنا ساعدت في وضع حد لعهد طويل»، ثم يضيف: «وهناك على الأقل عشرات آخرون، أودّ لو أعطيهم نفس الدواء. ص : 256». في كلمة «الدواء» ما يحيل على مرض، وفي «عشرات الآخرين» ما يشير إلى «طبيب خاص» له «حواريون» يبحثون عن علاج أرواحهم.

ليس الدواء إلاّ «الخلاص» الذي حمله الفلسطيني إلى عراقيين يحتاجونه، وليس الفلسطيني،كما أراده جبرا الشاب، إلا البطل المخلّص الذي يفصل بين زمنين لهما طبيعتان متناقضتان. بيد أن سرعة إنجاز الرسال، متمثلة في عدم مكث البطل في بغداد إلا عاماً واحداً، تستدعي تعبير: الانبثاق ـ المعجزة، الذي هو خلاص فرضته «كارثة غير متوقعة»، وفرضت معه رسالة فلسطينية تخلص «العرب» من «أمراض» جاءت بكارثة فلسطين. ابتعد جبرا الشاب، الذي كان يستعجل العودة إلى القدس، عن مفهوم «التقدم» التنويري، الذي هو فعل تراكمي بطيء، مقترباً من الألماني فالتر بنيامين الذي تحدّث عن «الفعل المنبثق»، الذي يأتي بخلاص يتمرّد على التاريخ. يختلف الانبثاق الذي بشّر به الفلسطيني عن ذاك الذي قال به بنيامين. آمن بنيامين ، الذي جمع بين الماركسية واللاهوت، بلحظة ثورية جماعية تتمرد على قوانين التاريخ الموضوعية، وأوكل جبرا التغيير الخلاّق إلى «مفرد نجيب»، يسير وحيداً إلى خلاص الآخرين، رافضاً الزمن

التاريخي المعطى للجميع، وخالقاً زمناً تتمازج فيه المعجزة بالنبوة، عنوانه: الزمن الخلاصي المسيحي.

يلبي البطل الخلاصي، بسبب السر الذي فيه، إرادة الأقدار الغامضة، كما لو كان يلبي نداء علوياً منحه بصيرة لا تخطئ الميقات. ولهذا فإن جميل فران يختبر المدينة والناس ويقبل التحدي، ويمضي في المدينة عاماً، قبل أن يهجرها ويعود إلى أهله. رأى في إقامته ما رأى وأنجز أشياء جديدة وخلّف وراءه بدايات عهد جديد، مقترباً من القديس أوغسطين الذي قال: «للإله قدرة خلق أشياء جديدة في عالم جديد، ...، كان قد أبصرها منذ زمن طويل»[3]. يضيء الإيمان درب البطل، الذي مكّنه السر الذي فيه من البصر والفعل، تلبية لنداء علوي يتجاوزه.

نقض جبرا، الهاجس بزمن فلسطيني منتصر، القول السائر: «لا جديد تحت الشمس»، الذي نقضه قبله القديس أوغسطين، ذلك أن مخلوقات الله بحاجة دوماً إلى بطل يبني مملكة جديدة، تهزم زمناً وتؤسس لزمن بديل.

إنَّ الإنسان الذي ينظر طويلاً إلى مصدر جميل، يصبح آية لجمال تلازمه الفضيلة. والجميل الفاضل طاقة تحاصر الأرواح الميتة: «تنطلق مملكة الإله دينامية مخلّصة، تخلص البشر من شرور الشيطان»[4] يلامس القول «مدينة الله»، القدس، التي تبعث في الناظرين إليها «دينامية مخلّصة»، تعبر المسافات وتوقظ أرواحاً هامدة.

الخلاص، في رواية جبرا، انتقال بالروح من وضع قاتم إلى مقام منير، دبّرها «وسيط» خلّص ذاته ويهجس بخلاص الذين يرغبون بالخلاص ولا يعرفون دروبه، والخلاص فعل شفائي يطلق في الذين وصلوا إليه «دينامية» محوطة بالغموض. قالت الفتاة لجميل فران: «وقد وقعت في حبك وأعطاني هذا الحب نوعاً غريباً من الشجاعة أشبه بيد في الظلام. ص : 217». يتراءى الخلاص في النور وفي اليد التي تأتي به، ويظهر السير إلى الخلاص في تعبير «نوعاً غريباً من الشجاعة»، أتى حين أتى، وشلَّ يد الظلام.

ما قبل الخلاص الفلسطيني عالم له رموزه، يتراصف فيه الاستقواء على الغريب والشذوذ المستتر، والتهتك الأنيق الذي طارد «جميل فران» ورفضه، وما بعد الخلاص عالم يبدأ بفيض من النور وينتهي بروح محررة. وفي الخلاص ما يقصر المسافة بين الأرض والسماء، بلغة رمزية مؤمنة، وفيه ما يواجه «المخيمات» بمقاتل بيته في أشواقه وكيانه في كبريائه، وأرضه الفلسطينية في تميّزه الذي صاغه جبرا، حالماً، بأشكال متعددة.

كان في تصور جبرا بعد سحري، يساوي بين الكلمات الصادقة وتحققها، وبين العين المولعة بالجمال والموضوع الذي تنظر إليه. خلق الروائي جماليات متفائلة، وأبصر في الجمال تفاؤلاً وفي التفاؤل جمالاً محتفياً بالقيم الثقافية والمعرفة والذكاء، التي من دونها ينتقل الفلسطيني من فراغ إلى فراغ. ومن الواضح أن جبرا صاغ منظوره الفلسطيني شعراً، عارفاً بالفرق بين لغة النثر المرتبطة بواقع موجود، ولغة الشعر التي تتعامل مع الرغبة والمرتجى. فلغة الشعر توحي وتعطي الأفكار حرية واسعة، تهدم وتبني وتعابث المستحيل.

البطل الفلسطيني في ملامح دينية

يتساءل البطل، في مطلع الرواية، مع رجل دين مسيحي فلسطيني عن «مسيحية أوروبا»، التي أنكرت الحق الفلسطيني وجافت تعاليم السيد المسيح، ويتوزعان معاً محبة القدس والافتتان بجمالها الذي لا يحاكى. ارتبط التساؤل بمخيمات اللاجئين، التي أعقبت النكبة، وأفصح، منذ البداية عن بطل روائي يقرأ الدين في علاقته بالحياة، ويقرأ وجوده في قيم جمالية ودينية. دخل الروائي إلى موضوعه من باب المقدس، واصطحب معه إنساناً «لا ثغرات فيه»، ويسائل القدس والفضيلة وأشواق الإنسان المختلف، الذي يرغب بأن يكون «كاملاً»، وبأن يكون سلوكه في الحياة امتداداً لرغباته.

يقول روجيه كايوا، في كتابه «الإنسان والمقدس»: «إن المقدس هو ما يعلق عليه الإنسان سلوكه بالكامل، سواء أكان شيئاً أم فكرة. إنه كل ما لا يقبل الإنسان أن يطرحه على بساط البحث، وما يرفض رؤيته مهيناً، محتقراً، وأيضاً، ما لا ينكره ولا يخونه، مهما كان الثمن. إنه، بالنسبة إلى العاشق، المرأة التي يحب، وإلى الفنان والعالم، العمل الذي يزاولانه، وإلى المتحمس لوطنه، مصلحة الدولة وخلاص الأمة والدفاع عن الأرض، وهو الثورة بالنسبة إلى الثائر»[5].

ينطبق ما قاله الباحث الفرنسي عن المقدس على بطل رواية «صيادون في شارع ضيّق»: فهو يرفض الإهانة وخيانة قضية شعبه،

3-Karl lowith: histoire et salue gallimard, paris, 2002 , p: 208

4-المرجع السابق ، ص 209

5-روجيه كايوا : الإنسان والمقدس: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص 14.

ويخلص للمرأة التي أحبها، إخلاصاً غير منقوص، ويتمسّك بأرضه، ويعتبر أفكاره مقدساً لا يجوز التهاون بشأنه. إن البطل الذي أنجبته رواية جبرا كيان من الإخلاص والصدق والوفاء، له إرادة الأنبياء الثائرين وحرارة العشّاق، الذين يراهنون بوجودهم من أجل نصرة ما يعشقون. تسبغ هذه الصفات على بطل الرواية صفة القداسة، بمعنى روجيه كايوا، وتلحقه بعالم القدسيين.

اطمأن البطل إلى إيمانه، واجتهد في تحقيقه العملي، مستلهماً من المقدس عنصراً جوهرياً هو : «التوسّط»، الذي يأمر المثقف ـ الرسول بأن ينقل «جماعته» من عالم محاصر بالسلب، أو بالخطيئة، إلى آخر يغايره كيفياً، كما لو كان بطل الرواية وسيطاً، أو دليلاً، أو هادياً، يجسّر المسافة بين الاغتراب والتحقق، ويجسّر المسافة أيضاً بين الظالمين والهلاك. بعد الأسر تأتي الحرية، وبعد الاستقواء اللئيم يأتي الموت المهين.

انطوت الأديان السماوية جميعها على مبدإ: التوسط، المتجسّد برسول من العناية الإلهية ورسالة وكتاب سماوي ودعوة إلى البشر تنقلهم من الضلال إلى عالم الهداية والنعمة. كان هناك دائماً مدينة ظالمة، لا تلبي تعاليم السماء، وإنسان مغاير قرّبه سلوكه الفاضل من السماء، وإرادة إلهية تعطي الإنسان المؤمن ميلاداً جديداً.

يتوسط الرسول، الذي اختارته الإرادة الإلهية، بين الأرض والسماء ويخلق نظاماً يسعد البشر ويعدهم بآخرة البشر، ويتوسط الرسول، بمعنى المقدس الذي قال به الباحث الفرنسي، بين سعيدة وعالم القيم، أو بين عالم فقد توازنه واحتاج إلى مقدس يعيد إليه توازنه المفقود. لا يتوسط بطل جبرا بين الأرض والسماء، كما لو كان رسولاً إلهياً يستأنف الرسائل الإلهية، بل يستبطن دور الرسل ويحاكي دورهم، مدفوعاً بدروسهم ومفتوناً بفكرة الواحد الفاضل الذي يصلح «جماعة ظالمة». تستمد الرسالة مضمونها، في التصور الروائي، من أحوال الفرد الذي لا ثغرات فيه، من تناغم الألوان وتكامل الأصوات، والذي تمتد فيه أصوات مثقفين ثائرين اعتنقوا «شهوة إصلاح العالم».

يستلزم الخلاص الديني، الذي يأتي به رسول العناية الإلهية، واقعة سابقة عليه هي : السقوط من سماء النعمة إلى أرض الشقاء، بالمعنى المسيحي، أو الابتعاد عن وحدانية الإله والسقوط في عالم الأصنام والألوهية الزائفة، بالمعنى الديني. من اللافت أن جبرا، الحسوب في البناء والمنظور، نحى بعيداً، في «صيادون»، فكرة السقوط الفلسطيني إلى «المنفى»، وذهب إلى «التوسط» الذي ينقذ غير الفلسطينيين. كان يقرأ في «السهو المحسوب» طبقات العجز العربي الذي أسقط فلسطين، ويحلم بدور مرغوب للفلسطينيين ينقذهم وينقذ غيرهم، مرتكناً إلى «تجربة المنفى»، التي نشرت نواقص «المضيف» وأظهرت «هوان الضيف »، الذي ارتضى بالفلسطينيين، ولم يرتضِ بهم في آن.

بعد فكرتي الخلاص والتوسّط، يتمثّل الملمح الديني الثالث في الرواية في فكرة: «البعث»، حيث ما مات يأخذ شكلاً جديداً ويعود إلى الحياة. استند التصور إلى صيغة مركبة مرجعها «الإنسان الذي لا ثغرات فيه»، الذي يسمح له وضعه المغاير أن يعوّض ما فقده، تأكيداً لثبات يرفض التحوّل ولا يرضى بالنقص. فبعد فتاة فلسطينية أحبها «البطل» وقتلها العنف الصهيوني، تصل إليه فتاة عراقية، تحبه وتتبعه إلى «المخيمات». ومع أن الانتقال، ظاهرياً، من حب إلى آخر لا غرابة فيه، فإن الروائي ، وبقصدية واضحة، ساوى بين الفتاتين، عن طريق حلم يلغي المسافة بينهما، يساوي الثانية بالأولى و«يعيدها» إلى «فلسطين».

ترجم الحلم المتكئ على مرجع واقعي، قوامه فتاتان تتبادلان المواقع، مفهوم : البعث، حيث ما يبدو ميتاً لا يموت، كما لو كانت الواقعة صورة أخرى عن مصير السيد المسيح. انتقل الروائي من الديني إلى الروائي محتفياً بالحياة، ومعتصماً بإيمانية تشهد أن فلسطين تغيب ولا تموت، لأنها أصل مقدس. تسترجع النهاية البداية، وتعيد صوغها، تعبيراً عن زمن حاشد بالتحوّلات.

اقترب جبرا من وليم بليك، الشاعر الإنجليزي الرومانسي المشبع برؤيا صوفية الذي قال: «إن الإنجيل هو العلامة الكبرى للفن»؛ ففيه مجاز التاريخ، ونموذج أليف يبدأ مع البدايات وينغلق على رؤيا للنهاية، وفقاً لمسار لا اضطراب فيه، «يستهل بالسقوط في عدن»[6]، ويتقدم مستدعياً السيد المسيح الذي يفتدي الإنسان الذي سقط، ويعيد ربطه بالفردوس.

يقول بطل جبرا بإيمانية سعيدة : «الانتصار أمر مفروغ منه»، واثقاً بأن الوعود المستقرة في قلب المؤمن سائرة إلى التحقق: لا عجب أن يكون اسم بطل الرواية «جميل» واسم حبيبته «سلافة»، والسلاف من الشيء جوهره وأنقى ما فيه، وأن يعود «الجميلان» إلى «القدس». يقول البطل في النهاية: «إلا أن يد ليلى التي نسيتها من زمان بدت

6-David jasper: the stuoly of Literature and religion, Macmillan (M), 1992.

وكأنها تسقط فوق عيني كبيرة، ...، لكنني قبلت سلافة مرة بعد مرة. ص : 262». لا مجال للنسيان فالجميل لا ينسى، والجميل ينتقل من امرأة إلى أخرى ويظل مخلصاً.

إذا كان في «بعث ليلى» ما يستلهم رمزاً مسيحياً، فإن في تحرير «سلافة» من سجنها ما يستحضر شخصية اللورد بايرون، الشاعر الإنجليزي، الوسيم الأنيق، الذي جمع بين المرأة وشغف الحرية والمقاومة. وسواء كانت المصالحة بين الشاعر و«الرمز المسيحي» ممكنة، أو غير ممكنة على الإطلاق، فقط جعل جبرا، الرومانسي الصوفي الملامح، من الشاعر الإنجليزي مرجعاً من مراجع جمالياته المتعددة. فبطل «صيادون» يستهل حياته الثقافية في بغداد بمحاضرة عن «اللورد بايرون»، تعرّف به وتعطيه شهرة واسعة. تطغى الإشارة، روائياً، على الموضوع؛ فقد أرسل «الروائي» تحية إلى «شاعره»، وأضاء بها عالمه الفكري والروحي، الذي يتسع لمراجع متنوعة، تقبل من بايرون وجوهاً وتجافي وجوهاً أخرى.

نقرأ في كتاب «الحرية والطوفان» دراسة جبرا : «بايرون والشيطانية»، التي جاء فيها : «مات بايرون، وهو يكافح في سبيل الحرية. جاء إلى بلاد الإغريق وانتقى كالجندي أرضاً يستريح فيها الراحة الأخيرة. كان يستحث الناس على القيام في وجه الطغاة. وكان في شعره وحديثه يتخذ دور الرجل المنفي الذي سقط من عليائه، أو طرد من السماء أو حكم عليه بأن يتعذّب في الأرض من أجل جريمة ما. ولعل من أمتع نواحي شخصية بايرون هذا التحول نحو السعي إلى تحرير الإنسانية...»، ونقرأ في الدراسة قول الشاعر: «فإني لست بمتحول من عزمي الثابت وإبائي الرفيع..»[7].

في دراسته «أقنعة الحقيقة وأقنعة الخيال»، تحدّث جبرا عن اغتراب اللاجئ ومعاناته، حديثاً كثّف ما قالت به رواية «صيادون» غير أن قراءة الرواية على ضوء دراسته عن بايرون، تكشف عن تقاطع بين البطل الفلسطيني والبطل البايروني، لا في ما يخص النساء، بل في نقاط أعمق دلالة، تتقاسم كره الطغاة والشغف بالحرية والاستعداد المستمر للموت في سبيلها.

استولد جبرا هوية فلسطينية متعددة الطبقات: تأخذ الضمان من القدس، وتقرّب شخصية الفلسطيني النجيب من السيد المسيح، وتؤمن بعالم لا يكف عن التجدد، وتستلهم تعاليم الشعراء الرومانسيين، وتساوي بين الجميل والمقدس، وتلغي الفواصل بين النثري والشعري، وبين الإنسان الصادق وسير القديسين.... ومع أن هذه الهوية تبدو تركيباً ذهنياً، أقرب إلى القصيدة، فإن جبرا كان يقصد هوية فاعلة حالمة مقاتلة: تتفاعل مع البشر وتغيّرهم، وتعيش في المستقبل قبل وصوله، وتعرف العدو الأساسي وتقاتله.

في استهلاله الروائي، ذكر السارد في رواية جبرا فتاة فلسطينية دفنت بين الأنقاض بنيران يهودية. ولذلك، ولد الفلسطيني اللاجئ من لجوئه، ومن عنف صهيوني صيّره لاجئاً، وحرمه من بيته وحبيبته واستقراره. صاغ جبرا الهوية من وجهة نظر وظيفتها، التي تحفظ ملامح فلسطين وتندّد بالنسيان، وتشير إلى عدو قاتل، لا ينسى جرائمه إلا فلسطيني ميّت.

7- الحرية والطوفان ، مرجع سابق.

حينما تتفوق الترجمة على الأصل
«رباعيات الخيام» ترجمة : أحمد رامي

حورية الخمليشي*

القارئ لرباعيات الخيام التي ترجمها الشاعر أحمد رامي نظماً من الفارسية يحس بأن أحمد رامي ليس مترجماً للنص الأصلي فحسب، ولكنه مبدع أفكار وأخيلة مُستلْهَمة من حياة الخيام وفلسفته. فكأنه هو كاتبُها وناظمُها، ما يدعو إلى التساؤل هل يمكن للترجمة الشعرية الإبداعية أن تفوق الأصل جمالياً في بعض الأحيان؟ وهل هي رباعيات الخيام، أم رباعيات أحمد رامي بفكر الخيام؟

إن ترجمة النص الأدبي ـــ والشعري منه على وجه الخصوص ـــ أصعب أنواع الترجمات على الإطلاق لما يمتاز به من طبيعة تخييلية، لذلك فالمترجم للنص الشعري يقتضي مجموعة من المواصفات أهمها التمكن من اللغة والموهبة. فلا يكون الشاعر مبدعاً إلا إذا كان ملمّاً بأسرار اللحن الشعري والموسيقي التي تمكنه من الصياغة الفنية والموسيقية للتعبير عن المشاعر والأحاسيس. وكان أحمد رامي شاعراً وملحناً وموسيقياً فأغدق عليها من شاعريته وطلاوة أسلوبه وعمق مشاعره وأحاسيسه التي أحيت روح الخيام في رباعياته، فتفوّقت ترجمته على كل الترجمات في الشهرة والانتشار، لجمالية صياغتها وبراعة صورها، ولعل هذا سبب انتشارها الكبير في العالم العربي.

ويرى «بورخيس» أن الترجمة يمكن أن تتفوق على الأصل في بعض الأحيان إذا تمكن المُترجِم من الإمساك بالنص الأصلي واستوفى شروط الترجمة. فترجمة «وايتمان» إلى اللغة الألمانية أفضل من أصلها في الإنجليزية، كما أن ترجمة «كيخوط» حسب «بورخيس» من الإسبانية إلى اللغة الإنجليزية أرفع بكثير مما كتبه «سيربانطيس» بالإسبانية.

لقد تعلم أحمد رامي الفارسية ليحس بهذه الروح الخيامية. وقد صدر ديوانه لأول مرة عام 1924م وغنتها أم كلثوم عام 1949م. واعتمد أحمد رامي في هذه الترجمة على عدة مخطوطات بالمتاحف والمكتبات الأجنبية بكل من أكسفورد، وباريس، وبرلين، ولندن، وكمبردج، بالإضافة إلى مراجعة العديد من الترجمات والمراجع الشرقية والغربية. فقد مكنته دراسته بجامعة السوربون من إتقان عدة لغات وخاصة اللغات الشرقية كالتركية واليونانية والفارسية. تألق أحمد رامي في القصيدة العربية الفصحى، وكتب الشعر بالعامية فرفع بها إلى قمة الإبداع، وكان يلقب بشاعر الشباب وشاعر الحب والجمال. ويذكر توحيد رامي أن والده حينما قرأ الترجمات المختلفة لرباعيات الخيام «أحس أن هناك تناغماً بينه وبين الخيام، فهو طروب مثله، غنائي مثله، محب للحياة مثله»[1]. وقد صرّح أحمد رامي بأن ترجمته تزامنت مع فقدان أخيه بفرنسا، وظهر هذا الحزن جليّاً في ترجمته التي جاءت أكثر قربا وإحساسا بالشاعر عمر الخيام. فقد شعر بما شعر به الخيام من حزن على مصير الإنسان وتفاهة الحياة، فأهدى ديوانه للخيام المدفون في نيسابور ، ولأخيه الشهيد المدفون في حيفا.

وجاء في مقدمة ديوان أحمد رامي أيضاً أن أقدَم مخطوط للرباعيات كتبه أحد سكان شيراز سنة 865هـ أي بعد موت عمر الخيام بـ350 سنة، وكلما بَعُد بها الزمن زاد عدد الرباعيات، وذلك لما وقع فيها من تحوير حتى وصل عددها في أحد مخطوطات كمبردج إلى 800 مخطوط. وأقدم مخطوط في أكسفورد لا يحوي إلا 158 رباعية[2]. وقد حاول العديد من النقاد فرز الأصيل عن الدخيل في الرباعيات. ومن أهم الدراسات في هذا المجال دراسة جلال زنكابادي الذي يرى أنها تُرجِمت إلى ما يقرب من مائة لغة ولهجة. وتكاد تكون الترجمة الإنجليزية لفيتزجيرالد، التي ترجمها عام 1859م، أفضل الترجمات للغتها الشعرية العالية التي توازي اللغة الشعرية الراقية في الشعر الكلاسيكي الإنجليزي، وإن كانت هي نفسها، كما يذكر بعض

*باحثة وأكاديمية من المغرب

1- رباعيات الخيام، ترجمة أحمد رامي، ط. 25 عام 2000م، ص. 5

2- المرجع السابق، ص. 23

النقاد، لم تسلم من الأخطاء والإضافات. ثم توالت الترجمات بعدها إلى اللغات الأجنبية، وشكلت انقلاباً في الثقافة الأوروبية وحركة تجديد الشعر الأوروبي. وتجاوزت نسخ الكتب المطبوعة الكتبَ الأكثر شهرة. وتأخر اكتشاف الرباعيات في الثقافة العربية أكثر من نصف قرن من الزمن عن اكتشافها في الثقافة الأوروبية والعالمية.

ولم ينشغل عشاق الرباعيات بشعر الخيام فحسب، بل بما يحمله من صور وأخيلة عميقة وفريدة، إذ تحمل الدواوين صوراً ولوحات رائعة تستلهم أجواء صاحب الرباعيات المنفتح على الحب والجمال واستلهام العقل والحواس. وقد أنجز الفنان الإيراني العالمي «سركيس خجا دوربان» المختص في رسم الآثار والرسوم التاريخية لوحات متفرقة رفيعة لما رسمه الخيام بالكلمات. وتضم «موسوعة الخيام، رسائله العلمية والفلسفية والأدبية» الأعمال الكاملة للخيام، كما تضم مائة صورة ورسم. وهي من تحقيق وتقديم رحيم رضا وترجمة وتقديم جلال زنكابادي، وقد صدرت الموسوعة حديثا في 2013م.

ولا يوجد ديوان واحد لرباعيات الخيام، وما تُرجم إلى العربية هو مختارات فقط من الرباعيات. والحقيقة أن الخيام لم ينظم إلا رباعيات محدودة نالت شهرة منقطعة النظير كان يختص بها بعض أصدقائه، أما باقي الرباعيات فهي منسوبة إليه. وهذه المسألة يمكن أن تقع في كل الآداب الإنسانية. وبحسب «بيير باسكال» فقد تجاوزت دراسات وترجمات رباعيات الخيام ثلاثة آلاف كتاب ودراسة إلى حدود عام 1960م. وفي العقود الموالية زاد الاهتمام بالرباعيات وفاقت شهرتها الآفاق. وتُرجمت رباعيات الخيام إلى مختلف لغات العالم. اكتشفه الغربيون شاعراً قبل الفرس، وكُتبت عنه آلاف الكتب ومئات الدراسات بمختلف اللغات. ولعل أول من ترجمها إلى العربية هو وديع البستاني ثم توالت بعد ذلك الترجمات. فالكثير ممن ترجموا للخيام هم من مشاهير الأدب العربي المعاصر، كترجمة أحمد الصافي النجفي، وإبراهيم العريض، وجميل صدقي الزهاوي، وأحمد زكي أبو شادي، ومحمد السباعي، وعلي محمود طه وغيرهم. ويجمع النقاد على أن ترجمة أحمد رامي الشعرية للرباعيات أفضل الترجمات وأشهرها.

وتبقى الرباعيات تحفة أدبية من روائع الشعر الفارسي. والرباعية قالب من قوالب الشعر الفارسي، فهي مقطوعة شعرية من أربعة أبيات ويمكن أن نقول إنها قصيدة قصيرة لا تتعدى أربعة أسطر بقافية موحدة وتعبر عن فكرة واحدة، وفي بعض الأحيان يختلف السطر الثالث.

لا يختلف أحد في انتساب الرباعيات لعمر إبراهيم الخيام النيسابوري (1040م- 1123م) الذي وُلد بنيسابور مدينة العلم والمعرفة والتي أنجبت العديد من العلماء والأطباء والفلاسفة والأدباء، ذاعت شهرته في عهد السلطان ملك شاه. ويعسر تصنيف عمر الخيام في علم من العلوم. فقد كان رياضياً وفيلسوفاً وفلكياً وشاعراً وعالمَ طبيعيات. وكان يجيد اللغة العربية ويكتب بها. كتب العديد من المؤلّفات العلمية والفلسفية باللغة العربية كغيره من العلماء غير العرب كالفارابي، وابن سينا، والزمخشري، والبيروني وغيرهم. وقد ألف بالعربية كتاب (الجبر والمقابلة). برزت موهبته في علم الفلك، وله إنجازات كبيرة في مجال الرياضيات. ويذكر وديع البستاني في مقدمة ترجمته لشعر الخيام أن «الخيام وُلد فيلسوفا، وعاش عيشة الفيلسوف ومات فيلسوفا وشاعرا. والرباعيات هي سفره الفلسفي الجليل، وأثره الشعري الخالد»[3]. فالرباعيات هي أيام الشاعر وفلسفته ورأيه في الكون والوجود والحياة. ويرى بعض النقاد أنه متأثر في رباعياته بشعر المعري.

وقد اختلفت تأويلات شعر الخيام بين كونه الفيلسوف واللغوي والمؤرخ، وبين كونه عالم الطبيعيات والفلك والرياضيات، وبين كونه الأديب والموسيقي والشاعر الذي لم يُشهد عنه مجون ولا زندقة. فقد حملت أشعاره تأويلات عديدة بين الزندقة والإيمان والمحافظة والمجون. فعشقه للخمرة أثار الكثير من الجدل، فمنهم من رآها خمرة إلاهية صوفية، ومنهم من أثارت لديه الكثير من الشكوك حول سيرته. فبقدر ما في شعر الخيام من دعوة إلى التمتع بجمال الحياة ونسيان همومها، مادام الإنسان مآله إلى الفناء، بقدر ما فيها من زهد وورع ومناجاة إلاهية.

هكذا يبدو الخيام في رباعياته تقيا ماجنا ومتصوفا مستهترا ومتفائلا متشائما، يهاب الموت ويدعو إلى التمتع بمباهج الحياة، ويشعر بالندم فيتوب إلى الله ويرتمي في أحضان الوجود محاولا فك أسراره في عالم روحي يتخلص فيه من إغراءات الحياة الزائلة، فإذا هو متزهد ورع من أولياء الله الصالحين. ولم يثر شعر ما أثارته الرباعيات الخيامية من الحيرة والشكوك، لما تحمله من صور ملأى بالمتناقضات. ولا أظن أن هذه المتناقضات يمكن أن تجتمع في رجل كالخيام عُرف في زمانه بالحكمة. وهو الملقّب بـ«حجة الخلق» و«الإمام» و«الحكيم» و«الدستور». ولعل هذه المتناقضات هي التي جعلت أحمد رامي يستهل ديوانه بآخر عبارة قالها الخيام حينما شعر بدنوّ أجله، قام وصلى ركعتين ثم قال: «اللهم إني عرفتك على مبلغ إمكاني فاغفر

3- من كتاب رباعيات عمر الخيام ترجمة وديع البستاني ص10 .

لي، فإن معرفتي إياك وسيلتي إليك»[4]. وختم أحمد رامي الرباعيات بانتقائه لأروع مقاطعها في المناجاة والاستغفار والذي يقول فيه:

يا عالمَ الأسْرار عِلمَ اليَقين
يا كاشِفَ الضُرِّ عَن البَائسين
يا قابِلِ الأعْذار عُدْنا إلى
ظِلِّكَ فاقْبَلْ تَوبَةَ التائبين

ويمرّ زهاء ألف عام يفصل بين الحكيم والشاعر الفارسي عمر الخيام وبين الشاعر العربي الكبير أحمد رامي، وهي مدة زمنية تكاد تُختزل في لحظة واحدة هي زمن القصيدة. بين شاعر الرباعيات ومبدعها وبين عاشقها ومترجمها لحظات فريدة، لحظات لامتناهية من العشق الأبدي لأسرار الكون. خاصة بعد أن أخرجت أم كلثوم القصيدة من ديوان أحمد رامي وجعلتها تجري على ألسنة الناس وعشاق الفن الراقي. فالقصيدة في الغناء العربي أرقى الأشكال الغنائية، وظلت تحتل دائماً مركز الصدارة في الغناء العربي.

وكان لغناء سيدة الطرب العربي لمقاطع من الرباعيات مصحوبة برقة ألحان السنباطي شهرة كبيرة في العالم العربي. هكذا اكتسب الخيام شهرته الواسعة عند العرب حينما اكتمل في شعره النغم الجميل والصوت العذب، والكلمة الجميلة الموحية، فاقترن اسمه بأحمد رامي الشاعر العربي الذي ارتبط اسمه أيضا بأم كلثوم التي غنت له ما يفوق مائتي أغنية من الروائع الخالدة. فأصبحت من الأغاني الخالدة في ذاكرة الشعر العربي. وكانت أولى قصائد الشعر العربي الفصيح الذي تغنت به أم كلثوم بألحان رياض السنباطي. وأول بيت لحنه السنباطي من الرباعيات هو: «أطفئ لظى القلب بكأس الشراب/ فإنما الأيام مثل السحاب»، لتتوالى بعد ذلك باقي الأبيات. وقد لحّن السنباطي كل رباعية بلحن مختلف.

وتضم الرباعيات 342 بيتا غنت منها أم كلثوم ثلاثين بيتاً. إلا أننا نجد اختلافا بين المقروء والمسموع سواء في الرباعيات أو في شعر أحمد رامي بصفة عامة، أي أن القارئ لشعر أحمد رامي يجد فرقاً بين الديوان وما تغنّت به أم كلثوم، فلم تُراع أم كلثوم الترتيب العام للديوان كما غيّرت في بعض الكلمات. وكان رامي يترك لها الحرّية في أن تختار وتُغيّر ما يحلو لها من كلمات، ولا يعترض على أي تعديل لأنه يؤمن بذوقها الرفيع وحسن انتقائها للكلمات التي تناسب الغناء. فهو يُعيد النظم من أجل الوصول إلى الصياغة التي تُرضي أم كلثوم. فعلى سبيل المثال اختارت كلمة «كأس المنى»بدل «كأس الطلا»وكلمة«تملأ» بدل «تفحم» في الشطر الثاني من البيت الثاني، بالإضافة إلى العديد من التعديلات. وفيما يلي بعض مقاطع رباعيات الخيام كما غنّتها كوكب الشرق السيدة أم كلثوم:

سمعتُ صوتاً هاتفاً في السحر
نادى من الغيب غفاة البشر
هبوا املأوا كأس المنى
قبل أن تملأ كأسَ العمر كفُ القَدر

***

لا تشغل البال بماضي الزمان
ولا بآتي العيش قبل الأوان
واغنم من الحاضر لذاته
فليس في طبع الليالي الأمان

***

غَدٌ بِظَهْرِ الغيب واليومُ لي
وكمْ يَخيبُ الظَنُ في المُقْبِلِ
ولَسْتُ بالغافل حتى أرى
جَمال دُنيايَ ولا أجتلي

***

القلبُ قد أضْناه عِشْق الجَمال
والصَدرُ قد ضاقَ بما لا يُقال
يا ربِ هل يُرْضيكَ هذا الظَمأ
والماءُ يَنْسابُ أمامي زُلال

***

أولى بهذا القلبِ أن يَخْفِقا
وفي ضِرامِ الحُبِّ أنْ يُحرَقا
ما أضْيَعَ اليومَ الذي مَرَّ بي
من غير أن أهْوى وأن أعْشَقا

***

أفِقْ خَفيفَ الظِلِ هذا السَحَر
نادى دَعِ النومَ وناغِ الوَتَر
فما أطالَ النومُ عُمراً
ولا قَصّرَ في الأعمارَ طولُ السَهَر

***

... إن لم أَكُنْ أَخلصتُ في طاعتِك
فإنني أطمَعُ في رَحْمَتِك
وإنما يَشْفعُ لي أنني
قد عِشْتُ لا أُشرِكُ في وَحْدَتِك

***

تُخفي عن الناس سنا طَلعتِك
وكل ما في الكونِ من صَنْعَتِك
فأنت تَجْلاهُ وأنت الذي
ترى بَديعَ الصُنْعِ في آيَتِك

4 رباعيات الخيام، أحمد رامي، ص. 8.

بريشة الفنان فؤاد شردودي، المغرب

الدكتور عبدالله إبراهيم :
أتمنّى أن يكون العالم أكثر بهجة، ويحلّ التسامح محلّ الكراهية

حاورته: رشا فاضل

يعتبر الناقد عبد الله إبراهيم من النقاد القلائل الذين يعيدون قراءة النظريات النقدية برؤى حديثة تستند إلى الوعي بمعطيات التجديد، وإعادة قراءة النظريات النقدية وتأويلها بما يتيح خروج الأدب نحو آفاق أكثر اتساعا وشمولية وفقا لأسس نقدية رصينة، وغالبا ما يأتي اشتغاله النقدي منسجما مع الفنون الأخرى؛ لإيمانه بأن العمل الأدبي هو نتاج مشترك لقيم جمالية وثقافية متداخلة تصلح للقراءة والتأويل من جهات عدة، ترفض القولبة وتنظر إلى النص الأدبي كجسد حيوي ليس ملزما بأن يكون عينا «فوتوغرافية» لنقل الواقع بل صانعا للصورة والعين والواقع معا. والدكتور عبد الله إبراهيم مفكّر وأكاديمي متخصص في الدراسات الثقافية والسردية، أصدر أكثر من عشرين كتابا، نال درجة الدكتوراه في الآداب العربية عام 1991 من جامعة بغداد، وشارك في عشرات المؤتمرات والملتقيات النقدية والفكرية، ثم عمل أستاذا للدراسات الأدبية والنقدية في عدد من الجامعات العربية، وهو باحث مشارك في الموسوعة العالمية (Cambridge History of Arabic Literature) .

أكدت كثيرا على ضرورة إبدال مصطلح «الرواية التاريخية» بمصطلح «التخيّل التاريخي» وهذه هي القضية الأساسية في كتابك «التخيّل التاريخي: السرد والإمبراطورية والتجربة الاستعمارية». هل تريد بهذا الاستبدال إلغاء هوية الرواية التاريخية أم كسر الحدود بين الأجناس الأدبية؟

لا أُريد بإحلال مصطلح «التخيّل التاريخي» محل مصطلح «الرواية التاريخية» إلغاء هوية جنس أدبي، فلا يستطيع ناقد أن يقوم بذلك، إنما أُريد تعديل مفهوم نقدي جرى تداولهُ مدة مئة سنة بدلالة لا تعبّر عن مضمونه، فهذا الإحلال، فيما أرى، سوف يساهم في دفع الكتابة السرديّة التاريخيّة إلى تخطّي مشكلة الأنواع الأدبيّة، ثم إعادة النظر في حدودها ضمن قضية التجنيس، وتجديد وظائفها الاعتبارية والفنية، وإلى ذلك فأرى أن هذا التعديل سيخرّب الثنائيّة الراسخة، وهي: الرواية والتاريخ، ويعيد دمجهما في هُويّة جديدة قوامها مزج المكونات السردية لا فصلها، وسيقود ذلك إلى زحزحة الفكرة الشائعة في البحث النقدي، وهي مقدار خضوع التخيّلات السرديّة لمبدأ مطابقة المرجعيّات التاريخيّة، وأتطلّع من ذلك إلى الوصول إلى كتابة لا تحمل وقائع التاريخ، إنّما تبحث في طيّاتها عِبر الماضي، وعن التماثلات الرمزيّة فيها، فتجعل منها أطرا ناظمة لأحداثها ودلالاتها، فتلك هي المسارات الكبرى التي يقترحها «التخيّل التاريخيّ»، وهذا هو السياق الثقافي الذي طرحته فيه.

ألا ترى أن هذه النظرية الاستبدالية قد تعطي المسوّغ للغرق في التهويمات الوصفية والانفلات من شروط التجنيس الأدبي، وربما تمنح أنصاف الكتاب المشروعية في قول ما يقولون بناء على نظريتك هذه؟

ليس النقد هو الذي يُعطي الكتّاب مشروعية الانخراط في عالم الأدب، فكيف بصغارهم؟! إنما الأعراف الأدبية هي التي تفرض على الكاتب شروطها، وهي التي تُحدد موقعهُ في الأدب القومي والعالمي. ولا يمكن للنقد أن يجعل من كاتب ضحل الموهبة كاتبا ذا شأن، لكن ممارسة الخداع ممكنة في كلّ زمان ومكان، واستغلال الآراء النقدية للتغطية على العجز معروف في تاريخ الأدب، على أنها حالات عارضة ليس ينبغي أن نحجم عن قول الحقيقة بسببها، فمرادي من كل ذلك هو مراجعة التصوّرات الأولى لوظيفة «الرواية التاريخيّة»، فقد استنفد المصطلح طاقته الوصفيّة بعد أن جرى تحويل

جذريّ في طبيعة الكتابة السردية-التاريخية، التي استحدثت لها وظائف جديدة لم تكن معروفة في عصر جورجي زيدان وأضرابه من الكتّاب، فتراجعت القيمة النقديّة للتصوّرات التي عاصرت ظهورها في الأدب العربيّ الحديث، وأصبحت غير قادرة على الوفاء بتحليل موضوعها، وآن لها أن تكون جزءا من الجدل الذي رافق نشأتها، فمكانها تاريخ الأنواع السرديّة، ويلزم إعادة طرح المفهوم بتحوّلاته الجديدة ضمن مصطلح «التخيّل التاريخيّ»، للتخلّص من العثرات التي لازمت هذا الضرب من الكتابة مدّة طويلة.

قد يرى بعض النقاد أن بيانك النقدي لم يأت بجديد يضاف للرواية؛ فالرواية التاريخية هي نتاج خيال الكاتب مستندا إلى وقائع يشتغلها على وفق الزاوية التي يرتئيها في حين أن رواية التاريخ هي من عمل المؤرخ التي تستند بشكل رئيسي وموضوعي إلى الحدث التاريخي .

لا أرغب في التلاعب بالألفاظ، وما عهدت ذلك، ولست مسؤولا عن تحديد مهمة الروائي أو مهمة المؤرخ، إنما أتطلّع إلى استنباط خصائص المادة السردية وسماتها الجمالية، وهذا الأمر دفع بي لاستنطاق المادة السردية التي تقبع على أحداث تاريخية، وبما أن النقد ظل مدة طويلة مشغولا بتقدير حصّة التخيّل من جانب، وحصّة التاريخ من جانب آخر، فقد وجدتُ أن ذلك النقد قارب تلك الظاهرة السردية على أنها تلفيق بين التخيل والتاريخ، والحال، فهي ليست كذلك؛ فعملية إنشاء خطاب لا تتوافق مع ثنائيات مستعارة من خارجه، وعلى هذا فالتخيل التاريخي إنما هو صيرورة قائمة بذاتها، وكلّ مكوناتها تولّدت في حاضنة عملية الإنشاء الكتابي، وليس من الصواب إخضاعها لمعيار الصدق والكذب، فذلك معيار أخلاقي يقوم باتهام الكاتب على أنه مُزور لحقائق التاريخ، إذا ما زحزح التصوّرات الشائعة عنه، ولطالما نُكلَ بزيدان، ونُظر إليه على أنه زيف تاريخ الإسلام بقصد تشويهه، مع أنه صرّح في مقدمات كثير من كتبه بأنه يسعى إلى جذب القرّاء إلى معرفة المادة التاريخية في مظانها الأصلية، فهو لم يدّع أنه الطبري أو ابن الأثير، أو حتى الأصمعي أو الأصفهاني، إنما بنى هيكلا سرديا دفع فيه أجزاء منتقاة من الأخبار التاريخية، رابطا إياها بشخصيات معينة، ليجتذب القارئ إلى تلك المادة في مصادرها الأصلية، وهذا هو مفهوم الرواية التاريخية عند زيدان، الذي أُسيء فهمه بناء على تصوّر جاهز يقول بعدم جواز التلاعب بصورة الماضي، وعلى هذا بُنيت التهمة ضده، ومع كل ذلك فخطوته كانت خطوة أولى فحسب. مصطلح «التخيل التاريخي» سيحول دون طرح هذا السؤال الخاطئ، وسيمنع إطلاق التهم من خارج المادة السردية إلى داخلها، إنما سوف يفتح الأفق أمام نظرة جديدة إلى كتابة متماسكة الأطراف وليست مفكّكة الأوصال.

في الوقت الذي يرفض فيه كثير من الكتّاب والنقاد وجود ما يسمى بـ«الأدب النسوي» نرى أنك تذهب في دراساتك إلى وجود هوية خاصة لهذا الأدب، وبخاصة «السرد النسوي» الذي هو عنوان أحد آخر كتبك. هلا شرحت ذلك؟

اقترحت تلك الهوية استنادا إلى استقراء طويل شمل كثيرا من النصوص السردية التي كتبتها نساء بإيحاء من ثورة الفكر النسوي التي اجتاحت العالم خلال القرن العشرين، ووصلت آثارها إلى الثقافة العربية في النصف الثاني منه، لكنها شاعت على نطاق واسع في مطلع القرن الجديد، وقادني الاستقراء إلى أن هوية «السرد النسوي» صيغت من حضور أحد المكوّنات الثلاثة الآتية، أو امتزاجها كلّها فيه، وهي: نقد الثقافة الأبويّة الذكورية، واقتراح رؤية أنثويّة للعالم ولذات المرأة، ثمّ الاحتفاء بالجسد الأنثويّ، فتشابكت تلك المكوّنات من أجل بلورة هوية «السرد النسوي».

على أنه من المهم وضع تفريق حاسم بين كتابة النساء، والكتابة النسويّة، فالأولى تكتب بمنأى عن وجود الرؤية الأنثويّة للعالم وللذات، أمّا الثانية فتهدف إلى التعبير عن حال المرأة بناء على الرؤية، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، إنما تعرض الكتابة النسوية نقدا للثقافة الذكورية باعتبار أنها تمثّل عائقا أمام الأنثى فلا تعترف بها إنما تخضعها لمواصفات دونية فقط لأنها امرأة، وأخيرا فتلك الكتابة تعالج موضوع الجسد الأنثوي بوصفه امتيازا أنثويا خالصا يجتذب الاهتمام إليه لجمالياته المغرية، وعلى هذا يحتفى به، ويصبح مركزا للسرد تنشدّ إليه سائر المكونات السردية، فيكون موضوع احتفاء في الكتابة، ولا يكتمل كل ذلك إلا إذا جرت الكتابة في إطار الفكر النسويّ، مستفيدة من فرضيّاته وتصوّراته ومقولاته، أو في الأقل أن تهتدي بأدبيّاته الكبرى.

ويستحسن القول في هذا السياق إن «السرد النسوي» هو لبّ نصوص المتعة، تلك النصوص التي تزعزع معتقدات القارئ، فتترك لديه شعورا بأنه ينغمر في خضم كتابة لا تنسجم وما عهده من تخيّلات موروثة عن العالم الذي يعيش فيه، هذه الكتابة لا تزدري العالم الرتيب الذي صاغته ثقافة الذكورعبر آلاف السنين فحسب بل تضمر له نقدا قاسيا كذلك، وإنما فضلا عن ذلك فهي تضمر له نقدا قاسيا، وعلى أنقاضه تقترح حريات فرديّة مختلفة عن الحريات الجماعية المبهمة التي تواطأ عليها الآخرون وانصاعوا لها. ولا بد أن أقول بأن

«السرد النسوي» يقوم بتمثيل تجارب خاصة للنساء لا تعرف الولاء، وفيها من الخروج على الأعراف أكثر مما فيها من الامتثال لها، فهي تحفر في مناطق شبه محرّمة، وتزعزع الانسجام المجتمعي، لأنها تريد أن تقطع صلتها بالموروث حينما تشكّ في كفاءته وجدواه، وهي بمجموعها تختلف عن الكتابة الباعثة على الارتياح التي تستجيب لتوقّعات المتلقّي، وتشبع رغباته، وتتوافق مع الأعراف السائدة. هذا هو المضمون الذي استرعى اهتمامي في مداومتي لقراءة السرود النسوية الجديدة، ولست ممن يتعثّر أمام الآراء الشائعة، وينكفئ إلى الوراء، إذ ليس مسموحا الجهل بما تضمره الكتابة السردية من مقاصد ودلالات والتوهم بأنها ثابتة لا تغيير فيها. ينبغي على الناقد مراجعة تصوراته للأدب كلما استجدت فيه ظواهر جديدة، وتعديل رؤيته النقدية، وتطوير منهجه، وإلا فسيكون حجر عثرة أمام ذلك الأدب، وكثير من النقد العربي يريد أن يدخل الأدب في بيت الطاعة، فهذه نظرة أبوية ذات بطانة أخلاقية، ولا يدرك أن الأدب الحقيقي هو في جوهره انشقاق عن الأقوال السائدة في الحياة اليومية، وهو عدول عن حقائق ووقائع، وانزياح عن المستوى المباشر للقول إلى مستوى غير مباشر، ولذلك ينبغي على النقد استنطاق النصوص، وتشريحها بلطف، وتعويم مضمراتها بتبصّر دونما تقويل، وتجنّب فرض الوصاية الأبوية عليها.

برأيك هل تمكّنت الرواية العربية النسوية من احتواء عوالم أبعد من التجارب الشخصية التي ظلت حبيسة آفاق ضيقة تخص التجربة النسائية الحياتية ومحيطها الاجتماعي؟

ليس بعدُ كما يرتجى، فهي ظاهرة جديدة، سيفضي تراكمها الكمّي إلى تحديد خصائصها النوعية، وستختفي التفوّهات الإنشائية المفرطة فيها، وتصبح «الأنا» واعية بوجودها فلا تكون موضوعا للاحتفاء الأناني بها من خلال الكتابة المسهبة، وأفترض أن تتوارى الفضائحية، وتنحسر الكراهية ضد الأبوية، وتنبثق رؤية أنثوية أكثر موضوعية للعالم. وبالإجمال سيقع تخطّي عثرات الكتابة كلّما كُشفت الأخطاء فيها، فللأدب طريقته في تخليص نفسه من عثراته. ومادامت الرواية النسوية قد أصبحت حقيقة مؤكّدة في الأدب العربي الحديث، فمن غير الصحيح جعل أخطائها دليلا على عدم أهميتها ولا يجوز وصمها بالعار بسبب نصوص ضعيفة تسلّلت إليها، فتاريخ الأدب إنما هو تاريخ أخطاء يُقصد بمناقشتها تعديل مسار الأدب.

بعد كسر «تابوات» الصمت واجتراح الكتابة، ماهو «التابو» الآخر الذي ترى على المرأة الكاتبة أن تكسره لاحقا؟

الإقرار بأن تكون المرأة شريكة للرجل وليست موضوعا لمتعته، ثم لا يجوز أن تكون نسخة منه، وهذا هو التحدّي الأكبر الذي لم تلتفت إليه المرأة إلى الآن، فقد توهّمت بأن حرية الرجل هي النموذج الأعلى للحرية فراحت تحاكيه في كل شيء تقريبا، فيما ينبغي أن تكون المرأة مختلفة عن الرجل، فالاختلاف هو الذي يحقق الشراكة وليس التطابق الذي يؤدي لا محالة إلى التبعية.

كيف تعرّف النقد خارجا عن سياقه الوظيفي في التشريح والتأويل والتقييم؟

لديّ تحفّظ على وظيفة التقييم في الأدب، إنما بدون الوصف والتشريح والاستنطاق والتأويل يتعذّر وجود نقد جدير بالتقدير. لا يجوز تبسيط مهمة النقد لأي سبب كان، ومن المهم الحفاظ على قيمة القول الأدبي، فأنا شديد السخط بسبب انهيار قيمة الأدب في ثقافتنا الحديثة، لأن معظمه أخفق في تمثيل التطلعات الكبرى للمجتمعات العربية، فعزف عنه القرّاء. وأوافق «تودوروف» على ما يذهب إليه من أن «الأدب في خطر». وكلّما قارب الأدب تلك التطلعات، وقام بتمثيلها بكيفية جديدة أعاد الاعتبار لنفسه، ومن بين كافة ضروب الأدب يلزم النقد أن يوظّف العلوم الإنسانية، ويستفيد منها، وألا ينغلق على قواعد ضيقة تقضي على وظيفة الأدب التنويرية، فللأدب وظائف كثيرة في مجتمعات تمور فيها كثير من المشاكل العامة أو الخاصة.

بعيدا عن النقد قريبا من عبد الله إبراهيم الإنسان، لماذا نشعر أن الناقد كائن صارم ومُحكم غير قابل للعطب؟

هذا تصوّر تعليمي بلورتهُ سلطة النقد المزوّرة، ولا وجود له في الحقيقة، فالناقد غالبا ما يكون هشّا، وربما يكون منعطبا، وليس ينبغي أن يكون «مجاهدا» لا يلوي على شيء سوى غايته، فهو يستبطن النصوص، ويرافقها، ويلاطفها، ويستمتع بها، ويغوص فيها، قبل أن يستنبط سماتها الأسلوبية والبنائية والدلالية. ليس الناقد حاملا لسيف أحدب ينحر به النصوص، ويقطّع أوصالها، ويحيلها أشلاء متناثرة، بالأحرى هو معماري يعيد تركيب عناصرها في ضوء خبرة شخصية ومعرفة موضوعية. وليس من الوارد وجود علاقة عدائية بين الناقد ونصوص الأدب إنما لابد من علاقة حوارية عميقة وأصيلة تقوم على التقدير الكامل، فمهما شرّق النقد أو غرّب، فإنما هو حصيلة قراءة تلتقي فيها مقاصد النصوص بمقاصد الناقد، وحصيلة ذلك هو ما يصطلح عليه «القراءة النقدية» ولا أقصد بذلك أنها انطباعات وشروحات وملامسات خارجية، إنما الممارسة النقدية غوص عميق لتعويم القيم الفنية والدلالية للأدب. لا تضير البحر مهارة الغوّاص في استخراج اللآلئ.

في مراجعة لحواراتك يظهر صوتك بين السطور بعيدا عمّا تقوله

وتدلي به من آراء ونظريات نقدية لنقرأ بين الفواصل والكلمات شعورا بالعبث حينا واللاجدوى حينا آخر؟

إنما هو تبرّم بالتاريخ، وزهد بالإيقاع الرتيب للحياة، بسبب انحسار الجمال والمتعة، وغياب الحس الإنساني العظيم، وتدهور أحوال الطبيعة، وانهيار الوعود العقلانية للحداثة، وشيوع روايات مزوّرة عن الماضي، وبعث للاهوت القرون الوسطى بأشكال جديدة، فأنا «نيتشوي» في رؤيتي للعالم، بمعنى أنني غير راض، ولكنني لست بمستسلم، أتمنّى أن يكون العالم أكثر بهجة وأكون فيه أكثر سعادة، ويتخطّى التاريخ عثراته، ويحل التسامح محل الكراهية، وتتفاعل الهويات الدينية والعرقية والثقافية فلا تختصم وتتقاتل، وظني أن الأدب يُسهم في تفكيك الضغائن والأحقاد، ويمتص الغلواء، وبما أن شيئا من ذلك غير متحقّق كما ينبغي، فأجدني أُقيم صلتي بالأشياء على قاعدة شفافة من السخط ونوع غير مرئي من الاستياء.

أي مدينة استوقفت ذاكرتك واستفزتها للكتابة ؟

زرت كثيرا من المدن، واجتذبتني إليها، ولديّ مدونة أسفار ضخمة عن عشرات المدن والبلدان، لكن كركوك هي المدينة الحية التي تستفز ذاكرتي للكتابة، فهي المحضن الذي ترعرت فيه، والمهاد الذي انبثق فيه وعيي الأدبي، وعبّر عن نفسه، وبعد أن فارقتها مدة عشرين عاما، راحت تتعالى في ذاكرتي فأصبحت مثل «يوتوبيا» صارت مدينة متخيلة، وحينما عدت إليها، وجدتها تتوجّع، وتتلوّى، وتكاد تصرخ مما آل إليه أمرها بين الأعراق والطوائف حيث يوقد الطامعون بها نزعات مفتعلة، عسى أن تتخطّى كركوك أزمتها، فتعلن للملأ مرة أخرى عن هويتها المتنوعة عبر تاريخها العريق.

ما هو وجه التشابه بين المدن والنساء؟

للنساء وللمدن هويات خصبة ولا نهائية، يخدع الرجل نفسه حينما يتوهّم أنه اكتشف الهويات الغامضة للمدن، وكذلك النساء.

إذا جعلتك تقف على قمّة عالية وتتطلع لنفسك من بعيد.. ماذا ستقول لعبد الله إبراهيم الذي تفصلك عنه عشرات الأعوام؟

أنادي به: «ترجّل».

منذ سنوات طويلة وأنت عاكف على كتابة يومياتك..ما الحدث الذي تنتظر أن تختم به تلك اليوميات لتقوم بنشرها؟

انطفاء الرغبة في العالم.

هل هنالك حدث محوري في هذه اليوميات تعتقد أنه سيكون الأكثر بروزا فيها؟

الحدث الناظم لها إنما هو وجوه تنسخ بعضها لرجل دُنيوي، على خلفية أحداث خطيرة شهدها بلدهُ، فمن خلال الحبكة الشخصية التي اعتمدت فيها على يوميات بدأت بتدوينها منذ شتاء 1976 أردت عرض الخلفية التراجيدية لحال بلادي خلال حقبتي الاستبداد والاحتلال.

ألا تشعر بأن تدوين السيرة الذاتية ممكن أن يمنح القارئ المفاتيح السرية للنصوص، فنحن في الغالب لا نكتب إلا ذواتنا على الورق؟

لا تُكتب السيرة الذاتية لكي تكون نافذة نتلصّص من خلالها على الأسرار، إنما تُكتب لشغف في إقامة حوار متداخل بين الذات والعالم، ومن الضروري، فيما أرى، أن تذهب السيرة إلى منطقة الحياة السرّية لصاحبها، فتلك هي البؤرة المتوهجة للتجربة الشخصية، ولكن لن يكون ذلك متاحا بدون الوقوف على حياته الخاصة، وحياته العامة، فكتابة السيرة تقتضي إطارا ناظما، كالصَدَفة الحاضنة للؤلؤة، ولكن حيثما يكون ثمة سرد فليس من الصواب البحث عن مركز نهائي للتجربة الذاتية، إذ كلّما أزلنا طبقة من طبقاتها ارتسمت لنا أخرى، ومن المهم في الكتابة الذاتية أن يعنى صاحبها بكيفيات القول، وليس بماهيات التجربة، ومعلوم بأن أدب الاعتراف في الأدب العربي يربض خارج السياق الرسميّ، فلم تزل الثقافة العربيّة تتبرّم منه، وفي كثير من الأحيان يوصم المعترف بأنّه الشخص الذي غدر بمجتمعه، وبه استبدل ذاته، أو أنّه فضح البطانة الخفيّة المسكوت عنها، فلا يقع استيعاب كامل لاعترافاته.

كونك ناقدا فهذا يجعلك تسبر بواطن النصوص، لكن ألا يشكل هذا عائقا أمام الانسجام مع فطرة النص والذائقة، بمعنى أن تعجب بنص ما أو عبارة ما دون أن تخضع تلقائيا لشاغلك؟

ليس الناقد منقّباً عن آثار يضع على كتفه فأسا، ولا النقد ورشة لتصحيح أخطاء الأدب، إنما هما، أقصد الناقد والنقد، خلاصة ممارسة قوامها الشغف الرفيع بمادة متخيلة مشعة بالإيحاءات وقادرة على إثارة الأسئلة، أهم ما في الممارسة النقدية عملية الكشف وليس استخلاص النتائج وحصرها في قواعد ثابتة.

هنالك موجة من الكتّاب تستكتب النقادَ وفق مقابل مادي بأشكال مختلفة، كيف تتم غربلة هؤلاء الكتاب بعد أن يتم (تلميعهم) نقديا ؟

لستُ منهم، ولم يتجرّأ أحد على الإيحاء لي بذلك، ولهذا فلا خبرة لي في هذه المنطقة المتعفّنة، ولست صاحب قول فيها، وإن وُجد مثل هؤلاء الكتّاب لظروف خاطئة فلن يصمدوا أبدا أمام غربلة التاريخ

الأدبي. صناعة أديب حقيقي تناظر خلق آدم.

بعيدا عن كون «الفيس بوك» شبكة تواصل اجتماعية، برأيك ما الذي أضافه للكاتب والقارئ؟

حسنا، فقد تآلفت مع التقنية الجديدة للكتابة والاتصال منذ بداية الألفية الجديدة، وباستثناء يومياتي الشخصية لا أكاد استخدم القلم فيما أكتب، فبحوثي وكتبي ومحاضراتي أكتبها مباشرة على «الكومبيوتر» منذ أكثر من عشر سنوات خلت، ومع حبّي للكتاب الورقي، وشغفي به، وامتلاكي مكتبة حيثما أكون، فقد طوّرت صلة شخصية للقراءة بواسطة «الآي باد» وصرت استمتع بذلك كثيرا، فهو «كائن» أليف وناعم ويستجيب باللمسات الرقيقة، ثم يخلد للراحة فورا ما أن أنصرف عنه، بانتظار لمسة جديدة توقظه فكأنه في حالة انتظار، وقريبا سوف تكون له السيادة في القراءة والتعليم والتواصل. ولدي حساب على «التويتر» أعبّر من خلاله عن أفكاري العامة، بتغريدات خاطفة حول ما يجري في العالم، وما يثير اهتمامي من أمور. أما «الفيس بوك» فهو المجال الذي أتواصل به مع أصدقائي وقرّائي. وهو وسيلة تواصل اجتماعي، وهذا مهم جدا، فالمجال العام سوف يصبح بمرور الوقت مجالا افتراضيا، إن لم يكن قد أصبح، فقد تحدّث «هابرماز» قبل نصف قرن، عن المجال العام بمعناه التقليدي باعتباره المكان الذي يصاغ فيه الرأي العام، لكن المفهوم في طريقة للانتقال إلى مستوى جديد. إن تبادل الآراء والاهتمامات العامة، وأحيانا الخاصة، عبر هذا الفضاء الافتراضي بلمسات خاطفة وعبارات قصيرة، سوف يجري تحويلا في مفهوم الرأي العام، وتبادل الخبرات، وإعادة صوغ العلاقات الاجتماعية.

ما الذي يعنيه لك المكان.. فكرة الوطن والوطن البديل؟

شأني شأن كثير من المنفيين الذين شاءت الظروف أن يكونوا بعيدين عن أوطانهم، فانقسموا بين الحنين إليه وعدم القدرة على العيش فيه، فسوف أستعير في جوابي كلمات راهب عاش في القرن الثاني عشر الميلادي: «الإنسان الذي يجد وطنه أثيرا لم يزل غرّا طري العود؛ أما الذي يرى موطنه في كل مكان فقد بلغ القوة؛ غير أن المرء لا يبلغ الكمال إلا إذا عدّ العالم بأجمعه أرضا غريبة عليه؛ فالغَضّ هو مَنْ ركّز حبه في بقعة واحدة من الأرض؛ والقويّ هو الذي شمل العالم بحبه؛ أما الإنسان الكامل فهو الذي أطفأ جذوة الحب في أعماقه».

غالبا ما يصرّح الكتّاب بضعف أداء المؤسسة الثقافية، لذا نطمح إلى مقترح أو مشروع ثقافي من شأنه دعم الكاتب العراقي والثقافة العراقية والنهوض بها في الداخل والخارج؟

أمضيتُ حياتي وكوّنت مشروعي الثقافي خارج إطار المؤسسات الثقافية والأكاديمية، ولا أجد أنها ذات أهمية في تكوين الكاتب إنما قد تُعيقه بشروطها أكثر مما تفيده بأموالها. على الكاتب أن يوفّر شروطه الخاصة بالكتابة، فتلك هي حرية الكاتب.

اترك لك هذه المساحة البيضاء لتملأها بما تشاء

بعد أن سوّدتُ آلاف الصفحات على الورق أو صفحات الحاسب الآلي، صرتُ عاشقا للمساحات البيضاء. لقد منحتني فرصة للاستغراق فيها.

بريشة الفنان عبد العزيز أصالح، المغرب

مقامات عبد الرحمن في رواية عبد الرحمن والبحر لخالد حاجي

علي صدّيقي*

تمهيد

تعد رواية «عبد الرحمن والبحر» أول رواية للباحث الأكاديمي والمفكر المغربي خالد حاجي، وقد صدرت عن المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء وبيروت عام 2010، وتقع في ستين ومائة صفحة من القطع المتوسط، وتضم أربعة وعشرين فصلا، وهذه الفصول ليست معنونة، لكنها مرقمة بأرقام تعكس التسلسل الزمني للأحداث.

وقد اعتبرت الرواية لحظة صدروها، «فتحا جديدا في مجال الرواية العربية، حيث إنها تجمع بين العمق الفلسفي الفكري وجمال الأسلوب وحسن الصياغة الأدبية»[1] . وهذا ليس غريبا على رجل عرفه القارئ العربي باحثا أكاديميا متخصصا في الأدب الإنجليزي، مبدعا في مجالات الفكر والفن. وهذا ما تشهد به محاضراته التي ألقاها في منابر علمية مختلفة، ودراساته وأبحاثه التي نشرها في مجلات عربية متنوعة.

ويمكن القول إن هذه الرواية قد دشنت نمطا جديدا من الكتابة الروائية العربية؛ إذ يمكن وصفها بأنها رواية حِكْمِية يتداخل فيها الأدبي والفكري، والبيان والبرهان، والشعر والفلسفة. وهذا التداخل – بحسب حاجي – ثم استواء العلاقة بين أطراف هذه الثنائيات، يتولد عنه ما يسميه بـ«الحكمة». والحكمة عنده هي «فعل تعبدي يحول دون الذات والخروج بالشعر والفلسفة عن حدود الاعتدال، فيسد الطريق أمام تأله الشاعر تألها حلوليا، وأمام تأله الفيلسوف تأله من يسع عقله كل شيء علما»[2] .

وهذه الحكمة لا تختلف في شيء عما يسميه الباحث بـ«الفلسفة التعميرية» التي تقابل «الفلسفة التغييرية»، وهي فلسفة «يروم المشتغل بها تعمير العالم لا تغييره»، وهي «إذ تصدر عن السؤال: «كيف تعمر الأرض؟»، تبدع إمكانات دفع المضايق ورفع الحوائل التي تحول دون تمتع الإنسان في الطبيعة... ويظل العقل وفق مقتضى فلسفة التعمير موصولا بالشعر وبالبيان...»[3] . كما يمكن وصفها بأنها رواية فلسفية أو حضارية، تقدم أجوبة عن الأسئلة الحضارية الكبرى التي فرضت نفسها على الأمة الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار، والتي سبق لخالد حاجي أن طرحها في كتاباته[4] .

أضف إلى ذلك، أن عبد الرحمن – بطل الرواية – يجسد نوعا جديدا من البطولة؛ بطولة «أخلاقية مفقودة». وهذا النوع من البطولة غير مألوف في الرواية العربية[5] .

عبد الرحمن في مقام الخلوة / مغارة التعبد

قبل الحديث عن الخلوة في الرواية، نشير إلى أن الخلوة التي نتحدث عنها هنا لا علاقة لها بموضوعة الغربة أو الاغتراب التي شاعت في الشعر العربي الحديث، إذ إن دلالات هذه سلبية في الغالب، وهي ترتبط بمعاني الضياع والكآبة والتمزق والمعاناة، والشاعر المغترب يكون مغتربا في الكون كله، لا في مكان دون آخر، أو في لحظة دون أخرى. أما تلك – أي الخلوة – فدلالاتها إيجابية كما سنرى، وهي تكون للتعبد، وترتبط بمعاني التدبر في ملكوت الله، والاعتبار بآياته، والطمأنينة، والخشوع والخضوع لخالق الكون ومدبره.

وتعد موضوعة الخلوة أهم موضوعات الرواية بلا منازع؛ فقد

---

*باحث من المغرب

1 –جريدة الشرق الأسبوعي، ع7989، 1ماي2010، ص29.

2 –خالد حاجي: من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2005، ص151.

3 – المرجع السابق، ص8–9.

4– انظر على وجه الخصوص كتابه السابق الذكر.

5– الشرق الأسبوعي، ص29.

استهل الكاتب روايته بمقطع يظهر فيه عبد الرحمن وقد اختار فضاء الجبل، ليعيش فيه منعزلا «وحيدا، صامتا ومفكرا، ناظرا ومعتبرا». وكان صمت الجبل الذي يقيم فيه، «يوحي له وكأنه يسكن الأبد والخلود، حيث يتعطل الزمن، وتقف الأحداث...». (ص5)، وهي مهمة لأنها هي التي ستؤهل عبد الرحمن للخروج إلى عالم المدينة؛ عالم الناس وهمومهم. وهي المقام الأول الذي سينتقل منه إلى مقام المدينة، ليصل أخيرا إلى مقام الضفة الأخرى. فمن أين استوحى الكاتب هذه الفكرة؟ وما الذي دفع عبد الرحمن إلى اختيار الخلوة والانقطاع عن الناس؟ وماذا أكسبت شخصيته؟

صرح خالد حاجي في إحدى حواراته قائلا: «بأن لكتابات نيتشه، وتحديدا لرائعته «هكذا تكلم زرادشت» وقعا كبيرا على نفسي، لقد تعلمت من نيتشه ضرورة المزج بين الأدب والفلسفة، بين لغة البيان ولغة الفكر» [6].

والحقيقة أن المؤلف لم يتعلم من نيتشه ضرورة المزج بين الأدب والفلسفة فحسب، وإنما استوحى منه فكرة «الخلوة» في الجبل كذلك، وهذا ما يتضح من خلال المقارنة بين شخصية زرادشت وشخصية عبد الرحمن؛ فكلاهما اختار الخلوة بعد فترة من الزمن عاشها في المجتمع؛ زرادشت بعد بلوغه الثلاثين، وعبد الرحمن بعد تجاوزه سن الأربعين، وكلاهما مكث في مغارته مدة عشر سنوات، وكان يرغب في أن يعيش إنسانا، وكلاهما كان يحب الناس ويرغب في الاتصال بهم وإصلاحهم، وكلاهما غادر مغارته باتجاه المدينة [7].

غير أن نيتشه ليس هو المصدر الوحيد لهذه الفكرة، فثمة مصدر آخر، ربما أهم منه، وهو التراث الروحي للأمة الإسلامية. إن مغارة التعبد هي - حسب حاجي - «رمز للتراث الروحي والرصيد الرمزي لأمة بأكملها» [8].

وهنا نستحضر غار حراء في جبل النور في مكة المكرمة، وهو الغار الذي كان يختلي فيه الرسول صلى الله عليه وسلم، قبل البعثة وأثناءها، للعبادة ومناجاة ربه، والتدبر في ملكوته وآياته، استعدادا للنبوة وتحمل الأمانة.

ولهذا الاختلاء دلالات عديدة، ربما كان أهمها أن الإنسان المسلم لا يقوى إيمانه إلا إذا اختلى إلى نفسه، يحاسبها ويتفكر في خلق الله، ويربي قلبه على محبة الله وتخليص النفس من آفاتها. وهذا لا يتحقق إلا بالخلوة، وبكثرة عبادة الله، والتدبر في آياته.

ولا يحدثنا السارد - بشكل مباشر - عن أسباب خلوة عبد الرحمن وانقطاعه عن الناس، غير أنه يمكن إجمالها في فساد الأمة وضلالها، وتفسخ القيم، وعجز المخزن وظلمه وفساده، وبؤس المدينة وشقائها، وغياب العمق عن الأمة، مقابل سيادة الابتذال والسطحية. أما نتائج هذه الخلوة فهي كثيرة؛ فقد أكسبت شخصية عبد الرحمن خصالا حميدة، ووسمته بسمات عديدة، أهمها:

أ. العمق: لقد كان عبد الرحمن يختلف عن غيره من الناس، فلم يكن ينظر إلى الأشياء نظرة الناس إليها، بل كانت «عيناه تفتشان عن الأبعاد المؤسّسة للأشياء. قد يصيب وقد يخطأ [كذا]؛ لكن هذا لا يضره في شيء طالما الأمور لا تتوقف على خطإ تأويله أو صوابه.» (ص62). كما أنه عوّد نفسه على «أن يقف عند الأحداث وقوف الفاحص المحص الذي يطلب أغوارها، لا وقوف المستعجل المهرول؛ حيث لا تنتشر رائحة، ولا تنبعث نغمة، ولا تتجلى صورة إلا استوقفته، فأطال المكث عندها.» (ص26).

وقد أعجب المعلم نوفل - صديق عبد الرحمن - أشد الإعجاب بعمق كلام عبد الرحمن، و«بجرْس كلماته وما كانت توحي به من علو المرتبة في التدبر والتأمل والنفاذ إلى بواطن الأمور». (ص701).

ولما كان عبد الرحمن عميقا، صار يبحث عن العمق في المجتمع، لكنه لم يجد فيه إلا السطحية والابتذال. فلجأ إلى الطبيعة هاربا من هذا المجتمع، منكرا عليه سطحيته وابتذاله؛ حيث وجد كل شيء فيها «عميقا»، و«كان العمق علامة تدل على حالة الكون منظورا إليه من هذا المكان: زرقة البحر، صوت النوارس وتحليقها، ثم غروب الشمس.»(ص61).

وللإشارة، فإن العمق لا يقابل البساطة، فقد يكون الكلام بسيطا لكنه عميق، إذ إن عبد الرحمن لم يكن يخاطب الناس بلغة معقدة غامضة تستعصي على الفهم، بل كان يحدثهم بلغة بسيطة، يفهمها جميع الناس، لكنها عميقة. (ص18، 46).

ب. الحكمة: لقد اكتسب عبد الرحمن، بفعل اختلائه في الجبل، صفة الحكمة، إذ أصبح شخصا حكيما، يجمع بين قرض الشعر

6- المرجع السابق، ص29.

7 -انظر: فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، (د.ت).

8 -الشرق الأسبوعي، ص29.

والتفلسف، ورفض السلطة والنفور من السياسة. فقد كان دأبه في الجبل -عالم الصمت والخلوة- أن يبحث عن أجوبة لأسئلته الكبرى، وعن الكلام الصائب والحكمة البليغة. يقول السارد: «لقد كان هذا دأبه، وما عسى أن يفعل آدمي يعيش في الصمت والخلوة سوى أن يحرك لسانه بالكلام بحثا عن قول صائب وحكمة بالغة! كان عبد الرحمن شاعرا، يشعر بمعنيين؛ يشعر بوجوده في الكون، في هذه العتمة المترامية؛ ويشعر، أي يقول شعرا، أو يبحث عن كلمات تختزل لحظات شعوره؛ كان كلما اعتبر، عبّر.»(ص8 وانظر كذلك ص35).

وكان يرفض السلطة كيفما كانت؛ فهو «لم يحلم أبدا بسلطة على العباد، أيا ما كان نوعها.» (ص17). كما أنه كان بعيدا عن السياسة، بخلاف «فقيه» الدوار. (وكان يوافقه في ذلك الحاج سليمان. انظر ص48-49-51).

ج. **الاقتصاد في الحياة:** لقد كان عبد الرحمن زاهدا في الحياة، راغبا عن الكماليات وما يزين الأشياء، حتى صار «يثمل» بشرب الماء. يقول السارد: «... أما الماء البارد فقد صيره ثملا منذ شربه. لقد أيقظت سنوات الخلوة حواسه وجعلتها تتنبه إلى الأشياء كما هي، فزادته زهدا فيما يزينها ويزخرفها ويحليها. لم يكن في زهده في الأشياء تنطع، وإنما هي ثمرة رياضية أساسها الحرمان ومقاومة النفس... كان في نيته أن يقتصد ما أمكنه الاقتصاد فيما يلجأ إليه الناس من كماليات، ما دام يجد في إشباع الحاجات الضرورية لذة قصوى. هكذا كان عبد الرحمن، لا يفوته أن يجعل من جرعة ماء مادة للتفلسف وطلب الحكمة في الحياة.»(ص30-31).

وقد بلغ به الاقتصاد في الحياة مبلغا لا حد له؛ فحين صلى في أحد مساجد الدوار الصغير، ووجد أمامه، بعد خروجه من المسجد، «قصعتين من الكسكس المخضر باللحم»، و«جرة من اللبن»، اكتفى، رغم أنه كان في حاجة إلى الطعام، بمد يده إلى القصعة وتناول لقمة واحدة، قبل أن يزجر نفسه عن طلب المزيد! (ص33).

ولم يكن عبد الرحمن مقتصدا في مأكله ومشربه فحسب، وإنما كان مقتصدا في فرحه وقرحه، وفي كلامه أيضا. ولذلك، عندما علم نوفل بدنو لحظة مغادرة المدينة، والهجرة إلى الضفة الأخرى، بالغ في فرحه. أما عبد الرحمن، فلم يشاركه «شططه في المرح والقفز والكلام، بل ظل، على عادته، مقتصدا في الفرح، كما يقتصد في القرح [...]». (ص124).

د. **إدراك عجز الإنسان:** لقد كان عبد الرحمن كثير التدبر في ملكوت الله والتفكر في خلقه، وهذا التدبر والتفكر أوصله إلى إدراك عجز الإنسان أمام خالقه، وعجز الصناعة أمام الطبيعة. وهذا ما يتضح من خلال كيفية استقباله حادث الزلزال؛ حيث جعل منه مادة للتدبر والتفكر والاعتبار. يقول السارد: «لقد خلف الزلزال لديه زلزلة نفسية لا شك أنه متجاوزها، بل أصبح الزلزال بعد مرور دقائق مادة تدبر وتفكر بالنسبة لعبد الرحمن. فلقد دفعه هذا الواقع إلى التأمل في عجز الإنسان واستحالة قدرته على التوقع، وصار يلوك بين شفتيه مادة «وقع» ليلفظ شيئا مثل: «الوقوع والواقع والواقعة لا تتوقع».» (ص11). كما أنه أدرك عجز الإنسان وضعفه ومحدودية أفعاله. يقول عبد الرحمن مخاطبا نوفل: «الوجود يعرينا يا نوفل، يعري ضعفنا وقلة حيلتنا، فنريد أن نثور. نحسب أننا سنستر عرينا وسنجد ضالتنا في ما نبدعه من أشكال وهندسات، لكننا كلما زدنا تنطعا في التشييد، وكلما تطاولنا في البناء، وقفنا على محدودية أفعالنا وبنائنا، فازددنا حزنا وأسى.»(ص107. وانظر كذلك ص106).

من هنا، كان يدعو الناس إلى التدبر في خلق الله وآياته، لأن ذلك سيورث قلوبهم الإيمان والخضوع والطمأنينة. يقول السارد على لسان عبد الرحمن، وهو يخاطب الناس الذين زاروه في بيت الحاج سليمان لعيادته و«التبرك به» (ص45): «استرسل في ذكر النجوم والقمر والشجر والمطر وكيف أن السباحة الحسية في هذه العوالم تربي قدرة الإنسان على التسبيح. ولما أحس بأن الحيرة ملكت عقول المتحلقين حوله، استدرك يذكرهم في لغة بسيطة كيف أن النظر إلى هذه الأشياء بتمعن يورث القلب الإيمان والخشوع والطمأنينة، ويباعد بين الروح وبين أسباب العيش الضنك والقوارع التي يصطنعها الإنسان اصطناعا ثم المصائب التي يجلبها اجتلابا.» (ص46).

من مقام الجبل/ عالم الصمت إلى مقام المدينة/ عالم الصوت

بعد قضاء عبد الرحمن مدة عشر سنوات في مغارة التعبد بالجبل (ص17-18)، قرر الخروج من عالم الصمت إلى عالم الصوت؛ عالم المدينة والناس وهمومهم. فما هي أسباب هذا القرار؟ وما هي الصعوبات التي واجهته؟ وكيف تغلب عليها؟

لقد كان الزلزال حدثا حاسما وراء القرار الذي اتخذه عبد الرحمن بالنزول من الجبل إلى المدينة، والخروج إلى عالم الناس؛ حيث إنه بعد وقوع الزلزال مباشرة، تذكر أهل المدينة: «...آه ربي! هل زلزلت المدينة كما الجبل؟» (ص10)، فقلق لحالهم، وأشفق عليهم، ونسي أمره، لأنه كان يدرك أن الهمّ همّ القصور وليس الخيام الصغيرة. أما

هو، فليس لديه ما يخسره؛ فلا مال ولا بنين. وبعد ذلك مباشرة قرر الانطلاق صوب المدينة. (ص11–12).

غير أنه لابد من الإشارة إلى أن عبد الرحمن كانت لديه رغبة شديدة في الخروج من عالم الصمت والجبل إلى عالم الصوت والمدينة قبل حدوث الزلزال، وأن دور الزلزال يتمثل فقط في نقل هذه الرغبة من القوة إلى الفعل. فمنذ البداية يطالعنا عبد الرحمن، وهو يخشى أن يموت وحيدا خارج التاريخ، وكان دوما يطمع في أن يموت موتة إنسان؛ فيظفر بقبر يواري جثمانه، وشاهد يشهد على أنه مضى من درب الحياة (ص7)، وكان يحس بحنين نحو الإنسان، ومتشوقا للقائه (ص18). وعندما صادف أول آدمي في طريقه (الرجل العجوز، ص20)، والتقى بالرجلين المتوجهين إلى المدينة حاملين مساعدات لأهلها (ص22)، فرح فرحا شديدا، لأنه عومل من قبل هؤلاء معاملة إنسان عادي، وأيقن بعدها أن «مخاطبته الناس بالكلام ستكون هي الفاصل الذي سيحول بين الآخرين وبين إلصاق صفة الجذب أو الحمق به، كان يكفيه أن يكلم الناس في المدينة حتى يدفع عن نفسه أذى الصبيان وشفقة الكبار وسخرية بعضهم ...». (ص23).

أضف إلى ذلك، أنه حين كان يناجي نفسه، كان يندم على المسار الذي اختاره لحياته. يقول السارد: «جلس في هذا المكان يتصفح تاريخ جروحه حتى أشفق على نفسه... كان في نبرة حديثه مع نفسه ما يشف عن الحزن والأسى وشيء من الندم على المسار الذي اختاره لحياته.»(ص17). كل هذا دفعه إلى أن يتخذ قرار الخروج إلى عالم الناس، وأن يمتهن منذ اللحظة التي وقع فيها الزلزال مهنة الحب؛ حب البشر وخالقهم، حب الوجود والأشياء، حب الذات والآخرين، وأن يفطر بعد صومه عن الكلام. وقد وجد عبد الرحمن في هذا القرار ما يبعث الدفء في قلبه، ويدفع عنه الوحشة، واعتبر خروجه إلى عالم الناس بمثابة ميلاد جديد له. (ص18–19).

وقد خلف الزلزال دمارا كبيرا في المدينة التي كانت تبدو منيعة، إلا أنها تحولت إلى ركام. وقد شاهد عبد الرحمن آثار الدمار، ووقف على عجز المخزن الذي لم يفعل شيئا تجاه المنكوبين لإنقاذهم، الأمر الذي أثار غضب الناس، ودفع عبد الرحمن إلى مخاطبتهم قائلا: «أهذه دولتكم التي بنيتم! إن كانت الدول مثل دولتكم هذه فحسب، فما أسهل أن أؤسس لدولة أنا كذلك!» (ص13).

وإلى جانب هذا الدمار المادي الذي خلفه الزلزال في المدينة، زلزل نفوس الناس جميعا، بما فيها نفس عبد الرحمن. لقد صار الناس متيقنين أن تركهم الدين، وبعدهم عن التراث، واتباعهم الإشهار والموضة والحداثة، هو سبب حدوث الزلزال. يقول السارد، على لسان أحد الرجال: «وكيف لا يأخذنا الزلزال ونحن تركنا السنة واتبعنا الإشهار»(ص55). وقد وجد البطل في كلام هذا الرجل ما يختزل أحاسيس الأمة بكاملها، و«كشف له عن تمزق الإنسان بين القديم والحديث، بين الهدى والتيه، بين الدين والسياسة، بين سلطة المطلق الحق وسلطة النسبي الجائر.» (ص55).

أما عبد الرحمن، فقد جعل من حادث الزلزال مادة للتدبر والتأمل في قوة الله عز وجل، وعجز الإنسان عن التوقع. يقول السارد: «لقد خلف الزلزال لديه زلزلة نفسية لا شك أنه متجاوزها، بل أصبح الزلزال بعد مرور دقائق مادة تدبر وتفكر بالنسبة لعبد الرحمن. فلقد دفعه هذا الواقع إلى التأمل في عجز الإنسان واستحالة قدرته على التوقع...» (ص11). كما اهتدى إلى هزيمة الصناعة أمام الطبيعة. (ص12–14).

وقد واجهت عبد الرحمن في عالم الصوت مجموعة من الصعوبات والعراقيل التي كانت تدفعه إلى التفكير في العودة مرة أخرى إلى مغارة التعبد، والانقطاع عن عالم الناس، غير أنه في كل مرة كان الله يبعث له ما يثنيه عن العودة إلى الجبل، ويصرفه عن التفكير فيها، ويزرع في قلبه التفاؤل. **وهذه أمثله من تلك الصعوبات:**

أ. بعدما ضربه بعض المصلين في الدوار الكبير، وبينما عبد الرحمن «يتضوع من شدة الألم وسط المارة، يسمع عبارات المواساة والتعاطف»، جاء الحاج سليمان ليستقبله في بيته، ويحسن ضيافته. (ص38 وما بعدها)

ب. بعدما كاد ييأس من عالم المدينة، وخاب ظنه في عالم الناس، وأخذ يفكر في العودة إلى الجبل بسبب ما عاينه في المدينة من فساد وعبث وفوضى وبؤس، بعث الله بلقلاق يبني عشه في مكان خال مقفر، فعدل عن فكرة العودة إلى الجبل، وامتلأ قلبه شجاعة وعزما على مواصلة مسيرة الإصلاح. (ص66–67).

ج. بعد تعرضه للتعذيب والإهانة في سجنه، وتيقنه من فساد السلطة والمجتمع، واتخاذه قرار العودة إلى الجبل (ص87)، «جاء صوت المؤذن ليذكره بالرجاء في الله، ولينتشله مما ألمّ به من همّ وحل به من يأس». ثم بعث الله إليه بمن يذكره بأن الخير في العباد ما زال موجودا ولم ينقطع. (ص88–89).

د. بعد أن ضاقت به كل السبل، وتيقن أنه لا محالة واقع بين يدي المخزن مرة أخرى، ويئس من الخلاص، واشتد اشتياقه إلى الجبل، أتى نوفل ليفتح له باب منزله، ولينقذه مما هو فيه من ضيق وحرج. (ص101).

هـ. بعد أن اعتقد أنه سيفقد صحبة نوفل، ويبقى وحيدا بعد أن يهاجر، انسحب أحد المهاجرين السريين، مانحا الفرصة لعبد الرحمن للهجرة رفقة نوفل. (ص136–138).

و. وأخيرا، وبعد أن كاد يقضي عليه في البحر رفقة نوفل، وبلوغه مرحلة اليأس في المستشفى، جاءت روزانجيلا، الفتاة التي ألهمته السكينة، وخففت من وطأة المصيبة التي حلت به، لتنقذه من المصير المجهول الذي كان ينتظره في بلاده، بعد طرده من الضفة الأخرى، وذلك بزواجها منه رغم فارق السن بينهما، إذ لم تكن هي تبلغ الثلاثين، بينما هو كان في أواسط الخمسين. (ص157–159).

من مقام المدينة إلى مقام الضفة الأخرى

هجرة عبد الرحمن ونوفل إلى الضفة الأخرى

تعد الهجرة السرية – أو الحريك بالعامية المغربية – إلى الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط حدثا مهما في الرواية، لكونه سيمكن عبد الرحمن من الوصول إلى عالم هذه الضفة، ولكونه كذلك سيكشف له عن فساد المجتمع وظلم المخزن، وعما آلت إليه أوضاع الأمة من ضعف وتدهور.

وتتعدد أسباب تفكير المعلم نوفل وغيره من الشباب في الهجرة السرية إلى الضفة الأخرى، إلا أنه يمكن تصنيفها إلى صنفين:

أ. **الأسباب الموضوعية**: وتتمثل في «فساد المجتمع وكساد التجارة وتعطل الصناعة»، وتعقد أوضاع الناس، واقتناعهم بأن هذه الأمة لا غد لها ولا مستقبل. (ص110)، إلى جانب فساد الدولة وظلمها لأبنائها، وتفريطها فيهم، وتضييقها عليهم، ودفعهم إلى المغامرة في البحر قسرا وكرها. (ص136). ولذلك، نجد عبد الرحمن يحمّل الوطن مسؤولية غرق نوفل في البحر. (ص147). ولذلك، أيضا، نجد نوفل قد يئس من هذا الوطن بسبب قساوته على الأحياء والأموات معا، إذ إنه – في نظره – لم يعد صالحا حتى للموت فيه! ولهذا السبب تحول الوطن لديه إلى مجرد حلم يحمله معه أينما حل وارتحل، ولم يعد له وجود مادي بوصفه فضاء جغرافيا. (ص120).

ب. **الأسباب الذاتية**: وهي لا تنفصل عن الأسباب الموضوعية، بل يمكن القول بأنها نتاج لها وتبع لها. وتتلخص هذه الأسباب في رغبة نوفل، وغيره من الشباب ممن هم في سنه (ثلاثون سنة. ص119)، في التخلص من الشعور بالحرمان، والاستمتاع بلذة الحياة. (ص118–119). ولذلك، كان يحلم بالوصول إلى الضفة الأخرى «لتضحك في وجهه الأيام، ويسعد بلقاء امرأة تشاركه لعبة الحياة. كان يطمع في أن يسرح نظره في عواصم الضفة الأخرى من البحر، فيرى ما تزخر به من نظام وما توفره من نعيم. كان نوفل يحلم بسيارة وبآلة تصوير.»(ص122).

أما عبد الرحمن، فقد كان متفقا مع نوفل على فساد المجتمع وظلم المخزن، وحصل له اليأس، أيضا، من الطمع في صلاحهما، إلا أنه لم يفكر يوما في الهجرة إلى الضفة الأخرى. ومع ذلك، لم يحاول إقناع صديقه نوفل بالعدول عن قراره، لأنه كان يشعر مثله بانسداد طرق الأمل في هذا الوطن، بل إنه، أكثر من ذلك، سانده في قراره، وبارك خطواته، ودعا له بالنجاح. (ص119 و122). ولذلك، اتخذ عبد الرحمن قرار مرافقة نوفل والهجرة إلى الضفة الأخرى بعد انسحاب أحد المهاجرين السريين، رغم تردده في البداية. (ص138).

وقد كشف قرار نوفل الهجرة إلى الضفة الأخرى عن عمق أزمة المسلمين وتردي حالهم، خاصة أن المهاجر معلم يتولى تربية الأطفال الصغار الذين هم أمل الأمة! (ص111).

العلاقة بين الشرق/ التراث والغرب/ الحداثة

قبيْل وصول عبد الرحمن وصديقه نوفل إلى الضفة الأخرى، انقلب الزورق الذي كان يقلهما رفقة عدد من المهاجرين السريين، وغرق كل من فيه، إلا عبد الرحمن، فقد نجا لأنه كان «ماهرا في السباحة، متقنا لفنونها وضروبها المختلفة». (ص142).

وقد كشف وصول عبد الرحمن إلى الضفة الأخرى عن الموقف السلبي لدى أبناء هذه الضفة من الآخر، ويتلخص هذا الموقف في النظر إليهم على أنهم وحوش وحيوانات بلا أحاسيس ولا عواطف. (ص143–144). ولذلك كانوا يكرهونهم ويعاملونهم بغلظة وجفاء (ص145). ولكنهم مع ذلك يعطون المهاجر حقوقه، ويعاملونه معاملة حسنة كأي مواطن آخر عادي؛ فالمراقب رغم كراهيته المفرطة للأجانب، إلا أنه لم يتأخر في أخذ هاتفه النقال وطلب رجال الإسعاف عندما اكتشف أن عبد الرحمن ما يزال على قيد الحياة (ص144)، وفي المستشفى عومل عبد الرحمن معاملة حسنة من قبل الأطباء والممرضين (ص146–147).

أما بخصوص التعايش بين الشرق والغرب، أو المزاوجة بين التراث والحداثة، فيمكن القول إن عبد الرحمن كان مؤهلا أكثر من نوفل لهذا التعايش ولهذه المزاوجة، إذ إن عبد الرحمن يمكن وصفه بأنه أنموذج لهذا التعايش والمزاوجة؛ فقد كان منظره «تقليديا أصيلا، يوحي بخلوه من مذهب المعاصرة في التلذذ والسماع والتفنن.» لكن روحه كانت معاصرة (ص105)، وكان يجد العمق في الموسيقى الأجنبية ويتلذذ بسماعها، ولا يجد حرجا في ذلك، ولم تكن لديه أدنى مشكلة مع المستعمر المنسحب، وإنما كانت مشكلته مع الإنسان الذي أنتجه هذا المستعمر. (ص109). ولذلك، سهل عليه التخلص من الشعور بالتمزق بين الانتماء إلى الوطن، والانتماء إلى الضفة الأخرى، وصار يجتهد لتقبل الانتماء المزدوج إلى الوطن وإلى الضفة الأخرى. يقول السارد: «كان الشوق والحنين يحملانه إلى تربة الجبل، بين صخوره ووديانه، وتحت أشجاره وأحجاره. صعب عليه أن يتنكر لتربة الوطن الأول، مهد الصبا ومرتع الصغر. لقد أخذت جراحه تندمل شيئا فشيئا، ولم يعد يشعر بالتمزق بين «هنا وهناك»، بل صارت نفسه تجتهد لتقبل بالانتماء المزدوج إلى هنا وهناك، والاغتناء بهما معا.» (ص158).

أما نوفل، فكان يعاني التمزق والفصام بسبب حنينه إلى عالم المستعمر وشعوره بالذنب في الوقت نفسه. يقول نوفل مخاطبا عبد الرحمن: «هذا الزليج يا سيدي عبد الرحمن، حين أنظر إليه، يغور بي في عوالم مضت؛ صار عندي بمثابة رسم يدل على حقبة فاتت، حقبة يعذبني الإحساس أن ليس لها من إياب. لكن... اسمع... أريد أن أقول لك... إنني أحس بالذنب بالمقابل، أتفهمني. كيف أحن إلى عالم يرسمه بداخلي هذا الزليج؟ أتفهمني... زليج صنعه المستعمر، أتفهمني... كيف أنساق مع تلذذ موسيقى المستعمر وأغانيه مثلا إلى درجة التماهي مع توجعاتها وآهاتها و... أتفهم طبيعة المشكلة يا السي عبد الرحمن؟» (ص108-109).

كما يمكن القول إن روزانجيلا كانت مؤهلة أيضا لتغيير موقفها السلبي من المهاجرين، بسبب إعجابها المبدئي بسحر الشرق القديم (ص159). ولذلك، سرعان ما تحولت كراهيتها لهؤلاء المهاجرين إلى حب، عندما اكتشفت خطأ رأيها فيهم، وأدركت أنهم يحبون ويعشقون، مثلهم في ذلك مثل غيرهم من أبناء الضفة الشمالية. (ص144).

ومن هنا، لم تكن اللغة عائقا أمام التواصل بين روزانجيلا وعبد الرحمن، بين الشرق والغرب، لأن اللغة يمكن تعليمها وتعلّمها، وهذا ما حصل بالفعل. كما أن هذه اللغة فيها من الأسماء ما هو مشترك، مثل اسم «الليلك». بل إن السارد في النهاية، يريد أن يبلغنا بقيمة الإحساس بالآخر، وقبول التعايش معه، والتواصل معه بلغة «النظرات والهمسات والبسمات واللمسات...»؛ أي بقيمة التواصل العاطفي الوجداني، ولو في غياب التواصل اللغوي. (ص154-155).

خاتمة

نخلص من هذه الرحلة عبر فصول الرواية إلى ما يأتي:

إن الرواية هي بحق لبنة أساسية ومتميزة من لبنات الرواية العربية في الألفية الثالثة، وهي بحاجة إلى مزيد من الدراسة المتفحصة للكشف عن ملامح تفردها وتميزها مضمونا وشكلا.

إن بطل الرواية، بكل ما يتصف به من العمق والحكمة، والاقتصاد في الحياة، والتواضع، والإيمان بقيمة التعايش، إنما هو نموذج للإنسان المسلم الناسك العابد، المنفتح على الآخر، المتعايش معه، المحتك بالحداثة، الذي يحاول إصلاح مجتمعه رغم إدراكه صعوبة المهمة. كما تعد روزانجيلا نموذجا للإنسان الغربي المعجب بالشرق، المؤمن بقيمة التعايش والتعارف. أما نوفل، الشخصية الممزقة بين رفض عالم المستعمر والحنين إليه، فيمكن اعتبارها رمزا لنمط من المثقفين العرب التائهين الضائعين.

فكرة التسامح في رواية «القلعة البيضاء» للروائي التركي أورهان باموق

عبد الرزاق القلسي*

الكاتب الروائي أورهان باموق

لطالما كانت فكرة التسامح موضوعا أكاديميا يشتغل عليه العلماء والباحثون، وتتنادى في شأنه المؤتمرات وحلقات الدراسة، حتى جاء ذلك اليوم الذي تجد فيه الأطروحات طريقها نحو الواقع والممارسة؛ فالموضوع – في ذاته – نخبوي، ولكنه مع ذلك يمس العامة من الناس، وهو أيضا يخترق عموديا العلاقات بين الفئات والطبقات حتى يشيع فيها نمطاً من التفكير الداعي إلى القبول بالآخر والقائم على حب الخير وقهر الأنانية، ما يساعد حقا على التعايش والتفاعل.

وتنشأ ضرورة فكرة التسامح من حيز المختلف والمنفرد؛ فلا معنى للتسامح بين أصحاب الفكر الواحد أو اتباع الإيديولوجيا الواحدة . إن معنى التسامح الكبير يتولد من تلك اللحظة التي تتصادم فيها العقول والأفكار على قاعدة التعارض في مقاربة الاشياء، وفي التعاطي مع القيم بالتنازل مؤقتا عن مرجعية متعالية أو بالتحرر من إكراهات براغماتية مستحكمة، وذلك من أجل غاية كبرى، وهي تأصيل جسور من التواصل البشري تكون بديلا عن المشاحنات وعن العداء الذي –بالتأكيد – يجد فضاء له في نظام القيم وفي أبنية الأفكار والمعتقدات.

إن إنزال فكرة التسامح من علياها الفلسفي ومن مدارات السجال النخبوي إلى الفضاء الروائي، وباعتبارها معيشا يوميا بين الشخصيات المختلفة هو ما يمثل جانب الفرادة في رائعة «القلعة البيضاء» للكاتب التركي الكبير «أورهان باموق» الذي لم يكف على امتداد رواياته السابقة عن مسائلة الأفكار الكبرى والقيم البشرية بالمنظور الروائي وبتقنيات السرد وبقلم الكاتب المحترف الذي لا تعنيه السجالات النظرية ولا الخطب الحجاجية، وإنما ما يهمه هو ترصد تلك القيم الكبرى، وهي في حالة المعيش الإنساني أو هي متأثرة بأمزجة الناس وبضغط المصالح الطارئة في العلاقات فيما بينهم، وبحسية ومادية حقيقة الاختلاف والتنوع الديني والمذهبي، وبعشق الإنسان لذاته ولحقيقة نفوره من الآخر، خاصة في زمن الأزمات والحروب.

للخيال الروائي مساحة لا يمكن أن توفرها لا الخطابات الفلسفية ولا المناظرات الدينية ولا حتى البحث الأكاديمي الرصين الذي يتجرد من قهر الوقت ومن إلزامات اللحظة. إنها مساحة من الحرية تنجلي فيها أنماط من الصراع بين شخصيات تنشد إقامة متخيل خاص بها مع القدرة والحق الكاملين في تعليل دوافع هذا المتخيل ودوافعه، من دون أن تكون خاضعة لأحكام معيارية سابقة، ومن دون أن يأخذ الروائي أي موقف منحاز إلى أي طرف، ومع التزام قدر كبير من الموضوعية قد تغيب عن أشكال أخرى من التعبير، مثل التعبير الإعلامي والميديولوجي– أو تحتجب وراء فنون الكلام وجمال العبارة، مثل التعبير الشعري والفني . أما في الرواية، فإن المجال مفتوح لأقوى أشكال الصراع في أكثر الفضاءات – دعنا نقول – ديمقراطية؛ فالرواية أدب ديمقراطي بامتياز.

في روايته «القلعة البيضاء» يبدو العنوان مؤشرا عن الدولة العثمانية في عز قوتها في القرن 16، ويعمد «أورهان باموق» إلى أسلوب الفانتازيا التاريخية لكي يباشر مسألة التسامح، باعتبارها

* باحث في الشعر و الأدب من تونس

قضية معيشة وسلوكا يوميا في تاريخ دولة الخلافة. لم يغب عن الروائي أن العثمانيين محاطون بأجناس وأديان مختلفة عنهم وأن هذا الخلاف يمكن أن يتأجج في أي حين، ولكنه أيضا استحضر بكل جماليات الصنعة الروائية ممكنات التعايش السلمي والأخوي العادل بين الأفراد الذين باعدت بينهم الأديان والمعتقدات، ولكنهم أدركوا ضرورة الوفاق اللذي يعلو عن كل إحداثيات الصراع والفرقة، وأيقنوا بإمكانية ممارسة حيواتهم في ظل الاختلاف الذي هو قدرهم واختيارهم في ذات الوقت.

من أجل أن يبين الكاتب التركي البارز «أورهان باموق» مساهمة الأتراك في خلق عقلية التعايش مع الآخر، وردت روايته كلها على لسان رجل مسيحي اقتاده الأتراك مصفدا في الأغلال بعد أن أغرق القراصنة السفينة التي كان على متنها، وكانت تتجه إلى إيطاليا؛ وبهذا المعنى، فإنه سينقل لنا تجربته التي بدأها أسيرا في أول عهده مع الأتراك، وأنهاها رجلا من كبار أعيان السلطة والخلافة، بل ومقربا إلى السلطان العثماني، وليس أي سلطان، سليمان القانوني الذي كان يحكم الأرض لخمسين سنة متتابعة.

وفي هذه الرحلة تتغير أقدار هذا الرجل ويحتك فيها بالأتراك من كل الطبقات بدءا من السجان إلى السلطان العثماني، وفي كل جزء من هذه الرحلة يتولد لدينا انطباع بأن الأتراك قد قبلوه بينهم وواحدا منهم كما هو، بدينه المسيحي، وبسحنته الافرنجية، وبشعائره الغامضة التي يمارسها. في أول صفحات الرواية أرغموه على تغيير دينه، ولكنهم افتتنوا بصلابة تمسكه بمعتقده، ومنذ تلك اللحظة أدخل هذا الرجل إلى الفضاء الإسلامي العام بمسيحيته التي لم يعد أحد يجادله فيها، وكان تعلمه للغة التركية -وهو في السجن- المدخل الثاني لولوجه لعالم الأتراك العثمانيين ثم كان لقدرته الفائقة على الكلام والحجاج وجعل الآخرين في موقع الانصات، مما أسهم في بناء جسور التواصل والتفاهم بينه وبين من كان يأسره.

تبدو العلاقات بين الشخصيات قائمة على كلمة واحدة، هي أقوى الكلمات في البرنامج السردي للراوي/ البطل، وهي التي تخلق كل الممكنات والبدائل: التبادل؛ فالسارد الأسير الذي لم يسمه الكاتب كما أنه لم يسم نفسه، كان صاحب خبرة في الطب والعلم والفلك، وكان الأتراك العثمانيون باحثين عن تلك الأشياء بحثهم عن التنوير وعن التقدم الذي - فيما يبدو - مقدر له أن ياتي من الغرب ومن أوروبا. ولم يناقش اورهان باموق صحة هذه الفرضية أو مدى مشروعيتها، ولكنه كان محكوما بهاجس البحث عن الحكمة والمعرفة أيا كان مصدرها وأصلها. ولأجل ذلك، تقدم الخطاب الروائي في «القلعة البيضاء» على إيقاع حضور هذا الآخر، هذا الأسير واندماجه الكامل في الحياة التركية من دون أن يكون لدينه ولعرقه أية مشكلة . وفي البدء عينت السلطات العثمانية رجلا يرافقه في حله وترحاله، ويتعلم منه العلوم والفلك وخاصة تصنيع السلاح ثم، وبتقدم الأحداث، يأخذ هذا الأسير مكانة هذا المرافق التركي الذي كان أستاذا مقربا من الخليفة العثماني الذي أيقن المآثر التي صنعها هذا الأسير للجيش التركي الذي كان يحارب على جبهات كثيرة في وقت واحد. وفي لحظة ما آثر هذا الراوي الأسر على الحرية، فقد كان بمقدوره أن يهرب عبر البحر إلى إيطاليا، ولكن نشأت بينه وبين آسريه الأتراك ألفة ما ومحبة غامضة لا تخلومن وهج الشعر ومن سحره.

إذن، الغريب والأسير والمختلف الذي هو الآخر قد غدا مؤتلفا مع أهل البلد، ومع السلطة القائمة ومع المجتمع، وبقدر اندماجه في الحياة اليومية لدولة الخلافة تتبدد في وعيه أحاسيس الريبة والاستثناء والهامش ويتحرك في ظل مفاعيل الألفة والتقارب والتبادل. تلك هي رسالة «أورهان باموق» من وراء هذه الرواية، غير أن هذا الغربي الذي انحل في السلطنة العثمانية، ظل مع ذلك حاملا لنظام تفكيره عن الآخر؛ فهو لا يزال يطلق الأحكام ويفاضل بين حضارته وبين الحضارة العثمانية، ويعقد مقارنات تتجه كلها لإثبات علوية الغرب على الشرق ، إذ لم يستطع التحرر من هذه العقدة الاستشراقية إلا في آخر صفحات سيرته مع الأتراك «كان اليوم التالي أمتع أيام عبوديتي» فقد أيقن أن معاشرتهم له، قد ولدت في وعيه رؤية جديدة إلى الآخر لم ينتجها هو أو يخترعها من وحي استيهاماته كما اخترع الرسامون الأوربيون صورة الشرق في لوحاتهم وأذاعوها بين الناس، وإنما نشأت من صميم عمليات التبادل الفكري والحواري واليومي غير الخاضعة للمواقف المعيارية أو للأحكام الما قبلية.

إن رواية «القلعة البيضاء» تمتاز بخاصية بنيوية تجدها عادة في الروايات ذات الأفق الفلسفي، وهي ضآلة عدد الشخصيات مقابل غنى خطابها وتمدد حركتها؛ فالشخصيات الفاعلة لا تتعدى الخمسة أو الستة، والكاتب «أورهان باموق» اختار أن يتخفى وراء تقنية الراوي العليم لكي يستقصي العلاقات المعقدة وغير المنمذجة بين الأسير الإيطالي، وبين الأستاذ التركي في علاقة عبد بسيد، ثم علاقة صديق بصديق أوعلاقة سيد بسيد ، ثم علاقة الأفضل بالأقل منه، وتنمو هذه العلاقة تراكميا وتاريخيا، وفي أثناء هذا التطور يكف خطاب الأسير الايطالي عن تمحوره على ذاته وتتضاءل مركزيته، بعد

أن يغتني بمعاني السماحة التي ألفها في تركيا حتى لكأنه من الممكن أن يقول للأستاذ التركي إنه ليس بالضرورة الأعلم منه أو الأعقل منه وإنه ليس الأنموذج المحتوم للاقتداء، وهذا يعد مخالفا للوعي الاستشراقي الغربي الذي جعل الغرب محور العالم ومدار حركة التاريخ منذ العصر اليوناني إلى عصر النهضة وصولا الى عصر الثورة الصناعية والذرية وما بعدها.

ليس من ينطق بهذا الخطاب واقعا بالضرورة في مقام الضعف أو منزلة العاجز، وإنما يؤسس لممكنات أخرى في التعايش البشري بين الأجناس والأديان؛ ولأجل ذلك لم ينعت هذا الأسير الإيطالي بالكفر إلا مرة واحدة، وفي أول الرواية، حينما ألقي عليه القبض في السفينة، ولكن فيما بعد أدرك الباشا التركي الذي حرره من الأسر أنه « من المؤكد أن الآخرين ليسوا كلهم سيئين» ص61. وهكذا استطاع الأسير الإيطالي أن يمارس دينه ومعتقده في أحد الاديرة بالجزر العثمانية من دون أن يخضع لأية مساءلة من اي نوع على نقيض ما كان يتعرض له الموريسكيون في اسبانيا على يد محاكم التفتيش في الحقبة التاريخية ذاتها. وفي هذه اللحظة يعمد الأديب التركي الكبير إلى كتابة التاريخ بمواد الرواية أو كتابة الرواية بمواد التاريخ وبحيثياته ووقائعه، فكأنما يبلغنا بأن سماحة الأتراك مع الآخر هي ممارسة على الأرض ومعيش يومي وصيرورة تاريخية واستكشاف تجريبي، وليست فلسفة نظرية أو قواعد في منهجية السلوك .

إن الالتقاء بين الشرق والغرب في هذه الرواية من خلال نموذجي الأسير الإيطالي وأستاذه التركي هو في الآن ذاته التقاء بين الإيمان بالله، وبين الإيمان بالعقل على قاعدة من الخلاف الابيستيمي الذي لم يكف عن الاتساع بفعل الثورات العلمية التي أعقبت عصر النهضة الاوربي وبفعل فتوحات العقل الغربي وصراعه مع سلطة الكنيسة وتراثها الارسطي، وفي هذه الرواية، وحينما انتشر الوباء في المدينة التركية تباينت التفسيرات؛ ف «النبوءة نوع من التهريج» ص84. فيما الوباء «كارثة لا يمكن قهرها» ص84. ويظهر منطق آخر في التفسير يمكن ان ننعته بالمنطق الرشدي، وهو أنه «لا ينكر علاقة الله بالكارثة ولكن علاقة الله غير مباشرة » ص84. وفي صميم هذا السجال العقائدي المطروح بهدوء وبحرفية بالغة، تنشأ براغماتية مشتركة فيما يتوارى فقه التفسير خلف هول الكارثة وجلل المصاب؛ ولاجل ذلك لم نجد في الرواية حوارية بين العقائد والأفكار الدينية كما كان الأمر في روايته « ثلوج» الصادرة سنة 2006، وإنما نجد بحثا عن مساحات السماحة والألفة بين المختلفين.

المؤكد أن الأمور لا تسير دوما بالمثاليات أو بمنطق يجافي منطق الصراع بين العقول والثقافات؛ فالسارد تستوقفه معي كبير المنجمين الأتراك «صدقي أفندي» في معالجة الوباء، باعتباره «شيطانا يجوس في المدينة» فيما كانت جهود الراوي قائمة على السيطرة الميدانية والمكانية للحد من انتشار الوباء، فثمة مقاربتان إذن، ولكن اللافت أن العثمانيين، وخاصة في هرم السلطة والمجتمع، قد تبنوا المقاربة الثانية، مقاربة الأسير الايطالي، خاصة بعد أن بدأت تتناهى إلى أسماعهم تباشير النهضة الإيطالية في أبعادها الفنية والجمالية أم في أبعادها الفكرية والابيستيمية، مما يعني أن الاتراك قد تفاعلوا وبصورة مبكرة مع التنوير الآتي من الغرب، وهذا التنوير قد حدسه الأتراك حينما لاحظوا الازدهار النوعي للعمارة والفنون والآداب في إيطاليا .

إن التقاء الشرق والغرب قد حدث روائيا على صعد مختلفة؛ ففي «موسم الهجرة الى الشمال» كان الانتقام والرغبة في الإخضاع هما المحركان اللذان يحكمان مسار الشخصية الرئيسة، فيما كانت الدهشة من الآخر هي التي تحكم الموضوع في «الحي اللاتيني». أما لدى طه حسين في كتابه « أديب»، فالاغتراب والتغريب والذوبان في الآخر هي الموضوعات التي تحسم الجدل الدائر في وعي الشخصية. أما لدى اورهان باموق، فإن الندية والتبادل – باعتبارهما مسارا وحركة – هما اللذان تتأسس عليهما فلسفة العلاقة بين الأسير الايطالي والأستاذ التركي.

للتسامح إذن، سردية كبرى فـ«القلعة البيضاء» وقد أدركت ذروتها على لسان الراوي الإيطالي بقوله عن صديقه الأستاذ التركي: «كأن آلامه وهزائمه هي آلامي وهزائمي» ص100، ومع تطور السردية نلاحظ أن إعطاء التسامح بعدا سياسيا أمر لا مفر منه، إضافة إلى بعده اليومي والاجتماعي المعيش؛ فقد أدرك الراوي «أن السلطان بدأ يشعر بفضول لمعرفة ما يدور في ظلمة عقولنا» ص104 وأصبح السلطان العثماني يتحرك أكثر في اتجاه قسم التفاهم والتكامل مع هذا الأسير الايطالي الذي أدرك بدوره ذكاء السلطان وانفتاحه وإنصاته إلى غيره وإلى المختلف عنه.

في هذه اللحظة من لحظات السرد القوية تتسرب رسالة «أورهان باموق» إلى القراء الاتراك والاوروبيين بوجه خاص، وهي أن التاريخ العثماني مرصع بآيات الإخاء مع الشعوب الاخرى، وأن مساهمة الاتراك في إشاعة أدبيات التسامح يجب أن تكون موضوعا للاعتراف من الآخر. إن الأوربيين أساؤوا للإنسان التركي وأشاعوا

عنه أخبارا غير صحيحة، بل إن ديكارت نفسه يقول إن كتابه «حديث في المنهج» موجه إلى جميع الناس والأجناس بما في ذلك الاتراك كما لو أن للأتراك حظا أقل من العقل مقارنة بالغرب أو بغيرهم من الشعوب .

ويتركز السرد في الثلث الأخير من الرواية على اندماج الأسير الايطالي في الفضاء السياسي للخلافة العثمانية، إذ يصبح الأسير الايطالي – بفضل اقتداراته الخاصة – سميرا للسلطان وصديقا ملازما له؛ فقد كف السلطان عن مساءلته عن سبب تمسكه بدينه كما أن لا أحد أرغمه على تغيير ملابسه الفلورنسية وهيئته الافرنجية مع ما نعلمه نحن بالاضطهاد الذي لقاه الموريسكيون على يد الاسبان لما آلت إليهم الأمور كما أن لا أحد قد منعه من ممارسة شعائره ، ولكن هذا الاندماج الوظيفي للعضو الأجنبي في الجسد الأم كان دافعا لاورهان باموق أن ينظر باعتدال وموضوعية إلى التاريخ العريق للخلافة العثمانية فهو ليس موسوما بالتسامح في كليته، والأمثلة المضادة للسماحة وللحلم لا تدخل تحت عد أو حصر، مع الأسف؛ ففي حروب الغزو والفتوحات يستخدم فعل من الأفعال يلخص لنا سياسة الأتراك مع الأعداء وهذا الفعل هو «خوزق» الذي تكرر استعماله على لسان الراوي أكثر من سبع أو ثمان مرات وفي مقامات متعددة . وغني عن البيان الحديث عن الفظاعات التي تقترن به. ولكن ما يهمنا – نحن القراء – هو نزع المثالية عن التاريخ العثماني والنظر إليه بروح نقدية وعلى علاته، وهذا لا يتاح إلا بأخذ الاعتبار بسردية الآخر عنا وقراءتها القراءة الهادئة البعيدة عن التوصيفات المعيارية وما شابهها.

إن الأمثلة عن التسامح والأمثلة المضادة عن انعدامه كثيرة، ولكن سردها بأسلوب تراكمي لا يخدم الغايات المهمة والنبيلة في إرساء أدبيات التعايش بين الافراد والأمم؛ فالمهم في نظرنا هو البحث عن البنية والنسق العام السائد، فهو الذي يساعد على شيوع الأمثلة الأولى أو الثانية. وفي كل الأحوال نرى اورهان باموق يتعالى عن أمثلة التاريخ التركي حتى وهو في أكثر لحظاته ألقا وتوهجا، وحين كانت الخلافة العثمانية تحكم العالم بأسره أو تكاد، ومع ذلك ظل هذا الروائي الفذ متعقلا في الحديث عن حضارة بلاده؛ فلسان حاله ينطوي على اعتراف بأن هناك انتهاكا لحقوق الإنسان قد حدث فعلا خاصة في زمن الحروب وفي أوروبا الوسطى وعلى مشارف بولندا وفي مناطق الهامش، حيث يسود الحكم العسكري. و يبدو لنا – نحن معشر القراء – أن تسييد روح التسامح والألفة بين المختلفين أصعب وأشق من تسييد منطق القوة والإخضاع والتعصب، وذلك لأن التسامح قوة ناعمة مدارها العقل والتفكير والتبادل فيما التعصب قوة عمياء مدارها العنف والإقصاء وسياسة الأمر الواقع، كما تضح هذه الرواية بفصول من التسامح بين البشر، تضح أيضا بفصول من العنف والشدة إزاء الآخرين حتى لكانتا نتساءل هل من المعقول أن تكون تلك أخلاق الأتراك العثمانيين مع غيرهم من الشعوب والأمم؟

إن المؤكد لدينا أن اورهان باموق يسعى إلى فرض بنية التسامح في العلاقات بين الشخصيات المحورية:الأسير الايطالي والأستاذ التركي إلى درجة أنه في آخر الرواية يجعل هذا الأسير مندمجا في بيئته التركية حتى لكأنه واحد من الاتراك، بل وأصبح مدافعا عن الثقافة التركية ومتمثلا لسلوكيات الاتراك العثمانيين مع الأسرة والزوجة والأبناء – فهو يبدو مسلما ولكن بدون شعائر الإسلام، ومن مؤشرات هذا التفاعل الخلاق الذي يضرب المثل في نديته وتكافئه، أن أصبحت مشورة هذا الرجل تحظى بالإنصات من لدن الباب العالي في كل ما يتصل بشؤون الحكم والعلم والإدارة غير أن أهم المؤشرات جميعا هي تلك التي تتصل بالتساؤل حول الهوية، فيبدو أن اورهان باموق يرى أن الهوية ليست في « من نحن ؟» بل فيما نكتسب ونمارس؛ فالافعال في ما بين البشر هي التي تحدد من هم وليس العكس، وهذا في تقديرنا يصلح أساسا لبناء نظرية براغماتية حول التسامح والهوية صاغه في آخر روايته على هذا النحو « ما أهمية أن يكون الإنسان – المهم هو ما يفعله ؟» ص139 .

إن الآخر في هذه الرواية هو الراوي العليم، وهو الإيطالي الأسير الذي بعد عشرين عاما من البقاء مع الأتراك، لم يتوان عن التعبير عن الافتتان بهم وبطبائعهم وتقديرهم، وقد بادلوه هذه العواطف السامية على الرغم من أن التاريخ مشرع لحظتئذ على الصراع والحروب، ولكن نداء المحبة والألفة والسلام كان أقوى في النفوس العاشقة لتلك القيم.

وفي آخر الرواية مقاطع سردية مؤثرة ربما من النادر أن نجد مثيلا لها في روايات أخرى، وهي أن الراوي يضع سرديته على محك النقد من قبل قراء آخرين، وتحديدا من شيخ تركي يطلب منه أن يكتب عن فلورنسا على نهج كتاب ألف ليلة وليلة، حتى يكون الافتتان أيضا متبادلا على صعيد اكتشاف المرأة الفاتنة واللذة الغامرة، مما يساعد حقا على بناء متخيل إنساني مشترك تسود فيه قيم المحبة والبهجة وتغلب فيه قصص السلام عن قصص الحرب.

الخفّــة

عبد الصمد الكباص*

تهم الجماليةُ الحياةَ، لأنها اشتغال على إمكانيات الجسد في خلق المتعة؛ فلا يمكن تصور جمالية مفصولة عن الحياة؛ أي عن المجهود الذي يبذله الجسد لانتزاع إحساس ممتع، مثلما لا يمكن تصور جمالية مفصولة عن الحواس؛ أي التذوق المنتشي لهذه الحواس لما تحوله من العالم كموضوع لها.

يمكننا من الآن أن نطلق لفظ «الجمالية» على المجهود الذي يبذل من أجل انتزاع المتعة من خلال إمكانيات الجسد؛ فالتذوق الحسي الذي يتم عبر الجسد هو الذي يمنح الشعر جمالية؛ أي ذلك التذوق المنتشي الذي يحدث من خلال العين والأذن واللسان والأنف والبشرة، ونفس الشيء بالنسبة للوحة تشكيلية أو أغنية أو مقطع موسيقي أو طبق لذيذ أو عطر نافذ؛ ففيها يتحقق الجوهري في الجمالية والمتمثل في شحن الحواس بالخفة التي تجعل العالم مطلوبا ومرغوبا، وليس فقط ضروريا.

ليست الجمالية فكرة، وإنما تجربة. وخارج التجربة التي تختبر في أداء الحواس ورغبات الجسد تغدو الجمالية شكلا فارغا قد يتحول إلى مفهوم ثقيل يصلح لإنهاك أذهان القراء أو أولئك الذين فقدوا أثر الحياة في الكتب، لكنه لا يحفزهم على الحياة. كلما تحفزت الحواس أكثر وتقوّت الرغبة واشتدّ الشغف بالحياة نكون بصدد تجربة فعلية للجمالية، وهي التجربة التي تقنعنا أن الحياة وعد بالمتعة، لذلك يشتد شغفنا بها وانشدادنا إليها وطلبنا المزيد منها. وعندما تفتقر الحواس للتحفيز، فهي تكف عن الاشتغال والعالم يكف عن الحياة أمامها . هذا التحفيز هو الذي يجعلنا نحتكم لحواس حية تجعل بدورها العالم أمامنا كيانا حيا.

وبقدرما تكون الجمالية تجربة تُختبر في الحواس والرغبة، بقدرما تكون حصيلة تمرين يومي لابتكار إمكانيات ممتعة للحواس والجسد، وهذا يعني أن الفن لا يحقق قيمة الجمال في ذاته بقدر ما يحققها في الحياة. إن جمال اللوحة لا يتحقق إلا من خلال ذلك التحفيز الذي يمنحه للعين؛ بمعنى أن الجمال ليس مقصودا في اللوحة في حد ذاتها، بل في المفعول الذي تخلقه في الحواس والرغبة والذي تتغير معه قيمة العالم ومعنى الحياة.

تعني الخفة هنا العيش من خلال متعة الحواس وحماس الرغبة، وتتحقق الجمالية عبر هذه الخفة، وإذا انتفت الثانية انتفت معها الأولى، ولا مجال للفصل بين الاثنتين؛ فبعد أن حرَّرَنا الطب من ثقل السر أضحى بإمكان الجسد أن يخلق الأهم، وهو أن يجعل باب المتعة مشرعا في الحياة ، وأن يتيح وجودا خفيفا ملتزما مع نفسه ومع متعته الخاصة.

يعني العيش بجمالية، العيش بخفة في الأفق الذي حددناه سابقا، عيش لا يلزم نفسه بمعنى سابق ولا بقيمة، عدا تلك التي تثبت الحياة وتزيد من قوتها. ولأنه عيش يحقق قيمته الأساسية من خلال المتعة، ولأن الظفر بالمتعة يستدعي مجهودا، فذلك يستلزم أسلوبا في صياغة اللحظة وتطويعها من أجل أن تغدو ممتعة ومشبعة للحواس ومنصفة للرغبة.

العيش بخفة هو عيش في الحاضر، إمكانه الوحيد في الزمن هو اللحظة التي تجتازني. إن الخفة تدرك في الآن والهنا ولا تتعلق بأمل، إنها ترتبط بمجهود يعمل بإصرار لجعل المتعة شيئا راهنا يختبر في إحساس مباشر للجسد وحواسه . ذلك ما نسميه بالنزوع نحو الأبدية؛ فالأبدية تسكن اللحظة ولا تتجاوزها، لأنها تعني الإحساس الممتع الذي لا يقاس بالزمن والمنتزع من اللحظة في عبورها، إنها بمعنى ما أثر للحاضر يدعى عادة بالانتشاء. توجد الأبدية في رشفة فنجان قهوة أو هبة خاطفة لرائحة عطر مسكر أو في تذوق قطعة شوكولا .

إن الكلمات التي لا تمنح للحياة قدرات مضاعفة، تكف عن أن تكون ذات وجود شعري؛ فالشعر الحقيقي هو ذاك الذي يتيح للحياة بأن تكون في حد ذاتها عملا فنيا، يقوي الحواس ويضيف إليها قدرات جديدة في تذوق العالم.

لا ينتبه الكثيرون أن الحياة التي بين أيديهم، والتي يعملون على صنعها هي إنجاز فني يستند إلى اجتهاد وابتكار؛ فعلاقة الفرد بحياته الخاصة التي يكون هو نفسه تحققها الوحيد، هي علاقة انشغال فني تقوم على ممارسة اختيارات معينة، وكل لحظة فيها هي حصيلة عمل

*كاتب وباحث من المغرب

وبناء. ويحاول البعض أن يجرد الحياة من كل العناصر التي تجعل منها عملا فنيا، فهي تتحمل ضغط قدر لا اختيار فيه، هو قدر الجسد والزمان والتناهي المُملى من قبل قوة عليا تتصرف في الصغيرة والكبيرة لحياتنا دون أن يكون لنا حق التصرف؛ فالجسد بالنسبة لهم ليس حقل مباشرة اختيارات يقوم بها الفرد، وإنما مجال الرضوخ لإملاءات. لكن مغامرات الطب آخذة في تكذيب هذا الرؤية، بل هي تثبت يوما بعد يوم من خلال مجهود متواصل في قاعات الجراحة ومراكز الترويض والعيادات والمصحات والمختبرات الصيدلية، أن الجسد هو المكان الأسمى، وفي نفس الوقت الأكثر حميمية الذي يُطالبنا بأن نطرح إمكانات اختيارنا عليه. أبسط مثل على ذلك هو جراحة التجميل وتقويم الأعضاء التي تتم على قاعدة مُباشَرة اختيار ما بين حالتين ممكنتين أو أكثر، وتكون الحالة الواقعية المراد تغييرها إحداها فقط. فالمبدأ الذي يقترحه علينا الجسد من خلال مكتسبات الطب والصيدلة هو «يمكنك أن تختار وتغير..» حتى الجنس (أي الانتماء إلى الذكورة و الأنوثة) أضحى مجال اختيار، لأن مسألة البقاء على نفس الجنس أو تغييره أضحت طبيا مسألة قرار قابل للتنفيذ في حدود الحرية المتاحة للفرد. لكنه لم يعد بأي وجه من الوجوه قدرا حتميا يتلقى مفعوله.

يبدو من خلال الأمثلة السابقة، أن العنصر الأساسي الذي يجعل من الحياة عملا فنيا يعاش ويُجَرَّبُ وُتنشى به هو الحرية. إنه متعلق بما نختاره كأسلوب لوجودنا الشخصي (الغارق في الفردية) للظفر بحياة جميلة . و يهم ذلك القرارات الصغيرة التي من خلالها نُدبِّر اللحظة، ونجعلها مسخرة من أجل إرادة المتعة، ومن أجل أن تكون اللحظة في عبورها وتلاشيها أبدية حقيقية؛ أي نشوة لا تقاس بمعيار الزمن.

كل اجتهاد لجعل اللحظة شيئا مبتكرا هو عمل لجعل وجودنا استثناء، لأننا لسنا شيئا آخر غير هذه اللحظة نفسها. إنها مجالنا الفسيح الذي نبني فيه أنفسنا كمشروع جمالي يكون فيه أبسط سلوك أو تصرف استراتيجي لتذوق متعوي لإمكانات العالم.

سأعرج هنا على مجال تختبر فيه هذه الحقيقة بقوة. إن مهمة الكتابة هي أن تمنحنا ذلك التحفيز لممارسة الحياة للإقدام عليها بشغف ، وأن نقتنص إمكاناتها القصوى، ليس مطلوبا من الكتابة أن تقدم لنا معنى، لكن أن تولِّد فينا طاقة للحياة، وتضاعف شهوتنا في الوجود. الكتابة الجيدة هي التي تجعل فاقد الشهية يقبل على مائدة الأكل بنهم، وتجعل العاجز عن الاستلذاذ ينتصب، وتجعل الخامل يتحمس. إن مهمتها هي إذكاء شهوة الحياة بقوة ؛ وذلك بالضبط معيار فشل كتاب ما: عندما نقرأه ولا يزيد حماسنا للوجود وتَحفُّزنا للحياة وشهوتنا للمتعة ... إذ ما الداعي إلى خلق معنى لا يدهش الحواس ولا يمنحنا توقا إلى أجسادنا ولا يعيدنا إلى حياتنا الخاصة تلك الحياة التي تتحدث من خلال رغبتنا، بنهم كما لو عثرنا عليها لأول مرة..

ما الداعي لقراءة قصيدة شعرية لا تؤثر في مجرى تفاصيلنا الرتيبة، وتدفعنا إلى الإقبال على فنجان قهوتنا كلحظة رومانسية نادرة ، وعلى النظر إلى الشجر كبهجة غير منتظرة ، وإلى نهد امرأة كلذة غير متاحة إلا مرة واحدة وإلى الأبد .. تدفعنا إلى الموسيقى والحب وتمنحنا فرصة الالتقاء بأجسادنا ..

الكتابة الحقيقية هي تلك التي تدفعنا مباشرة إلى الفن كفضاء لممارسة الحياة ، لمنحها شكلها الأسمى وغايتها القصوى؛ أي المتعة. إن رؤية شاعر تظهر أكثر في تفضيلاته في التغذية، في اختياراته في العطور، وفي ذوقه في المشروبات أكثر ما تظهر في الكلمات. إن الأمر يتعلق بجعل الكتابة أسلوبا للحياة تعاش من خلاله وتبدد، وليس متحفا للجمل الباردة أو رفا لا متناهيا من العبارات التي تنتهي مهمتها بمجرد إغلاق دفتي الكتاب. بمعنى آخر، إن الكتابة دليل على المجهود الممارس لتجميل اللحظة والتأنق في ابتكارها. لذلك كثيرا ما بدت ممثلة سينمائية أو عارضة أزياء أو مغنية أكثر شعرية من صاحب العشرات من الدواوين المملوءة بالحبر.

إن المفهوم النواة لفكرة الكتابة هو الطاقة، وهو ذات المفهوم الذي أغفله النقد والخطاب المنظر لجدوى الكتابة خالقا تشعبات نظرية تدور حول المعنى أو البنية أو الشكل ..؛ فالطاقة من حيث هي قدرة نظام على تحويل حالة ما، وتوليد عمل ما أو حركة أو إشعاع، هي التي تمنح للكتابة قوتها وقيمتها. كثيرون ينسون أن قوة الاستعارة تكمن في قدرتها التحويلية المنتجة لفعل معين أو حركة. إنها لا تقف عند حدود إبدال شيء بشيء آخر، بل تحول كيانا وتعدل وضعية وتطلق من خلال ذلك سلسلة أفعال تنتهي محصلتها عند خلق الصورة أو ما يسمى بفعل التخييل.

إن أساس فكرة الاستعارة فيزيائي ومفعولها فزيولوجي، لأنها تنطوي في عملها على طاقة، لأنها تحول شيئا ما في اللغة بشيء آخر، وتحدث في الجسد طاقة أخرى. مثلما أن مفعول الكتابة، جماليتها وقيمتها تدرك في الجسد، فيما تحمله من تأثير في الأعضاء ووظائفها، وفي تحفيز الحواس على تذوق مختلف للحياة والعالم؛ فالطاقة هي

القوة قيد الفعل (كما تحدد حرفيا في اليونانية). وذلك بالضبط ما نقرأ من أجله: تحفيز أكبر للأعضاء والحواس لممارسة الحياة وخلق إمكانات جديدة ومختلفة لتذوقها، وتعديل وضعيات نفسية وفزيولوجية وتحويل أخرى. إن الفرح هو غاية الكتابة، إنه هدف كيميائي لعمل الفيزياء الذي يشتغل بين الكلمات والجسد؛ أي بين الطاقة التي تولدها وما تستدعيه من تحولات محدثة لطفرة الفرح.

إن الصيغة المنصفة للكتابة هي التي تطرح انطلاقا من مفهوم الحياة، من الجسد ومن الطاقة والفيزيولوجيا، وليس انطلاقا من البنية والشكل والمعنى ...؛ ففعل الكتابة هو فعل تحويلي منتج؛ أي طاقة مُحَفِّزة . وما ينبغي البحث عنه في صلبه هو كمية التحفيز التي ينقلها للحواس وللرغبة في الحياة؛ أي ذاك الحماس الذي يجد تعبيره كيميائيا في نوع من الإفراز المحدث لطفرة الفرح، وتلك الزيادة في قوة الأعضاء ووظائفها، التي تؤدي مباشرة إلى اكتشاف وابتكار إمكانات جديدة وغير منتظرة للحياة ..

لا يمكن أن نعثر على قوة الكتابة في آليات بنائها لوحدها، بل فيما يترتب عنها من تأثير في اشتغال الحواس وعمل الرغبة، وبشكل مباشر في ما يجعل القدرة على الحياة تشتد وتزيد قوة، فتفصح عما يتجاوزها: تلك الإمكانات غير المحددة مسبقا بمبدأ قبلي يجعلها منتظرة، فتمنح بذلك شكلا استثنائيا في الوجود الفردي يعبر عن نفسه في ما تخلقه الرغبة من استثناءات وفيما تبنينه الحواس من انفلاتات. لذلك فالمعايير الحقيقية لتقييم الكتابة تتحدد في ثلاثة مستويات هي التحفيز والحماس والطاقة؛ أي تحفيز الرغبة وحماس الحواس وطاقة الحياة.

وبقدرما تكون الحياة والفيزيولوجيا والكيمياء الموطن الفعلي للكتابة ومنبع قوتها ومجال اختبار فعاليتها، بقدرما يكون مجال تجريبها هو الحواس، التي تُدفع بسبب مفعول الكتابة فيها إلى تذوق ما لم تتذوقه من قبل، ورؤية من الألوان والأشكال ما لم يظهر لها أبدا، واستنشاق من الروائح ما لم يحمل إليها قبل ذلك، وتنصت إلى تنويع صوتي لم يحدث لها أبدا أن أنصتت له. إنها تنخرط في بناء جمالي لمواضيع جديدة لإشباعها الخاص. ينعكس ذلك على فعل القراءة. وعندما أقول «فعل»، فإن ذلك ينبغي أن يدرك كممارسة وليس كفكرة تستوطن عالم الماهيات المجردة؛ فالممارسة تعمق تمزق الزمن لإفراز اللحظة كمجال لمباشرة الحياة. إنها تدخّل يعدّل من وضعيات ويخلق مصائر جديدة لصيرورات، ويفتح آفاق مختلفة، إنها فعل منتج يولد شيئا آخر. لذلك، فالممارسة قوة قيد الفعل، والقراءة التي لا يغطي مضمون فعلها فقط فك شفرة الرسالة، تعين ذلك المجهود الذي يحدد ما نحن بصدد البحث عنه في الكتابة. وفي هذا المستوى يكون المعنى لذاته آخر ما نبحث عنه، أو بتعبير أوضح يكون شكلا ابتدائيا للحصول على الأهم، وهو التحفيز على ممارسة الحياة . إننا نقرأ من أجل الحصول على الطاقة وليس من أجل الظفر بمعنى.

حينئذ نكتشف أن الكتابة المنتجة للطاقة في صلب الجسد، تفتح العالم بكامله أمام الرغبة والحواس كشهوة تبتكر ما تشتهيه. وتمكّن الجسد، تلك الآلة الراغبة، من ثورته الخاصة؛ أي تلك الثورة التي تنجز فيه محررة قواه ورغباته ومضاعفة قدراته على الاستمتاع ومواصلة السعي نحو بناء عالم ممتع ومفرح. يفسر ذلك لماذا وحدها الكتابة الحسية هي التي تظل أقوى في هجرتها بين اللغات، لأنها لم تؤسس نفسها في حضن لغة معينة، ولم تبن عالمها من خلال ما تضخم من الزوائد البلاغية لهذه اللغة، وإنما تُكوّن نفسها في صلب عالم الحواس الذي لا تخنقه حدود لغوية ولا تضعفه تحولات نحوية أو معجمية. عندما تبتعد الكتابة عن الحياة تفقد نفسها، وعندما نفصل بين الطرفين تغدو الكتابة شيئا آخر في عملية أشبه بافتقاد الماء في الفصل ما بين الهدروجين والأكسيجين. ومتى أتلفت الكتابة الفرح، أتلفت معه الخفة ومن خلالها أتلفت مبررها الجوهري الذي يتمثل في تحفيز كل تلك القوى والطاقات التي تتدفق من مواقع مختلفة للعمل من أجل خلق طفرة الفرح في الجسد. هذه الطفرة التي تعني بلوغ جسدنا لحظة قوته القصوى.

كل من يجتهد في خلق الفرح وفي زرع شروط الرغبة في المتعة وفي الانتشاء يسهم في إعادة اكتشاف الإنسان وفي زمنيته الأصيلة؛ أي اللحظة الممتعة المشتل الفسيح للمستقبل. وما أن نحرم الناس من حقهم في المتعة وحقهم في السعي إلى ما يمتعهم، حتى نشرع في حرمانهم من إنسانيتهم.

إن إنتاج الفرح و المتعة معركة من أجل الإنسانية، عكس نزعة تمجيد «فضيلة النقص»التي لا ترى في القوة التي يمثلها الفرح سوى ضعفا، ولا ترى القوة إلا في البؤس والحزن والكآبة. وعندما تتحول الكتابة إلى عامل لإحباط قوى الفرح وإخماد انطلاق الرغبة وحماسها، تكون قد تحولت إلى فعل مضاد لما وجدت من أجله.

في حالات كثيرة، نلمس أن الطب يؤسس لشعرية أعمق وأقوى من الشعر نفسه، لأن الطب منح للجسد ثورته الخاصة بعد أن منحه إمكانية تجاوز حدوده وتكسير سياج ما كان يعتبر قدرا، فنسّق قواه ورمم أعطابها وحفزها على أن تكون أقوى.

كثير من المفكرين لم يدركوا أن ثورة الطب في العقود الأخيرة هي ثورة الجسد، مثلما أن الكثير من منظري الأدب لم يدركوا أن على الكتابة اليوم أن تعيد ابتكار هذا الجسد بأن تمنحه الخفة اللازمة، ليخلق حقولا جديدة لوجوده ولتدفق قواه وحواسه ومخيلته ورغبته.

إن عصرا للجسد قد فتح اليوم على يد الأطباء وعلماء الحياة والكيمياء محررا الواقع من سطوة المثالي، حيث لا يمكننا أن نتصور إمكانيات الوجود إلا كفعل. هناك في عمق أنسجة الخلايا وفي صلب حركة الأعضاء، فتح الطب للحلم مجالا للاشتغال؛ فأضحى بلوغ المثالي متاحا في قلب مادية الجسد نفسه وليس بعد التخلص منه، لأن هذا الجسد ذاته هو المثالي؛ أي أن الشكل الأقصى لهذا المثالي صار متاحا من داخل هذا الجسد وفيه. لذلك، فالشعرية القصوى لعصر الجسد الذي تُحدَد فيه تجربة الإنسانية كتجربة جسد؛ هذه الشعرية تتم في قاعات الجراحة، حيث حركة بسيطة لليد مسنودة بمعرفة دقيقة تنتزع الحياة من قبضة الموت، إنها تتخطّى حاجز الاستحالة.

وبذلك، فالطب يبني مسافة جمالية مابين حياتنا وإمكان موتنا. إن موتنا الخاص لم يعد ينتمي لحياتنا، بل يتعلق بإخفاق مؤقت فقط. في هذا الأفق ينبغي للكتابة أن تتدخل لتبطل مفعول تلك القرابة الغامضة مابين الحياة والموت، والتي تُتصوّر كما لو كانت قرابة أصيلة تنسج حميمية الوجود، حتى صار الكُتاب ينظر إليهم كما لو كانوا بنّائين متأنقين لصرح جميل للموت بسبب كونهم يلاحقون تمزق الزمن. في حين أن هذا التمزق هو الحركة المفرزة للحظة التي هي المجال الحقيقي لمباشرة الحياة، والتي لا يكون فيها الجسد مجرد مكان مجهول لممارسة مغامرة مبهمة، بل هو «نداء الهنا والآن»، هو هذه المطالبة الحسية العميقة بإشباع اللحظة. وعندما تدخل الكتابة في هذا الأفق، تغدو لحظة رفيعة لتمجيد الحواس، وذلك بالضبط هو المطلوب منها بعد أن صار أخيرا للإنسان، وبعد طول انتظار جَسَد، مكانٌ معلوم لإعلان الرغبة عن نفسها وعن العالم...

تقاطعات التاريخي والسينمائي

محمد اشويكة*

تأطير إشكالي:

تطرح العلاقات المتشابكة بين السينما والتاريخ عدة قضايا وإشكالات يمكن إجمال بعضها فيما يلي:

– **مسألة الاستعادة**: بأي معنى تستطيع السينما استعادة الماضي باعتباره موضوعا للتاريخ؟ وكيف يمكنها ذلك؟

– **مسألة التسجيل**: إلى أي حد يمكن اعتبار السينما التسجيلية أو الوثائقية سينما تاريخية؟ وهل كل الأفلام التي أنجزت في هذا الشأن تفيد المؤرخ؟

– **مسألة التخييل** (Fiction) **والدراما**: كيف يستطيع السينمائي التوفيق بين «درامية الواقع» و«درامية السينما»؟

– **مسألة الواقع**: ما الحدود الفاصلة بين «الواقع السينمائي» و«الواقع التاريخي»؟

– **مسألة الازدواجية**: كيف يمكن فهم التاريخ في السينما وكيف تؤثر السينما في التاريخ؟

–1–

يشير الفيلسوف الفرنسي بيير سوڤانيت (Pierre Sauvanet) إلى أن الفنان يضطر ـ أحيانا ـ إلى معاملة ما هو «زائف» لكي ينتج ما هو «حقيقي» في الفن، مشيرا إلى ما يسميه بالمحاكاة الواهمة[1]. قد يلاحظ البعض بأن السينما فن واقعي بالنظر إلى إحالتها المباشرة على الشخوص والأحداث والديكورات «الواقعية»، إلا أن ذلك يظل نسبيا مع مروره عبر آليات، وخضوعه لتقنيات تحوله من الواقع إلى الخيال، وتقلب صيغته الأولى إلى أشكال فنية.. إذ غالبا ما يختلف ذلك التحويل حسب نوعية الأفلام، والمواضيع، والحقب الزمانية.

إذا كان عَمَلُ السينمائي محكوما بمادية التقنيات، وصعوبة التهرب من تشخيص المواضيع والأشياء، فإن عمل المؤرخ يعتمد الوثيقة المادية. يرى الفيلسوف هيجل أن الارتقاء في الحضارة الإنسانية يتحقق من خلال بنية الأضداد وتعارضها ثم تركيبها، وهو الأمر الذي سيتجاوزه ماركس من خلال إقراره بأن الأسباب المادية أو المحركات الاقتصادية (البنية التحتية) هي الفاعلة في التاريخ، والمسؤولة عن تطوره؛ ولذلك فالقانون الأخلاقي والدين والفلسفة والعلوم والفنون وسائر الأفكار والتصورات الإنسانية (البنية الفوقية) لا تتشكل إلا تحت تأثير هذا النظام الاقتصادي. يقول كارل ماركس : «ليس وعي الناس هو الذي يشرط وجودهم، وإنما وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»[2].

في ظل هذه الرؤى المختلفة لعلاقة الإنسان بالذات والواقع، جاءت السينما كفن جديد يمتلك من الوسائل والتقنيات ما يجعله يثير الاهتمام من طرف الفنانين والمفكرين والسياسيين والمؤرخين.. حيث قام كل طرف من هذه الأطراف بتوظيف هذا الفن الجديد وفقا للغاية التي يسعى إليها، وذلك ما جعل من السينما وسيلة تأريخية بامتياز مهما كانت نوعية الأفلام والتيمات التي تطرقها: تأريخٌ لتطورِ المعرفة، وتعاقبِ الأحداث، واستمرارِ الطموحات الإنسانية، ورصدِ الآمال والآلام.. فلا يمكن لأي فيلم (روائي، وثائقي، تحريك...) ألا يكون مادة للدراسة التاريخية ما دام هدفها الكشف عن نوع معين من الحقائق بغرض رصد جهود الإنسان وإنجازاته عبر مختلف الأزمنة.

ترى ما هي أهم التقاطعات «الجامعة/ الفاصلة» بين عمل المؤرخ والسينمائي؟ كيف «تتباين/ تتقارب» طرائق اشتغالهما؟

–2–

التأريخ في السينما والتاريخ:

منذ أن اكتشف الإنسان الكتابة وهو يحاول الوقوف في وجه النسيان، مقاوما الموت، مصارعا الزمن، متجاوزا المحو، مُطَوِّرًا كل

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب

1- Pierre Sauvanet; Eléments d'esthétique; Paris; Ellipses; coll. «Domaines philosophiques»; 2004; P: 38.

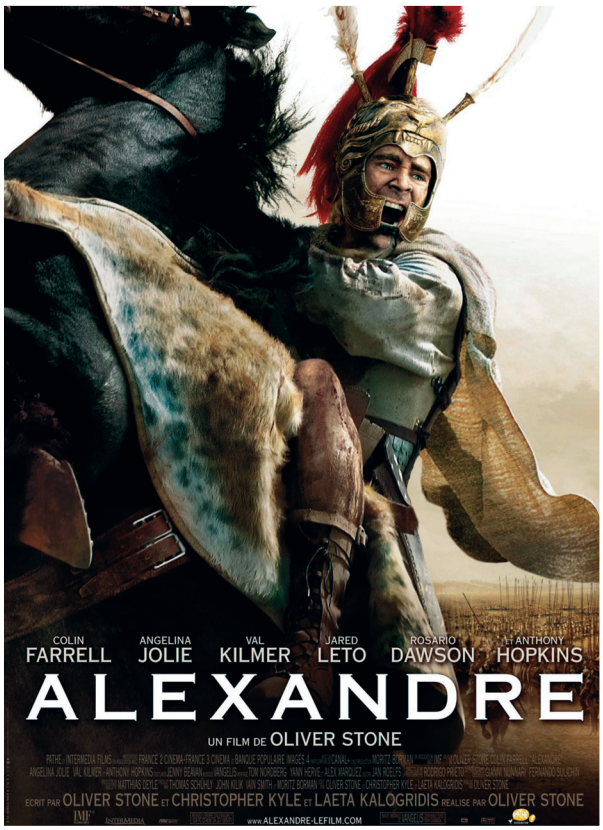
2- Karl Marx; Contribution à la critique de l'économie politique; Paris; Éditions sociales; 1972; P: 4.

الوسائل التي تمكنه من تدوين خبراته ومنجزاته، ساعيا إلى نقلها من فرد إلى آخر، ومن زمن إلى زمن، ومن حيز جغرافي إلى آخر رغم كل ما يمكن أن يعترض هذا النقل من مشاكل وصعوبات. إذا انتقل الإنسان طيلة امتداد حركة التدوين من السندات الطبيعية البدائية (الحجر، سعف النخيل، البردي..) كي يصل إلى الورق وما عداه، فإن التكنولوجيات الحديثة قد عَدَّدَت الوسائل، واستطاعت أن تسجل بتفصيل الأحداث الصغيرة والكبيرة في حياة الإنسان، وأقصد بالذكر الوسائل السمعية البصرية التي تعتبر السينما واحدة منها، فقد لعبت الكاميرا دور المؤرخ، واستطاعت أن تسجل غيابه في أدق اللحظات الإنسانية وأعسرها مما جعل مفهوم التاريخ يتغير مع التنامي المتلاحق للتكنولوجيات .

ما الذي يعنيه مفهوم المؤرخ ما دامت الكاميرات المحمولة – بشكل أو بآخر ـ من طرف جل الناس، وكاميرات المراقبة تنتشر كالفطر في كل المدن الكبرى؟ فضلا عن كاميرات الأقمار الاصطناعية التي تحوم حول الأرض على مدار اليوم! كيف يتم التعامل مع هذه المعطيات الجديدة؟ وهل يمكن تجاوز اللحظات التاريخية الملتقطة بالصوت والصورة؟ بل هل يمكن تفادي الطابع الإيديولوجي أو الصور المفبركة في التأثير على الرأي العام، وتزوير التاريخ الحقيقي للناس؟

تقترح بعض الأفلام التاريخية استعادة حيوات شخصيات مُؤثِّرة بصمت التاريخ بطابع خاص كهولاكو والإسكندر الأكبر والملكة إليزابيت وبُونَبارت وغاندي وعمر المختار[3].. فضلا عن بعض الأفلام التي اهتمت بالحقبة الفرعونية والإغريقية والرومانية والأفلام السواياتية واليابانية وقصص الساموراي.. وغيرها؛ إذ يختلط التخييل بالواقع فيؤثر أحدهما في الآخر مما قد يؤدي إلى تشويه بعض الحقائق (صورة الهنود الحمر في الفيلم الأمريكي) أو ترسيخها في أذهان الناس.

إذا كان عمل المؤرخ يتأسس على الوعي التاريخي الذي يعتبر تطهيرا حقيقيا، يُحَرِّرُ لاوعينا الجماعي، كما يحرر المحلل النفسي اللاوعي الفردي[4]؛ فإن عمل السينمائي يرمي إلى إثارة العواطف والأحاسيس من خلال بثها عبر شخصيات فيلمية لا تخضع إلا لمنطق الأحداث في السينما، وليس لمنطق الوقائع في الحياة، تلك التي حتى وإن سعينا



إلى نقلها كما يطمح الفيلم الوثائقي لذلك، فإن الكاميرا تفرض نوعا من إعادة الترتيب على كل ما تريد تصويره فإن روح الأشياء قد تتعرض إلى الإحباط والتشويه؛ بل نقع أيضا في خطر تزييف حقيقة معناها العميق[5]. إن ما يؤكد هذا التصور تلاحق الاكتشافات في مجال التصوير، فمن الرهان على اللوحة إلى الرهان على الصورة الفوتوغرافية، ثم على السينما والصورة المتحركة بصفة عامة، ومن زمن الكاميرا العادية إلى الكاميرا الرقمية العالية الجودة (HD).. وها هو المجتمع الإنساني يراهن اليوم على الحواسيب والتقنيات المرتبطة بها لتمرير المكتوب والمسموع والمرئي دون أن يدخر جهدا في تصغير الأحجام، وتطوير الجودة، ويسر الاستخدام.. وهي الأمور التي أدخلت تغيرات جذرية على الأرشفة وسنداتها المُتَدَاخِلَة المواد والمحتويات.. خاصة وأن بعض الأقراص المدمجة تحتوي على خرائط أو صور أو تسجيلات صوتية وأخرى على صوت وصورة، مما يجعلها تشبه الوثائق السمعية البصرية[6].

3 – الفيلم من إخراج المخرج السوري الراحل مصطفى العقاد، وتحمل نسخته الإنجليزية عنوان:.[1981] (Lion of the Desert)

4- Henri-Irénée Marrou; De la connaissance historique; Paris; Editions Seuil; Paris; 1975; P: 262.

5 – دنيس أركان؛ الفيلم التاريخي حقا وافتراضا؛ ترجمة: يحيى حقي؛ مجلة «الثقافات» (تصدر عن مجلة رسالة اليونسكو ومركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة)؛ العدد الثاني؛ مارس –يونيو 1975؛ عدد خاص (الأفلام والتاريخ: أضواء من الماضي)؛ ص: 15.

6 – صلاح الدين بن عيسى؛ الفهرسة الوصفية والتحليلية للمواد السمعية البصرية والوسائط المتعددة: الجيل الجديد من القواعد وأدوات الوصف والتحليل؛ مجلة الإذاعات

-3-

السرد السينمائي والسرد التاريخي:

يقدم السينمائي عمله الفني كسلسلة سردية تخييلية منسجمة، بينما يعرض المؤرخ وقائعه مُضْفِيا عليها طابعا سرديا يجعلها مستساغة من حيث القبول والتلقي والمعقولية. إن الزمان الذي «فيه» يصادفنا الكائن، إنما يستحق تحليلا أساسيا يزداد ضرورة لاسيما وأنه فضلا عن التاريخ، فإن حوادث الطبيعة هي أيضا مُتَعَيِّنَة «بالزمان»[7]. للسينما تقنيات خاصة في التعامل مع الزمن، كالفلاش باك، والتقطيع، والمونتاج، وبناء الديكورات، وابتكار الملابس، والماكياج، والمؤثرات الخاصة.. كما أنها قادرة على اللعب بالأزمنة (الماضي، والحاضر، والمستقبل)؛ بينما التاريخ محكوم بالماضي، وإن عاد إليه في الحاضر فإنما بغرض استعادة العبرة والتجاوز. يشير عبد الله العروي ـ وهو الذي تجاوز المناهج التاريخية وانخرط في الكتابة الروائية مُضَمِّنًا إياها إشارات[8] سينمائية دالة – إلى أن سرد أحداث الماضي ينم في الوقت نفسه عن وعي بالتاريخ وعلى رغبة ملحة في محوه والتغلب عليه[9]. فالإنسان كائن سردي يسعى إلى إدماج طُرُقٍ من شأنها أن تشد انتباه الآخرين إلى ما يريد التعبير عنه، لذلك فالسينمائي والمؤرخ يلجآن، كُلٌّ حسب إمكانياته، إلى تقنيات سردية تعتمد الحكي من أجل تَمَثُّل الأحداث والأفعال من جهة؛ والوصف لتَمَثُّل الأشياء والشخوص من جهة أخرى، فتكون المادة الفيلمية والتاريخية خاضعة لتسلسل زمني مضبوط، ولنظامِ ترتيبٍ دقيق في المكان، فضلا عن رسم ملامح الشخصيات ومميزاتها السيكولوجية والاجتماعية والثقافية.. وغيرها.

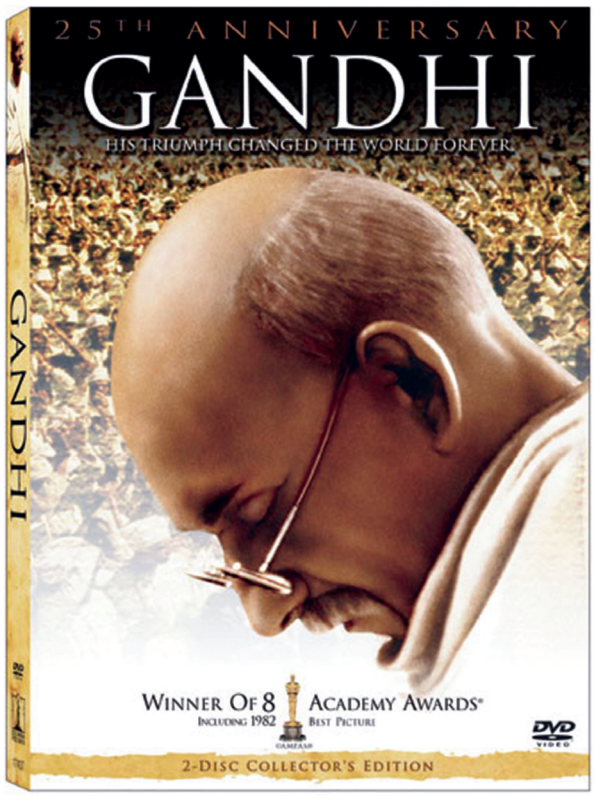
يضفي هذا السرد نوعا من التماسك والمنطق على المادة إلا أن المؤرخ يرتبها بشكل كرونولوجي خطي، بينما السينمائي يسعى إلى اللعب بالزمن لأن السينما كشكل من أشكال الإبداع تتيح له ذلك.

-4-

المعرفة التاريخية والمعرفة السينمائية:

هل يمكن للمؤرخ أن يثق في الفيلم كوثيقة؟

يعتمد المؤرخ لبلوغ هدفه سُبُلاً منظمة، مُبَوَّبَة ومُمَنْهَجَة، تتوزع على عدة حقول علمية ومعرفية، وهو العمل المنهجي الذي يجعل الأثر



التاريخي وثيقة دالة، ويجعل الماضي خاضعا لنظام الحفريات، أو ما شهد به مصدر موثوق لكي يغدو حدثا تاريخيا ذا مصداقية وقرائن. فالوثيقة التاريخية لم تكن دالة قبل أن يوجه إليها المؤرخ سؤالا معينا: وهكذا يَتَمَكَّنُ المؤرخ، معتمدا على الوثائق ومنطلقا من الملاحظة المنهجية، من بناء الوقائع التاريخية[10]. أما السينمائي فمعرفته تكمن في وجهة نظره التأويلية للأحداث التاريخية، وفي قدرته على الإبداع. إن التعارض القائم بين الفيلم والتاريخ يكمن في الحقيقة القائلة بأن السينما هي أساسا حركة: حركة تتابع ومضات هذا الفيلم المصنوع من السلولويد بمعدل أربع وعشرين صورة في الثانية، أما التاريخ فقوامه نمط من المعرفة تعتمد أساسا على عناصر ثابتة[11]. السينما فَنٌّ يعتمد الحركة كجوهر للديناميكية الفيلمية التي تنطلق من الخيال وتساهم في استثارته، عكس التاريخ الذي يقوضه الخيال. ترتكز المعرفة التاريخية على إعادة بناء ما كان موجودا ولم يعد، انطلاقا مما بقي كأثر؛ غير أنها عملية تخص زمانا ومكانا محددين. ونشدد على هذه العبارة البسيطة لأن الأمر لا يخص إعادة بناء مجردة للماضي. إن المعرفة التاريخية التي تنجم عن عملية إعادة البناء هذه تنفصل عن

العربية؛ عدد 4؛ تونس 2010؛ ص: 12.

7 – مارتن هايدغر؛ الكينونة والزمان؛ ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني؛ مراجعة: إسماعيل المصدق؛ دار الكتاب الجديد المتحدة؛ بيروت 2012؛ ص: 689.

8 – رواية «أوراق» أنموذجا.

9 – عبد الله العروي؛ ثقافتنا في ضوء التاريخ؛ المركز الثقافي العربي؛ الطبعة الرابعة؛ البيضاء 1997؛ ص: 10.

10- Paul Ricœur; Histoire et vérité; Editions Seuil; Paris 2001;P: 23.

11 – دنيس أركان؛ الفيلم التاريخي حقا وافتراضا؛ ص: 12؛ (مرجع سابق).

تجربتنا الخاصة في الحاضر[12]. وعليه، فالسينمائي ينطلق من الأمكنة التي يقترحها السيناريست ويختار ما يراه مناسبا للتصوير، كما أنه يستطيع أن يجتهد على مستوى الديكورات وما يرتبط بها من تفاصيل تخص فني الإنارة والعمارة.. هكذا تختلف السببية التاريخية عن نظيرتها السينمائية التي تخضع للشرط الفني وليس للشرط الموضوعي بمعناه التاريخي العلمي مما يساهم في رسم حدود الاختلاف بينهما، فيصبح الواقع متفردا في التاريخ بحيث يصعب تعميمه: لا يمكن أن نقارن الظروف التاريخية لمعركة وادي المخازن (أو معركة الملوك الثلاثة) التي حوَّلها المخرج سهيل بن بركة إلى فيلم تحت عنوان «خيول المجد»(Les Cavaliers de la gloire) [1990] مع معركة طروادة التي استلهم من أحداثها المخرج الأمريكي «وولفگونگ بيترسون»(Wolfgang Petersen) شريطا سينمائيا يحمل العنوان نفسه: (Troie) [2004]... يسجل المؤرخ اللحظات والأحداث الكبرى، بينما يصور السينمائي التفاصيل، فالفيلم تحليلٌ مضادٌ للمجتمع على حد تعبير مارك فيرو[13].

-5-

فكرة التقدم في التاريخ والسينما:

تشير فكرة التقدم في التاريخ إلى التطور والنمو والصيرورة، وهي مصطلحات تدل من الناحية الفلسفية على التَّنَامِي النَّوْعِي الإيجابي الذي يُفِيدُ الذهابَ نحو الأمام؛ أما في السينما، باعتبارها فنا حداثيا، فتنبني فكرة التقدم – منذ الأفلام الصامتة – على فكر نقدي يحاول مجاوزة النكوص، وعلى فكرةٍ دَهْرَانِيَّة (زمانية) تضبط حركة الإنسان داخل المَشَاهِد واللقطات التي تشكل وَحَدَاتٍ زمنية تتحول إلى بنيات توضيبية (Unités de montage) دَالَّة. فالسينما تعتمد مجموعة من التقنيات والتكنولوجيات المتداخلة لتطوير العمل الفني والمساهمة في تحسين الشرط الإنساني. وبالتالي، يخضع التطور في السينما لمنطق خاص يختلف عن مفهوم «منطق التاريخ» الذي يتضمن فكرتين: أولاهما فكرة أن الأحداث كيفما كانت طبيعتها، وخصوصا الأحداث الاقتصادية، لها دلالة إنسانية، وأن التاريخ رغم اختلاف مظاهره وأوجهه يشكل مأساة واحدة؛ والفكرة الثانية أن مراحل هذه المأساة وتسلسلها لا يتم بدون نظام، وأنها تسير نحو اكتمال ما ونهاية معينة[14]. إذا كان المؤرخ لا يستطيع أثناء تناوله

للحقائق التاريخية الخروجَ عن دلائل اللغة المنطوقة التي بمقدورها أن تضيف لنا مزيدا من العلم بهذه الحقائق بحيث تعيننا على فهمها، فإن التصوير السينمائي – أو حتى التصوير الفوتوغرافي الأبسط منه – يهدم الأسوار التي تحد الوصف اللغوي[15].. وبذلك، يضيف السينمائي إلى قواميس اللغة معجمه البصري الخاص – والمتغير باستمرار – الذي يعالج من خلاله قضايا التاريخ داخل السينما، ويؤرخ بطريقته التسجيلية لأهم الأحداث التي يعرفها مجتمعه، مُتَفَاعلا معها بشكل إيجابي أو سلبي يتماشى وقناعته، وانتماءه العَقَدِي أو الإيديولوجي أو الفكري...

-6-

الفاعل السينمائي والفاعل التاريخي:

الإنسان هو الفاعل الحقيقي في التاريخ؛ إذ بدونه لا يمكن أن نتصور أي فعل ثقافي أو حضاري. وبما أن الفاعل (L'acteur) في الثقافة الفرنسية يحيل بشكل مباشر على المسرح والسينما، وعلى الدور الذي يجب أن يشخصه الممثل، فإنه لا بد من الفصل بينهما تماما، فشخصية الممثل على الركح أو على الشاشة ليست هي شخصيته في الواقع، وذلك ما يحيل إليه الأصل الإيتيمولوجي للشخصية في الدلالة اللاتينية (Persona) أيضا.. يرتبط الفاعل في التاريخ

12- Raymond Aron; Leçons sur l'histoire; Le Livre de Poche; «Biblio Essais»; 1991; P: 119.

13- Marc Ferro; Le film, une contre-analyse de la société; Annales ESC; 1973; vol. 28; N°1; P: 109-124.

14- Maurice Merleau-Ponty; Sens et non sens; Paris, Éditions Nagel; 1966; P: 212.

15 – دنيس أركان؛ الفيلم التاريخي حقا وافتراضا؛ صص: 15-16؛ (مرجع سابق).

بالدور المحدد الذي يقوم به قصد صناعة حَدَثٍ ما بالمقارنة مع الأطراف المتصارعة. يعتبر هيجل أن دور الإنسان في التاريخ يظل محكوما بالضرورة التاريخية التي تعكس التطور المطلق للروح، وهو من خلال تنفيذ إرادة العظماء عبر الأفراد؛ وبذلك يرى أن الناس يجتمعون حول العظماء لأنهم يعرفون أن هذه الشخصيات التاريخية تمثل الاتجاه العميق للتاريخ. فأفعالهم وخطاباتهم هي أحسن ما يتوفر عليه عصرهم، لهذا ينبغي فهمهم انطلاقا من عصرهم[16]. يمكن الاستعانة بهذه الفكرة للقول بأن نجوم السينما قد تحولوا في عصرنا هذا (عصر الصورة) إلى «أبطال»يقتدي بهم الشباب والمعجبون والمحبون فيتأثرون بهم، ويعلنون من خلالهم عن أنفسهم .

وضدا على الطرح الهيجيلي يرى جون بول سارتر أن الإنسان يتميز قبل كل شيء بقدرته على تجاوز وضعه لأنه يستطيع أن يَفْعَل شيئا بما يُفْعَلُ به[17]، وهو بذلك يشير إلى شرط الحرية الذي يمكن أن تتأسس عليه حرية الإنسان كي يقود فعله نحو التقدم الفَعَّال، ومن هنا يمكن القول بأن بعض السينمائيين قد استطاعوا الالتزام ببعض القضايا ذات البعد الإنساني العميق فأحدثت أفلامهم رَجَّة في الأوساط السياسية كالفيلم الوثائقي المهم «أرض بلا خبز» (Las Hurdes) [1933] للمخرج الإسباني لويس بونويل (Luis Buñuel)، وفيلم «الأهالي»(Indigènes) [2007] للمخرج رشيد بوشارب، والفيلم الوثائقي "Sicko" [2007] للمخرج الأمريكي مايكل مور (Michael Moore)...

-7-

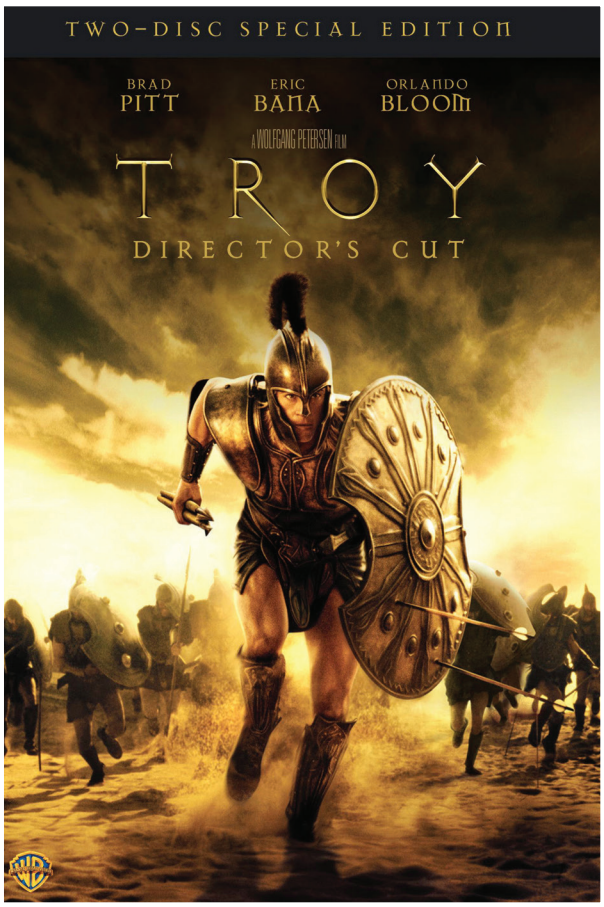
الفرق بين الفيلم التاريخي والدراسة التاريخية هو أن الفيلم نتاجُ خيالِ المخرج الذي يهتم بالتحايل لإخراج فيلم من الماضي أكثر مما يهتم بالحقائق التاريخية الصميمة ـ بينما تكون الحقائق ـ في الدراسة التاريخية هي التي تهم[18]. يستطيع المخرج المبدع أن يقدم بفعل تطور أسلوبه السينمائي، وإتقان توظيفه الشعري للصورة، اقتراحا حدسيا للتاريخ نتيجة تأويله الشخصي لبعض القضايا التاريخية التي يلفها الغموض، وتتضارب حول وثائقها الآراء.

بناء على ما سبق، نود أن نطرح في ختام هذا الباب قضية تهم التأطير المنهجي لدراسة علاقة السينما المغربية بالتاريخ، وبناء عليه، نقترح ما يلي:

16- G.W.F. Hegel; La raison dans l'histoire; Traduction de Kostas Papaioannou; Paris; Plon; 1965; P: 122.

17- J.P. Sartre; Questions de méthodes; Editions Gallimard; collection «Bibliothèque de Philosophie»; Paris 1960; P: 122.

18 – تيو فيرشتناو؛ طبيعة الأفلام التاريخية؛ ترجمة: موسى حقي؛ مجلة «الثقافات»؛ مرجع سابق؛ ص: 26.



– ضرورة التفريق بين مرحلة ما قبل الاستعمار والمرحلة الكولونيالية: ونقصد فترة تجريب الأخوين لوميير لاختراعهم الجديد في المغرب وغيره من الدول المغاربية، وفترة الانخراط في إنتاج الأفلام الكولونيالية (الروائية والوثائقية).

– الأفلام المغربية أفلام جديدة، وبالتالي فهي تجسد رؤية معاصرة وراهنة لقضايا التاريخ والمجتمع بالمغرب[19].

19 – يمكن الاستعانة بعدة أفلام مغربية – على سبيل المثال لا الحصر – قصد الاطلاع على وجهات نظر سينمائية للتاريخ المغربي: «كيد النِّسَا» للمخرجة فريدة بليزيد؛ «بامو» للمخرج إدريس لمريني؛ و«عطش» للمخرج سعد شرايبي؛ و«أشلاء» للمخرج حكيم بلعباس؛ «خربوشة» و«بولنوار» للمخرج حميد الزوغي؛ «ياقوت» و«ميغيس» للمخرج جمال بلمجدوب؛ «جارات أبي موسى» للمخرج محمد عبد الرحمان التازي؛ «إيطو تِيتْرِيتْ»للمخرج محمد عبازي...

بريشة الفنان عبد العزيز أصالح، المغرب

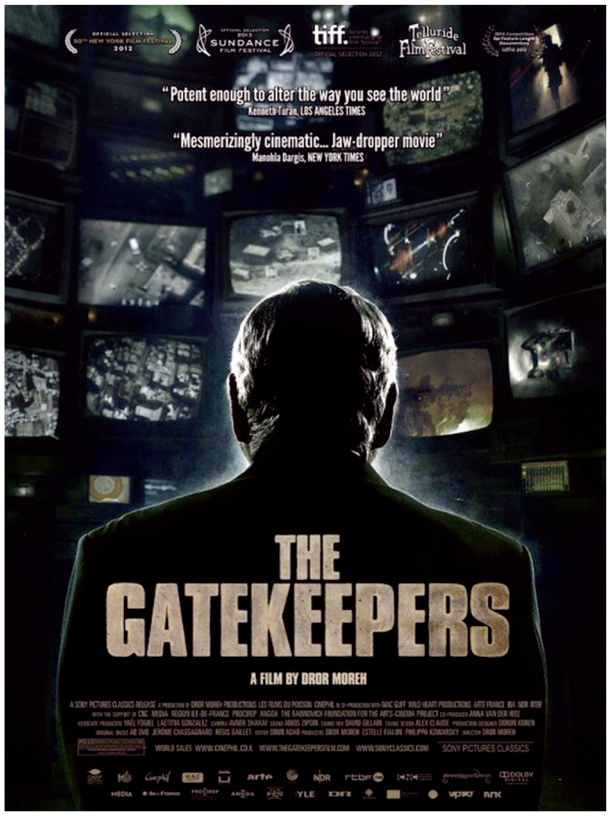
إسرائيل تحاسب حُرّاس بوابتها على شاشة السينما

بلال فضل*

كان ينبغي أن أشاهد فيلما كهذا بمفردي تماما، ليكون بوسعي أن أطلق العنان لمشاعر الأسى وخيبة الأمل التي انتابتني وأنا أشاهده في قاعة نيويوركية صغيرة ملأى بمشاهدين كنت العربي الوحيد بينهم، وربما لذلك أخذت عروبتي تستصرخني أثناء المشاهدة ألا أجعل من نفسي ومنها موضعا للشفقة والرثاء، خاصة أنني سمعت قبل العرض أحد الجالسين إلى جواري يقول لصديقيه إنه قادم من إسرائيل قبل أيام، ومن أجل هذا الرجل بالذات كان يجب أن أتماسك وأكبت رغبتي في البكاء عندما رأيت في الفيلم مقاطع تسجيلية جديدة تعرض مهانة أسرانا خلال هزيمة يونيو التي انتقلنا بعدها من سيئ إلى أسوأ، حتى وإن بدا لبعضنا غير ذلك.

هو فيلم تسجيلي اسمه (حراس البوابة) للمخرج الإسرائيلي درور موريه، كان مرشحا هذا العام لنيل أوسكار أفضل فيلم وثائقي جنبا إلى جنب مع فيلم (خمس كاميرات مكسورة) الذي تشارك في إخراجه فلسطيني وإسرائيلي مقدمين فيه ملحمة رائعة عن صمود الإنسان الفلسطيني ومقاومته للاحتلال بسلاح الكاميرا (كنت قد كتبت عنه العام الماضي في «المعصرة»)، لكن الفيلمين خسرا سباق الأوسكار، الذي فاز به فيلم شديد الروعة والجمال اسمه (البحث عن شوجر مان) يحكي قصة ملهمة تبعث الأمل عن مطرب كاد يغرق في بحر الحياة لولا أن انتشلته يد محبة في آخر لحظة لينبعث من جديد.

أعترف أنني عندما قرأت أن الفيلم الإسرائيلي يتكلم عن جهاز الأمن الداخلي (الشين بيت) ظننت أن ترشيحه محاولة من أكاديمية الفنون الأمريكية للقيام بمواءمات سياسية تخفف ما ستلقاه من



انتقاد من اللوبيات الصهيونية بسبب دعمها لفيلم صريح الفضح لإسرائيل مثل (خمس كاميرات مكسورة)، ولم أكن أتصور أن فيلم (حراس البوابة) يقدم هو الآخر بأسلوب فني متميز نقدا جادا للسياسات الأمنية الإسرائيلية من خلال حوارات مع ستة من الرؤساء السابقين لجهاز الشين بيت تحدثوا عن تجاربهم خلال قيادة الجهاز بدءا من حرب 1967 وحتى سنوات قليلة ماضية نفذ فيها الجهاز عمليات لاغتيال قادة حركة حماس.

ما أدهشني في الفيلم درجة الصراحة التي تحدث بها قادة الشين بيت عن الأخطاء التي وقعت خلال قيادتهم للجهاز، في البدء عندما أجاب أقدمهم إبراهام شالوم أول رئيس للجهاز بصراحة على أسئلة المخرج الناقدة لقتل الجهاز عام 1984 لفدائيين فلسطينيين قاموا بخطف حافلة ركاب داخل إسرائيل بدلا من معاملتهم كأسرى والحفاظ على حياتهم، واعتبرت ذلك نوعا من وضع الماكياج على وجه (الشين بيت) ليظهر للمشاهد الغربي أنه يحرص على النقد الذاتي ويأبه أصلا لسقوط أبرياء على أيدي قواته، تماما كما اعتبرت الحديث عن دور الجهاز في مكافحة الإرهاب الإسرائيلي مثل عصابات كاهانا لعبة رخيصة لتمييع الحقائق ومساواة الجاني بالمجني عليه، لكن رأيي تغير عندما بدأت نبرة نقد الفيلم تتصاعد لتطال جوهر وجود الجهاز نفسه الذي يؤدي إلى تعقيد الصراع مع الفلسطينيين بدلا من حله،

*كاتب من مصر

ويعطي انطباعا خاطئا للشعب الإسرائيلي بأن الحلول الأمنية يمكن أن تكون بديلا عن الحلول السياسية، بل إن أحد قادة الجهاز بعد أن سخر من حقيقة أن كل من قاد الجهاز كان يبدأ يمينيا متحمسا ثم يجد نفسه بعد التقاعد يساريا ميالا لنقد الجهاز أضاف أن كون الجهاز لا يمتلك استراتيجية للعمل، بل يتبع فقط تكتيكات وقتية، سيؤدي في النهاية إلى أن «تكسب إسرائيل كل معركة ومع ذلك فإنها ستخسر الحرب».

بالطبع لم يبك أحد قادة الشين بيت أمام الكاميرات معتذرا عما اقترفته يداه بحق الفلسطينيين، فكل واحد منهم كان يوجه نقده اللاذع لسياسات إسرائيل الأمنية رغبة منه في تطويرها وجعلها أفضل، وبالطبع لست ساذجا لأتصور أن ما قاله قادة الشين بيت من أسرار يمكن أن يكون به ما يهدد أمن إسرائيل الآن، لكن ما أدريه أيضا أنهم انتقدوا أخطاء تفصيلية وقعت في عمليات محددة قام بها الجهاز بدءا من سبعة وستين وحتى الآن، بينما بُحّت أصوات مؤرخينا مطالبة بالإفراج عن الوثائق الرسمية لتاريخنا الحربي لنفهم ما جرى لنا طيلة سنوات صراعنا مع إسرائيل، ذلك الصراع الذي كان مبررا لإخراس كل معارض أو مطالب بالإصلاح والتغيير واتهامه بالعمالة والخيانة، في حين كشفت الأيام أن حكامنا بفسادهم وقمعهم لإرادة المواطن وحريته كانوا يمثلون كنزا استراتيجيا عاشت إسرائيل على خيره وما زالت، أرجو مراجعة سلسلة مقالات كتبها المؤرخ المصري المرموق د. خالد فهمي صاحب كتاب (كل رجال الباشا) في صحيفة (الشروق) المصرية نُشر آخرها في 12 إبريل 2013 بعنوان (كيف نكتب تاريخنا الحربي)، قال فيها كلمات تلخص ما شعرت به عقب انتهائي من مشاهدة فيلم (حراس البوابة): «إسرائيل دولة مهووسة بأمنها لدرجة الهستيريا ولكن هوسها بأمنها لم يمنعها من الإفراج المنتظم عن وثائقها العسكرية طالما مر عليها 30 سنة، لفتح حوار مجتمعي عن أخطاء الماضي وتحديد المسؤول عنها، ليمكن العمل على تصحيح هذه الأخطاء والعمل على منع حدوثها، فيدرك القابع في السلطة أنه حتى لو غابت الرقابة الصحفية والبرلمانية عن أعماله بسبب ما فستظل رقابة التاريخ مسلطة عليه، وستتمكن الأجيال القادمة من الحكم عليه».

على المقهى العربي الذي يتخذه كثيرون من عرب نيويورك مقرّاً مؤقتا إلى الوطن، حيث الشيشة والطاولة والدومنو والخروب والسحلب والشاي بالنعناع وصوت الست من السماعات وضحكة إسماعيل ياسين على الشاشة، جلست أفك احتقان مشاعري مستعينا بصديق طويل البال، استمع إلي طويلا ثم قال بلهجة الناصح الأمين: أرجوك لا تنس أن العدو الصهيوني له تكتيكات خداعية تجعله ينتج أعمالا مثل هذه لكي ينبهر بها أبناء أمتنا، فلا تقع في هذا الفخ، قلت له: شكرا على تنبيهك يا صديقي، لكن يا ترى متى نبدأ في إنتاج أعمال نعترف فيها بأخطائنا وكوارثنا ونفتح ملفاتنا المطمورة عمدا، فقط لنبهر بذلك أبناء العدو ونوقعهم في فخ الاعتقاد أننا أصبحنا قادرين على النقد والمراجعة والتغيير ؟ هز صديقي رأسه مفضلا عدم الرد، وظللنا صامتين لفترة لم يقطعها إلا تنادينا إلى لعب دور دومينو فضلنا أن نلعبه «عادة وليس أمريكاني» دعما للهوية الوطنية وذلك أضعف الإيمان.

الحسين آيت أمغار أركيولوجيا الجسد

محمد اشويكة

يشتغل الفنان الحسين آيت أمغار على أجساده، وكأنه يمسك في يده المشرط عوض الفُرشاة وأدواتٍ أخرى، كالطبيب الجراح الذي يُجْرِي عملية بالغة الدقة.. أو كَنَحَّاتٍ يخاف تكسير تمثال يوشك على الاكتمال.. فهو نادرا ما يكشف عن هذه التجربة الفريدة في التشكيل المغربي المعاصر، يرعاها كما ترعى الأم طفلها الأوحد. يعود إليها أو تعود إليه كلما أتعبه روتين الأشكال والألوان الأخرى التي تؤرخ لها تجربته التشكيلية الثَّرَّة. فهل يرسم الفنان بورتريهاته بشكل مغاير كلما ضاقت به دروب الخيال؟

يداعب الفنان في لوحاته الانطواءات والنتوءات والانكفاءات والتضاريس الوعرة للجسد الإنساني البالغ التعقيد؛ فرسم ملامحه ليس عملا فنيا سهلا: ظلالٌ وخلجانٌ ومضايقٌ وانفتاحاتٌ وانفراجاتٌ، لا يمكن القبض عليها إلا بالإنصات اليقظ للأحاسيس الإنسانية العميقة التي تتجاوز ما وراء الجسد.

يدرك المتأمل لأجساد الحسين آيت أمغار ارتباطها بالموسيقى والسينما كفنين أساسهما الضبط والحركة، وكأن لحنا داخليا ينظمها، أو توضيبا خاصا يجمع بين الأجساد المترامية في كل اللوحات، فيتولد لديه الإحساس بتعاقب اللقطات/ اللوحات، وكأنه يشاهد فيلما مقرونا بموسيقى تصويرية خاصة. إنها لوحات تحاول البحث في الحركة منذ أن حاول الإنسان تدوينها داخل الكهوف والمغارات، على الأحجار وغيرها من السندات.

يصعب الحصول على الدقة والعمق دون بحث يعضد السندات والأشكال؛ فالحسين آيت أمغار يمسخ الجسد، يجزئه، ويهجنه.. يلتقط تفاصيله أثناء الحركات الروتينية والمعقدة، يرصد آثاره وما انطبع عليه، يمسك بخطوطه الذهبية ويتحكم في محركاته، فيجعل

الفنان الحسين آيت أمغار

مساحاته فضاءات للتواصل، باسطًا ظلالها على لوحاته المعتمة والمضيئة.. متجاوزا الإشكالات اللونية، راسما أفقا يسعى من خلاله تأزيم الزمن الجسدي واختباره قبل وبعد أن تتهاوى الأطراف نحو الأسفل وتنهار، منقادة نحو متاهة الحياة التي تلهو بالجسد الفردي والجماعي: جَسَدِي، جَسَدُك، جسد الفنان، جَسَدُنا...

لا يكتفي الحسين آيت أمغار برسم الأجساد وحسب، وإنما يسائل في تجربته هاته العُمْق التشكيلي للقِوَى، الظاهر منها والباطن، وما الأشكال إلا ذريعة للوصول إلى اللامرئي، والضامر والكامن فيها.. واضعا كل شيء في دوامة الحياة، سواء عبر انضغاط الأجساد وثقل الزمن تجاهها أم من حيث جاذبيتها وقصورها الذاتي.. وبذلك تنكشف طريقة الفنان في تفكيك الأجسام وإعادة تركيبها لخلق منظورات جديدة داخل كل لوحة، على الرغم من أن التجربة توحي بالانسجام والتشابه البصري، وهو رهان يعي صعوبة تشكيل البواطن البشرية.

يرتبط العمل الفني في هذه المُدَوَّنَة التشكيلية الجسدية بقضايا الحركة والزمن والبنية.. وما تثيره من رهانات لونية وتصويرية ومجازية. فالجسد معطى تصويري في اللوحة، لأنه يتخذ بعدا فيزيقيا في حين أن الدلالة ميتافيزيقية.

تسعى هذه التجربة التشكيلية إلى فتح قنوات جمالية تلامس عبر تفاصيلها مفاهيم الجمال والتناسق والمثالي.. مستحضرة، بشكل أو بآخر، التطورات الفنية التي حدثت على الجسد منذ التكعيبية إلى ما يسمى بالفن الخام، مرورا بأعمال جياكوميتي وفرنسيس بيكون وإيف كْلاَيَنْ وگوسْتَاف كُورْبِي وغيرهم؛ فالفنان الحسين آيت أمغار

يوظف كل التقنيات كي يُبَعْثِر الجسد، يُقَدِّم هندسةً شخصيةً له، يُنَمْنِمُه، يُفَكِّكُه أطرافا أطرافا، يُبْرِزُ تشوهاته وانكفاءاته.. كاشفاً حالاته الخامة، غَيْرَ مُهْتَمٍّ بلحمه وجاذبيته الإيروتيكية، مُلَوِّنًا إياه بألوانٍ تقترب من القَتَامَة وكأنه يجري وراء ظلاله، مُوَظِّفا ألوان الأرض، مستعينا بالصخور لتلوين شخوصه التشكيلية التي يطمس معالم وجهها وكأنه أركيولوجي يستعيد مستحثات الإنسان الأولى كي يعيد تركيبها من جديد، مُسْتَعِينًا بتقنيات النحت والكوريغرافيا التي كادت أن تُحَوِّل فضاء بعض اللوحات إلى ما يشبه الساحة العمومية أو المتحفِ الحَفْرِي الذي يَعْرِضُ تماثيلَ استثنائية أو إلى حلبةِ رَقْصٍ يستعرض فيها الراقصون ذخيرتهم الحركية.

يرتبط العمل الفني في هذه المُدَوَّنَة التشكيلية الجسدية بقضايا الحركة والزمن والبنية.. وما تثيره من رهانات لونية وتصويرية ومجازية

محمد عبلة
الحقيقة عند النهر

أحمد الفخراني*

على مقهى شهير بالزمالك، تصنع فيه خريطة الصحافة المصرية ونميمتها، وأحيانا السياسة، يجلس محمد عبلة، رغم أنه لا يرسم سوى الناس، القاهرة البعيدة عن الصناعة في الغرف المغلقة، مبانيها المقتولة، فرحتها المشوهة، تحركات العائلات، الوجوه المقهورة والقاهرة إن استطاعت، باحثا عن الضوء، كاسم أحد معارضه.

الفنان التشكيلي محمد عبلة

الفنان، كان مشغولا تلك الأيام بقراءة دساتير مصر، فرحا ومجتهدا وواعيا بأن دوره داخل لجنة الخمسين الخاصة بتعديل الدستور هو أن يدخل كمحارب لا كضيف شرف، والتي اختير مؤخرا فيها، عقب ثورتين في أقل من ثلاث سنوات، وكفاح يعود إلى عام 2005عندما انضم إلى حركة كفاية، للمطالبة بعدم الاستمرار في الحكم.

يقول: «سأناضل من أجل حقوق المصريين، ولن أنسحب من اللجنة، إلا إذا شعرت أن دوري هو التصفيق لما هو معد سلفا».

عاش فى زيورخ، ومدريد، وبازل، والنمسا، وشمال ألمانيا، لكنه في النهاية رسم نيل القاهرة والمنصورة حيث ولد عام 1953، أول لوحاته كانت للنيل، شريان شغف ينحت المدينة ويشكلها، يقول: «لا أعرف كيف تشكل المدن إذا كانت لا تعرف النهر».

فيما بعد ستتشوه القاهرة ومبانيها، ستتحول المدينة المنحوتة بيد نهر عطاء إلى مسخ يلتهم أعين أبنائه، لكنه سيحول تشوهها إلى معزوفة جمال في أعماله، بمعرضه «أبراج القاهرة»، عبر طبقات تصل ماضي الأبنية بحاضرها، ليكتشف فيها طاقة حضور فني هائلة، تحاور الروح قبل أن تلتهم العين، مستغلا «تشكيلات الضوء»، القاهرة تحت تأثيرها تبدو مختلفة .

النهر نفسه جذبه إلى تجربة العمر، جزيرة القرصاية، ليرسم، فتتحول إلى تجربة عمر، قاوم فيها العسكر الذين احتلوا الجزيرة طيلة ست سنوات، وحاولوا طرد وتهجير سكانها، لكن الرجل الذي أمد السياسة بالفن، واغترف من الفن للسياسة، علم الأهالي البسطاء «المقاومة بالفن. نظمت معرضا للأطفال، تعلمت كيف أجعلهم يثقون بدور الفنان، القناعة التي تمدني بالطاقة والإلهام».

البسطاء أيضا، نهر لا يجف في حياة عبلة، الذي كان يستكمل مقاومته، عندما فوجيء باختياره في لجنة الخمسين المنوطة بالمشاركة

*روائي من مصر

في تعديل الدستور المصري عقب 30 يونيو، «كنت انتهيت في التاسعة صباحا من رفع دعوى قضائية ضد وزير الدفاع المصري، عبد الفتاح السيسي بصفته، لتنفيذ حكم بإخلاء القوات المسلحة من القرصاية، على الثالثة عصرا، فوجئت بمكالمات المهنئين».

عقب تلك المكالمة «نسيت فورا أني مثقف، وأن حدود واجبي في الدستور، ما تريده الثقافة في مصر، لكن ما يرغب به الوطن كثير، ورغم أني رشحت عن قطاع الفنون التشكيلية، إلا أني دخلت لأعبر عن صوت مصر لا المثقفين، لم أضيع وقتا، هناك قضايا أكثر إلحاحا، كالعدالة الاجتماعية، وحقوق المرأة، وأن تكون مصر دولة غير تابعة، في بيئة كتلك سيسهل أن تتحقق حرية الإبداع».

لا يشعر عبلة بأن السياسة خصم يأكل من قيمة الفن، «مررت بتحولات سياسية سريعة في مصر، منذ الحركة الطلابية في السبعينات، ثم انخراطي في 2005 مع حركة كفاية ضد نظام مبارك، والتي انتهت بثورتين وإسقاط رئيسين في أقل من ثلاثة أعوام، كنت أشعر دوما أن الفن قد يلعب دورا، وأنه أحد أسلحة التغيير».

فى القرصاية نظمت معرضا للأطفال، ومعرضا للصور الفوتوغرافية، وتذكير بأناس المكان المنسي، الذى كان يتصارع عليه رجال الأعمال والجيش كغنيمة مهجورة، ليصبح الفن راية في وجه البيادة والسيجار، لقد قاربنا على الانتصار بالناس والفن، لا أخشى أن يقال إن بعض أعمالي قد يأكلها الزمن، أو إنها تؤدي أدورا وقتية.

من عام 2006 إلى 2011، أنجز عبلة معرضه«عائلتي وأهلي»، عبر الرسم بألوان الأكريليك على قماش اللوحات الزيتية، والتصوير بألوان الزيت على الورق،«مصر تتغير»، يقول عبلة: «مصر تغيرت، ملامحها الآن ترسم خريطة ثوارت العالم، كنت أرصد شكل العائلات في التحرير، حركتها، تجمعها ».

كان يرغب في معرفة معنى ما يحدث للعائلة ، يعتقد عبلة أيضا أن مصر منذ عام 1952 «قد استطاعت أن تعطي مثلا في حركات التحرر في أفريقيا، والتأثيرت بدورها على الاحتجاجات في أوروبا في نهاية الستينات».

الثورة المصرية في موجاتها في «25 يناير، و30 يونيو، لن تظهر آثارها ودروسها الآن على العالم، كونك في منطقة مهمة من هذا العالم يجعلك تفكر كفنان بشكل مختلف».

يعتقد عبلة أن التغيير في التركيبة المصرية وأحداثها التي ثوَرت قطاعات كبيرة من المجتمع، تحتاج أيضا إلى فن «أكثر خفة ومواكبة للعصر، فن متحرك، يتمكن من الإمساك بالزمن، متسارع الايقاع، فن يستخدم أدوات تعبير يطرحها العصر، كالعوالم الافتراضية التي تتيح فنا، بدون مبان ثقيلة».

«المثقف التقليدي الذي لن يفهم عصره سيموت ولن يجد مكانا لقدمه، هناك رموز وشفرات على لافتات العصر، علينا أن ننجح في فكها والتواصل معها».

أغلب أصدقاء عبلة من الفنانين الشباب، نهر طاقة متجدد، يتعلم منه ألا يتحجر عقله مع الزمن، أو يسمح للزمن بتحويله إلى حجر عثرة.

في 2005، كان سباقا إلى استخدام عناوين الصحف، ومانشيتات المعارضة في رسوماته، وهو ما استخدم لاحقا، قبيل الثورة المصرية وبعدها في فن الجرافيتي، الذي ازدهر مع الثورة، وحمل في أغلبه رسائل سياسية مباشرة، في قوالب فنية غير معقدة، تتسق مع أهدافها بالتأثير المباغت الواضح في عقل وقلب متلقيها.

يؤمن عبلة بأن «معركة وزارة الثقافة مستحقة، لكن وقتها ليس الآن، سنعمل على انتزاعها من الدولة لنعيدها إلى المثقفين مرة أخرى، لأننا في مواجهة إرهاب وتطرف».

أسأله: «هل تماهى صوته مع السلطة؟ يجيب بهدوء: لم، ولن يحدث، نعرف أخطاءهم، فض الاعتصامات بالعنف، قناعتهم بأنهم لن يجلسوا في النهاية على مقاعد التفاوض، كلها أخطاء، ما أن يتقدم الجيش للسلطة حتى نتوقف عن دعمه فورا، في معركة نظن أنها تحمينا».

فنان متعدد الأصوات، ما بعد حداثي، لا يكتفي بالريشة، بل له دراسات في علم النفس، وفيلم تسجيلي«زي السمك»، عن جزيرة القرصاية، عرض في العديد من دول العالم، وحقق نسبة مشاهدة عالية على يوتيوب، وتدوالته الصحف، وفي خمسة أيام فقط، عرف العالم أن هناك جزيرة اسمها القرصاية، من حق أهلها الحياة.

علامات على طريق محمد عبلة:

– 1981: درس في كلية الفنون والصناعات بزيورخ

–1993: أقام تمثاله«سيزيف» بأحد ميادين مدينة فالسرود الألمانية.

–1997: حصل على الجائزة الكبرى في بينالي الإسكندرية الدورة التاسعة عشرة

–2005: اشترك في حركة كفاية، التي ساهمت في إسقاط نظام مبارك.

–2010: أصدر كتابا يضم مختارات من أعماله، بمقدمة لجمال القصاص، وأوتى البسهاوزن تلقى فيها الضوء على أعماله.

رحلته إلى أوروبا، عقب تخرجه في كلية الفنون الجميلة بالإسكندرية عام 1977، أثرت في رحلته، «رؤيتي لأصول أعمال سيلفادور دالي، وبيكاسو، أضافت إلى تقنياتي».

ربما عانى من بعض الصدمات من مافيا الجاليريهات، لكنه كما يقول: «اكتسبت الثقة، عندما تنجح في أوروبا، تثق في أن لغتك ليست غريبك، وأنه يمكنك أن تنجح في أي مكان»، كما علمته دراسة «علم النفس والنحت».

شارك عبلة في اعتصام المثقفين المصريين ضد وزير الثقافة المعين من قبل الإخوان «علاء عبد العزيز». يعتقد أننا إذا صبرنا الآن على وزير ثقافة كمحمد صابر عرب حتى إتمام معركة مواجهة الإرهاب، فلم يكن من الممكن أن نصبر على رجل جاء لتغيير هوية مصر بالكامل، مضيفا إليها الفشل التام.

يعتقد عبلة أن اعتصام المثقفين الذي كان أول تحرك لعدد كبير منهم في مواجهة سلطة منذ عقود، كان «أخطر على جماعة الإخوان المسلمين من أداء الإعلاميين، لأنهم أخبروا المصريين بتحركهم الجماعي، أن الأمر ليس معركة أفراد».

يرغب في أن يُذكر هكذا: «عاش كما أراد، رسم ما أراد، لم يجبره أحد على شيء، تمتع بكل فعل».

في الديموقراطية الرقمية أو في التكنولوجيا كحاضنة للديموقراطية

يحيى اليحياوي*

مقدمة عامة

ترتبط الديموقراطية عموما، فيما هو قائم وسائد وشائع، بطبيعة النظام السياسي، إذ عن طريقها يتم التمييز بين نظم سياسية ليبيرالية، وأخرى شعبية كليانية، بين نظم تعتمد أسلوب التمثيلية المباشرة، وأخرى لا تلجأ إلى ذات الأسلوب إلا جزئيا، أو لا تتعامل به في الجملة والتفصيل.

وبقدر ما تثار إشكالية الديموقراطية بارتباط وطبيعة النظام السياسي، فإنها تثار أيضا في شق ليس بالضرورة من طينة سياسية خالصة، عندما تعتبر السوسيولوجيا مثلا، أن الديموقراطية ليست حتما «حالة سياسية»، بل هي بالأساس حالة اجتماعية، تتجاذبها مستويات أخرى محددة (ثقافية ونفسية وتاريخية وغيرها)، لا مكانة أخرى في خضمها للبعد السياسي، إلا في كونه البعد الطاغي والمهيمن...لا المحدد نهاية المطاف.

ولئن كان الطرح الصائب، لفهم إشكالية الديموقراطية، يتمثل (ويجب أن يتمثل فيما يروج من أدبيات) في استحضار أكثر من مستوى، فإن المثير حقا أن يتم ربط الديموقراطية بتقنية ما، أو يعمد إلى تذييلها بمستجد تكنولوجي، من قبيل المعلوماتية أو الاتصالات، أو السمعي- البصري، أو الشبكة، أو ما سواها.

لا يبدو أمر الربط هذا (على الأقل بالنسبة للمدافعين على هذا الطرح)، لا يبدو أنه مجرد شغف من لدنهم بفورة تكنولوجية كبرى، اتسعت وبدأت تسائل مستويات «عليا» (كالسياسة والثقافة والفضاء العام، وغيرها). ولا يبدو الأمر بالنسبة لهؤلاء، أن لذات الربط خلفية إيديولوجية، من قبيل ما أسميناه في مناسبات عدة بـ«إيديولوجيا الاتصال»[1]،بل ويبدو لهم ذلك على اعتبار أن التكنولوجيا، كل التكنولوجيات المتاحة، إنما هي أيضا وسيلة من الوسائل الفعالة في تشكيل السلوك الفردي والوعي الجماعي، وفي صناعة تمثل الأفراد والجماعات لذواتهم، للمجتمع من حولهم وللعالم أيضا.

بالتالي، فهم لا يرون فيها فقط أداة اتصال وتواصل، بل وسيلة حقيقية، يضعون على محكها أطروحة الحق في التعبير، وحرية الاتصال، والحق في الإعلام والخبر، وأداة من أدوات تكريس، إذا لم تكن الديموقراطية المكتملة، فعلى الأقل المواطنة، باعتبارها مكمن واجبات الأفراد والضامن الأسمى لحقوقهم.

وعلى هذا الأساس، فالديموقراطية الرقمية المقصودة في هذا الباب، إنما هي العملية التي يتم من خلالها استوظاف الأدوات التكنولوجية (من تلفزيون، ومتعدد الأقطاب، وشبكات ألكترونية، وفي مقدمتها الإنترنيت وما تفرع عنها من مواقع إخبارية وشبكات اجتماعية) إما بغرض تجديد مضمون الممارسة الديموقراطية، أو بجهة توسيع فضائها ومجال فعلها، أو على خلفية من ضرورة إعادة تشكيل قواعد اللعبة القائمة عليها.

* كاتب وأستاذ جامعي من المغرب

1- يحيى اليحياوي، «كونية الاتصال، عولمة الثقافة»، منشورات عكاظ، الرباط، دجنبر 2004

في الديموقراطية الرقمية

تتحدد الديموقراطية الرقمية[2]،أو الديموقراطية الإلكترونية، أو ديموقراطية الشبكة، أو الديموقراطية الافتراضية، أو ما سواها من تعابير وعناوين جامعة، تتحدد بالقياس إلى الرافعة المادية، التي تؤثث الفضاء العام، الذي تعتمل فيه الممارسة الديموقراطية، والممارسة السياسية بوجه عام. البنية التحتية هنا هي المقياس والمعيار، الذي بالبناء عليه يتشكل ذات الفضاء، سواء أكانت ذات البنية وسيلة مكتوبة أم مرئية أم مسموعة، أم مزاوجة لكل هذه المستويات في حامل واحد، كما الشأن مع التقنيات الرقمية، ومع شبكة الإنترنيت على وجه التحديد[3].

ولما كانت كذلك، فإنها تحيل بالبداية وبالمحصلة، على تكنولوجيا الإعلام والمعلومات والاتصال، على مستوى الأعتدة والأجهزة والأدوات، باعتبارها البنية الحاملة، وعلى البيانات والمعطيات والمعلومات، باعتبارها المادة الخام التي تقتني ذات البنية، بغية الرواج والشيوع، والانتقال من الجهة المنتجة والمخزنة والباثة، إلى الجهة المتلقية، المعيدة للإنتاج أو المستهلكة له بهذا الشكل أو ذاك.

ولما كان من إحدى أسس الديموقراطية توافر المعلومة، وسريانها دون إكراهات أو عوائق، فإن توافر البنى الأساس لتوزيعها، بات أمر حيويا لتوسيع الفعل السياسي، وإشراك الجماهير في مسلسلات اتخاذ القرار العمومي، سيما بظل تراجع مد الديموقراطية التمثيلية التي لطالما أسست للخيط الناظم لذلك.

إن الشفافية والتعاون والتفاعلية هي المظاهر الكبرى التي تفترضها فلسفة الديموقراطية الرقمية، والتحولات التي تنشدها بغرض إخراج الديموقراطية التمثيلية من أزمتها، والمتمثلة في احتكار الفاعلين العموميين لمنظومة المعلومة. بالتالي؛ فتوافر المعلومة إنما بات قيمة ديموقراطية في حد ذاتها، من شأنها زعزعة مفهوم السلطة التمثيلية التقليدية، دونما حاجة إلى فعل مؤسساتي منظم. والمنتخبون لم يعودوا مطالبين بتملك هذه الأدوات، ولكن أيضا ضبط استعمالاتها واستخداماتها[4].

من هنا، فإن المدافعين عن الأنماط التقليدية لتنقل المعلومات، والمرتكزة على العمودية والتراتبية والمراقبة، إنما أضحوا في محك نمط جديد في الفعل السياسي، يتجاوز على مبدأي الأغلبية والتوافق، ويتيح لفاعلين جدد «على الهامش»، التأثير المباشر في ذات الفعل. بالآن ذاته، فإن بروز وانتشار الشبكات الرقمية، خلص المعلومة من احتكار وسائل الإعلام التقليدية، ومن هيمنة المجموعات الإعلامية، التي كانت تسيطر على السوق عتادا ومضامين، أجهزة ومحتويات[5].

إلى جانب الشفافية، فإن ذات الشبكات قد أغنت الفضاء العام، وأسهمت بالانتقال بالمجتمع من مجتمع للاتصال، من خلال وسائل إعلام ذات توجه عمودي، إلى مجتمع للتواصل تفاعلي، أفقي، تشاركي، مكسرة بذلك ثنائية الإخبار والتواصل، وأيضا ثنائية الإعلام والشبكات، لدرجة تحول معها متلقي المعلومة ومستهلكها، إلى منتج للمضامين، بفضل البرامج والتطبيقات التي حملتها التقنيات الرقمية، وأجيال الإنترنيت المختلفة، سيما جيل الويب الثاني.

إن الخروج من اختزالية النمط التمثيلي، الذي لم يكن المواطن بموجبه إلا مجرد مصوت أو مراقب للسياسة عن بعد، هذا النمط بات في طريقه للتجاوز، ليس فقط بفعل التحولات التي طاولت الفضاء العام، ولكن أيضا لأن جدلية التكنولوجيا والمجتمع

2- تتحدد الثورة أو الطفرة الرقمية، بالاحتكام إلى تقنية الرقمية (أو الرقمنة) التي من شأنها تحويل كل المعلومات والبيانات والمعطيات، المكتوب منها كما المرئي كما المسموع، إلى سلسلة من البتات المتتالية، المكونة حصرا من الأصفار والآحاد، تعمل على خفض ضجيج الشبكات التشابهية التقليدية، وترفع من قدرة الشبكات على تحميل وإرسال أحجام ضخمة من ذات المعلومات. راجع لتحديد تقني أوسع:

Théry. G, «Les autoroutes de l'information»، La Documentation Française, Paris, 1994

3- هناك طروحات عديدة تتساءل عمن ستكون له الغلبة في المستقبل، هل الحاسوب أم التلفزة. وخلفية ذات التساؤل، إنما تتأتى من واقع تمرير الحاسوب المرتبط بالشبكات، لما تمرره التلفزة، وبتفاعلية شبيهة بأكثر من جانب.

4- عن أطروحة الاستخدام والاستعمال، راجع:

El Yahyaoui. Y, «De l'accès à l'usage : éléments de débat», Communication au Symposium international «Le libre accès : défis et enjeux», tenu en marge du Sommet mondial sur la société de l'information, Centre National de Documentation, Rabat, 11-12 Décembre 2003.

5- هناك العديد من شركات تكنولوجيا الإعلام والمعلومات والاتصال التي غدت بحق شركات متعددة الجنسيات، لعل أشهرها على الإطلاق شركات مايكروسوفت، وهاولييت باكارد وآي.بي.إم وموطورولا وما سواها، لدرجة أن رقم معاملات بعض منها، يتجاوز بكثير، مجموع الناتج الداخلية الخام للعديد من دول العالم، بما فيها الدول المتقدمة.

والإبداع هي التي باتت تؤثث ذات الفضاء، وتحول الفعل السياسي من طبيعته العمودية، الأبوية والجافة، إلى فعل سياسي قيمه الجديدة، التفاعلية والتشاركية والأفقية في التواصل.

بالمقابل، فإن الاعتقاد الرائج منذ مدة، إنما لأن الديموقراطيات القائمة (الليبيرالية منها كما الشعبية، التمثيلية منها، كما المفروضة « قسرا» من فوق) قد أصبحت أبعد ما تكون عن استيعاب قيم التشاركية، أو المساهمة، أو استقطاب الجماهير. وهذه الأخيرة لم تعد ترضى بأن تبقى مجرد بطاقة انتخابية، يدلى بها بين الفينة والأخرى لفائدة هذا الحزب أو ذاك، بزمن محصور، سرعان ما ينقضي لتنقطع فيما بينهما، طيلة ما بين الفينتين، علاقة المساءلة أو المحاسبة أو المتابعة أو ما سوى ذلك[6].

الديموقراطية الرقمية هنا، إنما تقدم ليس فقط في كونها نقلا جزئيا وتدريجيا لفضاء الانتخاب من الصندوق إلى الشبكة، بل وتقدم أيضا في قدرتها على ضمان السبل للمواطنين في بلوغ ممثليهم ومساءلتهم، دونما حاجة تذكر إلى البحث عنهم بين أروقة البرلمانات، أو في متاهات المكاتب وقاعات الاجتماعات وما سواها.

ثم إن الاعتقاد بذات الديموقراطية، إنما هو كذلك من الاعتقاد، وإن في نهاية المطاف، بضرورة نقل العملية جملة وتفصيلا إلى الشبكات الإلكترونية... يقول المواطن عبرها ومن خلالها قوله، ويبدي عبرها رأيه، دونما حاجة تذكر إلى تواجده بهذا المكان أو ذاك، لقول الرأي إياه، أو «معاقبة» الجهة الثاوية خلف هذا القرار أو ذاك.

إن انتشار المدونات ومواقع الأنترنيت، الشخصي منها كما المؤسساتي، إلى جانب الشبكات الاجتماعية (والفايسبوك أقواها على الإطلاق)، ومواقع الصور كاليوتوب والدايلي موشيون والماي سبايس وغيرها، لم تعد أدوات اتصال وتواصل فحسب، بل باتت وسائل ضغط وتأثير، يوظفها أصحابها كرافد من روافد الفعل السياسي المباشر، وكرافعة جديدة لتجديد مضمون الديموقراطية، وتوسيع الإناء الجماهيري المرتكزة عليه في الشكل والجوهر.

الديموقراطية الرقمية والفضاء العام الافتراضي

عبارة الفضاء العام عبارة قديمة نسبيا، تعود لعصر الأنوار، حين تحدث عنها إيمانويل كانط، لتخضع ،طيلة القرن العشرين، لمناقشات كبرى وتنظيرات واسعة، من لدن حانا أرندت، كما من لدن هابرماس، بارتباط وإشكالية الديموقراطية، ليتحدث عنها، فيما بعد، عالم الاجتماع الفرنسي دومينيك فولتون، لكن من زاوية تأثير وسائل الإعلام على ذات الفضاء[7].

إن الطرح الرائج، بامتداد لأطروحة الفضاء العام «التقليدية»، إنما تقديم الشبكات الرقمية، سيما جيل الإنترنيت الثاني، باعتبارها فضاء وليس وسيلة إعلامية، كما هو شأن باقي الوسائل التقليدية. إنه فضاء يشتغل بأدواته الخاصة وبآلياته، حيث يلتقي منطق المعلومة الصرف، مع المنطق الاجتماعي الواسع؛ أي يلتقي المنطق العمودي (من الكاتب للقارئ، دونما رجع للصدى)، مع منطق العلاقة التفاعلية بين الأفراد داخل الشبكة، على اعتبار انفتاحها، ويسر النفاذ إليها، وتقاسم مضامينها ومعطياتها، في زمن آني وسريع وواسع.

الشبكة هنا باتت كما لو أنها الفضاء العمومي الرقمي الجديد حقا[8]، باعتباره تعبيرا عن تصاعد مد الديموقراطية الرقمية، وتجاوزا للفضاء المادي الذي أطر «السوق السياسي» طيلة الأزمنة السابقة على انفجار الشبكات. صحيح أننا بإزاء توسع هائل للمجال العمومي، لم تعرف البشرية مثيلا له، منذ اكتشاف المطبعة، لكنه بالآن ذاته مجال يتسع أفقه لباقي المجالات، سيما للفئات التي كانت عرضة للإقصاء أو للتهميش.

نحن بالتالي، بإزاء اجتماع افتراضي «حقيقي»، بالقياس إلى الاجتماع الواقعي الذي كنا نعيشه من ذي قبل، سيما مع الانتشار الهائل للمدونات، وكثافة الروابط، وإشاعة المعلومة بالويب على نطاق واسع.

إن ثنائية الفضاء الخاص والعام في طريقها للتجاوز، بعدما تماهت مستوياتها، وتم تمييع الحدود الفاصلة فيما بين مكوناتها، فبات الويب بعدا جديدا من أبعاد الفضاء العام كما الخاص، وأضحى الأفراد

6- يقول جون فيرنون بافليك، مدير مركز الإعلام الجديد بجامعة كولومبيا: «إن النفاذ للمعلومات الشاملة، والتفاعلية والمضامين متعددة الأقطاب، هي مصدر التحولات الجوهرية الكبرى التي عرفها الإعلام بالقرن التاسع عشر». راجع في ذلك، كتابه:

Pavlik J. V, «Journalism and new media», Columbia University Press, New-York, 2001.

7- راجع كتابه المرجعي:

Wolton. D et Alii, «L'espace public», CNRS, Paris 2008.

8- أنظر بخصوص أطروحة الفضاء الرقمي الجديد:

Vanbremeersch. N, « De la démocratie numérique », Seuil/Presses de Sciences Po, Paris, 2009.

كما الجماعات كما المؤسسات، مطالبين بإعادة تموقعهم به، وهو ما يستوجب من الفاعلين تكوينا عاليا ومعرفيا عاليا، للإفادة من ذلك.

يبدو إذن، على الأقل قياسا إلى هذه «الفرضيات»، أنه إذا كانت الديموقراطية الليبيرالية أو الشعبية أو غيرها، هي واقع الحال القائم، فإن الديموقراطية الرقمية تقدم ولكأنها مآلها المستقبلي حتما، إذ استنفاذ مقدرات الأولى هو من تقوية الثانية، وتقوض الأولى تدريجيا هو في المحصلة، من تجدر الثانية، وهكذا.

والحاصل، حقيقة الأمر أيضا، أن المدافعين عن الديموقراطية الرقمية، المؤمنين بطرحها، لا تتراءى لهم، في المدى القصير والمتوسط على الأقل، كأداة دمقرطة للنظم السياسية (والاجتماعية والثقافية) القائمة، بل وأيضا (وإن في المدى المنظور) «المحطة النهائية» للإشكالية الديموقراطية برمتها[9].

ودفوعاتهم في ذلك، إنما الاعتقاد بأن الديموقراطية الرقمية، حيث التباري افتراضي والمبارزة «متكافئة»، ستستنبت من جديد الديموقراطية «الحقيقية، المبنية على اتخاذ القرار الجماعي في فضاء أثيني، لا حاجة بداخله لانتداب ممثلين، أو تعيين مفوضين، أو التنازل على السيادة الشعبية لفائدة أفراد، كائنة ما تكن درجة نزاهتهم ومستوى التزامهم».

قد يسلم المرء بأن الشبكات الرقمية هي إلى حد ما مكمن «ديموقراطية مباشرة»، تقترب من الوجهة النظرية على الأقل من النموذج الأثيني، إذ الشبكات تلك لا تعير كبير اعتبار لطبيعة «المنخرط» فيها، أو لجنسه أو لبشرته أو لدينه أو لانتمائه السياسي حتى، بقدر ما تتعامل معه، باعتباره مواطنا له حقوق وواجبات ومطالب... وهو، فضلا عن ذلك، أداة إدارة الشأن العام ومكمنه في الآن ذاته.

قد يسلم المرء بذلك عموما، لكنه لا يستطيع أن يسلم به إلا في حالة القياس مع باقي الشبكات، سيما التلفزيونية منها، التي استقطبت لعقود بعيدة، الفاعلين السياسيين.

فإذا كانت شبكة الإنترنيت مثلا نموذجا لذات الاعتقاد، بحكم انفتاحها (ولو النسبي) وتوفيرها لمنابر للحوار والتواصل والنقاش، فإن التلفزة (وإن في جماهيريتها الواسعة) تبقى أحادية الخطاب، فوقية الرسالة، لا إمكانية لديها (في ظل واقعها الحالي) على تمكين التفاعلية، والتخاطب المتبادل بين السياسي «المتوفر على الحل»، والمواطن المطالب بالمساهمة في صياغته، وتكريسه، وتنفيذه، مادام هو هدفه نهاية المطاف[10].

بعض عناصر محدودية طرح الديموقراطية الرقمية

بصرف النظر عن مصداقية هذا الطرح أو ذاك (ومثالية البعض الآخر)، فإن التعامل مع إشكالية الديموقراطية الرقمية يطرح مجموعة إشكاليات، لا نستطيع تثبيتها هنا كاملة، حتى وإن اختزلناها في الثلاث الآتية منها:

– **الأولى**، وتكمن في القول بأن الشبكات البانية لهذه الديموقراطية، هي «سيف ذو حدين» كما يقال؛ فبقدر ما هي أداة تواصل واتصال وتحاور (ورافعة حرية تعبير، يقول البعض)، فهي أيضا وبالآن ذاته، أداة مراقبة ورقابة وتجسس على مراسلات الأفراد وتراسلهم، إذ بقدر ما قد يجر تصريح لمواطن بالتلفزة المحاصرة والمتابعة، فقد تجر عليه رسالة بالبريد الألكتروني ويلات لا بداية لها ولا نهاية، كما هو الشأن بداية هذا القرن[11].

– **الثانية**، وتتمثل في الإعاقة الموضوعية التي من شأن هذه الشبكات أن تقيمها أمام الأفراد والجماعات (بالدول الديموقراطية، كما بدول العالم الثالث)، والتي يغدو البلوغ (بلوغ الشبكات) أقواها وأهمها.

التلميح هنا لا يطاول إمكانات وسبل التجهيز لتكريس ذات البلوغ، ولكن أيضا وأساسا العوائق اللغوية والتكوينية والثقافية وغيرها، والتي من شأنها أن تحول دون ذلك، حتى بتوفر الأداة وإزاحة عوائق البلوغ...والقياس في ذلك أن «توفير» الديموقراطية الرقمية، لا يعني تلقائيا، القدرة على الاستفادة منها أو على تجذيرها[12].

– أما **الثالثة**، فتكمن في حالة تحقق الديموقراطية الرقمية (كما يتطلع

9– للتفصيل في هذه النقطة، راجع:

Pascal Josèphe, «La société immédiate», Calmann Levy, Paris, 2009.

10– راجع بشأن هذه الجزئية:

Bourdieu. P, « Sur la télévision », Ed. Raisons d'Agir, Paris, 2008.

11– راجع للتفصيل في ذلك: يحيى اليحياوي، «الإرهاب وأممية الاحتجاج على العولمة»، منشورات عكاظ، الرباط، يوليوز 2002.

12– يقول هوبير بوف ميري: «المواطن المسؤول هو المواطن الذي بمقدوره الحصول على المعلومة».

إلى ذلك المتبنون لذات الطرح) ويبرز في قابلية ذات الديموقراطية على الانتكاس الموضوعي، إذ فتح المجال (يقول هؤلاء) للجماهير لحسم أمر ما، بواسطة الشبكة قد يكون من شأنه تهديد الديموقراطية، سيما لو كان مبنيا على العواطف المتأججة والمتسرعة، لا على التفكير المتزن والخابر بحال الأمور ومآلها...وهكذا[13].

بالمقابل، وعلى الرغم من الطبيعة الليبرالية، التي تدعيها النظم الديموقراطية، فإنه لا تزال هناك ممانعة قوية من لدنها لتوسيع مجال الفضاء العام: حالة محاكمة نابسطير لمنع تحميل الموسيقى من خلال إم.ب.3، رفض السلطات تحرير البلوغ للبرامج المعلوماتية التي صممت من الميزانيات العامة، تزايد نفوذ اللوبيات لمنع تقنين البرمجيات، محاكمات متعددة حول الملكية الفكرية...الخ.

من ناحية أخرى، فثمة مخاطر كبرى من بين ظهراني الشبكة، لا سيما عندما تتكون مجموعات عرقية أو طائفية أو غيرها، منغلقة، ولا تتواصل إلا فيما بين بعضها البعض، وهو ما يتناقض مع فلسفة الشبكة، التي تتغيا إفراز رأي عام مرتبط، لا يأبه كثيرا بتمثلات السياسة السائدة، أو بالتعاقدات الجانبية، ناهيك عن الاصطفافات الإثنية أو العرقية أو اللغوية أو ما سواها.

13- راجع بهذه النقطة:

Sokal. A, Bricmont. J, «Impostures intellectuelles», Ed. Edile Jacob, Paris, 1997.

بريشة الفنانة جوليا عبيني من الأردن

ظاهرة الاقتراب من الموت
(الإطلالة على عالم الموت)

سعيد زعيم*

تعتبر ظاهرة الاقتراب من الموت – العودة من الموت أو الموت الوشيك Near death expérience (بالانجليزية)expérience de mort imminente)بالفرنسية –(من الظواهر غير المعتادة التي فرضت نفسها منذ حوالي أربعين (40) سنة بوتيرة متزايدة في المجال العلمي، خاصة في أوساط بعض الأطباء الذين كرسوا جانبا من اهتمامهم وأبحاثهم العلمية لدراستها بكيفية موضوعية، مسترشدين بالمنهج العلمي؛ وقد امتد الاهتمام بها إلى الأوساط الإعلامية المختلفة، خاصة في العالم الغربي (صحف – مجلات – برامج إذاعية وتلفزية – أشرطة وثائقية – مقالات علمية)، وذلك بعد تواتر المعطيات المتقاربة بشأنها من مختلف بلدان ومناطق العالم، على الرغم من تنوع ثقافاتها ومعتقداتها.

تتمثل الظاهرة في ما صرح به الآلاف من العائدين من حالة الموت، حيث إنهم وجدوا أنفسهم خارج أجسادهم المادية، وعاشوا خبرات مختلفة مرتبطة بعالم الموت؛ فمنهم من وصفها بالطيبة والجميلة وتدعى التجارب الإيجابية للاقتراب من الموت Expériences de mort imminente positives؛ ومنهم من وصفها بالأليمة وتعرف بالتجارب السلبية للاقتراب من الموت Expériences de mort imminente négatives؛ وتحصل غالبية هذه الحالات أثناء عملية جراحية أو حادثة سير أو حالة ولادة أو سكتة قلبية أو دماغية أو محاولة انتحار أو نزيف حاد أو غرق.

هناك الآن خمسة وعشرون (25) مركزا طبيا ومستشفى جامعيا يبحثون في استمرار الوعي بعد الموت، من بينهم مركزان استشفائيان في فرنسا (مركزلاتيمون Latimone في مرسيليا ومركز سارلات Sarlat في بيريغورد Périgorde) وكلها انخرطت ضمن دراسة علمية واسعة مشتركة تضم أطباء متخصصين في دراسة هذه الظاهرة من مناطق مختلفة من العالم، حيث قاموا بوضع بروتوكول مشترك يحدد خطوات البحث العلمي في هذا المجال، ويعد سام بارنيا SAM PARNIA من أبرز رواد هذه الدراسة العلمية[1]. ولا تزال هذه الدراسة متواصلة إلى يومنا هذا. وعموما، تشترك جل شهادات المقتربين من الموت في العناصر الأساسية التالية:

1) الإحساس بالانفصال عن الجسد؛

2) المرور عبر نفق مظلم وأحيانا مضيء، يفضي بهم إلى نور ساطع شديد البياض يختلف كثيرا عما هو مألوف في العالم المادي؛

3) الاستقبال من طرف كائن نوراني أو كائنات نورانية مع اقتران هذا الاستقبال بعرض مفصل لسائر الأعمال التي صدرت عن الفرد في حياته، خيرا كانت أو شرا، ويشمل هذا العرض أدق التفاصيل من تلك الأعمال بالإضافة إلى انعكاساتها السلبية على الآخرين، ويحدث ذلك في زمن وجيز جدا، وقد يقترن اللقاء بحوار دون كلمات؛

4) الالتقاء بأقارب أو أصدقاء أو جيران ماتوا، سواء ممن سبق له رؤيتهم أو معرفتهم، أو لم يسبق له ذلك؛

5) الإخبار بضرورة العودة، لأن أجل الانفصال النهائي عن الجسد لم يحن بعد؛

6) رؤية جدار أو حد فاصل يتواجد من ورائه عالم مكتظ بكائنات بشرية غير مادية؛

7) الشعور بنوع من السكينة والارتياح لم يسبق اختبارهما من قبل، (تجارب الاقتراب من الموت الإيجابية) أو أحيانا الشعور بالألم ومعاينة مشاهد مؤلمة في حالات المنتحرين والمنحرفين..وأمثالهم (التجارب السلبية للاقتراب من الموت).

ترجع أول دراسة مفصلة لهذه الظاهرة إلى الدكتور رايمون مودي Raymond Moody الذي استجوب عشرات الحالات داخل المستشفيات الأمريكية، وتلقى شهاداتهم المفصلة عن الخبرات التي مروا منها، ولاحظ وجود عناصر مشتركة بينها، على الرغم

*باحث في علم النفس من المغرب

1 - Mathieu Grousson,septembre2009. La Science aux Portes de L`Au delà .Revue Science et Vie. Hors Série, 78.

من الاختلاف في بعض التفاصيل. وقد عرّف تجربة الاقتراب من الموت بأنها تجربة ذاتية يحصل فيها إدراك واع في كل ظرف يتعرض فيه شخص للموت، لكنه مع ذلك يعود إلى وعيه ويستأنف مجرى حياته الطبيعية. وقد استخلص مودي خمسة عشر عنصرا مشتركا بين جميع الحالات، لخصها على النحو التالي: «رجل يحتضر سواء كان في سريره أو في حادث سيارة، وبعد الوصول إلى مرحلة اليأس الكامل من وضعه الصحي، يسمع الطبيب الذي فحصه، وهو يقول للمرضات : « لقد توفي » ثم يبدأ بسماع صوت غير مريح على شكل أزيز أو طرق على رأسه، فجأة يشعر بأنه يتحرك بسرعة داخل نفق مظلم طويل ... بعدها يجد نفسه خارج جسده المادي، وهو في حالة هيجان عاطفي. ويرى ذلك الجسد الملقى على السرير من مسافة معيّنة ... يراقب كيف تتم محاولة إنعاشه.... يكتشف بأنه لازال يملك «جسداً».. لكنه يختلف في طبيعته وقدراته عن ذلك الجسد المادي الذي خلفه وراءه، وهنا تحدث أمور أخرى: يأتي آخرون لملاقاته ومساعدته ..يشاهد أرواحا لأقارب وأصدقاء كانوا قد ماتوا مسبقا... بعدها ... يجد نفسه في مواجهة كائن نوراني مشعّ... ينبثق منه نور غريب من نوع لم يشاهده من قبل، ولا يمكن وصفه... يشع بالمحبة والدفء وغيرها من مشاعر لم يألفها. إن هذا الكائن يسأله سؤالا، بدون كلام ليمكنه من تقييم حياته التي عاشها في الدنيا... يسأله بطريقة واضحة المعاني دون استخدام لغة معينة... فتمرّ جميع أحداث حياته...وتفاصيلها في وعيه، بسرعة خاطفة، بطريقة غريبة لا توصف بالكلمات.. في مرحلة معيّنة يشعر بأنه يقترب من سدّ فاصل .. أو حاجز يبدو أنه يمثّل الحد الفاصل بين العالم الدنيوي والعالم البرزخي... ثم يكتشف فجأة أن أجل موته لم يحن بعد، وأن عليه العودة إلى العالم الدنيوي»[2] .

يحاول بعدها أن يروي للآخرين تجربته التي خاضها في العالم الآخر... لكنه يواجه صعوبة كبيرة في فعل ذلك.. يعود السبب الأوّل إلى أنه لا يستطيع إيجاد الكلمات اللغوية المناسبة لوصف تلك التجارب والمشاعر غير الدنيوية؛ أما السبب الثاني، فيرجع إلى السخرية التي يواجهها من قبلهم، فيمتنع عن الكلام حول هذه التجربة ويحتفظ بتلك المعلومات لنفسه... لكن يبقى لهذه التجربة أثر كبير على حياته.. على نفسه، وأسلوب عيشه[3] .

هناك تفاوت بسيط في تعبير بعض الناس عن هذه الأحداث؛ فمنهم من يرى الكائن النوراني يهتم به ويرشده؛ ومنهم من يحس أثناء مفارقة روحه للبدن بأزيز شديد في رأسه أو أجراس مدوية كأنها تدخل من النافذة، ومنهم من يشعر وكأنه يطفو في فناء مظلم، وغالبا ما يرافق الضوضاء إحساس الأشخاص بأنهم يجذبون بسرعة من خلال فراغ مظلم نوعا ما، وهناك كلمات مختلفة لوصف هذا الفراغ؛ فبعضهم يصفه بالكهف أو البئر أو النفق أو المجرى أو الوادي[4] .

النفق والقدرة الفائقة على ا لحركة

يذكر كثير من العائدين من الموت– في شهاداتهم – بأنهم سُحبوا عبر نفق مظلم، ويذكر آخرون بأنهم تحركوا عبر سقف وجدران غرفة المستشفى أو أية بناية أخرى إلى الممر والطوابق السفلى أو العليا، حيث لم تكن لديهم صعوبة في المرور من خلال الأبواب والجدران بصفة عامة، وكأنها تتراجع أمامهم حينما يقتربون منها. وإلى حدود الستينيات، لم تخرج هذه الشهادات في عرف الكثيرين عن كونها أسطورة من أساطير المشعوذين والدجالين، أو كلاما فارغا عند معظم الأطباء والعلماء، فلا يمكن أن تخضع للبحث، ولم ترد في كتب الطب كي يشملها منهج علمي.

وقد سبق أن أورد ألبير ريموان الطبيب في مستشفى مونتبولييه الإنجليزي عام 1936 شهادة أحد الرجال، الذي كان يعاني من غيبوبة دماغية لِعَيب خِلقي في أحد شرايين المخ انفجر فجأة .. وغاب الرجل عن الوعي، وظل طيلة واحد وستين يوما (61) يوما فاقدا لوعيه: «عرفت أن قلبي توقف عن العمل، نتيجة انفجار شريان في مخي، كنت أعرف أنه عيب خِلقي ولدت به، ورأيت وجوه الأطباء شاحبة، والممرضات يجرين من هنا إلى هناك، كما لو كان جاءني هاتف يقول لي: هيا بنا.. وفجأة هبطت النفق منحدرا بشدة.. لم أر جسدي.. لكني كنت أشعر بأن هذا الذي ينحدر هو أنا، إنني لا أستطيع مقاومة هذا الانحدار، وربما أنا الذي لا أود مقاومته كنت أشعر بـأن هناك كثيرين ينحدرون معي داخل النفق، لكنني لم أعرف أشكالهم، ولم أر أجسامهم، بمعنى آخر لم تكن لهم أجسام، سرعتهم في الانحدار كانت أقوى من سرعتي وأشد. بعد فترة، شعرت بأن هناك شيئا ما أوقفني، وبدلا من أن أنزل بدأت أصعد إلى أعلى.. وفجأة عدت مرة أخرى لغرفة العمليات.. ووجدت الأطباء سعداء هذه المرة، وهم يقولون: يكفى هذا، يكفى هذا.. ابدؤوا بالمنشطات الأمينية، ففتحت إحدى الممرضات أمبولة ووضعتها في حقنة غرزتها في وريدي بسرعة، كل هذا وأنا أرى كل شيء، وبعد فترة لم

2– رايمون مودي، أضواء جديدة على الحياة بعد الحياة، ترجمة عبد الغفور شركس ومامون الصباغ الصمدي، دمشق ، دار قتيبة للطباعة والنشر 1984 ص 26 –27 .

3–المصدر السابق، ص. 27

4- كمال عثمان بك:جولة في عالم الروح – بيروت، دار ابن حزم 1997 ص.233

أعد أعي شيئا إلى أن قال لي أحد الأطباء، وأنا نائم على سريري بغرفة بالمستشفى.. أهلا.. لقد حاولنا كل شيء لاستعادتك من جديد » [5].

وقد أورد محمد علي حسن الحلي في كتابه « مع الأرواح » شهادة شاب فرنسي له من العمر ثلاثون سنة، نقّاش ماهر في صناعته، قال: «دخلت منذ أيام منزلي نحو الساعة العاشرة ليلا، وقد اعتراني نوع غريب من الإعياء؛ فأوقدت المصباح ووضعته على مائدة بالقرب من سريري، ثم أشعلت سيجارة وتمددت على مقعدي قصد الاستراحة، وما كدت أسند رأسي إلى ظهر الكرسي، حتى شعرت بالأشياء المجاورة أخذت تدور من نفسها واعترتني دوخة شديدة انتقلت على أثرها فجأة، ومن دون انتباه إلى وسط الغرفة، فعجبت لهذا الانتقال الغريب. ولا تسل عن اندهاشي لما نظرت إلى ما حولي، فرأيت جسمي متمددا على المقعد برخاوة ويدي اليسرى مرفوعة على رأسي والسيجارة بين أصابعها؛ ففي أول وهلة ظننت نفسي نائما وأن ما أراه حلم ولاحظت بعد هنيهة أني لم أر قط حلما واضحا كهذا. حسبت نفسي ميتا، وإذ ذاك خطر على ذهني ما كنت سمعته عن وجود الأرواح، وقلت في نفسي إني أصبحت روحا وتذكرت كل ما قيل لي في هذا الموضوع، وأسفت بمرارة على نهاية حياتي قبل إكمال بعض أعمالي. ثم دنوت من جسمي الذي كنت أحسبه جثة، فرأيت فيه من حركة التنفس ما نبه خاطري، ونظرت إلى صدره، فعاينت القلب من داخله يطرق بنظام طرقات ضعيفة، فتأكدت حينئذ أنه قد اعتراني إغماء غريب، وقلت في نفسي إن من يغشى عليهم لا يتذكرون ما يصيبهم وقت الإغماء، وخفت ألا أتذكر ما أراه بعد إفاقتي من الإغماء. وإذ صرفت ذهني إلى ما حولي وتغاضيت عن جسدي الراقد على المقعد، نظرت إلى المصباح ولما رأيته مشتعلا بالقرب من سريري خفت على الستائر أن تلتهب بفعل الحرارة، فقصدت أن أطفئ المصباح فأمسكت زر الفتيلة، وعبثا حاولت برمه ولكني لم أقو على تحريكه بتاتا. ثم صرفت نظري إلى نفسي فرأيت ذاتي كأني متشح بلباس أبيض ويدي تخترق جسمي بسهولة ولماوقفت أمام المرآة، بدلا من أن أرى صورتي مرتسمة عليها شعرت بنظري يمتد إلى ما وراءها، فرأيت الجدار والصور والأمتعة الموجودة في غرفة جاري مع أنه لا وجود للنور فيها، إنما كنت أستضيء بشعاع نور ينبعث مني وينير الأشياء الواقع نظري عليها؛ فخطر ببالي أن أدخل غرفة جاري التي لم أرها قط قبلا، وهو كان متغيبا وقتئذ عن باريس. فما كدت أشعر برغبتي هذه، حتى عاينت نفسي داخل الغرفة ولا أدري كيف تم هذا الانتقال السريع. وحسب ظني، فإني اخترقت الجدار كما اخترقه نظري، فأخذت أتجول في غرفات جاري لأول مرة وأحفظ في ذهني ما أراه فيها ثم دخلت مكتبته وقرأت أسماء بعض الكتب الموضوعة على الرفوف وكلما قصدت الانتقال من مكان إلى مكان آخر كنت أصير حيثما أرغب بلمح البصر وبمجرد إرادتي. ومنذ ذلك تشوهت أفكاري وما عدت أذكر شيئا، فقط أعلم أني كنت أنتقل إلى أماكن بعيدة جدا.. إلى إيطاليا على ما أظن ولكن لست أدري ما رأيت فيها، إذ لم يعد لي سلطة على ضبط أفكاري، وهي تنقلني حيثما توجهت قبل أن أتولى زمامها. بقيت في المنزل إلى أن صحوت الساعة الخامسة صباحا، وأنا متوسد المقعد بارد الجسم متشنج الأعضاء وسيجارتي بيدي مطفأة؛ فقمت إلى سريري ونمت بضع ساعات وما استيقظت إلا ضحى النهار، واستنبطت في ذلك اليوم حيلة للدخول مع البواب إلى منزل جاري، فتفقدت الصور والأثاث وأسماء الكتب، فرأيت كل هذا طبق ما عاينت وقت الإغماء، إلا أني لم أكلم أحدا بالحادثة حذرا من أن ينسبوا لي الجنون أو الهذيان[6].

عرض الأعمال وتفاصيل الحياة

تواترت نتائج الأبحاث بشأن مشاهدة العائدين من الموت لتفاصيل حياتهم وأعمالهم بدقة لا متناهية. ويرى الدكتور مودي أن الضمير في تلك الحالة(أي أثناءالا نفصال عن الجسد) يكون في يقظة تامة، لدرجة أن الأفراد عندما يواجهون أحد أعمالهم المنكرة، كانوا يشعرون بالندم الشديد على ارتكابها؛ وبالعكس، عندما كانت تتراءى لهم أعمالهم الصالحة، كانوا يشعرون بالسعادة العظيمة. وقد أورد في هذا السياق الشهادة التالية: «خرجت في بادئ الأمر من جسدي، وعند صعودي كنت أرى جسدي ممددا هناك في الأسفل ثم أصبحت أشعر بالنور الذي كان يحيط بي – ولا شيء غير النور – وبعد ذلك حدث حولي عرض ظهر فيه كل ما عملته خلال حياتي. لقد ذبت خجلا من بعض الأعمال التي ارتكبتها، لأنني آنئذ كنت أشاهد كل شيء من منظور مختلف تماما، والنور (الكائن النوراني) أظهر لي ما كان سيئا وما تصرفت فيه بشكل سيء. وكل ذلك كان حقيقيا تماما. وبدا لي أن هذا الرجوع إلى الوراء أو هذا التذكير، كان يهدف قبل كل شيء إلى المراجعة المفصلة بدقة لشريط حياتي الدنيوية، لقد كان نوعا من الحساب ... يتخلله حوار لا يتم بواسطة الكلمات، بل بواسطة الأفكار. وكل ما كنت أراه هي كل الأحداث التي أعيشها ثانية، إنه ذلك الجزء الذي عذبني منذ ذلك الحين، لأنني لم أكن أرى كل ما فعلت فقط، بل أيضا الانعكاسات التي جرتها أعمالي على أشخاص آخرين. وهذه لم تكن تعرض، مثل شريط من الصور على

5– وليد طوغان، الذين اقتربوا من الموت وعادوا، دار الكتاب العربي ، دمشق، ط1 2010،ص19.

6 – محمد علي حسن الحلي، مع الأرواح،واقعة حقيقية،دار الكتب العلمية،بيروت، ط1،2011 ص 45–50.

شاشة، بل كنت أشعر بها. ورافقني هذا الإحساس المعذب منذ اللحظة التي تلقيت فيها تلك المعرفة (...) واكتشفت أن أفكاري كانت محفوظة أيضا، كل أفكاري كانت هناك. إن أفكارنا لا تضيع أبدا[7].

وقد أورد بول ميسراكي paul misraki في توطئته للترجمة الفرنسية لكتاب «أضواء جديدة على الحياة بعد الحياة» لمودي عن أحد الأطباء، الذي كان عقلانيا متطرفا، ما حكاه له عن دهشته الكبيرة، عندما تراءت أمامه أعماله الحسنة والسيئة، مرتبة في صفحتين، وكم شعر بالخزي من أعماله السيئة ولا سيما ما كان منها سافلا، ولم يكن يستطيع تجنب الانزعاج في كل مرة يقص فيها للآخرين تجربة عرض الأعمال هذه التي عاشها بحضور زملائه الأطباء الذين أسعفوه بعد توقف قلبه[8].

أكد الدكتور بيم فان لومل Pim van Lommel الأخصائي في أمراض القلب في مقالته الشهيرة « حول استمرارية وعينا، About the continuity of our consciousness » نفس ما أورده الدكتور مودي وغيره من الباحثين في هذا المجال، مبينا أن المرضى الذين اقتربوا من الموت يستعرضون حياتهم بأكملها في ومضة واحدة ولا وجود للزمان أو للمكان فيها.. عندما تعرض عليهم تفاصيل حياتهم وأفعالهم، إن ذلك يجعلهم في وعي تام بتأثير هذه الأفعال وكذا أفكارهم وكلماتهم على الآخرين، في نفس اللحظة التي حدثت فيها في الماضي. وقد أورد الدكتور لوميل في هذا السياق الشهادة التالية لأحد المستجوبين:«وضعت حياتي منذ بدايتها وحتى اللحظة الحاضرة، أمامي في صورة استعراضية ثلاثية الأبعاد، وبدت كل حادثة فيها مقرونة بوعي واضح للسبب والنتيجة. إن هذا يعني، أنني لم أكن أدرك فقط ما كنت أفعله أو أفكر فيه، بل كنت أدرك أيضا الطريقة التي أثرت بها على الآخرين»[9].

وقد وردت في القصة المتداولة للطبيب والمحلل النفساني الشهير كارل غوستاف يونج Carl.G.Jung نفس الإشارة إلى لحظة الحساب الخاص (عرض الأعمال)، حيث أصيب الطبيب بغيبوبة عقب انسداد في نسيج القلب العضلي في عام 1944، وقد صرح قائلا: «بينما كنت أشعر بنفسي أطير إلى مسافة كبيرة بعيدا عن كوكبنا، كان يبدو لي أنه يوجد بالقرب مني كل ما حييته (عشته) أو فعلته، وكل ما جرى من حولي، كل ذلك كان يجتمع ليشكلني. لقد كنت مركبا من تاريخي، وكان لدي اليقين بأنني كنت أنا...الخ » لقد طاف بعيداً لدرجة أنه خرج إلى الفضاء الخارجي... ورأى الكرة الأرضية ببحارها ومحيطاتها وقاراتها، ووصفها بدقة من ذلك الارتفاع الهائل[10].

يستعرض المرضى العائدون من الموت حياتهم بأكملها في ومضة واحدة، ولا وجود للزمان أو للمكان أثناء هذه التجربة، لكنهم يتحدثون لساعات عديدة عما تضمنته عملية الاستعراض لحياتهم، في حين لم تستغرق عملية إعادتهم إلى الحياة سوى دقائق. ونسوق الشهادة التالية كنموذج: «عندما أنظر إلى الوراء لا أستطيع القول كم من الوقت قد استغرقته هذه العملية، قد تكون طويلة، لاستعراضها لجميع المواضيع، لكنها تبدو في الوقت نفسه، كجزء من الثانية، لأنني رأيت جميع ذلك في اللحظة نفسها، ليس هنالك من وجود للزمن ولا للمسافات، لقد كنت في جميع الأمكنة وفي الوقت نفسه، وما أن يتوجه اهتمامي في بعض الأحيان لشيء ما، حتى أجد نفسي عندها حاضرا فيه»[11].

الالتقاء بأرواح أقارب أو معارف موتى

أورد طبيب يعمل في مستشفيات لندن في إنجلترا عن مريض كان في حالة ميئوس منها، الشهادة التالية: «كنت في حالة مرضية ميؤوس منها، وقد وضع الأطباء قناع الأوكسجين وإلى جواري الممرضة تداويني، وفجأة شعرت أن شيئا قد حدث؛ فوجدت نفسي خفيفا وأنا أنظر متفرجا من سقف الغرفة، فهرعت الممرضة تستنجد بالأطباء الذين هرعوا فورا، ليدلكوا صدري بعد أن توقف قلبي عن الحركة ويحقنونني ببعض الحقن، فغادرت الغرفة إلى جهة ما، فوجدت والدي ينتظرني ويرحب بي مع أصدقاء وأقارب أعرفهم ولكن بدون كلام، فأقبل أحد أقاربي من بعيد، وهو يؤشر لي بيده طالبا مني الخروج فما وجدت نفسي إلا وأنا أدخل في جسدي؛ فتثاقل بدني بعد أن شعرت بأنني عديم الوزن خفيف الحركة».

هناك أيضا قصة شاب أمريكي توقف قلبه فجأة، ومر بلحظات وفاة حقيقية في مستشفى الجامعة في كاليفورنيا قبل أن يسعفه الأطباء ويعيدوا الحركة إلى قلبه المتوقف عن النبض قال: « أول شيء شعرت به كان ألما شديدا انتابني فجأة، بعد ذلك أخذ الألم يخف تدريجيا إلى

7 – رايمون مودي، أضواء جديدة على الحياة بعد الحياة، ترجمة عبد الغفور شركس ومامون الصباغ الصمدي، دمشق ،دار قتيبة للطباعة والنشر 1984 ص45–46.

8 – المصدر السابق، ص 10.

9 – بيم فان لومل»حول استمرارية وعينا ترجمة قتيبة فنجان ، موقع مؤسسة أبحاث الاقتراب من الموت. http://www.nderf.org/Arabic/ تمت زيارته بتاريخ13 ابريل2013

10-CARL GUSTAVE JUNG, MA VIE, GALLIMARD, 1973, P.338

11 – بيم فان لومل ،مصدرسابق.

أن اضمحل، ثم انتابني إحساس بسلام عميق وسعادة كبيرة وكنت أحلق في سماء غرفة المستشفى، يحف بي نور ساطع بعد أن تركت جسدي مسجى على السرير، وعلى حين غرة لاحظت أني لم أكن وحدي؛ فوالدي الذي توفي منذ فترة قصيرة كان إلى جانبي، وذهبت البقية الباقية من الخوف من نفسي.. لحظات وانطفأ النور من حولي وغمرني الظلام بجوانحه وأفقت على ألم حاد في صدري، ففتحت عيني ورأيت وجوه الأطباء المنحنين فوقي»[12] .

في سنة 1988 قام الهولندي بيم فان لوميل Pim van Lommel بدراسة لحالة ثلاثمائة وأربعة وأربعين (344) مريضا نجوا من السكتة القلبية في عشرة مستشفيات هولندية، وذلك في إطار بحث علمي عن هذه التجارب – كطبيب مختص بالأمراض القلبية – وقد أفاد العديد منهم برؤيتهم لنفق، وأنهم قد التقوا بأقاربهم الموتى، وأفاد آخرون منهم بتجاربهم في الخروج من الجسد، وأنهم قد تواصلوا مع كائن نوراني، وأنهم قد رأوا استعراضا لحياتهم. وقد نُشر العديد من الكتب والمقالات العلمية والصحافية في هولندا، تتحدث عما أفاد به بعض المرضى – أثناء حالات الغيبوبة بعد أن استعادوا وعيهم – أنهم قد مروا بحالات من الوعي الواضح حصلت لهم فيها حالات من الاسترجاع الدقيق لتفاصيل أعمالهم وأحداث حياتهم وإدراك وجودهم خارج وفوق أجسادهم، وأيضا عن رؤيتهم للممرضات والأطباء وعائلاتهم التي تنتظر خارج وحدة العناية المركزة. وكل ذلك أثناء فترة غيبوبتهم[13] .

الكائن أو الكائنات النورانية

يذكررايمون مودي في تقريره عن العائدين إلى الحياة بعد الموت السريري بأن العديد منهم قابلوا كائنا نورانيا أو كائنات نورانية بالقرب منهم، كائنات يظهر أنها كانت هناك تسهل أمر انتقالهم للاطلا لةعلى عالم الموت، أو لإعلامهم بأن وقت موتهم لم يحن بعد، وأنهم يجب أن يعودوا إلى أجسادهم المادية، وهم يعرفون هذه الكائنات النورانية بأنها «الأرواح المساعدة أو الملائكة الحارسة أو الحافظة» وأحيانا يشعر الميت الحب والدفء الذي ينبعث من هذا الكائن إلى الشخص المفارق لجسده. وعامة، فإن السؤال الذي ينبعث من ذا الكائن النوراني هو: « هل أنت مستعد للموت؟» و«ماذا عملت في حياتك لتريني إياه؟» أو«ماذا عملت في حياتك؟ هل هو كاف؟»، وهذا كله في لغة عالمية روحية مفهومة لدى الجميع، حيث يفهمها الميت دون أن تكون لغته الأصلية[14] .

ويرى د.فان لومل، مؤكدا ما يراه سائر الباحثين في الموضوع، أن عناصر الوعي بهذه الخبرات والآثار المترتبة عنها تبدو متشابهة في جميع أنحاء العالم، وتتم في جميع الأزمنة والثقافات، (عملية الخروج من الجسد..مشاعر البهجة أو الألم أحيانا...رؤية النفق والنور... مقابلة الأقرباء المتوفين.. استعراض شريط الحياة بتفاصيله)، وهذا ما يسمح – في نظره – بطرح افتراض علمي جديد بشأن استقلال الوعي عن الجهاز العصبي واستمراريته بعد الموت، وهو ما يتيح أيضا إمكانية تقييم النظريات العلمية التي تربط الوعي– حصرا – بالجهاز العصبي[15] .

شهادات عن عوالم مخيفة وخبرات مؤلمة (الاقتراب من الموت: النموذج السلبي)

في دراسة قام بها، الدكتور كينيث رينغ KENNETH Ringعلى عينة من الذين اقتربوا من الموت..لا أحد منهم صرح برؤيته للكائن النوراني، عكس ما صرح به آخرون، نقل الدكتور مودي أقوالهم .أما الأخصائي في أمراض القلب م. رولينغس Rawlings.M ، فيؤكد أنه جمع عدة شهادات تندرج ضمن ما يعرف لدى الباحثين في هذا المجال بالنموذج السلبي للاقتراب من الموت، حيث إن النفق (الذي ورد في أغلب الشهادات) كان في العديد من الحالات التي درسها يفضي إلى مجال مرعب مكتظ بأشخاص ذوي وجوه بشعة متجهمة بائسة، يكونون إما منبطحين في أماكن متسخة، وإما متجمهرين بالقرب من بحيرة من نار. وهكذا يبدو أن جميع التجارب لم تكن مبهجة أو مطمئنة؛ فهناك من رأى مشاهد مخيفة ومؤلمة، تتخللها مشاعر مُحبطة من الوحشة والوحدة والظلام واليأس وانعدام المعنى، وأحياناً تكون مصحوبة بالصراخ والفزع والمعاناة ومعاينة كائنات بشرية تلتهب نارا، بل هناك من رأى كائنات مرعبة ومؤذية[16] . وقد ذكر الدكتور مودي أن العديد من الأشخاص باحوا له بأنهم في لحظة من لحظات انفصالهم عن أجسادهم قد لمحوا وجود كائنات (بشرية) أخرى، كانت تبدو مكبلة «في حالة يرثى لها، وهم يؤكدون أن هذه الكائنات تبدو غير قادرة بالفعل على حل وثاقها الذي يربطها بالعالم

12 – محمد علي حسن الحلي، مع الأرواح ، واقعة حقيقية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 2011 ص 45–50.

- 13بيم فان لومل، المصدر السابق.

14 – رايمون مودي، أضواء جديدة على الحياة بعد الحياة، ترجمة عبد الغفورشركس ومامون الصباغ الصمدي، دمشق ،دار قتيبة للطباعة والنشر 1984 ص45–46.

– 15VAN LOMMEL, P. et al. (2001) Near Death Experience In Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands, The Lancet, 358, 2039-2042.

16-- RAWLINGS MAURICE,Michel Cabar(traducteur) ; derrière les portes de la lumière ; expériences aux frontières de la mort négatives et positives,paris ;le jardin des livres.1993 P 53.

المادي. ويضيف أحد الشهود بأن الأرواح التي لمحها لم تتمكن من التلاؤم مع العالم الآخر، ربما لأن معبودها لا يزال في العالم الأرضي. وبمعنى آخر لقد بقي يربطهم به أمر ما، أو أحد الأشخاص أو عادة ما كانت رؤوسهم مطأطأة. لقد كانوا في غاية الحزن والمهانة، كانوا يبدون كما لو أنهم يجرون أقدامهم مثل المحكومين المكبلين بالأصفاد[17].

وتجمع الشهادات المنقولة عن الذين حاولوا الانتحار على أنهم مروا بخبرات مؤلمة جدا بمجرد انفصالهم عن أجسادهم بكيفيات مختلفة. وهذا ما يتضح مثلا في شهادة رجل انتابته حالة من اليأس الشديد بعد موت زوجته؛ فلجأ الى الانتحار وصرح قائلا بعد استرجاع وعيه: « لم أذهب هناك حيث كانت زوجتي، بل ذهبت إلى مكان آخر مؤلم ورهيب، ليتني لم أفعل ذلك» [18]. وقد أفرد الدكتور رايمون مودي فصلا خاصا لهذا الصنف من الشهادات في كتابه الشهير الحياة بعد الحياة؛ فقد أكداامصرحون بها أن محاولتهم الانتحار لم تحل شيئا. « لقد وجدوا أنفسهم تلاحقهم المشاكل نفسها التي كانوا يعانون منها»[19]. وكلهم صرحوا بعد الذي حدث لهم بأنهم لن يفكروا أبدا بالانتحار كحل، وكلهم أكدوا بأنهم ارتكبوا خطأ جسيما، وهنأوا بعضهم بعضا بنجاتهم من محاولتهم. وقد سرد مودي على سبيل المثال شهادة امرأة حاولت الانتحار: « كنت ميتة ، كانت الأمور دوما في مكانها نفسه، وكأنما كان الأمر نفسه يتكرر بدون توقف، ينتهي ليبدأ ثانية من جديد. لقد تحملت الحادثة مرة واحدة، وبنهايتها فكرت، ياله من حظ ولكن ما من مرة تصورت فيها أن الأمر توقف إلا وعادت الحادثة؛ (أي الطريقة التي انتحرت بها) تبدأ وتتكرر من جديد، وفكرت، وتعبت... كفى؟ كفى ليت هذا يتوقف»[20].

مغاربة يحكون تجارب اقترابهم من الموت

لا يزال الاهتمام بهذا الموضوع في البيئة المغربية محدودا جدا، باستثناء بعض المقالات الصحافية التي أفردت ملفات خاصة لتناول الظاهرة، حيث أوردت شهادات لبعض المغاربة الذين عاشوا هذه التجربة. ونذكر منها على سبيل المثال هذه الواقعة الغريبة التي أوردها معاد عادل في احدى الصحف الوطنية وذلك ضمن سلسلة مقالات خصصت للموضوع[21]:

في قرية نائية من قرى نواحي زاكورة، عاشت السيدة جميعة حياة هادئة، كما تعيش أغلب النساء لقرويات، وكان لها أن تكون كسائر الخلق هناك، لولا أنها عاشت تجربة جعلت أهل القرية ينظرون إليها بعين ملؤها الوقار والتبرك. يحكي أحد أبنائها، (س.م) أنه حدث مرة أن أغمي عليها فجأة، فاستقدموا فقيها ليقرأ عليها من الذكر الحكيم ما عساه يكون شفاء لها، فطالت التلاوة وطالت الاستغاثة ولم يجد الفقيه، وهو العارف بأحوال الموتى إلا أن يعلن وفاتها، فبكاها الأهل وعز على الجميع فراقها، وما أن جاء وقت العصر، حتى شيع أهل القرية جنازتها إلى المقبرة حيث دفنت قبل صلاة المغرب،... في ظلمة الليل، كانت جثة السيدة جميعة ثاوية في قبرها، وقد ظلت كذلك ساعات طويلة. «لم أشعر قط بأنني داخل قبر ضيق، وإنما في فضاء فسيح... » هكذا كانت تحكي لابنها (س.م) ... « كل شيء كان بهيج المنظر خضرة وبساتين، ألبسوني ثيابا ناعمة بيضاء، كنت مبتهجة، إذ أخبروني بأني امرأة طيبة، وقال لي أحدهم إن ساعتي لم تحن وأن سنين عمري لم تنقض بعد...» لم تدرك السيدة جميعة كيف انتهى ذلك اللقاء بتلك الوجوه النضرة، ولم تشعر بجسدها إلا وقد عادت إليه الحركة؛ فانتفضت من كفنها ونبشت بأصابعها التراب، لحسن حظها أنهم لم يضعوا على القبر حجارة كبيرة، فأمكنها بعد جهد أن تخرج من تلك الحفرة الضيقة، أفزعها المكان ... لكنها استرجعت شيئا من وعيها، وفهمت ما حل بها، وانتبهت إلى أنها عارية إلا من الكفن الموجود عند رجليها؛ فتدثرت به وأخذت تسرع الخطى نحو القرية... في الطريق خافت أن يرعب منظرها الناس؛ ففكرت في صديقتها الحميمة السيدة زهرة، المرأة المؤمنة، هي وحدها تستطيع تصديقها، فلما جن الليل وانقطع دبيب الناس على الأرض تسللت تحت جنح الظلام لتطرق باب الكوخ العتيق.. وجدت صديقتها قد عادت للتو من بيت العزاء. هالها الموقف وكاد أن يغشى عليها لولا أن السيدة جميعة بادرتها بعبارات تطمئنها وتعيد إليها صوابها. فآوتها المرأة الطيبة وألبستها من ثيابها ثم نامت بقربها، فلما كان الصباح، أمرتها بالمكوث في البيت. طلعت هي على الناس تخبرهم بأن السيدة جميعة حية ترزق وراحت تخبر الجميع كي لا يفزعوا لرؤيتها.. وعادت السيدة جميعة إلى عيشتها الطبيعية، وأخذتها مشاغل الحياة، ولم تعد تذكر من تلك الحادثة سوى ذكرى طيبة تتخذها موعظة في درب الأيام. ومرت أعوام بعد ذلك، وسقطت السيدة جميعة طريحة فراش الموت، وأسلمت الروح فبكاها الناس ثانية، لكن لم يخرجوا

17- مودي رايمون: أضواء جديدة على الحياة بعد الحياة، ترجمة عبد الغفور شركس ومامون الصباغ الصمدي، دمشق، دار قتيبة للطباعة والنشر 1984 ص 49 .

18 – ماهر يسري، التواصل مع الارواح والعالم الآخر، مكتبة النافذة –الجيزة – 2013 ص 154.

19 – مودي رايمون، نفس المصدر ص 54 – 55.

20 – نفس المصدر ص54.

21– عماد عادل، العائدون من الموت، ثلاثة قبور لامرأة واحدة ، صحيفة الاتحاد الاشتراكي عدد: 7836 بتاريخ 3 –2 – 2001.

بها إلى المقبرة حتى تأكدوا جيدا من وفاتها عسى أن يتكرر ما حدث لها منذ أعوام .. ثم شيعوها إلى مثواها الأخير.. ودفنوها في قبر أعد لها، وعادوا أدراجهم لا يشكون في شيء من أمرها...«هذه المرة لم أنس ما شاهدته بأم عيني؛ فقد رأيت نورا يشع سناه من بعيد، ورحت أقترب منه رويدا رويدا، نور لا يشبه الأنوار، ينبعث من قبة في الأفق.. دخلت القبة، فوجدت بها نساء بلباس أبيض، كما لو كن في استقبالي، أخذن يناديني باسمي..أنا لم أعرف أية واحدة منهن... ورأيت في جانب من القبة فساتين وأثوابا كانت لي فيما مضى وتصدقت بها، وقالت لي النساء بأنني أحسنت صنعا بذلك... وقالت لي إحداهن: إن ساعتي لم تحن بعد، وأنه مازالت في عمري بقية، ونصحتني بالمحافظة على الصلاة وذكر الله». وتماما كما وقع لها في المرة الأولى، استفاقت السيدة جميعة من قبرها، فلم تفزع كثيرا، بعدما تكررت عليها نفس الصور، وأخذت طريقها نحو بيت صديقتها السيدة زهرة وتهيأ لها كما لو أن نفس الحوادث تعاد أمامها بعد أعوام، ونذرت على نفسها نذرا بأن تقيم كل عام محضرة يذكر فيها اسم الله ويتلى فيها القرآن وتنشد الأمداح.. وكذلك عاشت سنين طويلة بعد تلك التجربة، ينظر إليها الناس بعين ملؤها الإكبار والاحترام، إلى أن توفيت نهائيا عام 1998.

وقد أوردت الصحافة الوطنية حوادث مشابهة في مناسبات مختلفة... وظل الأمر على هذا المنوال إلى حدود أواخر سنة 2102، حيث نظمت بكلية الطب في الدار البيضاء ندوة علمية – هي الأولى من نوعها في العالم العربي– تحت عنوان «الاقتراب من الموت حقيقة إكلينيكية» أسهم فيها مجموعة من الأطباء المغاربة والأجانب اختاروا تناول هذه التجربة، باعتبارها ظاهرة علمية وسريرية.

قليل من المغاربة تطوعوا للإدلاء بشهاداتهم. ماريا بيشرا، خبيرة التنمية البشرية وأحد منظمي هذه الندوة، كانت من ضمن هؤلاء القلائل، إذ عاشت بدورها هذه التجربة قبل عشرين سنة. كانت ماريا حينها في غرفة العمليات لوضع مولودها الأول، فجأة سمعت الطبيب يعلن موتها. كان موتا سريريا. « شاهدت الأطباء والممرضين يركضون في كل اتجاه.. أحسست أني أخرج من جسدي، رأيت نورا ساطعا يتراءى من بعيد... قابلت أشخاصا.. وسمعت رسالة واضحة: استعدي لموتك»، كانت هذه هي العبارة التي سمعتها ماريا بوضوح قبل أن تستعيد وعيها، ومنذ تلك اللحظة، وهي تعتبر نفسها في تحد يومي استعدادا للموت. «لا أدري متى ولكن أنا مستعدة دائما... تعززت علاقتي بالله، صرت أقرأ القرآن كل يوم.. لكن دون اعتكاف ولا اعتزال للحياة»...هذا ما صرحت به في مداخلتها أثناء الندوة. رجاء بنعمور كانت أيضا ضمن المتطوعات اللواتي قدمن شهادتهن حول تجربة الاقتراب من الموت؛ فقد عادت من التجربة، وهي تحمل تفاصيل دقيقة عما كان الأطباء والممرضون يقولونه ويفعلونه وكل ما حدث داخل جسدها على مستوى الخلايا والأعضاء منذ لحظة تخديرها إلى حين استفاقتها... وفي نفس السياق، صرح الدكتور إريك دودوا Eric Dudoit الاختصاصي النفساني بالمستشفى الجامعي لاتيمون في مارسيليا الفرنسية أن جميع الأشخاص الذين يتابعهم ممن عاشوا التجربة، تغيرت نظرتهم للحياة وتعاطيهم مع الدين... وخرجوا من التجربة بأحاسيس إنسانية قوية وإحساس بالذات والروح[22] .

التطابقات الأساسية مع عقائد دينية واتجاهات فلسفية أو روحانية مختلفة

لقد أورد العديد من الباحثين الغربيين أهم التطابقات التي لاحظوها بين شهادات المقتربين من الموت وبين بعض المعتقدات المسيحية أو اليهودية أو الهندوسية أو البوذية، إضافة إلى بعض الكتابات الفلسفية،(مثل كتابات أفلاطون وأفلوطين، والقديس أوغسطين..) وما ورد... في كتاب الأموات لحكماء التيبت، لكن لم أصادف لديهم– في حدود ما اطلعت عليه – أية إشارة إلى المعتقدات الإسلامية أو الكتابات التي خلفها العديد من علماء المسلمين الذين اهتموا بالموضوع . ويبدو أن هذا راجع بالأساس الى تفريطنا في التعريف بمعطياتنا العقائدية والتصورية وإنتاجات المفكرين المسلمين المرتبطة بموضوع الروح، على الرغم من غناها ودقة تفاصيلها في ثقافتنا الإسلامية وتعدد جوانب تطابقاتها ونقط التقائها مع المعطيات التي أفادت بها الأبحاث العلمية المرتبطة بتجربة الاقتراب من الموت.

وفي ما يلي نماذج من التطابقات المذهلة بين هذه المعطيات والمعتقدات أوالتصورات الإسلامية للروح، كما وردت في القرآن والسنة، ثم لدى المفكرين المسلمين الذين اهتموا بالموضوع. وأخص بالذكر منهم ابن قيم الجوزية وأبو حامد الغزالي والإمام القرطبي ثم ابن أبي الدنيا.، وفخر الدين الرازي،.وابن حزم..، وهؤلاء كلهم أبانوا عن سعة أفق وعمق كبير في تناول الموضوع، متجاوزين بذلك سطحية التصورات والأفكار النمطية السائدة لدى العامة من الناس.

22 – هدى الأندلسي، مغاربة يروون تجربة اقترابهم من الموت، ،الأحداث المغربية، الموقع الاليكتروني:http://www.ahdath.info/?p=104496 . تمت زيارته بتاريخ 23 أبريل 2013.

التطابقات الأساسية مع العقائد والتصورات الإسلامية

العناصر المميزة لتجربة الاقتراب من الموت حسب الأطباء الباحثين	العقائد والتصورات الإسلامية المطابقة
-مقابلة كائن من نور أو كائنات نورانية تتولى استقبال النفس المنفصلة عن الجسد والتخاطب معها فكريا بدون استخدام اللغة، وقد يتحول التخاطب بين الطرفين إلى حوار بينهما.	قيام الملائكة بقبض الروح واستقبالها في عالم البرزخ والملائكة في العقيدة الإسلامية كما هو معلوم كائنات نورانية: «الذين تتوفاهم الملائكة طيبين » (سورة النحل 32) «إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم، قالوا فيم كنتم، قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها...» (سورة النساء 96) «حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون » (الأنعام 61 - 62) المقصود بالرسل هنا هم الملائكة. «قل يتوفاكم ملك الموت ... الذي وكل بكم ...»(سورة السجدة 31) «ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسهم ...» (الأنعام 93 - 94)
التجارب (الخبرات) السلبية للاقتراب من الموت: experieces demort imminente negatives : رؤية النار ومعاناة الآلام والعذاب النفسي الروحي أو الشعور بالتيه في الفراغ والظلام الدامس ... وغير ذلك من الخبرات المؤلمة. تصادف هذه الخبرات لدى الذين حاولوا الانتحار ولدى المجرمين والمنحرفين والقتلة والظلمة ومن يماثلهم ... نموذج لتجربة الاقتراب السلبي من الموت (حالة انتحار)[23]. أورد الدكتور مودي في كتابه أضواء جديدة على الحياة بعد الحياة، شهادة امرأة حاولت الانتحار، صرحت له بما يلي: «كنت (ميتة) كانت الأمور دوما في مكانها نفسه وكأنما كان الأمر نفسه يتكرر بدون توقف، ينتهي ليبدأ من جديد. لقد تحملت الحادثة أول مرة، وبنهايتها فكرت، يا له من حظ لقد توقف الأمر، ولكن ما من مرة تصورت فيها أن الحادثة انتهت إلا وعادت؛ (أي الطريقة التي انتحرت بها) تبدأ وتتكرر من جديد، وفكرت لا، كفى؟ كفى ليت هذا يتوقف (سبق ذكره). مثال آخر: شهادة رجل انتابته حالة من اليأس الشديد بعد موت زوجته؛ فلجأ إلى الانتحار وصرح قائلا بعد استرجاع وعيه: «لم أذهب هناك، حيث كانت زوجتي، بل ذهبت إلى مكان مؤلم ورهيب، ليتني لم أفعل ذلك» (سبق ذكره أيضا)	عذاب القبر في العقيدة الإسلامية: «ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسهم اليوم تجزون عذاب الهون ...»(الأنعام 93) «وحاق بآل فرعون سوء العذاب، النار يعرَضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب» (غافر 45-46) يقول فخر الدين الرازي:«إن هذا العرض (أي عرض أرواح آل فرعون على النار) حصل بعد الموت وقبل القيامة، وذلك يدل على إثبات عذاب القبر في حق هؤلاء، وإذا ثبت في حقهم ثبت في حق غيرهم لأنه لا قائل بالفرق»[24](الرازي ص78) «وإن الذين ظلموا عذاباً دون ذلك»(الطور45)؛ أي عذابا دون عذاب النار. هو عذاب البرزخ، على الأرجح [25]. «من قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة» رواه البخاري 5700 ومسلم 110 «ومن تردى من جبل، فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيه خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسّى سمّاً، فقتل نفسه فسمُّه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يجاء بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً» رواه البخاري 5442 ومسلم 109 يستفاد من هذين الحديثين الصحيحين أن المنتحر يعذب بنفس الكيفية التي انتحر بها، ولفهم الصلة بين عذاب يوم القيامة وعذاب القبر في الحياة البرزخية – بالنسبة لهذه الحالة– يمكن استحضار قول ابن الجوزية:

23– ماهر يسري، التواصل مع الأرواح والعالم الآخر، مكتبة النافذة، الجيزة، 2013ص 154.

24– الرازي فخر الدين، يسألونك عن الروح، دراسة وتحقيق محمد بن العزيز الهلاوي، القاهرة، مكتبة القرآن 1988ص78

25– ابن قيم الجوزية: الروح، القاهرة، دار الفجر للنشر، 2010ص94

العناصر المميزة لتجربة الاقتراب من الموت حسب الأطباء الباحثين	العقائد والتصورات الإسلامية المطابقة
	«ينبغي أن يعلم بأن عذاب القبر ونعيمه اسم لعذاب البرزخ ونعيمه. وهو أول عذاب الآخرة ونعيمها، وهو مشتق منها ...، وهذا البرزخ يشرف أهله فيه على الدنيا والآخرة»[26] ومنه يفهم أن بعض أشكال عذاب البرزخ مقدمة وصورة أولية لعذاب الآخرة الذي يقع على الروح والجسد معا. أورد ابن حزم في كتابه الملل والنحل أن الروح لا تعود إلى الجسد في القبر قبل يوم القيامة معتمدا على أدلة ... منها قوله تعالى: «الله يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الأجل. ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى»(الزمر 42). فصح بنص القرآن أن الأرواح لا ترجع إلى الجسد إلا في الأجل المسمى وهو يوم القيامة، ومنه يستنبط أن عذاب الروح هو عذاب القبر حسب ابن حزم[27].(ذكره ابن قيم ص 55 - 56) -يقول ابن قيم الجوزية:«عذاب القبر هو عذاب البرزخ، فكل من مات، وهو يستحق العذاب ناله نصيبه منه، قبر أم لم يقبر»(ص74)؛ أي دفن أم لم يدفن. يقول الغزالي موضحا عذاب القبر بمعناه الواسع ص(485):«إن النائم قد يرى في نومه حية تلدغه، وهو يتألم بذلك. كل ذلك يدركه من نفسه...وإذا كان العذاب(مثلا) في ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد؛ فالموت معناه تغيير حال فقط وأن الروح باقية بعد مغادرة الجسد، إما معذبة أو منعمة»[29]. أورد أبو هريرة رضي الله عنه عن معاوية بن يحيى: عن عبد الله بن سلمة أن أبا رهم المسمعي حدثه أن أبا أيوب الأنصاري حدثه أن رسول الله صلى الله قال:«إن نفس المؤمن إذا قبضت تلقاها أهل الرحمة من عند الله كما يتلقى البشير في الدنيا، فيقولون: انظروا أخاكم حتى يستريح، فإنه كان في كرب شديد، فيسألون: ماذا فعل فلان؟ وماذا فعلت فلانة؟ وهل تزوجت فلانة؟ فإذا سألوه عن رجل مات قبله، قال: إنه قد مات قبلي، قالوا: إنا لله وإنا إليه راجعون، ذهب به إلى أمه الهاوية فبئست المربية»(الغزالي)[30]؛ أي تم اقتياده إلى مجال برزخي خاص تتعذب فيه أرواح أعداد من الموتى من شاكلة المنتحرين والمجرمين والقتلة والمستبدين غيرهم.

26- نفس المصدر ،ص .92 - 91

27-ابن قيم، نفس المصدر، ص 55 – 65

28- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، سماراغ، أندونيسيا، مطبعة كرياطة فوطرا (بدون تاريخ) ص 584.

29- نفس المصدر، ص 474.

30- الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، ص 784.

العناصر المميزة لتجربة الاقتراب من الموت حسب الأطباء الباحثين	العقائد والتصورات الإسلامية المطابقة
مشاهد حاجز barrière أو سور mur أو سياج cloture إلى حد frontiere (برزخ) يفصل عالم الأموات عن عالم الأحياء(انظر الدكتور رايمون مودي والدكتور دولينغس موريس RAWLINGS MAURICE, [31] وغيرهما ...	«حتى إذا جاء أحدهم الموت، قال ربي ارجعون لعلي أعمل صالحا لما تركت، كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون»(المؤمنون 99 - 100). يقول ابن قيم:«البرزخ هنا ما بين الدنيا والآخرة. وأصله الحاجز بين الشيئين.»[32]
تلقي الإشارة أو الأخبار بعدم انتهاء الأجل وحتمية العودة إلى الجسد. كل الأبحاث المرتبطة بتجربة الاقتراب من الموت تجمع على ذلك.	– «فإذا أجاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ..»(النحل 61) «ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها» (المنافقون 11) وهو الذي يتوفاكم بالليل وبعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضي أجل مسمى ثم إليه مرجعكم..»(الأنعام60) «الله يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الأجل. ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى»(الزمر42) أي أن الله تعالى توفى الأنفس التي انقضى أجلها عند الموت (الوفاة الكبرى)؛ فيمسكها ولا يردها إلى البدن، أما التي يتوفاها عند النوم (الوفاة الصغرى) فيردها إلى البدن عن استيقاظها ... إلى حين بلوغ أجلها، وهذا ما ينطبق أيضا على تجربة الاقتراب من الموت (وفاة صغرى من نوع خاص).

31- La règle générale, consisterait à passer d'abord par une sorte de zone de tri ou de barrière. Cette zone prend habituellement – dans les bonnes expériences comme dans les mauvaises – l'apparence d'un espace de rassemblement; la barrière est d'ordinaire une clôture, un mur ou quelque obstacle similaire'(RAWLINGS MAURICE,Michel Cabar(traducteur) ; derrière les portes de la lumière ; expériences aux frontières de la mort négatives et positives,paris ;le jardin des livres.1993 P 53)

32–ابن قيم الجوزية، نفس المصدر، ص 137

33– بيم فان لومل، حول استمرارية وعينا، ترجمة قتيبة فنجان، موقع مؤسسة أبحاث الاقتراب من الموت/ http://www.nderf.org/Arabic . تمت زيارته بتاريخ 13 أبريل 2013

34– الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، ص .487

العناصر المميزة لتجربة الاقتراب من الموت حسب الأطباء الباحثين	العقائد والتصورات الإسلامية المطابقة
استمرار الوعي خارج الجسد بمعزل عن الدماغ وارتفاع حدته وقوته واتساع مداه ليشمل العديد من معطيات العالمين المادي والروحي، والعديد من المعارف التي كانت مجهولة في الحياة الدنيوية. -يقول الدكتور لومل في مقالته العلمية حول استمرارية وعينا: «شعر هؤلاء بشكل جلي أنهم خلعوا أجسادهم كمعطف قديم، وقد دهشوا لاحتفاظهم بهويتهم الشخصية مع إدراكاتهم الواعية الممكنة وعواطفهم وحالة من الوعي الصافي»[33]. الأرواح تتحرك وتنتقل من مكان إلى آخر بسرعة فائقة، مدركة ذاتها وما حولها وتكاد كل شهادات المقتربين من الموت تجمع على ذلك. وقد ورد ذلك على سبيل المثال في القصة المتداولة للطبيب والمحلل النفساني الشهير كارل غوستاف يونج Carl.G.Jung، إذ أصيب بغيبوبة عقب أزمة قلبية في عام 1944. وقد صرح قائلاً: «بينما كنت أشعر بنفسي أطير إلى مسافة كبيرة في كوكبنا، كان يبدو لي أنه يوجد بالقرب مني كل ما حييته، وكان لدي اليقين بأنني كنت إنا.» لقد	(وجاءت سكرة الموت بالحق، ذلك ما كنت منه تحيد. لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد»(سورة ق 21 - 22): روي البيهقي عن عطاء بن يسار قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب:«يا عمر كيف بك إذا أنت مت...فأتاك فتاني القبر منكر ونكير ... كيف بك عند ذلك يا عمر؟ فقال عمر أو يكون معي مثل عقلي الآن؟ قال: نعم، قال إذن أكفيكهما». رواه البيهقي. يقول الغزالي:«وهذا نص صحيح في أن العقل لا يتغير بالموت، إنما يتغير البدن والأعضاء، فيكون الميت (أي روحه) عاقلا مدركا عالما بالآلام واللذات كما كان، لا يتغير من عقله شيء. وليس العقل المدرك هو هذه الأعضاء، بل هو شيء باطن ليس له طول ولا عرض ... ولو تناثرت أعضاء الإنسان كلها ولم يبق إلا الجزء المدرك الذي لا يتجزأ ولا ينقسم، لكان الإنسان العاقل بأكمله باقيا، وهو كذلك بعد الموت، فإن ذلك الجزء أي الوعي أو العقل لا يحله الموت ولا يطرأ عليه العدم»[34] (الغزالي ص 487)

35 –Carl Gustave Jung, Ma Vie, Gallimard, 1973; P338.

36– الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، نفس المرجع.

37– الإمام الألوسي، يسالونك عن الروح، دراسة وتحقيق محمد عبد العزيز الهلاوي، القاهرة، مكتبة القرآن، 1988.

38– ابن قيم الجوزية: الروح ٥٩.

39– الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، نفس المرجع

العناصر المميزة لتجربة الاقتراب من الموت حسب الأطباء الباحثين	العقائد والتصورات الإسلامية المطابقة
طاف بعيداً في الفضاء الخارجي ورأى الكرة الأرضية ببحارها ومحيطاتها وقاراتها، ووصفها بدقة من ذلك الارتفاع الهائل»[35]. لقاء الموتى من الأقارب وغيرهم والتعرف عليهم يقول الدكتور بيم فان لومل:«يتم التعرف على الموتى من الأقارب والمعارف من خلال مظهرهم عند لقائهم في العالم الآخر، ويصبح الاتصال ممكنا عبر تخاطر الأفكار. ومن الممكن أيضا أن يحصل اتصال مع حقل الوعي الخاص للمتوفي. أثناء تجربة الاقتراب من الموت، في بعض الأحيان يلتقي الأشخاص بموتى لم يكن من الممكن معرفة موتهم؛ كما يلتقون أشخاصا لا يعرفونهم أثناء التجربة»(بيم فان لومل، ترجمة صالح الفنجان)	وقد استدل الغزالي على ذلك أيضا بالرواية الواردة في صحيح مسلم:«لما قتل صناديد قريش يوم بدر ناداهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يا فلان يا فلان يا فلان قد وجدت ما وعدني ربي حقا، فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا؟، فقيل يا رسول الله: أتناديهم وهو أموات؟ فقال (صلى الله عليه وسلم): والذي نفسي بيده أنهم لأسمع لهذا الكلام منكم إلا أنهم لا يقدرون على الجواب». رواه مسلم. وقد استنبط الغزالي من هذا الحديث دليلا على بقاء روح الشقي وبقاء إدراكها.[36] أورد ابن أبي الدنيا عن مالك قوله:«إن الروح مرسلة تذهب حيث شاءت.» وقد عقب الإمام الألوسي على ذلك قائلا:«وهو إن صح فلا يؤخذ على إطلاقه(...) الأرواح وإن اختلفت مستقراتها (حسب عملها) فإن لها جولانا في ملك الله تعالى، ولا يكون ذلك إلا بعد الاذن...وإن أرواح الموتى تتلاقى وتتزاور وتتذاكر. وقد تتلاقى أرواح الموتى والأحياء مناماً»(الإمام الألوسي)[37]. يقول ابن قيم:«إن الروح ذات قائمة بنفسها تصعد وتنزل وتتصل وتنفصل وتتحرك وتسكن. وعلى هذا أكثر من مائة دليل قد ذكرناها في كتابنا الكبير في معرفة الروح والنفس». (ص 50) «وليس نزول الروح وصعودها من جنس ما للبدن، فإنها تصعد إلى ما فوق السموات، ثم تهبط إلى الأرض ... في زمن يسير لا يصعد البدن وينزل في مثله.» أكد ابن القيم أن كل روح تأخذ من بدنها صورة (مظهرا) تتميز بها عن غيرها. وبذلك تتعارف فيما بينها»[38] (الروح ص 50) ذكر معاوية بن يحيى: عن عبد الله بن سلمة أن أبا رهم المسمعي حدثه أن أبا أيوب الأنصاري حدثه أن رسول الله صلى الله قال:«إن نفس المؤمن إذا قبضت تلقاها أهل الرحمة من عند الله كما يتلقى البشير في الدنيا، فيقولون: انظروا أخاكم حتى يستريح، فإنه كان في كرب شديد، فيسألون: ماذا فعل فلان؟ وماذا فعلت فلانة؟ وهل تزوجت فلانة؟ فإذا سألوه عن رجل مات قبله، قال: إنه قد مات قبلي، قالوا: إنا الله وإنا إليه راجعون، ذهب به إلى أمه الهاوية فبئست المربية»[39] (الغزالي ص 487) .

الخاتمة:

تجمع غالبية الابحاث التي أجريت في الحقل الطبي و المتعلقة بظاهرة الاقتراب من الموت على العديد من المعطيات التي من شأنها أن توسع دائرة معرفتنا بعالم الموت.وتصحح جانبا من التصورات النمطية وتزحزح بعض اليقينيات والمعتقدات الشائعةالمرتبطة بالموضوع، سواء كانت علمية تقليدية (بيولوجية)أو دينية،وتؤكد هذه المعطيات استمرار الوعي بعد الموت خارج اطار الجسد بل واستمرارية الحياة في عالم آخرغير مادي، وهي معطيات تتطابق في أغلب جوانبها مع العديد من المعطيات الدينية و الروحية وخاصة منها الاسلاميةوتزيدهاوضوحافي العديدمن تفاصيلها.

المصادر

- القرآن الكريم
- ابن أبي الدنيا، كتاب من عاش بعد الموت، بيروت-مؤسسة الكتاب الثقافية- ط1 1993.
- ابن قيم الجوزية: الروح، القاهرة، دار الفجر للنشر2010.
- الإمام الألوسي، يسالونك عن الروح، دراسة وتحقيق محمد عبد العزيز الهلاوي، القاهرة، مكتبة القرآن، 1988.
- الرازي فخر الدين، يسالونك عن الروح، دراسة وتحقيق محمد عبد العزيز الهلاوي، القاهرة،مكتبة القرآن، 1988.
- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، سماراغ ،اندونيسيا ،مطبعة كرياطة فوطرا (بدون تاريخ).
- بيم فان لومل، حول استمرارية وعينا، ترجمة قتيبة فنجان، موقع مؤسسة أبحاث الاقتراب من الموت. http://www.nderf.org/Arabic/تمت زيارته بتايخ 13 ابريل2013
- عماد عادل، العائدون من الموت، ثلاثة قبور لامراة واحدة ، صحيفة الاتحاد الاشتراكي عدد: 7836، بتاريخ 3 -2 - 2001
- كمال عثمان بك، جولة في عالم الروح - بيروت، دار ابن حزم 1997 ص231-236
- محمد علي حسن الحلي، مع الأرواح، واقعة حقيقية ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2011، ص 45-50
- مودي رايمون، أضواء جديدة على الحياة بعد الحياة، ترجمة عبد الغفورشركس ومامون الصباغ الصمدي، دمشق ، دار قتيبة للطباعة والنشر1984ص10 -26-27،45-46.
- هدى الأندلسي،/ مغاربة يروون تجربة اقترابهم من الموت، الأحداث المغربية الموقع الاليكتروني:
http://www.ahdath.info/?p=104496 تمت زيارته بتاريخ 23 أبريل 2013.
- وليد طوغان، الذين اقتربوا من الموت وعادوا، دمشق- دار الكتاب العربي - ط1 2010 ص19،176- 178.
- ماهر يسري، التواصل مع الأرواح والعالم الآخر، مكتبة النافذة -الجيزة - 2013.
- Carl Gustave Jung, Ma Vie, Gallimard, 1973; P338
http://www.near-death.com/experiences/evidence01.html)
- Mathieu Grousson, p78, Science Et Vie; Hors Serie; Septembre 2009,La Science Aux Portes De L` Au Delà.
- Rawlings Maurice, Michel Cabar (traducteur); dérrière les portes de la lumière ; expériences aux frontières de la mort négative et positive, paris ;le jardin des livres.1993P 53.
- Van Lommel, P. et al. Near Death Experience In Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands, The Lancet, 358,2013pp 2039-2042

بريشة الفنانة جوليا عبيني ،الأردن

في العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة[1]

ألان باديو[2]

ترجمة وتعليق: محمد شوقي الزين*

قبل العودة إلى العلاقة المفارقة بين الفلسفة والسياسة، أودّ التساؤل بشكل بسيط حول مستقبل الفلسفة نفسها. أبدأ بالإحالة على أحد أساتذتي، لوي ألتوسير. بالنسبة لألتوسير، لم يكن ميلاد الماركسية بالهيّن، إذ ارتبط بثورتين، بحدثين فكريين كبيرين. يتعلّق الأمر بالحدث العلمي، ألا وهو ابتكار ماركس لعلم التاريخ تحت اسم «المادية التاريخية». الحدث الثاني وهو من طبيعة فلسفية، ألا وهو ابتكار ماركس وغيره لتيّار جديد اسمه «المادية الجدلية». يمكننا القول إنه ينبغي فلسفة جديدة لتوضيح ومساعدة ميلاد علم جديد. لهذا السبب كانت فلسفة أفلاطون مطلوبة بالبداية الأولى للرياضيات، أو فلسفة كانط بفيزياء نيوتن. لا شيء هنا يبرز صعباً. يمكن في هذا الإطار الإدلاء ببعض التعابير حول مستقبل الفلسفة، ويمكن اعتبار أنّ هذا المستقبل لا يعتمد بالأساس على الفلسفة وعلى تاريخها، ولكن على وقائع جديدة في ميادين خاصّة ليست بالضرورة ذات طبيعة فلسفية. وعلى الخصوص، الوقائع التي تنتمي إلى ميدان العلم، على سبيل المثال الرياضيات بالنسبة لأفلاطون أو ديكارت أو ليبنتز، الفيزياء بالنسبة لكانط أو وايتهيد أو بوبر، التاريخ بالنسبة لهيغل أو ماركس، البيولوجيا بالنسبة لنيتشه أو برغسون أو دولوز.

في ما يخصّني، أوافق تماماً على أنّ الفلسفة تعتمد على بعض الميادين غير الفلسفية، وسمّيت هذه الميادين «شروط» الفلسفة. أودّ فقط التذكير بأنني لا أحدّد شروط الفلسفة في صيرورة العلم. أقترح مجموعة واسعة من الشروط التي تخصّ أربعة أنماط مختلفة: العلم، وأيضاً السياسة، والفنّ وأخيراً الحبّ. تعتمد أعمالي مثلاً على مفهوم جديد في اللانـهائي، ولكن أيضاً الأشكال الجديدة في السياسة الثورية، الأشعار الكبرى لملارميه، ورامبو، وبيسوا، ومندلستام ووالاس ستيفنس، ونثر صامويل بيكيت، والأشكال الجديدة في الحبّ التي برزت في سياق التحليل النفسي، وأيضاً التحوّل الكامل لكل القضايا الخاصّة بالظواهر الجنسية (sexuation) و«الأجناس» (gender). يمكن القول بأنّ مستقبل الفلسفة يعتمد على قدرتـها في التأقلم التدريجي مع تغيّر هذه الشروط. ويمكن القول أيضاً: في هذه الحالة، تأتي الفلسفة دائماً في الزمن الموالي، تتدخّل في «ما-بعد» (coup-après) الجديد غير الفلسفي.

طبعاً إنـها النتيجة التي وصل إليها هيغل. بالنسبة إليه، الفلسفة هي طائر الحكمة، وطائر الحكمة هو البومة. ولكن لا تطير البومة سوى في نـهاية النهار. الفلسفة هي الفرع المعرفي الذي يأتي بعد نـهار المعرفة والتجارب والحياة الحقيقية، في بداية الليل. من الواضح أنّ مشكلتنا حول مستقبل الفلسفة تمّ حلّها. لدينا حالتان: الحالة

---

*مفكر وأكاديمي من الجزائر

1 – في ألان باديو، العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة، منشورات جرمينا، 2011، ص. 13–46 ؛ هذا النص المترجم هو محاضرة ألقاها ألان باديو في إطار «أيام ألان باديو» التي انعقدت في باريس في أكتوبر 2010. ويشتمل هذا الكتاب أيضاً على محاضرتين إضافيتين: «صورة الجندي» و«السياسة: جدلية صامتة».

Alain Badiou, La relation énigmatique entre philosophie et politique, éd. Germina, 2011.

2 – ألان باديو، فيلسوف وروائي وناقد فرنسي، ولد سنة 1937 في الرباط (المغرب). من أهمّ أعماله الفلسفية : الكينونة والحدث (1988)، بيان من أجل الفلسفة (1989)، دولوز (1997)، منطق العوالم: الكينونة والحدث 2 (2006)، ضد-الفلسفة لدى فتغنشتاين (2009)؛ ومن أعماله السياسية: أحوال (في ستة أجزاء: 2003–2010)، فكرة الشيوعية (سلسلة محاضرات، 2010، 2011)؛ ومن أعماله الأدبية (رواية، مسرح): ترتيل من أجل المسرح (1990)، بيكت: الرغبة المشحونة (1995)، التبادل الأحمر (1979)، أحمد الماهر (1984)، أحمد الفيلسوف (1995)، إلخ.

الأولى: فجر جديد من التجارب الخلاّقة في العلم أو السياسة أو الفنّ أو الحبّ هو على وشك البزوغ ويكون لدينا مساء جديد للفلسفة. الحالة الثانية: حضارتنا هي في حالة الإنـهاك، والمستقبل الذي يمكننا تخيّله هو حالك، مستقبل معتم باستمرار. سيكون مستقبل الفلسفة هو موتـها التدريجي، موتـها البطيء في الليل. ستُختزَل الفلسفة في ما نقرأه في بداية النص الرائع لصامويل بيكيت، مرافقة: «يصل صوت إلى شخص في الظلام»، صوت بلا دلالة وبلا وجهة.

وعليه، من هيغل وأوغست كونت وحتى نيتشه وهايدغر ودريدا، دون نسيان فتغنشتاين وكارناب، نجد الفكرة الفلسفية حول احتمال موت الفلسفة، على الأقل في صيغتها الكلاسيكية، الميتافيزيقية. هل أسعى هنا، كمزدرٍ حقيقي للشكل المهيمن في زمننا وكناقد حازم للرأسمالية-البرلمانية، أن أعظ بنهاية الفلسفة وبتجاوزها الحتمي؟ تعلمون أنّـه ليس موقفي. على العكس تماماً، أثابر من أجل أن تقوم الفلسفة «بخطوة إضافية» كما قلت ذلك في بيان من أجل الفلسفة. إنّ الأطروحة المنتشرة حول نـهاية الميتافيزيقا وأطروحة ما بعد الحداثة حول مجاوزة الفلسفي بفكريات جديدة، ممتزجة وهجينة، وأقل دوغمائية، هي في صراع مع مشكلات عديدة. تكمن المشكلة الأولى التي تتبدّى قطعية في ما يأتي: لقد كانت فكرة نـهاية الميتافيزيقا منذ زمن بعيد فكرة فلسفية. علاوة على ذلك، فهي فكرة وضعية في الغالب. بالنسبة لهيغل، وصلت الفلسفة إلى منتهاها لأنّـها قادرة على فهم ما هي المعرفة المطلقة. بالنسبة لماركس، الفلسفة بوصفها تفسيراً للعالم، يمكن تعويضها بتغيير فعلي لهذا العالم. بالنسبة لنيتشه، التجريد السلبي الذي مثّلته الفلسفة العريقة ينبغي هدمه لتحرير الإثبات الحقيقي الحيوي، الـ«نعم» الكبير لكل ما هو موجود. وبالنسبة للتيّار التحليلي، ينبغي تفكيك الجُمل الميتافيزيقية، التي هي مجرّد فراغ من المعنى، لصالح قضايا وبراهين واضحة، تحت نموذج المنطق الحديث.

نرى في كل هذه الحالات أنّ الإعلانات الكبرى، التي تخصّ على العموم موت الفلسفة وعلى الخصوص نـهاية الميتافيزيقا، هي على الأرجح الوسيلة البلاغية في إدراج طريقة جديدة أو هدف جديد داخل الفلسفة ذاتـها. إنّ أفضل وسيلة لقول «أنا فيلسوف جديد» هي ربّما القول بتفخيم: «انتهت الفلسفة، ماتت الفلسفة! أقترح إذن أن يبدأ معي شيء جديد على الإطلاق. ليس الفلسفة، ولكن الفكر ، ليس الفلسفة، ولكن القوّة الحيوية، ليس الفلسفة ولكن لغة عقلانية جديدة! في الحقيقة، ليس الفلسفة العريقة، ولكن الفلسفة الجديدة التي بصدفة مدهشة، تبدو أنّـها فلسفتي». فليس من المستحيل أن يكون مستقبل الفلسفة في شكل انبعاث. إنّ الفلسفة العريقة، على غرار الإنسان العجوز، قضت نَحبها، ولكن هذا الموت هو ميلاد إنسان جديد، فيلسوف جديد. بَيد أنّه يوجد علاقة وطيدة بين الانبعاث والخلود، بين أكبر تغيير ممكن تصوّره، الانتقال من الموت إلى الحياة، وأكمل غياب في التغيير ممكن تخيّله، عندما نتواجد في بـهجة الخلاص.

ربّما تكرار سبب موت الفلسفة مع السبب المتكرّر لبداية جديدة للفكر هو علامة على الثبوت الأساسي للفلسفة كما هي. يمكن أن تكون الفلسفة قد وضعت استمراريتها أو طبيعتها التكرارية تحت شعار الثنائية الدرامية للميلاد والموت. بوصولنا إلى هذا الحدّ، يمكننا أن نرجع الآن إلى أعمال ألتوسير. لأنّ ألتوسير الذي سلّم بتبعية الفلسفة للعلم، سلّم في الوقت نفسه بشيء غريب، وهو أنّ الفلسفة لا تاريخ لها على الإطلاق، وأنّ الفلسفة هي الشيء نفسه. في هذه الحالة، مشكل مستقبل الفلسفة هو بسيط: مستقبل الفلسفة هو ماضيها. وكأنّنا نحلم. ها هو ألتوسير، الماركسي الكبير، يصبح آخر من يدافع عن التصوّر السكولائي والعريق لـ«فلسفة دائمة» (philosophia perennis)، فلسفة كتكرار دائم للشيء ذاته، فلسفة كعود أبدي للشيء نفسه حسب الأسلوب النيتشوي. لكن على ماذا يدلّ هذا «الشيء عينه»؟ ما هي هذه «العينية» (mêmeté) للشيء عينه الذي يعادل المصير اللاتاريخي للفلسفة؟ يقودنا هذا السؤال إلى النقاش القديم حول الطبيعة الحقيقة للفلسفة. نعرف على العموم نزعتين. بالنسبة للنزعة الأولى، الفلسفة هي بالدرجة الأولى معرفة ذاتية. معرفة الحقيقة في الميدان النظري، ومعرفة القيم في الميدان العملي. وعلينا بالتالي أن ننظّم تعلّم ونشر هذين الشكلين الرئيسيين من المعرفة. وعليه، تكمن الصيغة الملائمة للفلسفة في المدرسة. الفيلسوف هو الأستاذ على غرار كانط، هيغل، هوسيرل، هايدغر وآخرين، بمن فيهم أنا. فهو ينظّم بثّ ومناقشة المسائل المتعلّقة بالحقيقة وبالقيم. إذ الفلسفة هي التي ابتكرت المدرسة منذ الإغريق.

الإمكانية الثانية هي كون الفلسفة ليست معرفة، ولا نظرية، ولا ممارسة. فهي تكمن في التحويل المباشر للذات، إنـها اهتداء راديكالي، انقلاب كامل في الوجود. وبالتالي فهي تقترب من الدين، ولكن تختلف في الوسائل التي هي عقلانية محضة؛ وتقترب من الحبّ، ولكن دون الدعامة العنيفة للرغبة؛ وتقترب من الالتزام السياسي، ولكن دون الإكراه الذي يمارسه تنظيم متمركز؛ وتقترب من الابتكار الفنّي، ولكن دون الوسائل الملموسة للفنّ؛ وتقترب من المعرفة العلمية، ولكن دون البُعد الصوري للرياضيات أو الوسائل

التجريبية والتقنية للفيزياء. بالنسبة لهذا الاتّجاه الثاني، ليست الفلسفة مادّة تعليمية تخصّ المدرسة، التعلّم، التوصيل، الأساتذة. إنّها براعة حرّة من شخص إلى شخص آخر. مثل سقراط الذي كان يتوجّه إلى الشباب في شوارع أثينا، أو ديكارت الذي كتب رسائل إلى الأميرة إليزابيث، أو جون جاك روسو الذي كتب اعترافات، أو أشعار نيتشه، أو روايات ومسرحيات جون بول سارتر، أو ـــ إذا سمحتم لي بهذه الإشارة النرجسية ـــ أعمالي المسرحية أو الروائية، وأيضاً الأسلوب الإيجابي والمناضل الذي يسقي على ما أعتقد كتاباتي الفلسفية، وحتى المعقّدة منها.

بتعبير آخر: يمكن إدراك الفلسفة، إذا تكلّمنا مثل لاكان، كشكل في الخطاب الجامعي، مسألة أساتذة وطلبة في مؤسسات معقولة. إنّها الفكرة السكولائية، اللازمنية في جوهرها، لأرسطو. أو يمكن إدراكها كشكل راديكالي في خطاب السيّد، مسألة التزام شخصي، حيث الإثبات النضالي هو أوّلي (خصوصاً ضدّ السوفسطائيين وضدّ الشكّ المعرفي الذي تتشرّف به الجامعة). في هذه النظرة الثانية للأشياء، ليست الفلسفة أكثر معرفة منها معرفة في المعرفة. إنها فعل أو أداء. يمكن القول إنّ الشيء الذي يحدّد الفلسفة ليس قواعد الخطاب، ولكن فرادة الفعل. إنّه الفعل الذي أشار إليه أعداء سقراط ونعتوه على أنّه «إفساد الشباب». وبسبب ذلك كما تعلمون تمّ الحكم على سقراط بالإعدام. «إفساد الشابّ» هو التعبير الملائم الذي يدلّ على الفعل الفلسفي، شريطة أن نفهم جيّداً دلالة «إفساد». تدلّ هنا المفردة «أفسد» على تعليم إمكانية رفض كل خضوع أعمى للمعتقدات السائدة. أفسد معناه أعطى الشباب بعض الإمكانيات في تغيير الرأي بشأن القواعد الاجتماعية، وتعويض التقليد والتصديق بالسجال والنقد العقلاني، وأيضاً، إذا كانت المسألة هي مسألة مبدأ، تعويض الطاعة بالعصيان. لكن هذا العصيان أو التمرّد ليس عفوياً ولا عدوانياً، نظراً لأنّه نتاج مبادئ ونقد مطروح للمناقشة على الجميع.

نجد في أشعار رامبو العبارة الغريبة «ثورات منطقية». فمن الأرجح أن يكون أفضل تعريف للفعل الفلسفي. فليس من الصدفة إذا كان صديقي-عدوّي القديم، الرائع الفيلسوف-المضادّ جاك رانسيار، قد خلق في الستينيات من القرن العشرين مجلّة مهمّة جدّاً حملت اسم الثورات المنطقية. إذا كان الجوهر الحقيقي للفلسفة هو الفعل، نفهم بشكل أفضل لماذا لا يوجد، في أعين ألتوسير، تاريخ حقيقي للفلسفة. يقترح ألتوسير في أعماله الخاصّة فكرة أنّ الوظيفة الفاعلة للفلسفة هي إدراج تقسيم في الآراء أو المعتقدات. وعلى وجه الخصوص في المعتقدات حول المعرفة العلمية أو، على وجه العموم، في النشاطات النظرية. أيّ نوع من التقسيم؟ في الأخير هو تقسيم بين المادية والمثالية. بوصفه ماركسياً، كان يعتقد ألتوسير أنّ المادية هي الإطار الثوري للنشاطات النظرية وأنّ المثالية هي الإطار المحافظ. تعريفه الأخير كان هو: الفلسفة هي مثل النضال السياسي في الحقل النظري.

لكن وبمعزل عن هذه النتيجة الماركسية، يمكننا تقديم ملاحظتين: الفعل الفلسفي هو دائماً في صيغة قرار، فصل، تمييز واضح بين المعرفة والرأي، بين المعتقدات الصحيحة والمعتقدات الخاطئة، بين الحقيقة والخطأ، بين الإله والشرّ، بين الحكمة والجنون، بين الوضعية الإثباتية والوضعية النقدية الخالصة، إلخ.

الفعل الفلسفي له دائماً صيغة معيارية، التقسيم هو أيضاً تراتبي أو هرمي. في ما يخصّ الماركسية، الكلمة الصحيحة هي الماديّة والكلمة الفاسدة هي المثالية. ولكن، على العموم، نلاحظ أنّ التقسيم المدرَج في المفاهيم أو في التجارب هو في حقيقة الأمر طريقة في فرض تراتب جديد على الشباب خصوصاً. ومن وجهة نظر سلبية، تكمن النتيجة في قلب فكري لنظام موضوع ولتراتب عتيق.

لدينا إذن في الفلسفة شيء ثابت، شيء يشبه الإكراه المتكرّر[3]، أو على غرار العود الأبدي للشيء عينه. لكن هذا الثبوت هو من نظام الفعل، وليس من نظام المعرفة. يتعلّق الأمر بذاتية تصبح المعرفة بالنسبة إليها، وفي جميع أشكالها، وسيلة كغيرها من الوسائل. إنّ الفلسفة هي فعل إعادة تنظيم التجارب النظرية والعملية باقتراح تقسيم معياري، جديد وكبير، يقلب النظام الفكري القائم، ويرقى بالقيم الجديدة إلى ما وراء القيم المشتركة. يتّضح شكل ذلك في البراعة الحرّة لكل شخص، وقبل كل شيء للشباب؛ لأنّ الفيلسوف يعي جيّداً أنّ الشباب يقرّرون من أجل حياتهم، وأنّهم جاهزون في الغالب لقبول مخاطر الثورة المنطقية. كل هذا يفسّر لماذا الفلسفة هي دائماً، وبنحو معيّن، الشيء نفسه. طبعاً، كل فيلسوف يعتقد بأنّ أعماله هي جديدة كلها. إنّه شيء إنساني. ثمة العديد من مؤرّخي الفلسفة أدرجوا قطيعات مطلقة. مثلاً، بعد ديكارت، أصبح من الواضح أن تتّخذ الميتافيزيقا علماً جديداً كنموذج لبنائها العقلاني. بعد كانط، تمّ الإعلان بأنّ الميتافيزيقا الكلاسيكية أصبحت مستحيلة. أو بعد

3 -عند فرويد، في التحليل النفسي، معناه اللحظة التي يتذكّر فيها الفرد الصدمة، والتي تتكرّر في المكان الذي وقعت فيه، أو الزمن الذي حصلت له فيه (المترجم).

فتغنشتاين، تمّ التنبيه إلى أنّ دراسة اللغة هي لبّ الفلسفة. لدينا إذن منعطف عقلاني، منعطف نقدي ومنعطف لغوي، لكن في واقع الأمر، لا شيء في الفلسفة حاسم أو قطعي. لا يوجد منعطف مطلق. قد يجد العديد من الفلاسفة اليوم عند أفلاطون أو ليبنتز وجهات نظر مثيرة للاهتمام ومحفّزة أكثر من وجهات نظر كثيفة كنظيرتها عند هايدغر أو فتغنشتاين. وحدها الفلسفة كتكرار لفعلها يمكنها تبيان التشابهات الكامنة بين الفلاسفة: دولوز مع ليبنتز وسبينوزا؛ سارتر مع ديكارت وهيغل؛ ميرلوبونتي مع برغسون وأرسطو؛ أنا مع أفلاطون وهيغل؛ سلاوي زيزيك مع كانط وشيلنغ. وربّما قرابة ثلاثة آلاف سنة، الكل مع الكل.

لكن إذا كان الفعل الفلسفي هو نفسه على الصعيد الصوري، وعودة الشيء عينه، ينبغي إدراك تغيّر السياق التاريخي. لأنّ الفعل يكمن حسب بعض الشروط. عندما يقترح فيلسوف تقسيماً جديداً وتراتباً جديداً لتجارب عصره، فلأنّ ابتكاراً فكرياً أو حقيقة جديدة برزت على هذا المنوال. ولأنّه علينا، حسب نظره، أن نتحمّل نتائج حدث جديد في الشروط الحقيقية للفلسفة. إليكم بعض الأمثلة: لقد اقترح أفلاطون التمييز بين الحسي والعقلي في شروط الهندسة عند أودوكس وفي مفهوم بعد-فيثاغوري حول العدد والوزن. وأدرج هيغل التاريخ والصيرورة في الفكرة المطلقة بسبب الجديد اللافت الذي أفرزته الثورة الفرنسية. وطوّر نيتشه علاقة جدلية بين التراجيديا الإغريقية وميلاد الفلسفة في سياق الأحاسيس الصاخبة التي أثارها فيه اكتشاف الدراما الموسيقية عند فاغنر. وأحدث دريدا تحويلاً في المقاربة الكلاسيكية للمتناقضات الميتافيزيقية الصلبة بسبب الاهتمام المتنامي والحازم في تجاربنا بأبعادها الأنثوية. يمكن بالتالي أن نتحدث عن تكرار خلاّق. هناك شيء ثابت في شكل الحركة، حركة التقسيم؛ ووراء الضغط الذي تمارسه بعض الأحداث ونتائجها، هناك ضرورة تحويل بعض مظاهر الحركة الفلسفية. لدينا إذن شكلٌ، والشكل المتغيّر للشكل الوحيد. لهذا السبب نعترف بوضوح بالفلسفة وبالفلاسفة على الرغم من اختلافاتهم الكبيرة وصراعاتهم العنيفة. لقد قال كانط بأن تاريخ الفلسفة كان حقلاً في الصراع ولقد صدق في ذلك. ولكن أيضاً تكرار المعركة ذاتها في الحقل نفسه. قد تساعدنا استعارة موسيقية في ذلك. مسار الفلسفة هو في الشكل الكلاسيكي للموضوع وللمتغيّرات. التكرار هو الموضوع، والجديد الدائم هو المتغيّرات.

ويقع كل هذا بعد الأحداث في السياسة والفن والعلم والحب، وهي أحداث منحت ضرورة المتغيّر الجديد داخل الموضوع نفسه. يوجد بهذا المعنى حقيقة المنطوق الهيغلي. صحيح أنّنا، نحن الفلاسفة، نشتغل أثناء الليل، بعد نهار الصيرورة الحقيقية للحقيقة الجديدة. أتذكّر هنا القصيدة الرائعة لوالاس ستيفنس الشبيهة باللوحة الزيتية وعنوانها «الإنسان الحامل للشيء»، حيث كتب فيها: «علينا أن نتحمّل أفكارنا أثناء الليل كله». هذا للأسف هو مصير الفلاسفة والفلسفة. ويواصل ستيفنس قوله: «وحتى اللحظة التي تنتصب فيها البداهة اللامعة ثابتةً في الصقيع». نعم، نترجى ونعتقد في اليوم الذي تنتصب فيه «البداهة المشرقة» ثابتة في البرد الكوكبي لشكلها النهائي. إنّها المرحلة الأخيرة للفلسفة، الفكرة المطلقة، الكشف التامّ. لكن هذا لا يحدث. على العكس، عندما يقع شيء ما في نهار الحقائق الحيّة فإنّه علينا تكرار الفعل الفلسفي وابتكار متغيّر جديد. وبالتالي مستقبل الفلسفة، على غرار ماضيها، هو تكرار خلاّق. فإنّه علينا، وللأبد، تحمّل أفكارنا خلال كل فترة الليل. من بين هذه الأفكار الليلية، لا أحد منها يهمّنا اليوم أكثر سوى تلك التي تعقد علاقة وطيدة بالشرط السياسي. وذلك لسبب بسيط: السياسة ذاتها هي على نطاق واسع داخل نوع من عتمة الفكر. لكن الفيلسوف، الذي لا يستسلم لأن يكون موقفه الليلي نتاج عتمة الحقائق المتماسكة، هو الذي يسعى للكشف عمّا يوجد في الأفق من ومضات معلنة. فهو هذه المرة مثل الحارس في بداية «الأغاميمنون»[4] لإسخيلوس. تعرفون هذه الفقرة غير المسبوقة: «بسهري كالكلب على هذا المضجع الذي يخترقه الندى بلا هوادة، تعلّمت معرفة الثريا والكواكب التي تهَب للناس الشتاء والصيف. من هؤلاء الأمراء المشرقين بأنوار الأثير، تحصّلت الآن علم الشفق والغسق».

الفيلسوف هو صاحب هذا النوع من العلوم، إنّه في الليل الكلب الوفيّ للخارج. لكن يأتي ابتهاجه من إعلان الصباح. يقول إسخيلوس: «آه! لتلمع ابتداءً من اليوم نهاية قلقي، ولتضيء نار المرح الظلام». خلال الأسابيع الأخيرة في بلدنا، تبيّن لنا وجود استعداد شعبي لابتكار في الليل بعض أشكال الصباح. لدينا من نار المرح الشرارة على الأقل. يفتح الفيلسوف عينيه طبعاً من سريره المنضّح بالندى. فهو يعدّد الأنوار. تعلمون بأنّه يوجد في المجتمع أربع مجموعات، إذا ما اكتفينا بالعشرين سنة الأخيرة، التي ننتظر منها أن تفلت من الانتظام الشاحب لحالة الأشياء. نعرف ذلك لأنّ كل مجموعة، في الشكل المحدود على المستوى السياسي ولكن

4- في الأسطورة الإغريقية، كان أغاميمنون (Agamemnon) ملك موكيناي، وكان يُدعى «ملك الملوك» ويقال إنه كان يملك طيف العاج الذي صنعه هيفيستوس من أجل زيوس لينقله إليه هرمس (المترجم).

الأكيد على الصعيد التاريخي لحركة الجماهير، مدّت بالحجّة لشكلٍ في الوجود الحازم لقواعد الاقتصاد والدولة. لنشير بذلك إلى الشباب (من الطلبة والثانويين) القلق على وجوده ومستقبله والذي في وقت قريب أحرز الانتصار حول قضية «عقد التشغيل الأوّل» (CPE)[5]. إنّها حركة حيوية وأكيدة وانتصار ملتبس بلا شك، ولكنها ذاتية موعودة. لنشير أيضاً إلى الشباب الشعبي الذي يتعرّض للمضايقة من طرف الشرطة وللشجب والذي يسبّب شغبه في إشعال المواكب والأحياء بشكل متكرّر. إنّ عناده الغامض والمتمرّد، القادم من أعماق الزمن والمحكوم بالقول المحتوم «لدينا الحق في التمرّد»، له على الأقلّ مزيّة هزّ مشاعر الخوف لدى الأشخاص المقيمين. لنشير أيضاً إلى جمهور الأجراء العاديين القادرين، بفضل توجيه واحد «معاً، كلّنا مع بعض»، على القيام خلال الشتاء ولعدّة أيام بتجمّعات وتعبئة ثلث السكان في بعض مدن الأقاليم الأخرى. ولنشير أخيراً إلى طبقة العمّال الجدد الوافدين من إفريقيا وآسيا وأوروبا الشرقية والموجدين كالعادة، منذ القرن التاسع عشر، في المركز الاستراتيجي للسياسات الحقيقية الممكنة، المالكين منهم على الأوراق الإدارية أو المفتقرين إلى ذلك، والقادرين على الانتظام والسير واحتلال الأماكن في معركتهم الطويلة للدفاع عن حقوقهم.

نعرف أنّ أدنى علاقة بين هذه المجموعات وكل ما يسبّب عدم انفصالها يفتح مشهداً جديداً في الإبداع السياسي. ليس للدولة من مهمّة أساسية أخرى سوى منع، بكل الوسائل بما فيها اللجوء إلى القوّة، كل صلة حتى وإن كانت محدودة، بين الشباب الشعبي المسمّى بـ«شباب الأحياء الشعبية» والطلبة، بين الطلبة وجمهور الأجراء العاديين، وبين هؤلاء والعمال الأجانب الجدد، وأيضاً كل علاقة، ذات مظهر عادي، بين الشباب الشعبي والعمال الأجانب الجدد، بين الأبناء والآباء؛ وهذا ما كرّست له أيضاً إيديولوجيا «لا تمسّ إلى صديقي»[6] المركّبة من النزعة الشبابية وازدراء الشرط العمالي الذي كان الآباء خاضعين له وحيث أبرزوا قوّتهم في الإضرابات الكبرى خلال سنوات السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن العشرين. الصلة الوحيدة التي أفلحت أحياناً في الدوام هي تلك التي جمعت المثقفين المنخرطين في النضال والعمال الأجانب الجدد. يمكن هنا تجريب، في شكل فعل محدود، موارد سيرورة سياسية طويلة التي لا تسقط في شراك التضليل البرلماني أو النقابي. الوميض الأخير الذي تبصره عين الفيلسوف هو أنّ هذا النوع من الصلات، التي تنكبّ على حظرها الجبهة الموحَّدة للدولة ومديريات النقابة والأحزاب («اليسارية» على رأسها)، تمّ تجريبها في الأيام الأخيرة. ثمّة جماعات مركّبة تتشكّل وتضطلع بمهامّ دقيقة: احتلال هذا المكان أو ذاك، تشكيل لافتة انتقامية، تفعيل رخاوة الموكب النقابي.. إذن، ربّما اليوم، غداً...

لنحيّي على كل حال ما يحدث، هذا النوع من العناد للتخلّص من شعار الفساد في الدولة الذي قلت فيما مضى، إذا ما تمّ إنصافي، أنّه إلى أيّ حدّ يمكنه أن يضرنا ولأيّ شعار كان على هذا النحو. في ضوء كل هذا، أتذكّر من جديد الصلة الغريبة التي جرّبتها بكلّ عمق بين السياسة والفلسفة، أبدأ بتناقض مذهل. من جهة، الفلسفة هي بوضوح وبالضرورة نشاط ديمقراطي، وسأبيّن لماذا. من جهة أخرى، التصوّرات السياسية لمعظم الفلاسفة، من أفلاطون وحتى أنا، بما في ذلك هيغل أو نيتشه أو فتغنشتاين أو هايدغر أو دولوز، ليست ديمقراطية بالمعنى المألوف للكلمة. بتعبير آخر: لا يعترف الفلاسفة على العموم بالمحاسن المجمَع عليها للاحتفاء بالدولة البرلمانية وحرية الرأي. لدينا إذن تناقض بين الطبيعة الحقيقية للفلسفة، بوصفها تصوّراً ديموقراطياً للنقاش الفكري بالبراهين والفكر الحرّ، والتصوّرات الجلية للفلسفة في الحقل السياسي التي غالباً ما تسلّم بوجود إطار استبدادي للمصير الإنساني المشترَك، ولا تشعر بأيّ نوع من الافتتان بنمط النظام السياسي الذي يسيطر على العالم الغربي.

هناك علاقة غامضة بين الحدود الثلاثة: الديمقراطية، السياسة، الفلسفة. علينا أن ننتقل من الديمقراطية إلى الفلسفة. في الواقع، ذلكم هو طريق ابتكار الفلسفة عند الإغريق القدماء. لقد تبع ميلاد الفلسفة بجلاء ابتكار الإغريق لأوّل شكل من الحكم الديمقراطي، ولكن علينا الانتقال أيضاً من الفلسفة إلى السياسة. لقد كانت

5 – «عقد التشغيل الأوّل» (Contrat Première Embauche, First Employment Contract) هو قانون اقترحته الحكومة الفرنسية حول توظيف الشباب دون سنّ 26 في عهد الرئيس جاك شيراك، ويقضي بمرور الشاب بمرحلة اختبار لمدة معيّنة قبل التوظيف النهائي ويمكن نقض العقد خلال هذه الفترة من جانب صاحب العمل دون تقديم التبرير. ولقي هذا القانون رد فعل عنيف من طرف الشباب الجامعي والثانوي وخرج في مظاهرات في أغلب المدن الفرنسية للمطالبة بسحبه. وبعد أسابيع من الشلل في المدارس والجامعات، تراجعت الحكومة الفرنسية وسحبت هذا القانون الذي يعتبره الشباب غير عادل ويمنح لأرباب العمل حرية نقض العقود والطرد من العمل بسهولة (المترجم).

6 – «لا تمس إلى صديقي» هو شعار الجمعية الفرنسية المناهضة للعنصرية والمسماة «جمعية النجدة ضدّ العنصرية» ورمزها هو يد صفراء في وضعية الحظر أو النهي ومكتوب عليها بالفرنسية «لا تمسّ إلى صديقي» (Touche pas à mon pote) (المترجم).

السياسة بلا شك هي الشُغل الشاغل للفلاسفة خلال تاريخ السيرورة الفلسفية. لكن إذا كانت السياسة بالنسبة للفلسفة هي موضوع التفكير، فمن الصعب على العموم الانتقال من هذا النوع من السياسة إلى الديمقراطية. أو إذا أردتم، الديمقراطية هي ضرورة مع بدء الفلسفة ومشكلة مع نـهايتها. سؤالنا هو: ما الشيء الذي في السياسة تغيّر بالفعل الفلسفي بدرجة تبدأ فيها الديمقراطية كضرورة لتنتهي بأن تصبح شيئاً مستحيلاً أو غامضاً؟ جوابنا هو أنّ الصعوبة تكمن في العلاقة بين التصوّر الديمقراطي للحرية والمفهوم الفلسفي للحقيقة. إذا وُجِد شيء اسمه الحقيقة السياسية، فإنّ هذه الحقيقة هي واجب لكل روح عقلانية. وعليه، تضحي الحرية محدودة قطعاً. في المقابل، إذا لم يوجد تقييد من هذا القبيل، فلا يوجد حقيقة سياسية، ولا يوجد في هذه الحالة علاقة إيجابية بين الفلسفة والسياسة.

إنّ الحدود الثلاثة، السياسة والديمقراطية والفلسفة، هي مرتبطة في نـهاية المطاف بفضل سؤال الحقيقة. فالعُقدة المبهمة تحدّدها، في الواقع، العتمة الخاصّة بمقولة الحقيقة. ويصبح المشكل بالتالي: ما هو التصوّر الديمقراطي للحقيقة؟ ما هي العالمية الديمقراطية في مواجهة النسبوية والنزعة الشكية؟ ما هي القاعدة السياسية التي تنطبق على الجميع ولكن بدون إكراهات التعالي؟ لنعد إلى البداية عبر النقطتين التاليتين:

1- لماذا الديمقراطية هي شرط وجود الفلسفة؟

2- لماذا الفلسفة لا تلائم في الغالب الرؤية الديمقراطية للسياسة؟

للفلسفة خاصيتان جوهريتان: من جهة، هي خطاب مستقل عن المكانة التي يحتلّها القائل. أو إذا أردتم: ليست الفلسفة خطاب ملك أو كاهن أو نبي أو إله. ليس في الخطاب الفلسفي ضمانة من أجل التعالي أو السلطة أو الوظيفة المقدّسة. تفترض الفلسفة بأنّ البحث عن الحقيقة هو مفتوح للجميع. فيمكن للفيلسوف أن يكون أيّ شخص. ما يقوله لا تثبته أو تبطله مكانته وإنّما فقط محتواه. أو بدلالة أكثر تقنية، لا يهتمّ التقييم الفلسفي بالتعبير الذاتي، ولكن فقط بالمنطوق الموضوعي. الفلسفة هي خطاب لا يتّخذ شرعيته سوى من ذاته، وهنا تتبدّى بجلاء الخاصية الديمقراطية. لا تعبأ الفلسفة بالمكانة الاجتماعية أو الثقافية أو الدينية للذي يتكلّم أو يفكّر. فهي تقبل أن تَصْدر عن أيّ شخص كان. والفلسفة معرّضة للقبول أو الرفض بدون اختيار مسبَق للقابل أو الرافض، فهي تقبل أن تكون لكل شخص، أيّاً كان.

يمكننا إذن أن نختم بأنّ جوهر الفلسفة هو أن تكون ديمقراطية. لكن لا يجب نسيان أنّ الفلسفة، التي تقبل أن تكون عالمية في أصلها وفي وجاهتها، لا تقبل أن تكون ديمقراطية بالمعنى ذاته في أهدافها وأغراضها. كل واحد يمكنه أن يكون فيلسوفاً، أو مخاطباً لفيلسوف. لكن ليس صحيحاً أنّ كل رأي يساوي أيّ رأي آخر. إنّ مسلّمة المساواة بين العقول هي أبعد من أن تكون مسلّمة المساواة بين الآراء. منذ بداية الفلسفة، كان ينبغي، مع أفلاطون، أن نميّز أوّلاً بين الآراء الصحيحة والآراء الخاطئة، وثانياً بين الحقيقة والرأي. وبما أنّ الهدف الأسمى للفلسفة هو الإيضاح الكامل للتمييز بين الحقيقة والرأي، فلا يمكن لها أن تقبل بالمبدأ الديمقراطي الكبير حول حرية الآراء. تقوم الفلسفة بالتمييز بين وحدة وعالمية الحقيقة وبين تعدّدية ونسبية الآراء. هناك سبب آخر يقيّد من النزوع الديمقراطي للفلسفة. صحيح أنّ الفلسفة هي معرَّضة للحكم النقدي، ولكن يقتضي هذا التعرُّض القبول بقاعدة مشتركة من أجل النقاش. ينبغي أن نعترف بصلاحية البراهين، وأن نقبل أخيراً بوجود منطق عالمي بوصفه الشرط الصوري لمسلّمة المساواة بين العقول. إذا تكلّمنا بشكل مجازي، يتعلّق الأمر بالبُعد «الرياضي» للفلسفة: هناك حرية في الوجاهة، وأيضاً ضرورة وجود قاعدة صارمة من أجل النقاش.

مثل الرياضيات تماماً، الفلسفة يستحقّها الجميع وهي للجميع، وليس لها لغة خاصّة. لكن هناك قاعدة صارمة خاصّة بالنتائج. عندما تقوم الفلسفة بدراسة السياسة، فلا تفعل ذلك حسب قواعد الحرية المطلقة، ولا حرية الآراء قطعاً؛ فهي تعالج مسألة ما يمكن أن تكون عليه الحقيقة السياسية. أو أيضاً: ما هي السياسة عندما تخضع إلى المبدأين التاليين: التوافق مع المبدأ الفلسفي حول المساواة بين العقول؛ والتوافق مع المبدأ الفلسفي حول تبعية الآراء المتنوعة لعالمية الحقيقة. يمكن القول ببساطة إنّ المساواة والعالمية هما خاصيتا سياسة صالحة في حقل الفلسفة. الاسم الكلاسيكي لكل هذا هو العدل. يقوم العدل بفحص كل وضعية من وجهة نظر معيارٍ في المساواة يراد منه العالمية. يلاحَظ بأنّ المساواة هي في فكرة العدل أهمّ من الحرية. والعالمية هي أهمّ من الخصوصية أو الهوية أو الفردانية. لهذا السبب هناك مشكلة في التعريف الشائع للديمقراطية كتمثيل للحريات الفردية. أعلن ريتشارد رورتي ما يلي: «الديمقراطية هي أهمّ من الفلسفة». بـهذا المبدأ السياسي، قام رورتي بتهيئة ذوبان الفلسفة في النسبوية الثقافية. لكن يقول أفلاطون العكس بالضبط في بداية الفلسفة: الفلسفة هي أهمّ من الديمقراطية. وإذا كان العدل هو الاسم الفلسفي للسياسة بصفتها حقيقة الجماعي، فالعدل هو أهمّ من الحرية.

النقد الكبير للسياسة الديمقراطية الذي نجده عند أفلاطون هو غامض قليلاً. من جهة، هو موقف أرستقراطي وشخصي بالتأكيد.

ولكن، من جهة أخرى، هو مشكل حقيقي، نوع من التناقض الذي قد يتحوّل إلى اختصام بين العدل والحرية. لنقرأ قصد التعرّف في هذه النقطة ما نجم عن مداولات الثوريين الفرنسيين بين 1792 و1794. إنّ المفهوم المثير لـ«الإرهاب»[7] يأتي بالضبط في اللحظة التي تدخل فيها العالمية كحقيقة سياسية في صراع عنيف مع خصوصية المصالح. من وجهة نظر ذاتية، قام كبار الثوريين في تلك الفترة بترجمة ذلك الصراع بقولهم بأنّ فشل الفضيلة يجعل الإرهاب محتوماً. لكن ما معنى الفضيلة؟ إنّها الإرادة السياسية أو ما سمّاه سان جوست[8] «الوعي العمومي» الذي يجعل بشكل متعنّت المساواة فوق الحرية الفردية، وعالمية المبادئ فوق المصالح الخاصّة. لا يزال هذا النقاش راهنياً. ما هي وضعيتنا اليوم، أقصد وضعية الأشخاص المستقرّين الذين يسمّون أنفسهم «الغربيين»؟ إنّ الثمن الواجب دفعه من أجل حريتنا الغالية، هنا في العالم الغربي، هو التفاوت الرهيب، أوّلاً داخل بلداننا، ثمّ في الخارج على وجه الخصوص. من وجهة نظر فلسفية، لا وجود لأيّ عدل في العالم المعاصر. لسنا فاضلين بالمعنى الذي قصده أسلافنا الجاكوبيون. ولكن نعتزّ أيضاً بعدم كوننا إرهابيين. لكن تساءل سان جوست من جديد: «ماذا يريد أولئك الذين لا يريدون الفضيلة ولا الإرهاب؟». وكان الجواب على هذا السؤال: إنّهم يريدون الفساد. إنّه الفساد بلا شكّ الذي يجعلنا نستسلم بدون رؤية بعيدة. أسمّي هنا «الفساد» على وجه الخصوص الفساد الذهني الذي يستحضر عالماً غريباً عن كل مبدأ وتتولاّه أغلبية من يستفيدون منه كما لو كان العالم الوحيد، إلى درجة إعلان الحرب باسمه ضدّ أولئك الذين يحتجّون على هذا الاكتفاء الذاتي المثير للاشمئزاز؛ واضطهاد في الداخل وكغير «مندمجين» أولئك الذين جاؤوا من الخارج ولا يعترفون بشكل غير مشروط بالتفوّق الذي نصّبته لنفسها الرأسمالية-البرلمانية.

لا يندهش الفيلسوف من العيش في وضعية مفارقة بعدما تربّى في عالم فسد فيه الفكر وأصبح الظُلم هو المبدأ السرّي والمقدّس، وارتفع بالوسائل المتاحة ضدّ هذا الفساد. إنّ الديمقراطية هي شرط الفلسفة، لكن ليست للديمقراطية من علاقة مباشرة مع العدل والتي قد تبدو أحياناً، من وراء المسرّات الديمقراطية والفاسدة للحرية الفردية، كتحالف ظرفي بين الفضيلة والإرهاب. بَيْد أنّ العدل هو الاسم الفلسفي للحقيقة في الحقل السياسي. وبالتالي تضحي عُقدة المقولات الثلاث الفلسفة-الديمقراطية-السياسة مبهمة. سننعطف الآن على مثال كلاسيكي يخصّ الرياضيات. من المحتمل أن تكون الرياضيات أفضل نموذج (براديغم) للعدل كما بيّن ذلك أفلاطون باكراً. لدينا في الرياضيات نوع من الحرية المبدئية وهي حرية اختيار البديهيات (الأكسيومات). ولدينا بعد ذلك تحديد تامّ مبني على قواعد منطقية، فينبغي إذن القبول كلياً بنتائج خيارنا الأوّل. وهذا القبول ليس حرية، وإنّما هو إكراه أو ضرورة: إنّه لعمل فكري صعب أن تجد برهاناً صحيحاً. وفي النهاية كل هذا هو مساواة عالمية بالمعنى الحصري: البرهان هو برهان لأيّ أحد بدون استثناء يقبل بالاختيار الأصلي وبالقواعد المنطقية. فلدينا إذن الاختيار والنتائج والمساواة والعالمية.

في الواقع، لدينا هنا نموذج السياسة الثورية الكلاسيكية وهدفها هو العدل. فينبغي البدء بقبول اختيار أساسي. في التسلسل التاريخي الذي يذهب من الجاكوبيين الكبار سنة 1792 والمحكوم عليهم بالإعدام سنة 1794 بعد الثرميدور التاسع[9]، وحتى الشعلة الأخيرة للثورة الثقافية في الصين و«اليسارية» في كل مكان من العالم مع نهاية السبعينيات من القرن العشرين، يقع الاختيار بين ما يسمّيه الثوريون الصينيون الطريقين أو الطبقتين: الطريق الثوري والطريق المحافظ. الطبقة العمّالية أو البورجوازية. الحياة الخاصّة أو الفعل الجماعي. وينبغي من ثمّ القبول بنتائج الاختيار المعتمَد وهو التنظيم، النضالات القاسية، التضحيات، ليس حرية الآراء وأساليب العيش وإنّما الانضباط كعمل طويل لإيجاد الوسائل الاستراتيجية للانتصار. والنتيجة هي ليس دولة ديمقراطية بالمعنى الشائع ولكن ديكتاتورية

7 -حكم «الإرهاب» هو الفترة التي شهدتها فرنسا بعد اندلاع الثورة الفرنسية 1789 بتشكّل مجلس ثورة خاص يعتمد على القوة والقمع في طي صفحة الملكية والإقرار بالجمهورية الناشئة ولمواجهة الحروب الخارجية مع النمسا وبروسيا. وكان استعمال القوة بشكل غير شرعي لأنّه انجرّ عنه الحكم بالإعدام على كل من يعارض الثورة أو يشكّك فيها. وكان للاعتبارات الجهوية والمصالح الشخصية والعلاقات في القوة دور في إعادة رسم الخريطة السياسية لفرنسا الجديدة مما جعل هذه الفترة أكثر دموية وانهياراً في المبادئ لما هيمن فيها الخلاف بين المتحزّبين في المجلس الثوري وتخوين بعضهم البعض للتخلّص من بعضهم البعض (المترجم).

8- لويس أنطون دو سان جوست Saint- Just(1767-1794) هو سياسي فرنسي وأحد ممثّلي الثورة الفرنسية. كان حليفا لروبسبيير (Robespierre) وعضو حزب الجاكوبيين، الحزب الأكثر تطرفا في الثورة الفرنسية. تمّ الحكم عليه بالإعدام بعد سقوط روبسبيير (المترجم).

9 - الثرميدور (Thermidor) هو التقويم الزمني الجمهوري الخاص بالثورة الفرنسية ويوافق المدّة من 19 يوليو إلى 17 أغسطس. والثرميدور التاسع من السنة الثانية يعادل 27 يوليو 1794 وهو اليوم الذي شهد سقوط الجاكوبيين بالقبض على أغلب منظّريهم ومن بينهم روبسبيير المحكوم عليه بالإعدام في اليوم الموالي 28 يوليو (المترجم).

الطبقة العمّالية (البروليتاريا) التي تـهدف إلى سحق مقاومة العدوّ. وفي الوقت نفسه، يتمّ تقديم كل هذا كشيء عالمي كليّةً لأنّ الغرض ليس هو سلطة طبقة أو جماعة معيّنة، ولكن نـهاية كل الطبقات والتفاوتات، وفي الأخير نـهاية الدولة في حدّ ذاتـها.

حسب هذا التصوّر، الديمقراطية هي اسم لشيئين مختلفين تماماً. أوّلاً، إنّـها كما قال لينين اسم لشكل في الدولة، الدولة الديمقراطية بانتخاباتـها ونوّابـها وحكومتها الدستورية، إلخ. وثانياً، هي شكل في حركة الجمهور: إنّـها ديمقراطية شعبية أو فاعلة بوجود لقاءات كبيرة ومظاهرات وانتفاضات وعصيان، إلخ. في الدلالة الأولى، ليست للديمقراطية من علاقة مباشرة بالسياسة الثورية أو بالعدل. وفي الدلالة الثانية، ليست الديمقراطية معياراً ولا هدفاً. إنّـها وسيلة في ترقية الحضور الشعبي الفاعل في الحقل السياسي. ليست الديمقراطية هي الحقيقة السياسية ولكن إحدى الوسائل في إيجاد الحقيقة السياسية. ولكن الفلسفة هي أيضاً ديمقراطية كما رأينا من قبل، وهي شرط تمرّن جديد ووضعية جديدة للخطاب؛ وضعية لا تتمتّع بأيّ مكانة مقدّسة، ولا كتاب مقدّس، لا ملك لها ولا كاهن، لا نبي ولا إله كضمان لشرعيتها. يمكننا إذن اقتراح فرضية جديدة لفهم بشكل كامل هذه العُقدة الغامضة. من وجهة نظر الفلسفة، ليست الديمقراطية معياراً ولا قانوناً ولا هدفاً. الديمقراطية هي فقط إحدى الوسائل الممكنة للتحرير الشعبي، تماماً مثل الإكراهات الرياضية التي هي شرط الفلسفة. وعليه لا يمكن الانتقال ببداهة من الفلسفة إلى الديمقراطية رغم أنّ الديمقراطية هي شرط الفلسفة. هذا يدلّ ممّا لا شكّ فيه على أنّ كلمة «ديمقراطية» تتّخذ معنيين مختلفين، في مبدأ الفلسفة أو في منتهاها. في المبدأ كشرط صوري، تعني الكلمة خضوع صحّة المنطوق لبروتوكول حرّ من البرهنة ومستقل عن وضعية الناطق والقابل للنقاش من طرف كل شخص. وفي المنتهى كحركة ديمقراطية فعلية، تعني الكلمة إحدى وسائل السياسة الشعبية في التحرير.

أقترح تسمية «شيوعية»، ككلمة فلسفية، الوجود الذاتي لوحدة جامعة بين المعنيين، الصوري والواقعي. يتعلّق الأمر بفرضية مكان في التفكير حيث الشرط الصوري ذاته للفلسفة يقوم بدعمه الشرط الواقعي لوجود سياسي ديمقراطي مختلف تماماً عن الدولة الديمقراطية الحالية. وفرضية المكان الذي يهيمن فيه الخضوع إلى بروتوكول حرّ للبرهنة القابلة للنقاش من قِبل كل شخص لها مصدرها في الوجود الفعلي لسياسة التحرير. «الشيوعية» هي حالة ذاتية حيث لا يمكن التمييز فيها بين الإسقاط المحرِّر للفعل الجماعي عن بروتوكولات التفكير التي تقتضيها الفلسفة. تدركون هنا طبعاً رغبة أفلاطون التي يتمّ تعميمها من أرستقراطية الأوصياء إلى المجتمع الشعبي في رمّته. يمكن صياغة هذه الرغبة كما يلي: في كل مكان يشتغل فيه المجتمع البشري على نحو مساواتي، فالشروط تجتمع لكي يصبح الجميع فلاسفة. لهذا السبب كان في القرن العشرين العديد من العمّال الفلاسفة حيث وصف رانسيار ببراعة وجودهم وإرادتـهم. ولهذا السبب أيضاً وأثناء الثورة الثقافية في الصين ظهرت في المعامل حلقات عمّالية في الفلسفة الجدلية. لنستشهد مرّة أخرى ببريخت الذي اعتبر المسرح كمحلّ ممكن وإن كان عابراً في خلق مجتمع أصدقاء الجدل.

مفتاح العقدة المبهمة بين السياسة والديمقراطية والفلسفة هو أنّ استقلال السياسة خلق مكاناً يتحوّل فيه الشرط الديمقراطي للفلسفة. كل سياسة في التحرير تحوي بالنسبة للفلسفة، جليّة أو خفيّة، على تعليمة تحقّق في الواقع عالميتها والتي يبدو أنـها تقول ما يلي: بما أنّ الكلّ مع بعض، إذن الكل شيوعيون! وبما أنّ الكل شيوعيون، فالكل فلاسفة! كما تعلمون لم تعمل البداهة الأساسية لأفلاطون بشأن هذه المسألة سوى ائتمان إدارة الشؤون إلى أرستقراطية الفلاسفة الذين يعيشون بشكل مساواتي ومعتدل وعفيف وشيوعي. وهو ما يمكن تسميته باستعارة مأخوذة عن أينشتاين بالشيوعية المحصورة. يتعلّق الأمر بالانتقال في الفلسفة إلى الشيوعية المعمَّمة. إنّ حاضرتنا، إذا كان هذا الاسم يلائم المكان السياسي الذي شكّله الفكر-الممارسة لسياسة عصرنا، تتجاهل التمييز الاجتماعي الذي اعتبر أفلاطون أنّه لا مندوحة عنه، كما هو شأن الديمقراطيين عندنا الذين، باسم «الواقعية» وبرهبتهم من فكرة الإرهاب، يعتبرون أنّه لا مفرّ من الملكية والميراث وتجميع الثروات وتقسيم العمل واللصوصية المالية والحروب الاستعمارية الجديدة واضطهاد الفقراء والرشوة والفساد. وبالتالي ستتجاهل هذه الحاضرة التمييز بشأن عالمية الفلسفة بين المصدر والنباهة، آتية من الجميع وآيلة نحو الجميع، هكذا يمكن تعريف وجود الفلسفة التي، تحت شرط سياسي، تصبح ديمقراطية بالمعنى الشيوعي للمفردة، في مبدئها كما في منتهى وجودها الفعلي.

الدولة:
جدل الحلم والواقع

ابراهيم أمهال*

«الدولة» هذا الكيان الذي يقاتل الناس من أجل إنشائه والاستحواذ عليه، هو نفسه الذي يقاتلون أحيانا من أجل تحطيمه وإزالته، ولا أظن أن هناك موضوعا آخر يشغل التفكير والنقاش في البلدان العربية – إلى جانب موضوع الحرية – أكثر من موضوع الدولة، ولعل تجربة مجتمعاتنا مع الدولة القطرية التي نشأت بعد الاستعمار، والتي تتسم بكثير من المرارة والإحباط، ما زالت تؤثر في فكر وسلوك النخبة المثقفة، التي هربت من مواجهة الواقع، إما إلى حضن التجريد النظري أو إلى منافع السلطة المغرية، تاركة الجمهور العريض يدشن مرحلة من التجريب الذاتي العفوي في الميادين والساحات بحثا عن الحرية والعيش الكريم. وليس هذا بغريب في التاريخ، إذ أن الدولة تتشكل في الغالب وفق موازين القوى الواقعية قبل أن يباشر الفيلسوف إلباسها أثوابه النظرية.

مفهوم متنازع

إذا كان كل مفهوم يحيل عادة إلى حقل معرفي معين، فإن مفهوم الدولة مركب ومتعدد الوجوه إلى درجة أن له أثرا في جل المعارف الفلسفية والاجتماعية؛ فهو يوحي في مجال القانون الدولي إلى الكيان المتجسد في إقليم وشعب وسلطة ذات سيادة معترف بها، ويعني بالنسبة للمواطن مجموعة من الأجهزة التي تمارس السلطة، وتملك حق التعبير عن الإرادة العامة، ويركز عالم الاجتماع على ما يعتبره نظما اجتماعية تجسد القيم الثقافية والمصالح المادية للفاعلين الاجتماعيين، ويدرس أشكال السلطة والهيمنة والتأثير المتبادل بين الأفراد والجماعات وتجلياتها في البنيات المختلفة. أما المؤرخ، فينشغل أساسا بكيفية نشوء الدول واضمحلالها، وكأنها كائنات حية مستقلة الوجود عن وعي الأفراد وسلوكهم، في حين يهتم الفيلسوف بشرعية الدولة وغايات وجودها، والتمييز بين ما هو كائن بفعل الواقع، وما ينبغي أن يكون بمقتضى الأخلاق. ويتشعب مفهوم الدولة، مخترقا كل مجالات الفكر بقدر ما يخترق مجال نفوذ الدولة نفسها كل مناحي الحياة.

الدولة و نشأة السلطة: الواقع والمفترض

الدولة ـ في الواقع ـ شكل يجسد السلطة الأكثر بروزا، وإلا فإن التنظيمات الاجتماعية التي عرفها التاريخ البشري متنوعة ومتغيرة، تجمع بينها هذه الحاجة الأزلية إلى الانتظام والضبط، ورغم أن الواقع المتعين ليس في حاجة فعلية إلى وجود مبرر مقنع لكي يباشر تحققه، إلا أن التفكير النظري عموما مولع بالبدايات، سواء في شكلها الأسطوري أو الفلسفي أو التاريخي.

يورد أفلاطون في محاورة جورجياس، أن الإله زوس أرسل مبعوثه هرمس إلى البشر يحمل إليهم معاني الهيبة والعدالة، ويوصيهم باتخاذهما مبدأين لنظام المدينة، وهكذا تستدعى الأسطورة، وكأنها علة وجود الدولة، رغم أنها نشأت بعد ذلك، لإضفاء الشرعية على الواقع وحمايته.

ودرج المؤرخون على إرجاع تأسيس شكل الدولة وطبيعة السلطة السياسية إلى المحددات الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والديمغرافية للإقليم أو المجموعة السكانية المكونة لها، ولذلك ينسبون الدول الشرقية القديمة، مثل مصر وبلاد الرافدين والهند والصين إلى نشوء حضارات الأنهار الكبرى التي تقتضي الاستقرار على الأرض، وتنظيم عملية الري وتوزيع المساحات وتوفير الأمن، ومن هنا نشأت نظرية «ويتفوغل» حول الاستبداد الشرقي.

وفي التجربة اليونانية، يتجلى تأثير جغرافية اليونان المنقسمة وصعوبة المسالك التي مهدت لتشكل أقاليم صغيرة، انتظمت فيما يسمى دويلات المدن. ويمتد منهج التحليل نفسه لفهم نشوء

*رئيس قسم دراسات الحقوق والحريات في مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

الدولة الوسيطية الإقطاعية والدولة الحديثة على ضوء تحولات البنية الاقتصادية والاجتماعية.

وليس الفيلسوف بطبيعة انشغاله معنيا كثيرا بالحالات الخاصة المعيشة للدول، بل بما يعتقد أنه الصورة المجردة العامة لكل الحالات الجزئية، ومن هنا نشأت أهم الأفكار التي تنتظم حولها الاتجاهات الفلسفية:

– **فكرة** ترجع علة نشوء الدولة إلى مقتضيات الطبيعة البشرية، وتجعل الانتظام حاجة ضرورية وشرطا لاستمرار الوجود.

– **فكرة** تعتبر أن إرادة الأفراد هي المبدأ المنشئ للدولة، ومن ثم، فهي كيان مصطنع يقوم مقام الوسيلة، وينبغي التحكم فيه لتحقيق غايات الحرية والأمن وحماية الملكية.

– **فكرة** مغرقة في التجريد، ترى أن الدولة لا تعود إلى الضرورات الطبيعية والاجتماعية ولا إلى إرادات الأفراد، بل هي متعالية عن كل ذلك بكونها تعبر عن وعي الروح المطلق المتجلي في حركة التاريخ.

ويعبر عن الفكرة الأولى قسم من الفلسفة اليونانية متمثل في أرسطو، وقسم من الفكر التاريخي والاجتماعي الإسلامي الذي جسده ابن خلدون، والذي يقول: «إن الملك غاية طبيعية ليس وقوعه باختيار ... وإنما هو بضرورة الوجود وتركيبه». ويمثل الفكرة الثانية كل من أسهم في صياغة نظرية العقد الاجتماعي من فلاسفة الأخلاق والسياسة من الأنواريين، مثل كانط وروسو وهوبز ولوك إلى الليبراليين المعاصرين، مثل ليفي شتراوس وكارل بوبر. أما الفكرة الثالثة فهي صياغة هيغلية بالأساس تنتمي إلى فلسفة التاريخ ذات المنحى الحتمي الجدلي الذي يختلف النقاد حول وصفها مغرقة في المثالية، أو مجرد صياغة مجردة للواقع المتعين.

ويمكن تصنيف أهم الآراء المفسرة لنشوء الدولة إلى أطروحتين أساسيتين: إحداهما ترجع نشوء الدولة إلى غاية خارجية تتمثل في إرادة الأفراد أو الجماعات؛ والثانية تعتبر أن نشوء الدولة يعود إلى مبدأ ذاتي في طبيعتها ومفارق لمقاصد الفاعلين، ويشمل ذلك التصورات اللاهوتية والميتافيزيقية.

الدولة وممارسة السلطة: الواقع والمأمول

يستند الانقسام في الرؤى المؤطرة لطبيعة الممارسة السياسية على ضوء ما رأيناه من الانقسام حول أصل الدولة ونشأتها؛ فالاتجاهات الواقعية لا ترى في الدولة إلا معطى عينيا، تطغى عليه صفات الشر والصراع والعنف والمكر، إما بسبب الطبيعة البشرية الشريرة نفسها، وإما بفعل عوامل بنيوية تعود إلى تركيبة المجتمع وانقسامه. أما الاتجاهات الأخلاقية فعادة ما ترى في الدولة صورة استثنائية منحرفة ينبغي أن تتقوم لتطابق النموذج الصالح والمأمول. وقد تتداخل هذه الرؤى أحيانا لتحدث نوعا من التعايش بين الموقفين.

يقال إن ميكيافلي هو أول من صاغ تصورا واقعيا لسياسة الدولة كما هي فعلا، رغم أن الذين يقولون ذلك يولون أهمية لكتاب الأمير، غافلين عن رسائله التي جمعت مؤخرا، والتي تكشف عن وجهات نظرية مختلفة في تصور الرجل للدولة. ليست هذه النظرة مقتصرة على ميكيافيلي وحده، إذ نجد لها أصداء في تاريخ الفكر الإنساني بأشكال مختلفة تصف الدولة والسلطة بكونها مجالا لتصريف نوازع الشر الإنساني، وتدعو أحيانا إلى اعتزالها تماما، مثلما الأمر بالنسبة للرواقية أو بعض الفقهاء وكتاب الدواوين، مثل ابن المقفع وصولا إلى هوبز الذي استثمر هذه النظرة السلبية إلى الطبيعة البشرية ليس لرفض الدولة، وإنما لفتح المجال أمام إمكان تقليص شر العنف المفتوح عن طريق الخضوع الجماعي لوحشية الدولة (الليفياتان)، وقد يمكن تصنيف الماركسية نفسها ضمن التصورات التي تنظر إلى الدولة بكونها أداة سيطرة وعنف الطبقات الاجتماعية السائدة، ولكنها معبر ضروري في المرحلة الاشتراكية من أجل التخلص النهائي منها في المرحلة الشيوعية.

وفي مقابل ذلك، تحرص الاتجاهات الأخلاقية على إبراز الجوانب الخيرة في الطبيعة الإنسانية وضرورة إخضاع الدولة لمقتضيات المبادئ الأخلاقية والمصلحة العامة، وهذا ما تمثله أغلب أفكار العقد الاجتماعي والفلسفات الليبرالية التي تدعو إلى الفصل بين السلطات، وتشديد وسائل المراقبة والتوازن لضبط تغول الدولة والحد من استيلائها على كل المجال العمومي أو حتى المجال الخاص.

نقد الدولة الحديثة أو رفض السلطة

ظهر تقليد نقد الدولة الحديثة أساسا مع الماركسية التي ترى أن مفهوم الدولة الحديثة المجرد الذي بدأت التنظير له فلسفة الأنوار، وأحكم إغلاقه هيجل، هو مجرد تبرير أيديولوجي لواقع هيمنة طبقة معينة على وسائل الإنتاج، وأن شكل الدولة ومؤسساتها وحتى قوانينها، ليست سوى بنية فوقية تجسد صورة الواقع الفعلي الذي يحدث على مستوى الصراع الاقتصادي والاجتماعي. ومن ثم، فهي واقع متحول، وليست مفهوما فلسفيا.

واستمر هذا النقد مع تيار اليسار الجديد ومدرسة فرانكفورت التي حاولت تجاوز النظرة الماركسية التقليدية إلى الدولة، وكأنها مجرد بنية فوقية إلى الاقتباس من منابع مختلفة من ماكس فيبر وفرويد، لإعادة النظر في مفهوم الهيمنة الذي يتعدى المستوى الاقتصادي والسياسي إلى المجالات الثقافية والنفسية والاجتماعية، واشتهر بعض الماركسيين الجدد، مثل غرامشي ولوكاش ببحثهم عن أصول هيمنة الدولة والطبقة الرأسمالية في الجوانب المعنوية والرمزية التي كانت تعدها الماركسية انعكاسا فوقيا للبنيات المادية.

وتناولت الفلسفة الفرنسية من جهتها إشكالية الدولة والسلطة من منظور مختلف، عبرت عنه أعمال مشيل فوكو وبيير بورديو التي ركزت على مفاهيم الهيمنة والسلطة والاستلاب أكثر من البحث في الإطار الشكلي للدولة. وإذا كانت التوجهات الفلسفية ــ ما بعد الحرب العالمية الثانية ـ تنحو نحو نقد الدولة المتسلطة التي تجلت أساسا في بعض الأنظمة الشمولية والتجارب الاشتراكية، فإنها توجهت بالنقد أيضا إلى تجارب الدول الليبرالية التي تتوسل بأدوات العنف الرمزي اللطيف، ووسائل التشريع والإعلام والمدرسة العمومية والتحكم في الاقتصاد.

التجربة العربية والدولة السلطانية الحديثة

ليست الدولة غريبة تماما عن المجال الحضاري العربي، لأنها ظهرت في بلاد العراق والشام ومصر والمغرب واليمن، رغم أن التصور الشائع ينبني على كون قبائل الجزيرة العربية لم تعرف أسلوب الدولة إلا في وقت متأخر، ولعل هذا الالتباس يعود إلى أن منشأ السلطة التأسيسية كان في الجزيرة، وليس في البلدان المذكورة، ولكن مرحلة التأسيس اختفت بسرعة لتأخذ السلطة السياسية طابع الدولة المنسجم مع المعطيات الجغرافية والاجتماعية لكل بلد، مقتبسة من النموذج البيزنطي والفارسي السائدين في ذلك الوقت.

ولعل وقع صدمة الحداثة التي دخلت من نافذة الاستعمار، مازال يربك الفكر والممارسة معا، نظرا لتوطين نموذج الدولة القومية القطرية التي لا تنسجم بالضرورة مع مقتضيات الاجتماع السياسي لهذا المجال الحضاري. وقد أدى هذا التهجين ـ الذي زود سلطة سياسية تقليدية بأدوات تحكم حديثة ـ إلى نشوء ما أسميته تجاوزا «الدولة السلطانية الحديثة» والتي كانت موضوع تفكير طويل وعسير، طرق كل مسالك المعرفة لفهم نوعية بنية هذه الدول وتجاوز إعاقاتها، وكان المشترك بين كل هذه الأعمال هو الرجوع المستمر إلى التراث الفكري والتجربة التاريخية التي يحسب المفكر، أنها جاثمة على الواقع لا تنفك عنه، وهذا ما يتجلى في أعمال محمد عابد الجابري، خصوصا في كتابيه: «نقد العقل السياسي» و«نقد العقل الأخلاقي» وفي أعمال عبد الله العروي وخلدون حسن النقيب وجابر الأنصاري وغيرهم، ممن كان يبحث عن جذور التسلط والاستبداد، سواء في المرجعيات الفكرية أو البنيات الاجتماعية أو الموروث النفسي والقيمي؛ وفي مقابل ذلك، يركز البعض على العوامل الخارجية المرتبطة بالاستعمار والتدخل والتجزئة والتفكيك، مثل أعمال برهان غليون وسمير أمين.

أسئلة الراهن: هدم الدولة أو بناؤها

بعد توالي الأزمات الاقتصادية العالمية، وتهاوي حدود الاتصال وإمكانية التدخل ضدا على مبدأ السيادة الوطنية، أصبح السؤال الراهن في الفكر الغربي يتمحور حول وظائف الدولة وحدودها وجدوى وجودها، ولقد كتب فوكوياما المعروف بنزعاته الليبرالية كتابا بعنوان «بناء الدولة، مشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين» يتساءل فيه عن دور الدولة في ظل العولمة وإمكانية التدخل في الاقتصاد لضمان الأمن القومي والعدالة الاجتماعية، مخففا من نظرته الليبرالية المفرطة. وليس هذا الكتاب سوى نموذج للنقاش الدائر حول الدولة في المجتمعات الغربية، وسيكون من الغباء تجاوزنا لهذا النقاش تماما، لكون العولمة معطى عاما يتجاوز حدود الدول. ولكن أيضا سيكون من الرعونة نقل هذا النقاش بحرفيته كما كنا نفعل دائما كلما استجد جديد؛ فهناك فرق بين من يراجع وظائف الدولة على ضوء التحولات الكبرى للاقتصاد و السياسة والثقافة، وبين من ما زال يبحث عن نموذج الدولة المناسب.

وتدل التحولات الراهنة في البلدان العربية على وجود حراك ميداني، لا تسايره حركة فكرية ملائمة لترشيد وجهته؛ فهو إما أن يؤول إلى إبداع نموذج جديد للسلطة يوازي بين الحرية والتنمية، أو يستمر في مسار التفكيك الذي تتوفر عناصره في القاعدة الاجتماعية، ويتقوى من خلال توظيف العامل الخارجي للنزعات الجزئية الهوياتية التي لم تجد في الانتماء الوطني حضنا لآمالها.

بريشة الفنان نور الدين فاتحي، المغرب

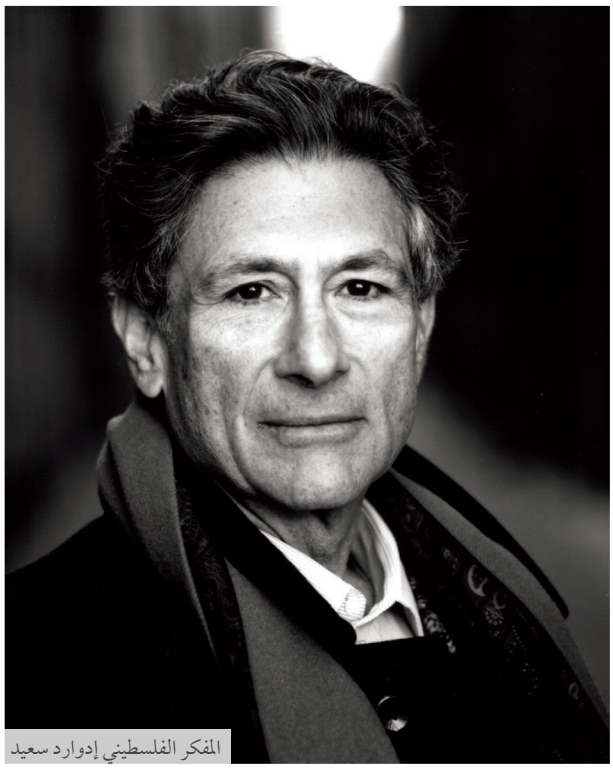
إدوارد سعيد ...
أسئلة الإبداع والنقد والإزعاج

منتصر حمادة*

«ربما كان المثقف نوعا من الذاكرة المضادة، بخطابها المضاد الذي لا يُمَكّن الضمير من غض الطرف أو النوم» [1].

في أحد الحوارات المطولة التي أجراها ديفيد بارساميان (David Barsamian) مع الألمعي نعوم تشومسكي، توقف هذا الأخير عند مفارقة طريفة حصلت له مع طبيب بولندي، كان يعتقد بوجود «تشومسكيين» اثنين: نعوم تشومسكي عالم اللسانيات، ونعوم تشومسكي، المحلل السياسي وأحد أبرز نقاد الإدارة الأمريكية، قبل أن يكتشف الرجل أن الأمر يتعلق بالاسم نفسه[2].

لم نجد أفضل من هذه الواقعة الدالة في معرض التمهيد للحديث عن هَرم علمي كوني، يحمل اسم إدوارد سعيد، (1935 – 2003)



المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد

المفكر والناقد والناشط الفلسطيني ـ الأمريكي.[3]

بَدَهي، أن أكبر صعوبة تواجه الأقلام التي تحرر عن أمثال هؤلاء الأعلام،[4] تكمن في اختزال هذه الكتابة/ القراءة، نسقط بشكل مباشر في هذا المأزق المنهجي والأخلاقي في آن بالنسبة مثلا لحالة إدوارد سعيد: فهل نتحدث عن أشهر مفكر عربي دافع عن «أم القضايا» العربية والإسلامية في عقر الديار الأمريكية؟ أم نتحدث

---

*باحث من المغرب

1- إدوارد سعيد، الدور العام للكتاب والمثقفين، فصلية الكرمل، العدد 68، صيف 2001، ص 26

2- سبق لديفيد بارساميان، المحاوِر الإعلامي الكبير، أن حاور إدوارد سعيد، وصدر العمل مترجما للقارئ العربي تحت عنوان:«إدوارد سعيد: الثقافة والمقاومة».

أنظر: إدوارد سعيد: الثقافة والمقاومة، حاوره ديفيد بارساميان، ترجمة علاء الدين أبو زينة، مراجعة محمد شاهين، دار الآداب، بيروت، 2006

في تقديمه لهذا الكتاب، يذكر لنا ديفيد بارساميان أن السؤال الأول الذي استقبله به إدوارد سعيد في مكتبه بجامعة كولومبيا كان: «هل لديك أسئلة وجيهة»؟ ثم يذكر لنا أن التوتر الذي كان يعتريه قبيل لقائه بمضيفه قد تبدد واختفى، فقط عندما ألقى بارساميان مقاطع من شعر محمود درويش، حينئذ فقط انطلق في الحديث الذي انتهى إلى إجابات تلقائية، من دون مراجعة للأسئلة أو إجراء تمرينات عليها.

أنظر نص العرض الذي أنجزناه في هذا الكتاب القيم تحت عنوان: «في متعة التوفيق بين الثقافة والمقاومة عند إدوارد سعيد»، ونشر في مجموعة من المنابر الإعلامية، المغربية والعربية («الصحراء»، الدار البيضاء،«القدس العربي»، لندن،)، أو في بعض المواقع الإلكترونية، منها الرابط التالي: www.alasr.ws/articles/view/13448

3- جاءت أهم محطات ترحال إدوارد سعيد بين مسقط رأسه القدس، ومقر إقامته وإبداعه، جامعة كولومبيا الأمريكية، في سيرته الذاتية التي تحمل عنوان «خارج المكان»، وصدرت عن دار الآداب، بيروت، ط 1، 2000، ترجمها للعربية فؤاد طرابلسي.

4- نقرأ للكاتب والباحث الأردني موسى برهومة في هذا الصدد، أن الكثير ينظرون «إلى المخزون المعرفي لدى المفكر الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد على أنه أكبر وأشد اتساعاً من أن تحيط به الكتابة، تماماً كبيتهوفن الذي كان لديه مخزون من الموسيقى، عجزت النوتة الموسيقية عن الوفاء له أو التعبير عنه»، مضيفا أنه «إذا كانت السيمفونية التاسعة، كما أورد سعيد على لسان فاغنر، تتحدى صمت النهاية، فإن منجزات المفكر الفلسطيني تتحدى غيابه الفيزيائي، وتظل شاهقة بروحها = الإنسانية ولسانها الكوني، وقدرتها على إثارة جدل لا ينتهي، على الرغم من أن غياب إدوارد جعل العالَم العربي وأمريكا »أكثر فقراً« على حد تعبير الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان».

أنظر: موسى برهومة، إدوارد سعيد: المثقف دائم الانشقاق، موقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» (www.mominoun.com)، مقالة مؤرخة في 14 يوليو 2013

عن الهرم العلمي الذي ارتبط اسمه معرفيا بالتأسيس العلمي الرصين لتفكيك النزعة الاستشراقية، وبالتالي أسهم في تغيير طرائق التفكير في الآخر، معيدا النظر في علاقة السلطة بالمعرفة؟ أم نتوقف فقط عند أحد الأسماء القليلة التي اجتهدت في تفعيل أولى مهام «مسؤولية المثقف»: قول الحقيقة أمام السلطة؟

أصاب بشكل كبير الكاتب والناقد الأردني فخري صالح، أحد أبرز متتبعي المشروع العلمي للراحل، عندما اعتبر أن إدوارد «مفكر عالمي نجد اسمه ومنجزه حاضرا بقوة في الموسوعات الغربية التي تؤرخ للنقد الأدبي والنظرية وعلوم الأنثربولوجيا ودراسة الغير/ الآخر ونقد الموسيقى، ويصعب اختزاله إلى البعد الجغرافي ومسقط الرأس.

لم يكن إدوارد سعيد مجرد أستاذ للأدبين الإنجليزي والمقارن في جامعة كولومبيا الأمريكية، ولم يكن فلسطينيا يُثير لغطا في الأوساط الأكاديمية والإعلامية الأمريكية والغربية فقط، بل ناقدا وباحثا ومُنَظرا على مستوى الإنسانية، ولهذا [بيت القصيد] تتوالى الكتب والدراسات التي تصدر عنه بعد وفاته»،[5] وبالتالي نرى إصرار البعض على اختزال اسم إدوارد سعيد فقط في ريادته النقدية ضد الاستشراق والمستشرقين، أو في «أسلمة بعض أعماله»، بشكل أو بآخر من طرف التيارات الإسلامية الحركية في شقها المعني بالعمل البحثي، وليس الشق الدعوي أو السياسي أو «الجهادي».

نقول هذا، ونحن نأخذ بعين الاعتبار مضامين أحد آخر الأعمال التي تطرقت لمشروع الرجل، والتي اختزلت مشروعه في «نقد الاستشراق» كما يتضح من خلال العنوان[6]، ولكن أيضا من خلال مضامين العمل الذي لا نقزم قطعا من نوعيته، لولا أن إصرار الباحث ـ ومعه المركز الإسلامي المعني بإصدار سلسلة بحثية تُعرف بأعلام الفكر العربي والإسلامي على إسقاط تخصص إدوارد سعيد في النقد الموسيقي، لاعتبارات فكرانية (إيديولوجية) مرتبطة بموقف الحركات الإسلامية من الموسيقى، أمر لا يليق بمشاريع ترفع شعار الإصلاح والنهضة والتحضر، حيث جاءت عناوين فصول العمل كالتالي: سعيد الإنسان، محطات حياة سعيد، البيئة الفكرية لسعيد، مصادر فكر سعيد، إسهامات سعيد الفكرية، الاستشراق، الثقافة والإمبريالية، صورة المثقف، الأنسنية والنقد الديمقراطي، العالم والنص والناقد، تغطية الإسلام، سعيد والقضية الفلسطينية، سعيد.. بعيون إسرائيلية، في نقد سعيد.

بسبب هذا الإكراه المنهجي والأخلاقي أيضا[7]، ارتأينا التوقف عند نقاط/ إشارات تسهم في التعريف بهذا الهرم العلمي الإنساني، والعصي على التصنيف والخندقة الهوياتية.

مفكك الاستشراق وملهم خطاب ما بعد الاستعمار

دخل إدوارد سعيد تاريخ المعرفة من بابه الواسع، عبر ترسيخ اسمه كأحد المراجع الكونية في تناول الظاهرة الاستشراقية، من خلال كتابه المرجعي الأبرز الذي يحمل عنوان «الاستشراق»[8]، وكان ترسيخ سعيد لاسمه في هذا المضمار المعرفي «رأسمالا رمزيا»وازنا في معارك «الاشتباك» الأكاديمي والعلمي التي انخرط فيها الراحل هناك في المجال التداولي الأمريكي، حتى أصبح اسمه ندا علميا لأعلام المعرفة هناك في مكانة علمية قَلما وصل إليها قلم عربي، ولأنه كان فلسطيني الجذور، بحكم أنه ولد في القدس، فقد أسهم هذا المعطى في تغذية هواجس أقلام اللوبيات الأكاديمية والسياسية الموالية لإسرائيل.

لنُسَلّم بداية أنه لم يعد ممكنا اليوم الحديث عن الاستشراق، دون ذكر اسمه، بالسلب أو بالإيجاب، بحسب المرجعية الفكرانية/ الإيديولوجية للمعنى بتحرير وتقييم نقد إدوارد سعيد للنزعة الاستشراقية، ويكيفه فخرا أنه بفضل كتابه المرجعي «الاستشراق»(Orientalism)، تمكن من أن «يرتقي إلى ذلك النص الذي يرد مرة على العنف المعرفي المقصود للمشروع الاستعماري، مما جعله في أساس التمهيد لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي التي سرعان ما ستسهم في بلورة مقولاتها النظرية وأسسها التصورية، ومن ثم انتشارها، أصوات أخرى قادمة من العالم الثالث».. «تلك

5- فخري صالح، إدوارد سعيد: دراسة وترجمات، الدار العربية ناشرون، بيروت ـ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2009، ص 7

6 - أنظر: خالد سعيد، إدوارد سعيد ناقدُ الاستشراق: قراءة في فكره وتراثه، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، بيروت، ط 1، 2011

7- نقصد بـ«المأزق الأخلاقي» مقامرة «اختزال» شخصية ومشروع وأداء إدوارد سعيد في هذه المقالة.

8- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمه للعربية كمال أبو ديب، ط 1، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981، (صدرت النسخة الأصلية بالإنجليزية عام 1978)، وصدر للراحل أيضا، كتاب «الثقافة والإمبريالية» (ترجمة وتحقيق كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، سنة 2004)، ويعتبر تتمة لما جاء في «الاستشراق».

الأصوات التي تصر على أن تتكلم في الغرب، وعلى أن تروي حكايتها الخاصة، مكسرة بذلك الفضاء الحبيس الذي يسعى الغرب إلى أن يحصر العالم الثالث فيه كما يقول هومي بهاها في «موقع الثقافة»[9].

ارتقى سعيد، في سياق «نقد الاستشراق»، بالعالم العربي، المثقل بمظالم الاستعمار وبراثن التخلف إلى مصاف «السؤال العالمي»، خصوصا من ناحية فلسطين التي ولد فيها والتي ارتقى بها إلى مدار «الفكرة المقلقة».. وكل ذلك بالاعتماد على منظور ثقافي تحليلي ثاقب، برهن فيه على أنه لا مجال للمداورة والمراوغة والمهادنة؛ منظور لا يخلو، في النظر الأخير، من «عنف» هو عنف المثقف النقدي الجدلي الاعتراضي من ناحية، وعنف الملتزم الشاهد على قضيته من ناحية موازية[10]. لقد «كتب إدوارد سعيد، المثقف العميق، عن الثقافة الإنسانية انطلاقا من رؤية شمولية واسعة، وكان عارفا بالعديد من اللغات، قادرا على الكتابة عن الموسيقى والشعر والرواية والمسرح، بارعا في الحوار حول السياسة، ولهذا كان تأثيره في حقول عديدة، من ضمنها الأنثروبولوجيا والنظرية الأدبية وتاريخ الفن وخطاب ما بعد الاستعمار، شديد الوضوح، كما أن تلاميذه الذين لا عد لهم، والباحثين الذين يتأثرون بخطابه في المؤسسة الأكاديمية، وفي تيارات النقد والنظرية، موزعون على جهات الأرض الأربع. لقد غير الرجل طرائق التفكير بالآخر، متجاوزا عمل ملهمه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو»[11].

سفير عربي ــ فلسطيني خارج التصنيف

نقرأ لفخري صالح، أن الراحل كان من المشاركين في صياغة إعلان الدولة الفلسطينية الذي عقد في اجتماع الجزائر الشهير، (1988)، بل كان المعني بترجمته إلى الإنجليزية.[12]

تكمن أهمية هذه الشهادة في تأكيد مدى انخراط إدوارد سعيد المفكر والناشط في الدفاع عن «قضيته الأم»، وهو الخيار الذي يقف وراء ثمن باهظ دفعه بسبب مكانه البارز في مشهد القضية الفلسطينية[13]، ولو تطلب الأمر حينها، وصمه بأنه «بروفيسور الإرهاب» من طرف اليمين الديني في الولايات المتحدة، ممثلا في مجلة «كومنتري» (Commentary magazine)، وهي المجلة نفسها التي شنت حملة إعلامية شرسة ضد سعيد مجددا، كان هدفها هذه المرة الرهان على تجريده من مقدسيته، وبالتالي من أصله الفلسطيني. كما تم إحراق مكتبه في كولومبيا، وتلقى هو وأفراد عائلته «تهديدات بالموت لا حصر لها» كما كتب إدوارد نفسه. حَدَث هذا في عز صراعه ـ منذ أوائل التسعينيات ـ مع مرض سرطان الغدد اللمفاوية، وكان يمضي الوقت بين المشافي وخارجها، إما على وشك البدء في دورة من العلاج، أو بصدد الانتهاء منها. وتمكن خلال ذلك كله من الكتابة وإلقاء المحاضرات. إن خصومه يريدونه صامتا، ولكنه يقول في واحدة من المقابلات التي يضمها هذا الكتاب: «ذلك ما لن يحدث إلا إذا مت».

منذ استقالته من المجلس الوطني الفلسطيني عام 1991، أصبح سعيد واحدا من أبرز المناهضين علنا لياسرعرفات، ولما يُسَمَّى بـ«عملية السلام»، وظل صوتا متفردا للمقاومة وسط كل اللغط الذي ساد قبل وبعد توقيع اتفاقية أوسلو[14]، في الحديقة الجنوبية للبيت الأبيض في سبتمبر 3991، وغني عن التذكير أن الأعمال الأولى لسعيد، خاصة كتابيه «الاستشراق» و«القضية الفلسطينية» (The question of Palestine) تركت بصمتها على التعريف بالمسألة الفلسطينية، ليس فقط لدى النخبة العلمية والسياسية في الولايات المتحدة، ولكن أيضا لدى النخبة الإعلامية، وبالتالي لدى الرأي العام، مما جعل من سعيد الصوت الفلسطيني الأبرز هناك[15]، وصوتا عربيا مدافعا بشراسة عن هموم وطن عربي برمته، ومع تحفة «الاستشراق»، أصبح متهما بالدفاع عن المسلمين، ولو كان سعيد مسلم الديانة، وهو المسيحي الأصل والمولد، لما ترددت هذه النخب المعادية في اتهامه بـ«الأصولية الإسلامية»، من فرط الأهمية العلمية الوازنة لهذا الكتاب بالذات.

9- كتاب يحيى بن الوليد: « الوعي المُحَلّق.. إدوارد سعيد وحال العرب»، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2010، ص 11. مرجع سابق، 120
يمكن العودة إلى قراءات وشروحات الناقد والباحث صبحي حديدي لرؤى إدوارد سعيد حول أطروحات خطاب «ما بعد الاستعمار» (Postcolonial Studies) كما صدرت على الخصوص في فصلية «الكرمل» الفلسطينية ويومية «القدس العربي» اللندنية وموقع «الحوار المتمدن».

10- يحيى بن الوليد، الوعي المُحَلّق.. إدوارد سعيد وحال العرب، مرجع سابق، ص 11

11- فخري صالح، إدوارد سعيد: دراسة وترجمات، مرجع سابق، ص 12

12- فخري صالح، إدوارد سعيد: دراسة وترجمات، مرجع سابق، ص 7

13- أو «القضية المعيار» على حد تعبيره في كتاب «تأملات في المنفى»، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2004، ص 41

14- أدرك إدوارد سعيد على الفور معنى اتفاقية أوسلو وأسماها «فرساي الفلسطينية»، وهو الذي قال لمحمد شاهين مُعلِّقا على ذلك الحدث: «كان كليتون أشبه بإمبراطور روماني يجلب ملكين تابعين من ملوك الإقطاعيات إلى بلاطه الإمبراطوري ويدفع بهما إلى التصافح».

15- بالرغم من وجود مفكرين فلسطينيين كبار هناك، وفي مقدمتهم الراحل هشام شرابي.

ولعل انقسام الساحة الأكاديمية الأمريكية حول الموقف من القضية الفلسطينية ونظرتها إلى الإسلام، واختلافها عن الرؤية السائدة لدى الإدارة الأمريكية، مرده تحديدا إلى الانخراط النظري والعملي للراحل في هذا المضمار، ولذلك اعتبر «دعاة اليمين الأمريكي المتطرف، في الإدارة الأمريكية والكونغرس، وفي المؤسسة الأكاديمية الأمريكية، ضرورة محاربة الأثر الذي مارسه إدوارد سعيد، بشخصه وكتاباته، على المؤسسة الأكاديمية الأمريكية وعلى مراكز دراسات الشرق الأوسط فيها».[16]

مثقف نقدي مسؤول ومتعدد الاختصاصات

أسهمت شهرة إدوارد سعيد التي ارتبطت بموضوع الاستشراق، في حجب الأضواء عن تميزه في النقد الموسيقي، وهو مؤلف كتاب «متتاليات موسيقية» (الصادر سنة 1991)، وتميزه الموازي في «تفكيك» كبرى الأزمات السياسية العربية[17]؛ أي أزمة القضية الفلسطينية، حيث كان سعيد بمقالاته ومواقفه ثاقب النظر على أكثر من صعيد، إن لم نقل إنه سبق زمنه عندما رَوّج لمخرج تأسيس دولة واحدة تضم الفلسطينيين والإسرائيليين على حد سواء، كما كان مؤثرا على الغير/ الآخر الأمريكي.

تَمَكَّن إدوارد سعيد من اختراق حجب التقاليد الثقافية الغربية التي شيدت على مدى عقود طويلة في القرنين الماضيين، واستطاع أن يحول الأنظار إلى ما هو هام وحيوي وكوني، وقد قدم لنا مساهمة جليلة في مجال الثقافة شهِدَ العالم له بها، بدءا من محاضراته التي دعي لإلقائها في هيئة الإذاعة البريطانية، وهي سلسلة المحاضرات التي دعي لإلقائها مشاهير العالم من أمثل برتراند راسل، ونُشِرت فيما بعد تحت عنوان «صورة المثقف»، والتي دعا فيها المثقف إلى أن يجهر بالحقيقة في وجه السلطان، وإلى أن يكون المثقف هاويا لا مهنيا، بمعنى أن يكون حرا، إلى كتابه «الثقافة والإمبريالية» الذي أصبح مرجعا مهما في حقول النقد الثقافي.

تتضح ملامح الثقافة الموسوعية عند سعيد بشكل إبداعي في لائحة مؤلفاته[18]، نذكر منها على وجه الخصوص الأعمال التالية: «جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية» (1966)، «بدايات: القصد والمنهج» (1975)؛ «الاستشراق» (1978)؛ «تغطية الإسلام» (1981)؛ «العالم والنص والناقد» (1984)؛ «لوم الضحايا» (بالاشتراك مع كريستوفر هيتشنز، 1988)؛ «متتاليات موسيقية» (1991)؛ «الثقافة والإمبريالية» (1993)؛ «تمثيلات المثقف» (1994)؛ «أوسلو 2: سلام بلا أرض» (1995)، «خارج المكان» (1999)؛ «فرويد وغير الأوروبيين» (2003)[19]؛ «المذهب الإنساني والنقد الديمقراطي» (2004)؛ «حول الأسلوب الأخير: الموسيقى والأدب ضد السائد»(2006)؛ وأخيرا، ضمن سلسلة عريضة من المؤلفات، «الموسيقى على التخوم» (2008).

من مُميزات الراحل أيضا، تحمله «مسؤولية المثقف»، ولو تطلب الأمر أن يبدأ بالأهل (النخبة الفلسطينية) قبل الجيران في الشرق (النخبة العربية) والغرب على حد سواء (النخبة الأمريكية على الخصوص)، ولتبيان تبعات تبني إدوارد سعيد هذا الخيار، لا بد من التدقيق/ التذكير التالي : معلوم أن المجال التداولي الأمريكي يَعُجّ بطينة فريدة وغريبة من النخب العربية التي «اجتهدت» في أن تكون أمريكية أكثر من الأمريكيين أنفسهم، هؤلاء لديهم قابلية التطاحن في «بورصة القيم والأخلاق»، ينتمون إلى صنف اصطلح عليه الناشط الباكستاني الشهير طارق علي بـ«عرب البيت» [الأبيض]، إنها «شخصيات تحتاجها الإمبراطورية وتربيها الأكاديمية، ممن يسعون إلى إرضاء الإمبراطورية وخدمة حاجاتها وهم عديمو

16- فخري صالح، إدوارد سعيد: دراسة وترجمات، مرجع سابق، ص 29

17- على الأقل قبل حقبة اندلاع ما اصطلح عليه بأحداث «الربيع العربي» في غضون 25 يناير 2011

18- أورد الناقد والباحث يحيى بن الوليد ملحقا بأعمال إدوارد سعيد في كتابه سالف الذكر، تحت عنوان: «إدوارد سعيد عربيا. بيبليوغرافيا تقريبية»، وتضمن 29 كتابا للراحل، معتمدا خصوصا على «دليل بيبليوغرافي لإدوارد سعيد» أعدته ياسمين رمضان، والمنشور ضمن ملف «إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار» (مجلة ألف العدد 25، 2005، ص 240 ـ 242)، و«بيبليوغرافيا إدوارد سعيد» الذي ذيل بها جمال محمد مقابلة مقالة «الناقد الإنسي لدى إدوارد سعيد»، المتضمن في كتاب «تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر» (ص54 ـ 55). كما أورد فخري صالح بالطبع، لائحة بأهم أعماله في مقدمة فصل «ملامح المشروع الفكري لإدوارد سعيد» من كتابه سالف الذكر. (ص 15 ـ 16)

19- نحن «إزاء استثمار راهن، موجه للقارئ الغربي الذي تربطه جذور ثقافية مع اليهود وفرويد كذلك، لنظرة عالم النفس النمسوي لإلقاء ضوء كاشف على أشكال سحق الهوية التي تمارسها إسرائيل على الفلسطينيين، وعلى محاولات علم الآثار اليهودي إضفاء هوية يهودية خالصة على أرض فلسطين. ويشير سعيد إلى أن فكرة فرويد عن الهوية اليهودية، التي انفتحت في يوم من الأيام على الهويات الأخرى، بل إنها تشكلت منها كذلك، تصلح لمخاطبة هويات أخرى محاصرة أيضاً «لا من خلال توزيع مهدئات مثل التسامح والتعاطف، بل بمقاربة تلك الهويات بصفتها جرحاً دنيوياً ملتهباً باعثاً على الشلل وعدم الاستقرار».

أنظر: فخري صالح، إدوارد سعيد في كتابه الأخير، الحياة، لندن، 27 سبتمبر 2003

الحياء تماما في كيفية إذلال أنفسهم أمام الإمبراطورية. فهؤلاء الرجال يقولون أمورا يُفكر فيها كثير من الأمريكيين دون أن يجرؤ الآخرون على الجهر بها، وتلك هي قيمة «عرب البيت» [الأبيض]: إنهم مستعدون للجهر بمشاعر يفضلها أمريكيو الطبقات الحاكمة وأمريكيو المؤسسة الحاكمة»[20].

من سوء حظ هذه الطينة من الأقلام، أن إدوارد سعيد لم يكن منتميا إلى التيار الذي تمثله، والذي يحظى بالدعم والدعاية والتبني غير المباشر أو الضمني من قبل مؤسسات هناك، ولذلك تعرض للعديد من حملات التشويه والشيطنة، أكاديميا وسياسيا وإعلاميا.

في التفاعل العربي مع تراث سعيد من «الأفكار الطولى»

مُهم جدا التنويه بلائحة من الأسماء النقدية العربية التي أسهمت في ترويج أعمال إدوارد سعيد، وبالتالي كسر جدار التهميش والتقزيم، ونقض بعض الممارسات الثقافية المسيئة للمعرفة في مجالنا التداولي الإسلامي العربي، وفي مقدمتها الإقصاء والنفي المتبادل، وترويج خطاب «أنا المُنظّر الأول»، «صاحب السبق المعرفي».. إلخ؛

فمن أهم مترجم أعمال الراحل، الناقد السوري كمال أبو ديب، الذي ترجم «الاستشراق» (1981) و«الثقافة والإمبريالية» (1997) إلى الناقد والباحث السوري صبحي حديدي[21]، مرورا عبر أعمال الكاتب والناقد الأردني فخري صالح، والناقد والمترجم المغربي إسماعيل العثماني، وغيرهم بالطبع، اطلع المتلقي العربي على أغلب أعمال إدوارد سعيد مترجمة للعربية. أما الإقصاء والتهميش و«الرغبة في دفن سعيد وهو حي»، فكانت أبرز علامات تعامل العديد من النخب الثقافية والإعلامية هناك في المجال التداولي الأمريكي.

نقول هذا، ونحن نستحضر حالة مرضية أقرب إلى «الانقسام» التفاعل (الثقافي والإعلامي) مع الحملة الإعلامية المسعورة التي انخرط فيها اليمين الأمريكي المتطرف ضد إدوارد سعيد في أكثر من مناسبة، لعل أخطرها كما سلف الذكر، تلك الحملة التي استهدفت التشكيك في فلسطينيته، ونتحدث عما يُشبه «الانقسام»، بحكم أن التفاعل انحسر بين المدافعين عن الراحل بشكل صريح وواضح[22]، وبين المتجاهلين، من المنتمين إلى تيارات الحصار أو الذين يرفعون شعار: «اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون».

في معرض تقييم مؤلفات ودراسات الناقد البحريني محمد أحمد البنكي (1963– 2010)، استشهد الناقد البحريني نادر كاظم بما وصفه الراحل إدوارد سعيد بـ«الأسلوب الأخير» (أحد عناوين سعيد المنشورة بعد وفاته)، حيث يقرأ سعيد كيفية تعامل كبار المفكرين والكتاب والموسيقيين مع مسألة موتهم الوشيك والمراحل الأخيرة من حياتهم، وكيف يظهر أثر ذلك في أعمالهم الأخيرة، والتي غالبا ما تمتاز بالتناقض والضدية والصعوبة والانقطاعية وعدم الوصول إلى النهاية»[23]، بما يُحيلنا على قلاقل مفهوم الهوية عند الراحل، وهو المُنَظر لمفهوم «الهجنة»، أو «الهوية المُهَجنة» (identité hybride)، بحكم انتصاره لإنسانية الإنسان، قبل الانتماءات الدينية أو العرقية أو الثقافية أو الفكرانية، ولعل هذا الشعار يُفسر نفور العديد من الأصوليات (الدينية والقومية) في الساحة العربية على الخصوص من مشروع الراحل، لأنه رفض الانضمام إليها، ناهيك عن رفعه شعار «مسؤولية المثقف» بالصيغة التي مارسها عمليا، هناك في المجال التداولي الأمريكي، فكيف يخون الشعار ذاته في «المزارع العربية» الأوروبية[24]، وإن كنا نعتقد أن ترويج الراحل

20– يضيف طارق علي، أن «عرب البيت» [الأبيض] يجدون موقعهم الملائم في الإعلام الأمريكي لأنه إعلام يبحث عن أشخاص لكي يثبت أن هناك عربا يقفون في «الصف الأمريكي»، ولسان حال هذا الإعلام: أنظر ما أذكاهم، إنهم «أذكياء» لأنهم يقولون ما يريد الناس ـ في المؤسسة الغربية الحاكمة ـ سماعه، إنهم مُفيدون ولذا ينبغي استعمالَهم. أنظر: طارق علي: عن الإمبراطورية والمقاومة، حاوره دايفيد بارساميان، ترجمة سماح إدريس، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2006

سبق أن أنجزنا عرضا في الكتاب، ونشر في بعض المنابر الورقية والرقمية، منها الرابط التالي تحت عنوان: «طارق علي مفككا جدلية –الإمبراطورية والمقاومة».
www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=66351

21– من أعمال إدوارد سعيد التي ترجمها صبحي حديدي للعربية، نتوقف خصوصا عند «تمثيل المستعمَر»، («الكرمل» الفلسطينية، العدد 44، 1992)، وأيضا «تعقيبات على الاستشراق»، (Afterwards to Orientalism) والصادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996

22– ننوه هنا على الخصوص بكتاب فخري صالح: دفاعا عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2000

23– نادر كاظم، أسلوب محمد البنكي الأخير، إرجاء مغاير، دراسات حول اشتغالات محمد أحمد البنكي النقدية، تحرير رنده فاروق، منشورات مؤسسة الدوسري للثقافة والإبداع، نشر الكتاب ضمن سلسلة أطياف، مملكة البحرين، وزارة الثقافة، ط 1، 2010، ص 124. وشاركت في هذا العدد/ الكتاب الاحتفالي الأسماء التالية: محمد شوقي الزين، عبد السلام بنعبد العالي، عبد الله بريمي، علي حرب، عبد الله الغذامي، ضياء الكعبي، إدريس الخضراوي، حسام نايل، نادر كاظم، محمد جودات، سمير مندي وحسام نايل.

24 – الإحالة هنا على رائعة الروائي البريطاني جورج أورويل: «مزرعة الحيوان» (Animal Farm) والتي رغم أنها مُحررة في غضون 1947، تكاد تنطبق بعض وقائعها على أوضاع الساحة العربية، مباشرة بعد اندلاع أحداث «الربيع العربي».

لأطروحة «الهوية المُهَجنة» يندرج في سياق «مراجعات» داخل النسق النقدي الماركسي، بحكم النكسات الميدانية التي كرستها «التطبيقات الماركسية» على قدر الواقع، وبحكم نهل سعيد الفكراني من مرجعية ماركسية في أولى محطات تكوينه المعرفي الذي امتد لعقود، وتحديدا، نهله وتأثره بأنطونيو غرامشي، (مروج أطروحة «المثقف العضوي»)، فريدريك نيتشه (صاحب «أفول الأصنام»)، ميشيل فوكو (ناقد ومفكك جدلية السلطة والمعرفة)، جوليان بندا (مؤلف تحفة «خيانة المثقفين»)، وغيرهم كثير بالطبع.

ولعل إجابة الراحل على أهمية «إحياء الماركسية»، كما جاءت على لسان ناقد ماركسي متمكن ورصين، وهو أيضا صديق الراحل، تُغذي أحقية الحديث عن مراجعات نقدية في الدائرة الفكرانية الماركسية.

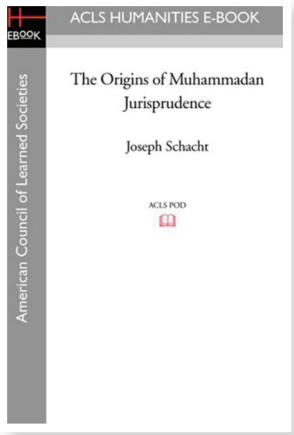
يقول سعيد: «ثمة حاجة ماسة لإحياء الماركسية، كمسألة سياسية وأكاديمية، ذات صلاحية، في الأزمة الراهنة، التي تعصف بالتربية، والبيئة، والقومية، والدين، وسواها من المسائل. هذا تحد رئيسي، كما أعتقد، وهو عندي سؤال مفتوح، حول ما إذا كان من الممكن القيام به أم لا. وأجد نفسي معنيا بالسؤال، على نحو جدّي، ومشدودا للغاية إلى النموذج الذي أرساه أشخاص، مثل غرامشي ووليامز. السؤال أيضا: أما يزال هؤلاء صالحين اليوم؟ وجوابي الحدسي هو: أكثر من ذي قبل».[25]

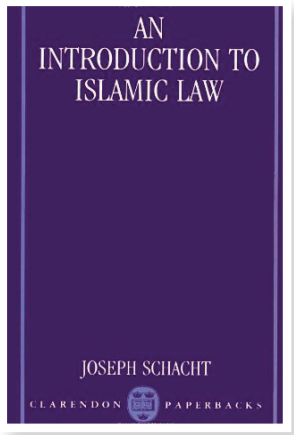
ولعل أحداث الساعة التي تحمل عنوان «الربيع العربي»، تسهم في رد الاعتبار لأمثال إدوارد سعيد من عدة أبواب، أهمها أن وجود أمثال سعيد، كان كفيلا بمساعدة المتلقي والمتتبع العربي على فهم ما يجري، وثانيا، أن أغلب أنماط الصراعات السائدة في المنطقة العربية، لم تخرج عن أنماط الصراعات التي انتقدها بشدة، في معرض نقده أطروحة «صدام الحضارات» للراحل صامويل هنتنغتون، عندما تحدث عن «صدام الجهالات» (The clash of ignorance)[26]، قاصدا بذلك ـ حينها ـ جهالة جورج بوش الابن، وجهالة أسامة بن لادن، وهي الجهالات نفسها، على ما يبدو، التي تتصارع اليوم في منطقة عربية موبوءة بالفتن التي ترفض الحديث عن «الهوية المُهَجنة» كما دافع عنها إدوارد سعيد، من باب تقليل حجم الخسائر، في الهوية والذات والأرض والأوطان.

25 – انظر: صبحي حديدي، ماركسية إدوارد سعيد، موقع دروب، مقال مؤرخ في 2 أكتوبر 2008

أورده خالد سعيد، إدوارد سعيد ناقدُ الاستشراق، مرجع سابق، ص 75

26- Said, Edward, (2001, October 22), The clash of ignorance, The Nation, 273 (12), 11-13.





يوسف شاخت
ومنزلته في دراسة الفكر الإسلامي

حمادي ذويب*

يعتبر يوسف شاخت (Joseph Schacht) (1902م- 1969م) من أهمّ المستشرقين الذين درسوا الإسلام خلال القرن العشرين، إن من ناحية غزارة مصنّفاته، وإن من ناحية أثر كتاباته على الصعيدين الأكاديميين العربي والأوروبي في الآن ذاته.

وقد درس هذا الباحث الألماني اللّغات اللاتينيّة واليونانيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة، وكذلك بعض اللّغات السامية، ودرس أيضا دروسا تيولوجية. وحصل من جامعة برسلا على الدكتوراة الأولى عام 1923 [1].

وقد اهتمّ بدراسة الفقه الإسلامي تحت تأثير برغستراسر (Bergstrasser) (ت 1933 م) [2]. وفي هذا السياق تمثّلت أطروحته للدكتوراة في طبع كتاب الفقيه الحنفي الخصاف الموسوم بـ «كتاب الحيل» والقيام بترجمة جزئية له مع التعليق عليه. وكان هذا العمل أوّل الأعمال التي ركّز فيها بحثه على إشكالية الخلاف بين النظريّة والتطبيق في الفقه الإسلامي.

وانطلاقا من سنة 1925 فصاعدا كان لشاخت نشاطان أساسيان خلال عطله أحدهما زيارة ليدن ليدرس على الرجل الذي كان يعتبره أكبر متخصّص في الدراسات الإسلاميّة في أوروبا وهو كريستيان سنوك هيرجرونج (Christian Snouck Hurgronje) (1857-1936)، أمّا النشاط الآخر فهو يتمثّل في قضاء أكبر وقت ممكن في الشرق الأوسط وشمال افريقيا. هكذا زار سوريا ومصر وتركيا عدّة مرّات وكذلك مناطق أخرى في العالم العربي، واستثمر تلك الزيارات لدراسة المخطوطات العربيّة النادرة في المكتبات العامّة والخاصّة. وقد نشر حصيلة بحوثه الدائرة على تلك المخطوطات في مقالات وعروض كثيرة.

وقد قبل التدريس بالجامعة المصريّة في اختصاص فقه اللّغة العربيّة واللّغة السريانيّة وظلّ يدرس في جامعة القاهرة (كانت تسمّى جامعة فؤاد الأوّل) إلى سنة 1939. وبدأ يدرّس العربيّة والدراسات الإسلاميّة في جامعة أكسفورد الإنجليزيّة فحصل على الماجستير عام 1948 وعلى الدكتوراة سنة 1952.

ومن المحطات البارزة في حياة شاخت استدعاؤه سنة 1947 لتقديم سلسلة من المحاضرات في الولايات المتحدة الأمريكيّة حول الفقه الإسلامي. وكانت هذه المحاضرات ناجحة ممّا دفع المنظمين إلى إرسال أربعة محامين شبّان أمريكيين إلى أكسفورد لدراسة العربيّة والفقه الإسلامي على شاخت في كلية الحقوق.

وقد دفعه حرصه على توسيع معرفته العملية بالفقه الإسلامي إلى القيام برحلة بحث إلى شمال نيجيريا سنة 1950 ثم وسّع سفراته البحثية إلى شرق إفريقيا بين 1959 و 1964.

وفي سنة 1952 تمّ استدعاؤه أستاذا زائرا في كلية الحقوق بجامعة الجزائر. وفي سنة 1954 انتخب عضوا بالمجمع العربي بدمشق. وفي 1956 اختير عضوا بالمجمع الملكي الهولندي. وقد قبل خلال سنة 1954 وظيفة أستاذ للعربيّة في جامعة ليدن بهولاندا، وظلّ هناك حتى 1959. وانتقل بعد ذلك إلى نيويورك حيث عيّن أستاذا في جامعة كولومبيا واستمرّ في هذا المنصب إلى أن توفّي سنة 1969.

---

* باحث وأكاديمي من تونس

1- عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين (د.ت)، ص 366.

2- Jeanette Wakim, Remembering Joseph Schacht, p2.
http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/publications/wakin.pdf

ولم يكن نشاط شاخت يقتصر على التدريس وإنّما امتدّ إلى مجالات متنوّعة من أهمّها المشاركة في نشر الطبعة الثانية من «دائرة المعارف الإسلاميّة» التي بدأ صدورها سنة 1954 بمدينة ليدن. وساهم فيها بعدة مقالات. وقام أيضا بتأسيس مجلة ستوديا إسلاميكا (Studia Islamica) صحبة المستشرق برنشفيك، وظلّ مساهما في إدارتها إلى حدّ وفاته. وقد خصّصت هيئة هذه المجلّة له بعد وفاته العددين 31 و 32 سنة 1970 اللذين ساهم فيهما الباحثون في الإسلاميات الأكثر شهرة في أوروبا وأمريكا. وشارك شاخت في تحرير موسوعة كمبريدج حول الإسلام بمقال عنوانه «القانون والعدل» (Law and Justice) بالجزء 2.

وكان عضوا نشيطا بالجمعية الأمريكية الشرقية ويحضر الملتقيات الدوليّة للمستشرقين. وفي أحد هذه الملتقيات في روما سنة 1936 التقى بفرانز روزنتال أحد كبار المستشرقين، وأضحى فيما بعد صديقا له.

وينقسم إنتاج شاخت حسب عبد الرحمن بدوي إلى عدّة أبواب منها دراسة المخطوطات العربيّة وتحقيق النصوص المخطوطة في الفقه الإسلامي والدراسات في علم الكلام والدراسات الدائرة على الفقه وأصوله والنشرات المتعلّقة بتاريخ العلوم والفلسفة في الإسلام والمتفرّقات [3].

وخلال سنوات 1923 و 1924 و 1930 نشر شاخت ثلاثة كتب عربيّة حول الحيل مع ترجمة جزئية لها وهي على التوالي:

- الخصّاف «كتاب الحيل والمخارج» هانوفر ، 1923.
- أبو حاتم القزويني: كتاب الحيل في الفقه، هانوفر، 1924.
- الشيباني: كتاب المخارج في الحيل، ليبشك، 1930.

ونشر سنة 1926 مقاله المحوري باللّغة الألمانيّة حول أدب الحيل العربي.

وتجلّى اهتمامه بالفقه الإسلامي من خلال نشره ثلاثة مخطوطات بين 1928 و1933 أولها كتاب «إذكار الحقوق والرهون» [4] والثاني «كتاب الشفعة» للطحاوي [5] والثالث «اختلاف الفقهاء» للطبري [6]. والملاحظ أنّ كثيرا من هذه النشرات نتاج ما اكتشفه شاخت في مكتبات المخطوطات في القاهرة واسطنبول. وقد ألّف في هذا الشأن عدّة مقالات تعرض ما يوجد في هذه المكتبات من نوادر المخطوطات من ذلك مقال بعنوان «مكتبات ومخطوطات إباضية»(7). ومقال موسوم بـ «في بعض المخطوطات الموجودة في مكتبة جامع القرويين في فاس» [8]. ومقال بعنوان «في بعض المخطوطات الموجودة في القيروان وتونس» [9].

ويعدّ المجال الفقهي أبرز المجالات التي تخصّص فيها شاخت وبرع فيها. ومن أهمّ كتبه في هذا المجال كتابه الرئيس «الفقه الإسلامي من النشأة إلى التأسيس» [10]. (The Origins of Muhammadan Jurisprudence) وقد نشر هذا الكتاب في أكسفورد سنة 1950 في 350 صفحة.

إنّ الأطروحة المركزيّة التي حاول يوسف شاخت أن يبرهن على صحّتها في كتابه «الفقه الإسلامي من النشأة إلى التأسيس» هي النظر في بدايات الممارسة الفقهية في الإسلامي المبكر ، وكيف تطوّر بفعل الزمن وبفعل تزايد أحاديث الأحكام. وقد حاول شاخت أن يثبت فضلا عن ذلك أنّ الفقه الإسلامي كان متأثّرا بالأحكام القانونية السائدة قبله في الجزيرة العربيّة وما يجاورها ومنفتحا عليها، وهو ما يفسّر به نضج هذا النسق الفقهي الإسلامي بسرعة نسبيّا. وعلى العموم فإنّ النظرة النقديّة التي عالج بها شاخت الأحاديث النبويّة هي التي أثارت حفيظة الأصوليين المعاصرين من علماء الأزهر خاصّة.

ويلي هذا الكتاب في الأهميّة كتاب «مدخل إلى الفقه الإسلامي» [11] (Introduction to Islamic Law). وهو في الأصل محاضرات ألقاها شاخت في جامعة الجزائر ، تضمّنت عرضا موجزا لكنّه مستوف لنتائج أبحاثه الشخصية إن في مجال النشأة الأولى للفقه الإسلامي وإن في إطار تطوّره في العهود المتأخّرة. ويشتمل هذا الكتاب على قسمين كبيرين أحدهما قسم مخصّص لتاريخ الفقه الإسلامي والثاني قسم منهجي يستند بالأساس إلى مصدر فقهي حنفي ظهر في القرن 16 م هو «ملتقى الأبحر» لإبراهيم الحلبي.

3- عبد الرحمان بدوي، المرجع المذكور، ص 366.

4- نشر في هيدلبرج، 1927-1929.

5- نشر في هيدلبرج 1929-1930.

6- نشر في ليدن، 1933.

7- انظر المجلّة الافريقيّة، ج 100-1956، ص 375-398.

8- راجع مجلّة «دراسات استشراقيّة» باريس ، ج 1، 1962، ص 271-284.

9- مجلّة أرابيكا (Arabica)، ج 14، 1967، ص 225-258.

10- مقترح الترجمة هذا قدّمه الأستاذ رياض الميلادي في ترجمته لهذا الكتاب الذي سيصدر قريبا بدار المدار الإسلامي ببيروت.

11- هذا الكتاب قمنا بترجمته وهو قريب الصدور بدار المدار الإسلامي ببيروت.

ومن المظاهر المميّزة لهذا الكتاب وغيره من كتب شاخت مقاربته التاريخية. وقد انتبه الدارسون إلى دور شاخت المركزي في هذا الخصوص. يقول كولسون: «كان مفهوم التطوّر التاريخي للقانون غريبا وأجنبيا تماما في الفهم التقليدي للشريعة، وإن التاريخ القانوني بمفهومه الغربي لم يكن نوعا من الدراسة لم ينل حظه من الاهتمام فحسب، بل الحق أنّه لم يوجد، وقد دعا إلى مراجعة هذا الموقف التقليدي مراجعة جذرية في القرن الحالي تطوران مختلفان في طبيعتها ومنشئهما وإن ربطت بينهما أهميتها العميقة هنا كما سيتبين، أوّلهما: إصدار يوسف شاخت بحثه عن أصول التشريع الإسلامي الذي لا يزال مقبولا في أسسه العامّة، والذي أثبت فيه أنّ النظرية التقليدية للقانون الشرعي كانت نتيجة عملية تاريخية معقدة استغرقت قريبا من ثلاثـــة قرون»[12].

ولئن تباينت المواقف في تقييم آراء شاخت من الفقه والحديث الإسلاميين بين الإطراء والنقد في العالم الإسلامي فإنّ بعض الباحثين الأوروبيين قاموا أيضا بمراجعة مواقف هذا المستشرق على غرار موتسكي[13] الذي بيّن في إحدى دراساته بعض الثغرات التي وجدها في أطروحات شاخت الخاصّة بتاريخ نشأة الفقه الإسلامي.

إنّ هذا النقد أمر طبيعي في مسار البحث العلمي في كلّ المجالات المعرفيّة، ذلك أنّ كل تقدّم علمي يفترض مراجعة القديم، لكنّ القارئ العربي الذي لا يتقن اللسانين الإنجليزي والفرنسي ظلّ لا يعرف كتب شاخت إلاّ من خلال الدراسات العربيّة الناقدة- في أغلب الحالات- لأطروحاته والمتحاملة عليه بسبب بعض مواقفه الصادمة لبعض العقائد المستقرّة منذ قرون. إلاّ أنّ هذا النقد ينبغي تنسيبه حتّى لا يغطّي على أفضال هذا المستشرق الذي حقّق وترجم مجموعة من المخطوطات العربيّة التي اشتهرت بفضله. ولا ينبغي أن يذهب في خلد القارئ العربي أن شاخت ليست له إلاّ مواقف متحاملة على الإسلام، ففي أحيان كثيرة كانت له مواقف موضوعيّة وإيجابيّة أنصف فيها الإسلام والمسلمين والتشريع الإسلامي على غرار اعتباره أن القوانين والتنظيمات القضائية الإسلاميّة كانت متفوقة على مثيلاتها في الدول الأوروبيّة المعاصرة حتى القرن السادس عشر الميلادي.

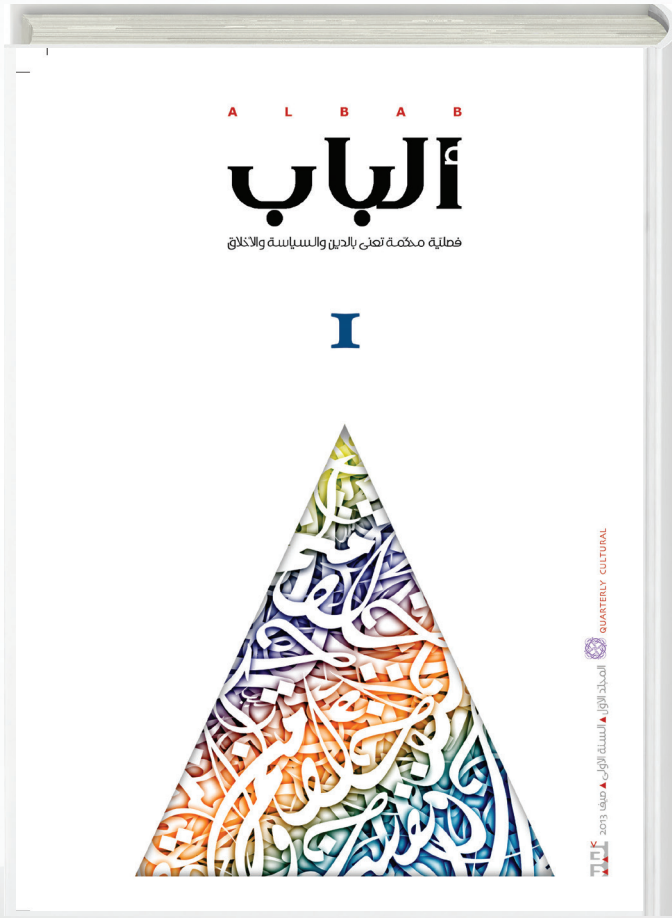
إنّ شاخت الذي كرّس حياته لدراسة التراث العربي الإسلامي وتدريسه والتأليف في قضاياه لا يمكن في نظرنا بجرّة قلم أن نحكم عليه أحكاما متسرعة قاسية تبخس حقّه وتهوّن من شأن بحوثه ونتائجه، فقد حان الوقت بالنسبة إلى الباحثين العرب والمسلمين لتوخي الموضوعيّة في نقد تراث شاخت نقدا علميا يقف عند إضافاته ومواقفه الإيجابية ويبرز ثغراته ومواقفه السلبيّة. ومن شأن هذا الموقف أن يخرجنا من دائرة النقد الذي تتحكّم فيه العوامل الدينية والعقائدية والإيديولوجيّة دون غيرها.

12- كولوسون، دون التاريخ القانوني في التشريع الإسلامي ، ترجمة محمد سراج.
www. Amanjordoan, org.

13- Harold Motzki, la naissance de la Jurisprudence islamique : Nouveau Résultats, et Méthodes de Recherche, Cahier du Céres. Série sociologie, N° 18, Tunis, 1991.

ألباب
مجلة فصلية محكمة
تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

يسر مؤسسة مؤمنون بلاحدود أن تعلن عن قرب صدور العدد الأول لمجلة ألباب، وهي مجلة فصلية محكمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق، ويشرف عليها نخبة من المفكرين العرب. وبهذه المناسبة تدعو هيئة التحرير الباحثين والمفكرين للكتابة في المجلة.
للمزيد من المعلومات يرجى زيارة موقع المؤسسة www.mominoun.com



رئيس التحرير:
د. موسى برهومه
مستشار التحرير:
يونس قنديل

حفل الافتتاح والمؤتمر السنوي الأول
لمؤسسة « مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث

تحت شعار «الدين والثقافة: الواقع والآمال» اختتمت مساء الأحد 27 أيار/ مايو 2013 أعمال المؤتمر السنوي العربي لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، وهي مؤسسة فكرية تضم ثلة من الناشطين والباحثين الشباب في مجاليّ الفكر والثقافة.

تميز هذا اللقاء العلمي بحضور عدد من المفكرين والباحثين قدموا من مختلف البلدان العربية، وقد شاركوا في أربع جلسات فكرية تمحورت حول بعض القضايا والملفات المرتبطة بالسياق الراهن العربي والإسلامي .

افتتحت الجلسة الأولى صباح يوم السبت 26 أيار/ مايو، وخصصت للتعريف بمشروع المؤسسة، حيث ألقى الأستاذ «محمد العاني»، مدير عام مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، الكلمة الافتتاحية للمؤتمر، مؤكدا على أن المؤسسة تسعى لتكون بيئة حاضنة للأفكار التجديدية المتنوعة، ولخلق فضاء معرفي حر ومبدع لمناقشة مختلف القضايا ذات الصلة بالإنسان، مشيرا إلى أن فكرة «مؤمنون بلا حدود» تحمل رؤيتها «من صميم إيمانها بجدوى المراهنة على خيرية الإنسان، وأهليته ورشده العقلي، ووجدانه الأخلاقي المساند لتجليات عقلانيته». كما اعتبر العاني أن الرهان الحالي مرتكز على دور الشباب الباحثين في التفاعل مع مجتمعاتهم، ومع احتياجات الناس، «ليحققوا التواصل الخلاق بين الفكر والواقع، بالعلم والمعرفة والأخلاق ذات الغاية الإنسانية»، مضيفا : «لا نريد التقليد، وتكرار المكرر، ولا نريد استنساخات فكرية تحول الفكر التجديدي لمذاهب جديدة».

أما «احميدة النيفر» فقد ألقى كلمة باسم مجلس أمناء المؤسسة نوّه فيها بمشروع مؤسساتي طموح، وأمل ممتد تتضافر فيه جهود كل الفاعلين القدامى والشباب من أجل إرساء عمل أصبح من متطلبات المرحلة التي تتجاوز احتياجات بلد معين، خاصة أن هذه المتطلبات ـ يضيف النيفر ـ طالما كان المثقفون العرب يسعون إلى تأسيسها، وهذا هو الطموح الأول والرئيس، كما يجسد ذلك حضور الجمهور الكريم من المفكرين والباحثين الذي واكب أعمال هذا اللقاء العلمي.

وفي ختام مداخلات الجلسة الافتتاحية، ألقى «إبراهيم أمهال»، رئيس قسم دراسات الحقوق والحريات، كلمة باسم فريق عمل مؤسسة مؤمنون بلا حدود، تطرق فيها إلى بعض العوائق التي تحول دون قيام مؤسسات بحثية رصينة في الساحة العربية، منبها إلى ضرورة الرهان على ثلاثة محددات بخصوص طبيعة الأفكار التي يروج لها في هذه المؤسسات البحثية، وهي التأصيل، والإجرائية، والغائية، أي استحضار دور ومرجعية القيم اللصيقة بهذه الأفكار.

تميزت الجلسة الافتتاحية بحفل توزيع جوائز مسابقة المؤسسة للشباب العربي، وهي مسابقة للبحوث أطلقتها المؤسسة، وتفضل الأستاذ محمد العاني مدير عام المؤسسة، والدكتور أحمد فائز، المدير التنفيذي، بتسليم الجوائز للباحثين، وقد ارتأت لجنة التحكيم أن يتم حجب الجائزة الأولى، وقيمتها عشرة آلاف دولار لعدم استيفاء أي

من البحوث المقدمة لمعايير المركز الأول الأكاديمية، وجاءت الجائزة الثانية وقيمتها خمسة آلاف دولار من نصيب الباحث رشيد سعدي حول بحثه: «الإيمان وعلاقته بمنظومة الحقوق والحريات»، بينما فاز بالجائزة الثالثة وقيمتها ثلاثة آلاف دولار الباحث محمد بنتاجة، عن بحثه :«الظاهرة الدينية والمقاربة المعرفية»، فيما نال الباحث حسن الحما جائزة تشجيعية قيمتها ألف دولار.

جاءت الجلسة الثانية مخصصة لعرض لائحة من الشهادات الفكرية لبعض المفكرين المشاركين في أعمال المؤتمر، وتميزت أولى المداخلات بالنفحة الشعرية التي وردت في كلمة سماحة العلامة «هاني فحص» الذي وجه الدعوة إلى الحضور من أجل دخول الذات في تعرف على الآخر وبالعكس، معتبرا أن المذهبيات المنغلقة تساهم في حرمان الذات من المعرفة الحقيقية لذاتها ومن معرفة الآخر؛ ومن جهته، توقف الأنثروبولوجي السعودي «أبو بكر أحمد باقادر» في مداخلته التي جاءت تحت عنوان: «الأنثروبولوجيا والدين»، عند طبيعة القراءات الاستشراقية التي اشتغلت على أنماط التديّن في الساحة الإسلامية، معتبرا أن الإسلام كان دوما محط تطبيقات نظرية في الغرب عند أهل الأنثروبولوجيا، وهذه الأرض المغربية ـ حسب باقادر ـ جسّدت إحدى محطات هذه الأعمال النظرية، وأضاف في هذا الصدد، من باب التأكيد على أهمية هذه الدراسات، بما لها وما عليها، أن أحداث الربيع العربي أكدت لنا أن الهوية العامة تبقى هوية دينية، ولكن في خطاب الشعارات فقط، مقابل غياب المشاريع.

أما الدكتور «السيد ولد أباه»، أستاذ الفلسفة في جامعة نواكشوط بموريتانيا، وفي معرض شهادته المخصصة لمعالم وواقع الفلسفة العربية اليوم، فقد انتقد الشعور السائد في المنطقة العربية حول واقع الفلسفة في هذه الأيام، ومفاده أن الفلسفة العربية ليست على ما يرام، معتبرا أن الأمر يتعلق بشعور زائف، مستشهدا بالعديد من الأمثلة النظرية والعملية في الساحة العربية، أقلها أنه اضطر لأن يحاضر مؤخراً طيلة عشرة أيام في دولة خليجية لا تدرس فيها شعبة الفلسفة، فقط موضوع الفلسفة بسبب تعطش المنظمين والحضور لذلك، بينما جدد الباحث والمترجم السوري«هاشم صالح» التأكيد على أن أركون يبقى من أهم مفكري العالم الإسلامي، مضيفا أننا لا زلنا نعيش في العالم الإسلامي على واقع طالما اجتهد محمد أركون في تفكيكه، أي واقع «السياج

الدوغمائي المغلق»، والغريب، يضيف صالح، أن هذا السياج كان مرنا في القرون الوسطى، وأصبح صلبا اليوم.

وأخيرا، جاءت مداخلة المفكر «خزعل الماجدي» مخصصة لتاريخ الأديان، من خلال الترحال التاريخي والتفصيلي مع أهم الأديان التي عرفتها البشرية، مؤكدا بداية أنه قيد طبع عمل من المتوقع أن يصبح مرجعا في هذا العلم، وسيصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، يتم التطرق فيه بشكل تفصيلي للحلقة المفقودة بين الشرك والتوحيد؛ كما انتقد المحاضر مضامين أغلب الأعمال التي تتطرق لتاريخ الأديان واصفا إياها بأنها سقطت في فخ الانتقائية.

«الدين والثقافة: الواقع والآمال»، هو عنوان جلسات اليوم الثاني لأعمال المؤتمر السنوي للمؤسسة، وتميزت بمشاركة ثلاثة أسماء علمية، يتقدمها «عبد المجيد الشرفي» من خلال محاضرة جاء تحت عنوان: «ملامح الثقافة الإسلامية السائدة»، و«عبد الجبار الرفاعي»، مدير مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، الذي حاضر في موضوع «البحث عن آفاق تتخطى الاتباع في الدراسات الإسلامية»، ثم محمد سبيلا الذي شارك بمداخلة تحمل عنوان «المسألة الدينية بين الفكر التقليدي والفكر الحديث».

واختتمت أعمال المؤتمر السنوي للمؤسسة بتنظيم الجلسة الرابعة، وافتتحها «فهمي جدعان» منبها بداية إلى أنه ستحضر روح ابن سينا في مداخلته، لأنه يكتفي بسرد «إشارات وتنبيهات» (إحدى عناوين أعمال ابن سينا)، كما حاضر المستشار «عبد الجواد ياسين» في موضوع «الديني في الثقافة أم الثقافي في الدين»، وبدأ من معطى مادي موضوعي، يفيد أن حضور الدين في الثقافة واقع مادي يتعذر نفيه، بل إنه بالاستقراء المباشر، يتضح أن حضور الدين في الإنسان يصل إلى حد الغريزة.

وجاءت آخر مداخلات هذا المؤتمر السنوي بنبرة نقدية واضحة في مداخلة «صلاح الدين الجورشي» أحد مؤسسي تيار «الإسلاميين التقدميين» في تونس (رفقة احميدة النيفر)، وكانت تحت عنوان «الدين والسياسة في ظل حكم الإسلاميين»، متوقفا خصوصا عند حالة الارتجال وغياب الخبرة عند الإسلاميين، بدليل غياب رجالات دولة، ربما بسبب ابتعادهم عن الإمساك بدواليب السلطة، كما انتقد إصرار الإسلاميين على النظر إلى البعد الديني باعتباره ورقة انتخابية رابحة، واعتبر أن لهم الحق في ذلك لأنها ورقة لعبت لصالحهم سابقا، ويعتبرونها صالحة للتوظيف ضد خصومهم، مع فارق مؤرق يؤكد أنهم لا يملكون بدائل حقيقية أصيلة منبثقة من الشعار التاريخي «الإسلام هو الحل»، ومن هنا دلالات التصريح الصادر عن الشيخ يوسف القرضاوي أثناء آخر زيارة له لتونس، وجاء عبارة عن نصيحة للإسلاميين التونسيين، قال فيها إن عليهم الاستفادة من علم السياسة الحديث، لأنهم لن يجدوا شيئا كثيرا يستفيدون منه في السياسة الشرعية.

سوسة/تونس: ندوة قسم «دراسات الموروث الديني» «القرآن: التاريخ والخطاب والدراسات»

نظّم قسم دراسات الموروث الديني بمؤسّسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث ورشة علمية بعنوان: «القرآن: التاريخ والخطاب والدراسات»، وذلك يوم الثلاثاء 10 سبتمبر 2013 بمدينة سوسة (تونس) جمعت نخبة من الباحثين المهتمين بالقرآن وعلومه وتاريخه.

افتتح الورشة الدكتور بسام الجمل ببيان أهمّية الموضوع وجملة الإشكالات التي يثيرها ، وانطلقت أشغال الجلسة الأولى (برئاسة الدكتور محمد بوهلال) بمداخلة للدكتور عدنان المقراني ، عنوانها: الترجمة كـ «تحريف» للقرآن ـ حالة الترجمات الإيطالية، عرض فيها نماذج من الترجمات الإيطالية للقرآن حاول من خلالها البرهنة على الصلة الوثيقة بين الترجمة وشخصية المترجم وآرائه الدينية، باعتبار الترجمة درجة من درجات التفسير، مما يجعلها أحيانا درجة من درجات التحريف والتوظيف والأدلجة.

الدكتور حمادي ذويب ، تطرق إلى موضوع المتشابه في القرآن بين التفسير والواقع. ومن بين الإشكاليات التي تطرق إليها بالدرس إشكالية المفهومين اللغوي والاصطلاحي للمتشابه لمحاولة تبين مدى تدخل العوامل الإيديولوجية في صياغة المفهوم، وحاول أيضا التوقف عند إشكالية أثيرت منذ القديم تتمثل في التعارض بين وجود المتشابه في القرآن من جهة و انسجام النص واتصافه بالهدى والبيان من جهة أخرى.

إثر ذلك قدّم الدكتور بسّام الجمل مداخلة بعنوان التحرّي الفيلولوجي للمعجم القرآني (القراءة السريانيّة الآراميّة والقراءة اليونانيّة وجها لوجه) ألحّ فيها على مدى أهمّيّة البحوث الفيلولوجيّة التي درست المعجم القرآني، وهي بحوث غطّت كامل القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. وفضلا عن ذلك حاول وضع قراءتين للمعجم القرآني وجها لوجه: القراءة السريانيّة / الآراميّة والقراءة اليونانيّة، من خلال نماذج دقيقة من المعجم القرآني.

أمّا الجلسة الثانية فكانت ثنائيّة برئاسة الدكتور محمد حمزة، تدخّل فيها الدكتور ميكائيل جوزيف ماركس، ليقدّم بسطة مفصّلة عن مشروع الموسوعة القرآنيّة عبر أمثلة دقيقة من المخطوطات التي تمّ الاشتغال عليها، وأهمّ النتائج التي تمّ التوصّل إليها والإشكالات التي تثيرها والرهانات المطروحة.ثمّ أثار الدكتور نادر الحمامي إشكاليّات الترتيب التاريخي للقرآن عبر عرض أهمّ محاولات الترتيب لدى المسلمين القدامى، ثمّ في الدراسات الاستشراقيّة والإسلاميّة المعاصرة والحديثة.

وفي الجلسة الأخيرة برئاسة الدكتورة ناجية الوريمّي بوعجيلة عالج الدكتور حافظ قويعة، موضوع «الرسول مخاطَبًا في القرآن» محاولا الكشف عن صورة النّبي محمّد بصفته مخَاطَباً، بالمعنى التّداولي لهذا المصطلح. من خلال طرح العديد من الأسئلة والإشكاليات من أهمها: ماذا يخاطب صوت الوحي النّبيّ؟ ماهي الغاية التّواصليّة من مخاطبة النّبيّ؟ هل المقصود فقط تكليفه بتبليغ الرّسالة أم المقصود كذلك دفعه إلى الإيمان بالرسالة ذاتها والثبات على المبادئ الجديدة في وجه الخصوم؟ ثمّ تطرّق الدكتور يونس قنديل، إلى المقتضيات القيميّة للتأويل السياسي للنص القرآني، وأبرز أنّ المساءلة القيمية-السياسية لمقولات القرآن بصيغتها التاريخية المجردة، أو المتأولة، تتصدر لائحة عناوين الاهتمام بالقرآن، لا سيما بصفته نصا يمتلك «حاكمية» فعلية على مجريات الاجتماع في السياق الكوني المنفتح على التداخل الكثيف بين المؤمنين بمرجعيته وغيرهم من الناس.

سوسة/تونس: ورشة «قسم الدين والسياسة» «الدينيّ والسياسيّ في السياق العربيّ الإسلاميّ وإشكاليّات الدولة (الحديثة)»

نظّم قسم الدين والسياسة في «مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» ورشة أكاديمية تحت عنوان «الدينيّ والسياسيّ في السياق العربيّ الإسلاميّ وإشكاليّات الدولة (الحديثة)»، بمدينة سوسة في تونس يوم الأربعاء الموافق لـ 11 سبتمبر 2013.

اهتمت هذه الورشة الأكاديميّة برصد «الإشكاليّات التي تثيرها العلاقة بين الديني والسياسيّ في سياق مراجعة الدولة العربيّة الإسلاميّة المعاصرة، أو إعادة تأسيسها» .وقد افتتحت الجلسة العلمية الأولى بمحاضرة الدكتور توفيق بن عامر، الموسومة بـ «لماذا استمرت المشكلة وتأخر الحل؟» وقد تطرق فيها إلى العوامل والأسباب الكامنة وراء تأخر الحسم في العلاقة بين الديني والسياسي في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة، على الرغم من ظهور الدولة الوطنية الحديثة في هذه المجتمعات.

و طرح الدكتور محمد الخراط ، في مداخلته الموسومة بـ«الدين والدولة بين الرؤية الإسلاميّة والرؤية الحداثيّة للعالم» أسئلة محورية، من قبيل:هل يمكن الحديث عن مواءمة ما، أو عن تصالح ما، بين رؤية للعالم مرجعها الدين ورؤية فلسفية للعالم مرجعها العلمانية؟ هل تمثّل الإسلام ما حصل في العالم من قفزات وطفرات في مجال المعرفة العلميّة.

وخلال الجلسة العلمية الثانية، تطرقت محاضرة الدكتور سهيل الحبيّب، والمعنونة بـ«الدولة والمواطنة والهويّة عند الإسلاميين بين الإيديولوجيا وحقائق التاريخ الشاهد»، إلى إشكاليات الدولة والمواطنة في واقع المجتمعات العربية الراهنة، في علاقة بمقولة الهوية التي تمثّل عماد البناء الإيديولوجي لحركات الإسلام السياسي المعاصرة.

وافتتح الدكتور مصطفى بن تمسك، مداخلته الموسومة بـ«الديني والسياسي وإشكالية الحرية» بطرح مفاده : إذا كان المزج بين الديني والسياسي ليس بالأمر المفاجئ أو الغريب في صيرورة التاريخ العربي-الإسلامي، فإنّ ما يستدعي منّا إعادة النظر في هذا القرآن، هو دخول عنصر تعديلي ثالث في جدلية الديني والسياسي ألا وهو الحرية.

و عرفت الجلسة العلمية الثالثة ثلاث مداخلات استهلها الأستاذ نوفل حنفي بمداخلة حول «الديني والسياسي عند جون رووزل»تطرق فيها إلى العلاقة الشائكة بين الديني والسياسي عند رووزل من حيث إنهما يندرجان داخل ثنائية السياسي والتفهمي.

واهتمّت الباحثة آمنة البنّاري في مداخلتها «السياسي والديني وإشكاليات الدسترة» بإشكاليّة الدسترة باعتبارها من أبرز الإشكاليّات التي تواجه كلّ عمليّة تفكير في العلاقة بين الدين و السياسة في سياق تأسيس الدولة.

مسك الختام كان مع محاضرة الدكتور رياض الميلادي ، وجاءت تحت عنوان: «القرآن ومسألة التشريع». و قد أكّد فيها أنّ الوقوف على المفاهيم الكبرى التي أرسى الخطاب الأصولي بناء عليها المقولة القائلة بأنّ القرآن مدوّنة تشريعيّة تُستمد منها الأحكام التكليفية؛ بات ضروريا لدحض نظريات حركات الإسلام السّياسي التي تبنت منذ عقود عديدة شعارات سياسيّة وحقوقية للدولة الإسلامية المنشودة، من أهمّها مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية التي يمثلها أساسا النصّ القرآنيّ.

واختتم الدكتور محمد العاني مدير مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» فعاليات هذه الورشة بتثمين المداخلات وتنزيلها في سياقها ضمن الأنشطة المتنوعة للمؤسسة، والتساؤل عن حضور الآخر المختلف والمخالف لوجهات النظر المطروحة من طرف المتدخلين، وأبرز أهمّيّة تبسيط المفاهيم وتوضيحها وتدقيقها ليتيسّر الوعي بها وإدراكها.

عمان/الأردن: اختتام أعمال الجامعة الصيفية بالأردن

اختتمت بالعاصمة الأردنية عمّان أعمال الجامعة الصيفية لمشروع منبر الحرية في نسختها الخامسة/الدورة العاشرة. وتدخل هذه الجامعة الصيفية ضمن فعاليات منبر الحرية والمركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية ومؤسسة مؤمنون بلا حدود بصفتها مشاريع تعليمية تهدف إلى تقديم أدبيات الحرية والأفكار والدراسات المتعلقة بها.

انطلقت الجامعة الصيفية يوم 2 سبتمبر/ أيلول واختتمت يوم 7 سبتمبر/ أيلول، وحملت عنوان «الحراك العربي بين مطلب الانتقال الديمقراطي ومأزق الصراعات الداخلية»، بمشاركة ثلة من الباحثين العرب . وقد تمت مقاربة إشكالية الجامعة الصيفية من وجهة نظر سياسية وسوسيولوجية واقتصادية.

د. «شفيق الغبرا» من الكويت في مداخلته الأولى التي حملت عنوان «الوضع العربي منذ انطلاق الثورة في تونس» تناول ثلاث نقاط أساسية: الأولى أسباب قيام الثورات والحراك في المنطقة العربية، والثانية اعتبار النظام الديمقراطي خطوة متقدمة نحو حل مشكلة السلطة ، والثالثة اعتبار ما يجري في المنطقة العربية استقلالا ثانيا، لكنه استقلال في العلاقة مع الدولة والسلطة والحرية والعدالة. أما في مداخلته الثانية بعنوان «دور الحرية و الديمقراطية في تحقيق الانتقال من الشمولية إلى بناء المجتمع الحديث» فقد تحدث د. الغبرا عن الآليات المؤسساتية الضامنة للعيش الكريم والمشترك والتداول السلمي للسلطة في إطار الديمقراطية الليبرالية والمساواة في الحقوق والواجبات.

الدكتورة «نائلة أبي نادر» من لبنان قامت من خلال مداخلتها «إيديولوجيا الكفاح» برحلة في فكر محمد أركون كما تبلور في العديد من مؤلفاته، مبينة أنه يعتبر «إيديولوجيا الكفاح» ترجمة معاصرة أو معلمنة لمفهوم الجهاد، و قد نشأت وانتشرت زمن الاستعمار، واستمرّت حتى اليوم بدرجات متفاوتة.

الدكتور«موسى برهومة» من الأردن تحدث عن الواقع العربي الراهن في مداخلته «المثقف إذ ينقض على ميراثه» موضحا أن المثقف العربي يعيش أزمة فعلية بالنظر إلى الظروف التي يعيشها العالم العربي في الفترة الحالية.

ومن وجهة نظر سوسيولوجية حاول «د.حسني عايش» من الأردن في مداخلته «الإسلام السياسي والسلطة» تفكيك تجربة الحركات الإسلامية، ومحاولتها حكم الدولة بعقلية الشريعة، والاستحواذ على الحكم.

وفي السياق نفسه قدم «د.يونس قنديل» مداخلته «الخطاب الديني بين إغراءات وتحديات المساهمة في تأسيس الحرية» وقد تحدث فيها عن الخطاب الديني الذي يحاول أن يقدم رؤية جديدة على مستوى الحريات نتيجة الأوضاع المتغيرة في المنطقة، وذلك عبر مقاربة مفهوم الحداثة ومفهوم القصور الذاتي.

تمكن المشاركون من التعبير عن آرائهم في ورشة «الحريات في العالم العربي إلى أين؟» والتي أشرفت عليها الدكتورة «إكرام عدنني»من المغرب، متناولة الحرية بالعالم العربي من زوايا مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية. ولقد حاول المشاركون تحديد هذه المفاهيم، والعراقيل التي تصاحب تفعيل حريات حقيقية بالعالم العربي، لتختم فعاليات هذه الجامعة بتوصيات هامة في هذا الإطار.

الرباط/المغرب: المفكر خالص جلبي يحاضر في افتتاح «صالون جدل للفكر والثقافة»

في إطار افتتاح أنشطة «صالون جدل للفكر والثقافة» التابع لـ«مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، نظمت المؤسسة محاضرة تحت عنوان « نقد الفكر الديني» ألقاها المفكر السوري د.خالص جلبي، الذي يعتبر من رواد الفكر النقدي، حيث صدرت له في هذا الصدد مجموعة من الأعمال، أهمها : «في النقد الذاتي»، و«الدرس الأفغاني».

استهلت المحاضرة بتعريف بالمفكر د.خالص جلبي، الذي شكر لـ«مؤسسة مؤمنون بلا حدود» دعوتها له، معبرا عن أمله في أن يكون جنديا من جنود المؤسسة، وأن يضع تحت تصرفها كل إمكاناته العلمية والفكرية، لما لهذه المؤسسة من دور كبير في نشر المعرفة وتنوير العقل.

في بداية عرضه ، أكد الدكتور جلبي على أن موضوع الندوة موضوع حساس، ولا بد من الوقوف عنده، لذلك أراد لهذه المحاضرة أن تكون على شاكلة العصف الذهني، أو ما يسمى باللغة الإنجليزية بـــ"brain storming".

ركز المحاضر في نقده للفكر الديني على السؤال الجديد/ القديم: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ وانطلاقا من تجاربه الخاصة والعلمية، حاول الإجابة عن هذا السؤال برصد مجموعة من العناصر التاريخية والثقافية التي تدخل في جدلية، لتؤسس معنى لهذا السؤال الكبير، معتبرا أن إشكالية تخلف المسلمين ليست بعلاقة رياضية يمكن حلها بجواب واحد، وإنما هي تتشظى إلى عوامل عدة متشابكة .

ولتوضيح آلية اشتغال هذه العوامل، انطلق المحاضر من الواقع العربي الإسلامي مبرزا ما يعتريه من تخلف عن ركب الحداثة والحضارة، والمتجلية في كون العالم الذي نعيش فيه ليس من صنعنا على جميع المستويات: الاقتصادية، والسياسية، و التكنولوجية... ولتوضيح هذا التخلف استدل المحاضر بآراء واجتهادات مالك بن نبي، والذي اعتبر بدوره أن الحضارة الإسلامية انطفأت ما بعد مجتمع الموحدين.

بعد إطلالة بانورامية على التاريخ العربي الإسلامي بناء على سلطان الزمان، والذي اعتبره الدكتور «خالص» السلطان الروحي الأول، أكد على أن العالم الإسلامي أصيب بشلل عقلي بعد العصر العباسي الذي عرف استبدادا سياسيا كبيرا، أرجعه إلى العامل الديني، مضيفا أن «وراء أي استبداد سياسي هناك استبداد ديني». في السياق نفسه وفي حديثه عن مفهوم الدين وعلاقته بالتنوير والتقدم، تنقل المحاضر عبر المراحل التي عرفها التنوير الغربي، وهي: العقلانية، والاحترام، والتسامح، ثم الإنسانية. وأضاف أن الغرض من هذا الانتقال التاريخي هو توضيح موقع التنوير الإسلامي اليوم في خارطة العالم الذي عرف تحولات عميقة، مؤكدا على أن التنوير الإسلامي يتطلب معرفة عميقة بالذات عبر التساؤل : أين نحن؟ ومن نحن؟ وإلى أين نريد الذهاب؟. أي أن تحديد الإحداثيات، التي ستتمكن من بوصلة التقدم لكي يأخذ الاتجاه الصحيح، بات ضروريا.

وقد تميزت الجلسة بحضور ثلة من الباحثين والأكاديميين الشباب الذين أثروا النقاش بتدخلاتهم وتعقيباتهم وتساؤلاتهم.

وفي رد الدكتور خالص جلبي على محور المداخلات، أكد أن الحل يكمن في الأدوات المعرفية، فأي تنوير عقلي يجب أن يعتمد على العلوم الإنسانية من أجل تأسيس انطلاقة معرفية جديدة في إعادة قراءة الموروث الديني الذي يشكل نواة الجسد الإسلامي، مؤكدا على أن عنصر التفكيك وحده غير كاف من أجل تحقيق معادلة ناجحة، بل إن العالم الإسلامي في حاجة لأكثر من ذلك من أجل نقد ذاتي بناء.

الرباط/المغرب: الأنثربولوجي أحمد باقادر يحاضر في الاستشراق والفقه الإسلامي

خُصِّصَ اللقاء الثاني من لقاءات «صالون جدل للفكر والثقافة» لمحاضرة بعنوان «الاستشراق والفقه الإسلامي»، ألقاها الأنثربولوجي السعودي أبو بكر بن أحمد باقادر، وذلك زوال يوم الثلاثاء الموافق لـ24 سبتمبر الجاري، في لقاء أطره الباحث يونس الوكيلي، رئيس قسم «الدراسات الحداثية للدين» بمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث».

ارتحل المحاضر في أكثر من مناسبة مع مضامين مجموعة من مؤلفات وائل حلاق، منوها في مطلع المحاضرة بتميز بعض المدارس الاستشراقية الأوروبية التي طلقت خيار نقد المسلمين مقابل تبنيها معرفة أحوال المسلمين وطبيعة أنماط التفكير في إطار استفادة الدول الأوروبية من هذه الأعمال البحثية، وهذا ما تطرقت إليه باقتدار أعمال الراحل إدوارد سعيد، الذي توقف عنده المحاضر في أكثر من مناسبة.

منذ هذه الحقبة، يضيف باقادر، لم تعد الأعمال الاستشراقية حول المسلمين جدلية أو نقدية، على الأقل بالنسبة لهذه المدارس، وإنما أصبحت تعرف بمواقف المسلمين من أجل ضبطها وتوجيهها لاحقا، ملخصا ومنتقدا اختزال هذه المدارس في التاريخ الإسلامي في ثلاث فترات، هي: فترة التشكل أو التمرين، والتي اعتبر الغرب أن المسلمين كانوا فيها عالة على الفقه اليوناني؛ ثم فترة ثانية وصفتها هذه المدارس بأنها فترة كمون، رغم المجهود الفقهي الكبير الذي ميزها (وتجسد على الخصوص في كثرة أعمال التعليقات والشروح والمقاصد)، ثم فترة معاصرة، كان فيها المسلمون عالة على الفقه الغربي المتقدم، مؤاخذا على الباحثين العرب والمسلمين تبنيهم لهذا التقسيم الاختزالي.

وعرج المحاضر على مشروعه الموسوعي الذي سيصدر قريبا، حيث سيتناول فيه قضايا الوقف وقانون الأسرة، ونشأة المذاهب الفقهية، والفقهيات التطبيقية، ونشأة أصول الفقه عند السنة والشيعة، ومجلد مخصص لمعالم الفقه في إطار الدولة القومية، بسبب التحولات التي طرأت على الفقه الإسلامي بالانتقال من الحديث عن الفقه الشافعي والفقه الحنفي نحو الفقه المغربي والتونسي وغيره...

ودعا باقادر الفقهاء المعاصرين إلى تأسيس حوار مع المنهجيات الحديثة، وليس تبني خيار القطيعة السائد اليوم، أو اجترار الاجتهادات القديمة القائمة على منطق العنعنة دون أن تصل إلى ما يريد الفقيه المعاصر قوله من كثرة هذه الاستشهادات.

واختتم باقادر محاضرته بالتأكيد على أن قوة العالم الإسلامي تكمن في فقهه، منتقدا وجود «جيش» من الباحثين العرب المعاصرين الذين يصرون على اختزال المدونات الفقهية القديمة في كونها مجرد كتب صفراء، لأن الأمر ليس كذلك، ومستشهدا في هذا الصدد بتميز أعمال الغزالي وابن رشد التي كانت سباقة في الإبداع والاجتهاد، ولم تكن مجرد كتب صفراء، مشيرا في هذا الصدد إلى أن الإسرائيليين اليوم يعتبرون من أكثر المشتغلين على التراث الفقهي عند المسلمين، وعلى اللغة العربية في آن قصد تطوير الفقه واللغة العبريين.

الفعاليات الفكرية لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» في الربع الرابع لسنة 2013

أولا ـ الندوات العلمية

ندوة: « الدين والتدين مقاربات معرفية في الأنماط الاجتماعية للدين»
المكان: الرباط، المغرب
الزمان: 5/ 10/ 2013

ستلقي الورشة الضوء على إشكالية الدين والتدين، إذ تعود العلاقة بين الدين والتدين في أصولها النظرية إلى الثنائية الكلاسيكية بين الثابت والمتغير، الفكر والممارسة، المثال والواقع، الجاهز والمعيش، النهائي واللانهائي. ومن المفترض الانطلاق من هذه العلاقة على أنها معطى بديهي يعيه العقل الإنساني في تعاطيه مع الدين من حيث التمثل والممارسة والتجربة، كما يتعاطى مع باقي نشاطاته الوجودية الأخرى. غير أن الواقع التاريخي المعاصر يؤكد أن المؤمن فردا وجماعة وخطابا، يعيش حالة إنكار لهذه العلاقة البديهية. ويطابق دوما بين الدين والتدين، ولا يدرك ضرورة الاعتراف بوجود تعدد في التدين كسبيل يفضي إلى نسبية الفعل الإنساني الديني، ومن ثمة إرساء مقدمات الاختلاف والتعايش المشترك.

وستتم مقاربة هذا الموضوع والنظر في إشكالاته على المستوى الفلسفي المعرفي وعلى المستوى النصي التشريعي، وكذلك على المستوى الأنثروبولوجي والسوسيولوجي، وذلك من خلال دراسات إبستيمولوجية مجهرية تفكك المفاهيم والمناهج والرؤى، ولحظات التأسيس ومسارات التطور، متخذة من مفهومي الدين والتدين مدخلا إجرائيا لمساءلة انسدادات الفكر الديني التاريخي والراهن.

.....

ندوة: « الحداثة دلالة ومشروع»
المكان: الرباط، المغرب
الزمان: 26-27/ 10/ 2013

ستعيد هذه الندوة الذي ينظمها قسم العلوم الإنسانية والفلسفة بمؤسسة مؤمنون بلا حدود البحث من جديد إلى مفهوم الحداثة الذي اتسع الحديث حوله، وذلك لكون سيرورة المفاهيم والنظريات الثقافية الكبرى التي يتم تداول رؤاها ومصطلحاتها بكثافة، قد تؤدي أحيانا إلى عكس المتوقع؛ أي أنها لا تؤدي إلى وضوح المفهوم ومعرفة مدلوله بفعل كثرة استعماله وتداوله، بل تؤدي إلى اختلال دلالته والتباسها في المجال التداولي الذي تتنزل فيه.

وستشمل الندوة محاور بحثية، تأتي كالآتي:

ـ الحداثة وما بعدها من منظور فلسفي.
ـ الحداثة والدين من منظور فلسفي/ سوسيولوجي .
ـ هل الحداثة مشروع تاريخي مرتبط بالخصوصية المجتمعية الغربية أم أنه مشروع قابل للتعميم؟
ـ الحداثة وما بعدها.
ـ الحداثة من منظور القراءات العربية المعاصرة.

.....

ندوة: « الوحي والمقاربات الحداثية بين تطوير الفهم واستعادة المعنى»
المكان: قسنطينة، الجزائر
الزمان: 29-30/ 10/ 2013

تعود أهمية هذه الندوة لكونها تلقي الضوء على موضوع مهم يتعلق بالوحي أو النص المقدس، الذي تمحورت حوله الكثير من المقولات والممارسة المعرفية عبر تاريخ الإنسانية الطويل، حيث نشأت على ضفافه علوم كثيرة لدراسته والعناية به، ولكن في الغالب من وجهة تبجيلية تقديسية، المقصود بها عملية الفهم من أجل التشريع والخلوص إلى استمداد الأحكام المؤطرة للشأن لعام، والموجهة للسلوك الإنساني ليندفع في دروب حياته. ومن بين الأسئلة التي تنطلق منها أرضية الورشة: ما هو الوحي؟ و ما هي أهم السمات الأساسية التي تميز الوحي من حيث ما هو في الثقافات الدينية وغيرها؟ وما هي الصلة بين المتعالي الأزلي والتاريخي المباشر؟ وكيف ينبثق من طبيعة الصلة الحكم على بنية الوحي، ونمط الوعي؟ هل بالإمكان توليد أساليب وطرائق مستحدثة في التعاطي مع الوحي؟ ومن بين المحاور التي تغطيها الورشة:

ـ في طبيعة الوحي وماهية النص المقدس.
ـ خصائص الوحي وأركانه ومضامينه.
ـ الوحي والتاريخ : أية علاقة؟
ـ الوحي والمعرفة، من مرجعية النص إلى زحزحته.
ـ المدارس الفلسفية الغربية ومسار تفهم الوحي.

ندوة: « الدين والمستقبل»
المكان: عمان، الأردن
الزمان: 24-25/ 12/ 2013

تسعى هذه الندوة لطرح أسئلة ومحاولة الإجابة عليها في إطار استشراف المستقبل، إلى تقدير موقع الدين في الحياة العامة والفكرية، وملاحظة الظواهر المتصلة بتنامي الظاهرة الدينية في العقود الأخيرة، مثل انتشار التدين، والصعود السياسي للجماعات الدينية، وصعود العنف والتطرف المنتسب إلى الدين.
وتحاول الندوة بلورة سياق مفاهيمي عام، لما آل إليه وضع الأديان في العالم الحديث، لا سيما بعد التطوّر العلمي الحديث، وركون الإنسان إلى الاعتمادية على مُنجزات العلم الحديث، بدلاً من اللجوء بالدعاء والابتهال إلى قوى الغيب. وهل ثمة مكان لعالَم الغيب في عالمنا الحديث، أم أن الأمر بدأ بالانحسار والتقهقر؟
ومن بين المحاور التي تضمها الندوة:

ـ الحالة الدينية وتطورها في البلاد العربية وفي العالم.
ـ الدين والعولمة.
ـ الدين والتحولات الاجتماعية والحضارية في عصر المعرفة والاقتصاد الإبداعي
ـ مستقبل الدين والسياسة.
ـ مستقبل الدين والعنف

ثانيا : الأيام العلمية

يوم علمي: « الدراسات القرآنية المعاصرة وسؤال المنهج – أبو القاسم حاج حمد ومحمد شحرور نموذجا»
المكان: الرباط، المغرب
الزمان: 28/ 9/ 2013

ـ مستقبل الدين والغرب

ويهدف هذا اليوم العلمي من خلال المشاركين ومن خلال تدخلات الحاضرين إلى تسليط الضوء على موضوع الدراسات القرآنية المعاصرة، التي بنى أصحابها مقولات منهجية وتطبيقات جديدة في فهم القرآن الكريم، في محاولة منهم لتجاوز نمط الدراسات القرآنية القديمة الآخذة بعلوم القرآن وبآليات علم أصول الفقه. وقصد تضييق مساحة البحث في هذا الموضوع، تم الاكتفاء بمشروعين بارزين يستحقان الدراسة والمتابعة والتحليل؛ الأول هو مشروع أبي القاسم حاج حمد صاحب كتاب «العالمية الإسلامية الثانية»؛ والثاني مشروع محمد شحرور صاحب كتاب «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة».

وذلك بالبحث في المحاور التالية:

ـ الدراسات القرآنية المعاصرة وسؤال المنهج ـ أبو القاسم حاج حمد نموذجا.

ـ الدراسات القرآنية المعاصرة وسؤال المنهج ـ محمد شحرور نموذجا.

ـ مشروع محمد شحرور وأبو القاسم حاج حمد بين التلاقي والافتراق المنهجيين.

ـ الدراسات القرآنية المعاصرة الواقع والآفاق وقفة مع شحرور وحاج حمد.

يوم علمي: « الحرية والنظام: إشكالات الفكر والممارسة»
المكان: مراكش، المغرب
الزمان: 2/ 11/ 2013

تجري الفعاليات على شكل يوم دراسي يتناول العلاقة الجدلية التي تاخذ أحيانا طابع التلازم، وأحيانا اخرى طابع الصراع بين حق الانسان في ممارسة الحرية بأعتبارها معنى للحياة، وبين الضرورة التي تفرضها الحاجة الى النظام لحماية الحياة نفسها .وسيمتد مجال البحث و النقاش لتغطية أوجه الاشكالية في جوانبها المعرفية والفلسفية المتعلقة بالتاسيس النظري، ثم بالجوانب العملية والمؤسساتية المرتبطة بالممارسة وأشكال تقنين الحرية في ظل النظام ، ثم بالجانب الواقعي المتمثل في الاشكال الثقافية والاجتماعية التي تأخذها هذه المطالب في السياق السوسيولوجي والتاريخي للمجتمعات البشرية ، ومن ثم ستكون محاور الورشة على الشكل التالي:

ـ المعالجات الفلسفية لاشكالية العلاقة بين الحرية و النظام.

ـ التجارب التشريعية والمؤسساتية بين حفظ الحرية و ضبط النظام.

ـ الواقع الاجتماعي والثقافي وتمثلات الحرية و النظام.

يوم علمي: « علم أصول الفقه وسؤال التجديد»
المكان: الرباط، المغرب
الزمان: 16/ 11/ 2013

يهدف هذا اليوم العلمي إلى فتح حوار علمي حول أهم العلوم الشرعية، وهو علم أصول الفقه، وذلك بلفت النظر إلى أهمية الجانب السياسي والاجتماعي والثقافي في نشأة وتطور علم أصول الفقه، والبحث في علاقة هذا العلم بالعلوم الأخرى، إذ من البديهي أن علماء الأصول وغيرهم، ليسوا منعزلين عن الحراك الاجتماعي والثقافي وعن قضايا السلطة السياسية سلبا أو إيجابا، وذلك بالبحث في المحاور التالية:

ـ قراءة في نماذج لبعض القواعد والأسس التي وضعها علماء الأصول كالشافعي مثلا، بإرجاع قراءة تلك القواعد والأسس إلى الأرضية المعرفية التي تشكلت، مثل البحث في موضوع السنة عند الشافعي وموضوع الضروريات الخمس عند أبي حامد الغزالي.

ـ البحث في موضوع مقاصد الشريعة عند الشاطبي وعند المعاصرين، وإلى أي مدى كونه يستجيب لطبيعة التطورات المعاصرة اليوم.

ـ البحث في الظرف السياسي والاجتماعي الذي كان من وراء نشأة وتطور علم أصول الفقه، وكيف أخذ

الكثير من رواد هذا العلم نوعا من القداسة؛ أي ما يعرف بمناقب الرجال.

يوم علمي: « القضية النسائية اليوم ... إعادة تقييم وتقويم»
المكان: الرباط، المغرب
الزمان: 16/ 11/ 2013

يهدف هذا اليوم العلمي من خلال المشاركين ومن خلال تدخلات الحاضرين إلى نقاش موضوع المسألة النسائية أو قضية المرأة التي ما زالت في الساحة العربية والإسلامية تراوح مكانها منذ عقود، خاصة بعد استقلال الدول العربية والإسلامية، وظهور العديد من المستجدات والتحديات والانعطافات التي غيرت مجرى الوقائع والأحوال في المنطقة (صدمة الحداثة، الاستقلال، تعديل مدونات الأسرة..). ومن بين الأسئلة التي يطمح هذا اليوم العلمي للإجابة عليها:

ــ ما هي الأسباب المباشرة لتردي وضعية المرأة في المجال التداولي الإسلامي: هل ترتبط بثقافة سائدة أم بقراءة تقليدية لنصوص مؤسسة أم بغلبة أعراف وتقاليد؟

ــ ما هي المعرفة الدينية في إصلاح وضعية المرأة في المجال التداولي الإسلامي، أخذا بعين الاعتبار مجمل الأعمال والأبحاث التي تنتج هذه المعرفة؟

ــ أي دور لعلماء المؤسسات الدينية في الملف؟

ــ أية إضافة يمكن أن نتوقعها من النخب الفكرية؟

ــ كيف تتفاعل جدلية الديني والسياسي في تجديد التشريعات المتعلقة بالمرأة والأسرة؟

ثالثا : المشاريع البحثية

مشروع بحث: «تقرير الحالة الدينية في مصر لعام 2013»

بالتعاون بين مركز دال للدراسات والإنتاج الإعلامي في مصر ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، تم إطلاق مشروع تقرير الحالة الدينية في مصر للعام 2013. ويتشكل فريق العمل من هيئة متميزة من المستشارين العلميين، ومن هيئة باحثين في مختصين في الشؤون الخاصة بمحاور التقرير المعتمدة، ومن فريق عمل ميداني لجمع البيانات، ومن فريق تحرير علمي ولغوي، ويأتي إعداد هذا التقرير في وقت لا تزال الكثير من الدراسات فى هذا الحقل فى طور أولى في العالم العربي، اذ لم تخرج فى معظمها من دائرة العلوم السياسية ومناهجها المتعددة النظمية، والسلوكية، أو استخدام منهج محدود كتحليل المضمون، وتفتقر الى توظيف مناهج علم الاجتماع والانثربولوجيا، أو التحليل الثقافي.

يتميز مشروع تقرير الحالة الدينية باستمرارية عبر الزمن، إذ إن التقرير يسعى لكى يكون إضافة تراكمية لما سبق من دراسات فى هذا الصدد، فنحن أمام بحث ذى طابع وصفي لا يخلو من التفسير مع انفتاح على ما هو انثروبولوجي وسوسيولوجي وسياسي. لذا فإن تقرير الحالة الدينية سوف يقدم تركيبا لنتائج الدراسات السوسيولوجية التي أنتجت في الفترة المبحوثة أو قبلها بسنة أو سنتين من أجل رصد معالم التطورات، والتغيرات التى لحقت بمحور التوجهات الدينية فى البلدان موضع الدراسة. بمعنى أن القيمة المضافة إلى تقرير الحالة الدينية هي ربطه بين نتائج تلك الدراسات، وبين الوقائع الموضوعية القائمة على المعطيات المادية للتدين، سواء في أبعاده الإيجابية أو السلبية، مما يوفر أرضية لتقييم مدى علمية النتائج المتوصل إليها من جهة، ويتيح فرز إشكالات جديدة للبحث الاجتماعي من جهة أخرى.

ويعنى التقرير بدراسة الظواهر والأنشطة المرتبطة بالأديان الأساسية فى مصر، ومذاهبها المختلفة. وبعض العقائد الهامشية، ومؤسساتها الرسمية واللارسمية، والخيرية، وبنياتها الاعتقادية والتفسيرية، وهياكل القوة الداخلية، والخارجية، وآليات السيطرة والمكانة، والعلاقات بين هذه المؤسسات، والمواطنين والأتباع، وبينهم وبين الدولة وأشكال التفاعل والتكيف، والصراع، والتنافس، والمهادنة، والالتفاف والمنافسات الداخلية بين أقطاب هذه المؤسسات داخليا، وبين هؤلاء وأقرانهم فى المؤسسات الأخرى.

ويعنى التقرير كذلك بدراسة حركات الإسلام السياسي المختلفة، وبنية خطابها، ومؤسساتها السياسية والخيرية، وعلاقاتها الداخلية والخارجية. كما يعقد التقرير فصلا خاصا بدراسة ظاهرة الإلحاد، وأهم مسبباتها، ومباحث للاقتصاد الديني، والإعلام الديني. ويصاحب التقرير إنتاج ستة أفلام وثائقية تتناول بعض محاور التقرير، ويتوقع أن يتم الانتهاء من أعمال التقرير مع نهاي شهر فبراير 2014.

مشروع بحث: «مقاربات في مفهوم الإيمان»

يهدف هذا المشروع إلى إعادة النظر في مفهوم الإيمان ومقاربته مقاربات منهجيّة متعدّدة بغاية الكشف عمّا قد يكون محرّكا له، وينزع عنه سمة الثبات والتحنيط الّتي تسعى الأرثذوكسيّات الدينيّة بالخصوص إلى الإيهام به قصد احتكار فهمه، وتقديم كلّ واحدة نفسها على أنّها تمتلك حقيقة الإيمان القويم، وأنّ ما سواها أعلق بدائرة البدع والهرطقات.

ويشمل المشروع المحاور البحثية التالية:

- الإيمان في القرآن وتفسيره.
- الإيمان في الحديث النبوي والمرويّات عن أئمّة الشيعة.
- الإيمان لدى المتكلّمين.
- الإيمان في الفكر الصوفي.
- الإيمان لدى فلاسفة الإسلام.
- الإيمان في إطار علم الأديان والأديان المقارنة.
- مقاربة مفهوم الإيمان في الفكر الحديث والمعاصر.
- مقاربة مفهوم الإيمان في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.
- الإيمان ومنظومة القيم.

.....

مشروع بحث: « محاولات تجديد الفكر الإسلامي: مقاربة نقدية»

يدير هذا المشروع قسم دراسات الموروث الديني في المؤسسة، وهو يدعو الباحثين وذوي الإختصاص إلى تفحصّ الكتابات التجديديّة عن الفكر الإسلامي ومقاربتها مقاربة نقديّة رصينة بعيدة عن مواقف التمجيد أو التحامل أو الإقصاء، وربّما تكون لبعض أولئك الباحثين مقترحات تصلح منطلقا لوضع مشاريع رؤى جديدة للفكر الإسلامي. ويعالج المشروع محاور عدة، منها:

- البحث في إمكانات صياغة تعريف جامع لمفهوم «التجديد» في مجال الدراسات الدينيّة عامّة والدراسات الإسلاميّة بوجه خاصّ. والهدف من ذلك هو الوقوف على علاقات التقاطع والتجاور والتمايز بين «التجديد» من جهة ومفاهيم أخرى قريبة من معناه قد تلتبس به من نحو عبارات «تحديث الفكر الإسلامي» أو «نقد الفكر الديني» أو «مراجعة الفكر الإسلامي» من جهة أخرى.
- التعرّف إلى الرّهانات الصريحة والضمنيّة وإلى المطالب الواعية وغير الواعية التي حملت الباحثين على تجديد الفكر الإسلامي، وذلك بتدبّر فهمهم للتجديد: هل هو غاية في حدّ ذاته، أم إنّه وسيلة أو أداة لتطوير الفكر الإسلامي وضخّ دماء جديدة فيه ليتلاءم مع قيم العصر وروح الحداثة.
- تقويم مسارات التجديد المعتمدة وتعيين المعايير المستخدمة في تطبيقه على منتجات الفكر الإسلامي قديما وحديثا: فهل يتحقّق التجديد بالبحث عن وجوه جديدة في تأويل ذلك الإنتاج الديني أم بتصفية الحساب معه، وهو ما يعني الاستغناء عن قسم أو أقسام منه يعتقد أنّها لم يعد لها مبرّر للاستمرار في حياة المسلمين اليوم، وهو ما يدعو إلى دراسة أهمّ مناهج المقاربة المعتمدة في تجديد الفكر الإسلامي.
- الوقوف على مدى مواءمة محاولات تجديد الفكر الإسلامي لشواغل المسلمين وهمومهم المعرفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة ولآفاقهم الذهنيّة وانتظاراتهم في عصر شاعت فيه مفاهيم «العولمة» و«الكونيّة»و«التعدّديّة» و«الحوار» و«صدام الحضارات» و«نهاية التاريخ».
- تبيّن أهمّ العوائق المعرفيّة والتاريخيّة التي قد تعطّل مشاريع تجديد الفكر الإسلامي، واقتراح سبل تجاوزها والشروط الكفيلة بتحقيق هذه الغاية.

أحدث إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

المعجزة في المتخيل الإسلامي

لباسم المكي

«لا يزال مبحث المتخيّل الديني حقلا بحثيا خصبا لا يمكن الإتيان فيه بالقول الفصل لتعقد الظاهرة الدينية ولتداخلها في مجالات معرفية مختلفة، وإذا كانت الدراسات الغربية قد أولته أهمية كبيرة تنظيرا وتطبيقا، فإن الدراسات العربية ـ رغم وجود بعض الأعمال الأكاديمية ـ ما زالت مقصرة في دراسة هذه الظاهرة، لذلك بقيت الأرضية المعرفية لهذا المبحث غير واضحة، والمفاهيم غامضة، فظلت قطاعات رمزية شتى تحتاج إلى المراجعة النقدية والمعرفية الشاملة»..

هكذا افتتح باسم المكي، كتابه الأخير الذي يحمل عنوان «المعجزة في المتخيل الإسلامي»، والصادر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» والمركز الثقافي العربي (الطبعة الأولى 2013، وجاء في 411 صفحة من الحجم الكبير).

وفي إطار تفاعله مع هذا الموضوع، اعتبر المؤلف أن همه من البحث لم ينشغل في سياق تأكيد أخبار المعجزة أو كذبها، بقدر ما كان سعيا للبحث عن الدلالات والوظائف. ذلك أن هذه الأخبار تعكس تمثل المسلم للعالم وتكشف عن آلامه ورغباته، ومن ثم فإن المعجزة عندنا قبل أن تكون حدثا خارقا هي فعل لغوي في المقام الأول. خول لنا هذا الطرح البحث في وظائف أخبار المعجزات ودلالاتها.

تأويل التاريخ العربي

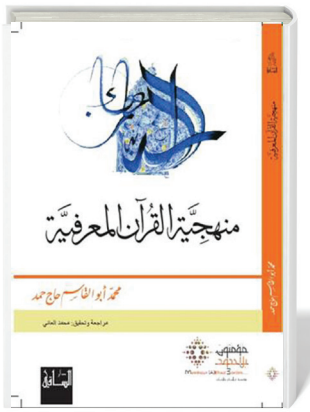
لمحمد الخراط

كيف ينظر المفكر العربي المعاصر إلى تاريخه؟ كيف يحقق الموضوعية في تأمل ذاته الماضية؟ كيف يتعامل مع اللحظات الكبرى، وكيف يرى امتداداتها وتمفصلاتها؟ ما هي الأحداث الحاسمة التي يتوقف عندها ؟ وما هي القرون المديدة التي يمرّ عليها متلف بالصمت؟ كيف يعالج علاقة الديني بالسياسي؟ كيف يوفق بين التأويل ـ وهل التاريخ إلا تأويل ـ وادعاء الموضوعية؟ متى يتجاوز السرد إلى الفهم؟.. أسئلة ضمن غيرها توقف عندها محمد الخراط في عمل حديث الإصدار، يحمل عنوان «تأويل التاريخ العربي». (صدر الكتاب عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» والمركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1، 2013)

جاء الكتاب موزعا على مقدمة وثلاثة أبواب، كانت عناوينها كالتالي: «العلاقة بين التأويل والتاريخ»، «نماذج تطبيقية من تأويل التاريخ العربي في كتابات العروي وجعيط وأركون»، وأخيرا «تقويم ومقارنة»، وهو باب مُخصّص لتقويم عام لفكر الأعلام المغاربة الثلاثة، قبل عقد رؤية مقارنة في مستوى المناهج والمواضيع من جهة، ورؤية مقارنة في مستوى الرهانات والنتائج من جهة ثانية. وضمن كل باب خلاصة جامعة لأهم مضامين الباب، كما تضمن العمل فهرسا لأهم المفاهيم والمصطلحات. (جاء العمل موزعا على 416 من الحجم الكبير).

منهجية القرآن المعرفية

أبو القاسم حاج حمد



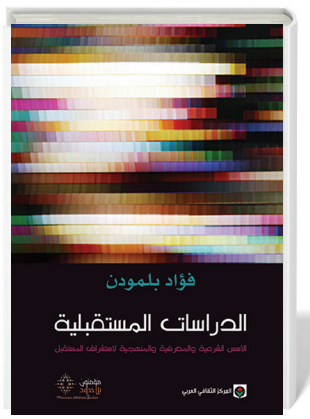
هذا الكتاب الموسوم بـ«منهجية القرآن المعرفية» لصاحبه المفكر السوداني المرحوم «أبو القاسم حاج حمد»، وهو من المفكرين القلائل الذين أغنوا الساحة الفكرية بمقاربات اتصفت بالدقة في المنهج والصرامة المعرفية، مساهمة منه في حل إشكالات الفكر العربي الإسلامي، سواء ارتبطت تلك الإشكالات بالواقع الذي نعيشه اليوم، أو ارتبطت بتاريخ الفكر الإسلامي المتجسد في موروثه الثقافي والعلمي، أو هي إشكالات من صميم سؤال الهوية والتعددية الدينية ورؤية الآخر المتمثل بدرجة أولى في الغرب، ككيان ونسيج ثقافي ومعرفي وسياسي تحكمه ظروف وتطورات اختلفت في مجملها عن ظروف العالم الإسلامي في حاضره وماضيه.

وعليه، فالقرآن في نظر حاج حمد يضم بداخله قانوناً يقنن التفكير ويوجهه وفق سياق محدد ودقيق، أما المعرفة نسبة لما يتولد عن المنهجية من المعارف ، ومن النتائج والحقائق، فهي "ليست شكلاً من أشكال التفكير المادي، وليست نتاج مذهب وضعي معين، إنها تعبير يستهدف الأخذ بالآفاق الواسعة لقدرات الثقافة العلمية المعاصرة وتوظيفها في إعادة اكتشاف وتحليل إشكاليات المجتمع والثقافة الإنسانية.

صدر الكتاب عن «مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» والمركز الثقافي العربي، ط 1، 2013.

الدراسات المستقبلية واستشراف المستقبل

لفؤاد بلمودن



معلوم أن الدراسات المستقبلية في الغرب، سواء نظر إليها باعتبارها علماً أم فناً أم منهجية علمية، شقت طريقها وحققت لنفسها موطئ قدم داخل الجامعات ومراكز الأبحاث والمؤسسات العسكرية والمدنية، بحيث أصبحت أساس صناعة القرار السياسي والاقتصادي والاستراتيجي في البلدان المتقدمة.

في هذا السياق، تأتي هذه الدراسة التي تحمل عنوان «الدراسات المستقبلية واستشراف المستقبل»، من تأليف الباحث المغربي فؤاد بلمودن، وقد صدرت عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث والمركز الثقافي العربي (الطبعة الأولى، 3102، تضم 932 صفحة من الحجم المتوسط).

وهكذا جاءت مضامين العمل موزعة على مقدمة وبابين، حيث يحمل الباب الأول عنوان «الدراسات المستقبلية واستشراف المستقبل: المفاهيم والأسس العلمية والمعرفية»، وتضمن ثلاثة فصول (الدراسات المستقبلية واستشراف المستقبل، الأسس والمنطلقات الشرعية لاستشراف المستقبل (الاعتقادية والتشريعية)، الأسس والمنطلقات المعرفية ـ التاريخية والفلسفية ـ لاستشراف المستقبل)، أما الباب الثاني الذي يحمل عنوان «مناهج وتقنيات الدراسات المستقبلية واستشراف المستقبل»، فقد تضمن أربعة فصول: (الأسس والمبادئ التي ترتكز عليها مناهج وتقنيات دراسة المستقبل، المناهج المعيارية الكيفية للدراسات المستقبلية وتقنياتها، المناهج الرياضية الكمية للدراسات المستقبلية وتقنياتها، وأخيرا، النمذجة والمستقبليات المتكاملة وأهميتها في استشراف المستقبل).

إنكي 1.. الأدب في وادي الرافدين

لخزعل الماجدي

يُعد كتاب «إنكي» للكاتب العراقي خزعل الماجدي، دراسة معمقة في تاريخ الأدب وأجناسه في العراق القديم .جاء الكتاب في جزأين، حيث يضعنا الجزء الأول في فضاء أدبي نادر لوادي الرافدين وما دار في فلكه من شعراء وأدباء وكهنة ونساخين وعرافين وسحرة وأنبياء وعازفين.

تطرق الكتاب إلى اثنا عشر برجا أدبيا، جمعت في مباخرها رقما طينية ومخطوطات عتيقة مستمدة من نصوص (سمرية و أكدية وبابلية وأشورية وأرامية وسريانية ومندائية ومانوية وحرانية وإيزيدية ونبطية وحيرية).

وتناول المؤلف أيضا أجناسا أدبية جديدة مثل الدراما والأساطير والفنون في عصور ما قبل التاريخ، وبعدها توغل عميقا في أجناس الأدب السومري والأكدي والبابلي والأشوري والرامي وأنواعه التي شكلت نسيجا متميزا من أدب الرقم الطينية منذ بداية العصور التاريخية وحتى نهاية القرن السادس قبل الميلاد تقريبا. هذه المرحلة التي عرفت بناء الشخصية الرافيدينية بطبقاتها الخمس الرئيسة والتي أسست حولها نطاقا حضاريا واسعا كان الأساس الراسخ للمرحلة القادمة، حيث يسودها الأدب الغنوصي والتوحيدي والتي تطرق إليها الجزء الثاني من كتاب إنكي.

الكتاب بكلمة، دراسة نوعية في علوم مقارنة الأديان، بالصيغة التي يطلع عليها القارئ في مضامينه.

كتاب إنكي2

لخزعل الماجدي

يتناول الجزء الثاني من كتاب إنكي أدب مرحلة أهملتها معظم الدراسات العربية والغربية بسبب الاحتلال السياسي والعسكري لبلاد وادي الرافدين، والتي تعتبر امتدادا حيويا لأدب سومر وأكد وبابل وأشور.

تحفل هذه المرحلة الزمنية، والتي تمتد لأكثر من 1000 سنة، بالنصوص الغنوصية والتوحيدية بشكل زاخر. كما تناول هذا الجزء الآداب الآرامية والمندائية والسريانية والمانوية والحرانية والإزيدية والنبطية والحيرية. وهي صفحات مهملة من صفحات روح الرافدين التي ظلت تجوب العالم.

في هذا العمل، يطلع القارئ على أصول الغنوصية، باعتبارها ظاهرة وكطريقة نظر وفهم خاصة للعالم والمعرفة والدين، نشأت وترعرعت، في وادي الرافدين، عمليا، في الحياة اليومية، وكشفت المخطوطات والمكتبات و الأسرار التي تعود عليها أن الآلهة المتعددة في، هذه الظاهرة، تعبر في النهاية عن إله واحد.

بين ثنايا هذا الكتاب سيكتشف القارئ الأدب الروحي للغنوص والتوحيد في وادي الرافدين، وسيمضي في مغامرته إلى النهاية إلى أن يمر على الدب الجنسي أيضا، وسيصل إلى أعتاب التأسيس الأول الذي كان وادي الرافدين مهده في الحيرة ودولة المناذرة وهو يمهد بذلك للمرحلة القادمة التي يتوقف عندها الكتاب وهي المرحلة العربية الإسلامية.

الناطقون بلسان السماء

لموسى برهومة

صدر حديثا للباحث موسى برهومة تحت عنوان: «الناطقون بلسان السماء» في طبعته الأولى، سنة 2013، عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، والمركز الثقافي العربي.تضمن الكتاب بين دفتيه مقدمة وأربعة فصول، وذُيِّل بقائمة غنية من المصادر والمراجع والدوريات.

وسعى الباحث في كتابه إلى دحض أطروحة أولئك الذين يزعمون النطق بلسان السماء، وحيازة المعنى المطلق للخطاب القرآني. ففي ظل الحداثة والتجديد، تحول الفكر العربي الحديث والمعاصر من المعالجة الوصفية التقليدية للتراث إلى إعادة النظر فيه بأدوات نقدية جديدة.

تأكيدا لهذا الطرح، ترمي هذه الدراسة كذلك إلى تقويض تصورات هؤلاء؛ أي محتكري اليقين الديني، وبيان تهافتها من خلال تطبيقات منهج التأويل على النصوص الدينية، وبيان مدى قدرة هذا الأخير على الكشف عن المعاني المضمرة داخل النصوص، بالإضافة إلى اقتراح تصورات جديدة ومعاصرة للفهم الديني.

وخلصت الدراسة إلى أن غلو الناطقين بلسان السماء، يمكن علاجه من خلال ترسيخ القراءات التعددية للنص، والتأكيد على أن الخطاب الإلهي ثابتٌ في منطوقه، متحرك في دلالاته، الأمر الذي يتيح للراسخين في العلم إنتاج شروط قراءات جديدة مخالفة للقراءات التقليدية للخطاب الديني، ومتناغمة مع مقتضيات العصر.

الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر

لرشيد مقتدر

تأليف كتاب خاص في هذا الموضوع يطرح عدة أسئلة وإشكالات حول طبيعة هذا العمل والقيمة العلمية التي من المفترض أن يضيفها، وهو ما يشكل تحدياً علمياً صعباً لكل مشروع، يسعى واضعه لعرضه أمام الأكاديمي أو الباحث المتخصص أو المثقف الموسوعي أو القارئ المطلع.

وهذا الكتاب يضم مجموعة من الدراسات والأبحاث العلمية التي أنجزت خلال عقد من الزمن (ما بين ٢٠٠٣ و ٢٠١٢). سعى الكاتب من خلاله إلى تناول علاقة نظام الحكم بالمعارضة السياسية المتمثلة في القوى الإسلامية، ضمن إشكالية مركزية هي جدلية الدولة والمجتمع في سياق ما يسمى بدول العالم الثالث أو الدول السائرة في طريق النمو ...

والموضوع المعالج ليس ذا طبيعة نظرية صرفة، ينحصر هاجسه المعرفي في رصد المفاهيم والإشكالات النظرية بغية إشباع الفضول المعرفي وتحقيق المتعة العقلية والترف الفكري والتمرس المنهجي، وإن كان هذا البعد المعرفي لا يخلو من فوائد يصعب حصر أهميتها؛ لكن الموضوع المدروس يسعى أيضا إلى رصد الحركة السياسية الاجتماعية كفعل سياسي وخلفية ثقافية وسلوك اجتماعي، رابطاً بذلك البعد التنظيري والتصوري بالفعل السياسي والاجتماعي والسلوكات والمواقف العملية والممارسة اليومية المعيشة.

جدل الفلسفة العربية

محمد هُمام

يمثل النقاش والجدل بين الفيلوسفين المغربين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن تجسيداً للاصطدام بين نموذجين فلسفيين عرفهما تاريخ الفلسفة العربية؛ نموذج مستند إلى النظر ومقدم له، ونموذج قائم على العمل ومنطلق منه. كما يجسد الجدل تنوع الفلسفة العربية وتداخل مستوياتها الدينية والفلسفية أو الطبيعية والشرعية في إطار ما يسميه الفيلسوف المغاربي أبو يعرب المرزوقي بـ«الكلي»، بوجهيه التاريخي واللاهوتي بشكل متداخل، وتأسيساً للفعالية النظرية والعملية في إطار متمازج حيناً ومتصادم حيناً آخر.

كما يعبر الجدل بين الفيلسوفين المغربيين عن النقاش الفلسفي المثمر الذي أنتجه العقل العربي من خلال تفاعله مع الفكر اليوناني لفهم مدونة الإسلام، بما هو مرجع نظر وعمل للفيلسوف العربي، وبما أبدعه من خلال إمكاناته التفكيرية الذاتية المستندة إلى أطره المرجعية والحضارية.

وقد ركز هذا الكتاب على الجدل الفلسفي بين الجابري وطه عبد الرحمن من خلال البحث اللغوي؛ إيماناً منا بأن البحث اللغوي، بمفهومه المعرفي، يختزل الترابط بين اللغوي والديني والفلسفي والنفسي، إضافة إلى أن اللغة تختزل الرؤية الإدراكية للفيلسوف للكون، وهي التي يعبر من خلالها الفيلسوف عن بنائه الفلسفي وقدرته التفسيرية ونموذجه المعرفي.

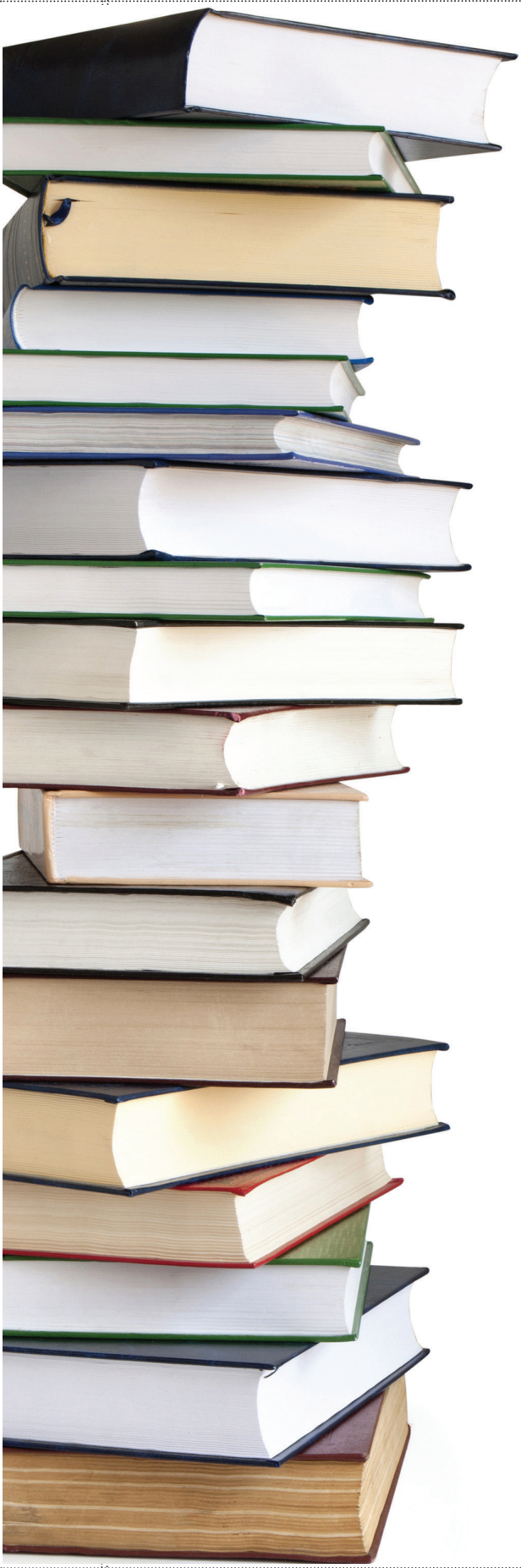
التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع

توفيق بن عامر

إن مفهوم التجربة الدينية يتمثل في تفاعل الفرد والمجموعة عبر التاريخ مع الظاهرة الدينية ذات المرجعية الواحدة، سواءٌ على صعيد الرؤية والتمثل أو التعاطي والممارسة أو الاستلهام والإبداع أو الفكر والنظر. كما تروم هذه المقاربة التركيز على ظاهرة التنوع في تلك التجربة بالرغم من انتسابها إلى مرجعية واحدة هي بمثابة المستند العقائدي المشترك أو النواة الجامعة والموحدة.

وقد حاولنا في هذه الورقات أن نعرض على نظر القارئ النبيه بعض النماذج الممثلة لهذا التنوع في الوحدة انتخبناها من التراث الديني لحضارة الإسلام، وأولينا فيها اهتماماً خاصاً بإسلام الوعاظ وإسلام الفقهاء وإسلام الصوفية والإسلام الطرقي، وانتقينا من خلالها ألواناً من الخطاب، منها ما اعتمد العقل ومنها ما استلهم الوجدان مع التركيز على كل ما تميزت به تلك الخطابات من أبعاد فكرية وإبداعية.

وإذا ما كانت تلك النماذج المعروضة من التجارب الدينية الإسلامية خاضعة في تشكلها وصياغتها لمنطق تلك التأويلية الكلاسيكية ومناهجها المختلفة، فإن منهجنا في تحليلها وتقويمها يستأنس بالرؤية الحديثة لمفهوم القراءة ويخضع للشروط العلمية والموضوعية في التعامل مع التراث وهو ما سوغ لنا تصدير هذا الكتاب بمحاولة الإجابة عن السؤال التالي: كيف نقرأ التراث؟



يصدر قريباً
عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»

العلاقة ما بين الشرك والتوحيد: الحلقة المفقودة
خزعل الماجدي

المظاهر اللغوية للحجاج: مدخل إلى الحجاجيات اللسانية
رشيد الراضي

في نقد الفكر الديني: الجزء الأول (النقد التاريخي)
خالص جلبي

ولادة المسيح وإشكالية التثاقف اليهودي والمسيحي
دراسة تحليلية مقارنة من خلال الكتاب المقدس
يوسف هريمة

الديموقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة جغرافية مذهبية
عبد الرحيم العلام

شذرات في قضايا التجديد والنهوض
محاولات في التجديد الديني والنهوض الحضاري
محمد عبد النور

طقس القربان في الأديان السماوية:
دراسة مقارنة في رصد تطور الوعي الثقافي والاجتماعي من خلال المدخل الديني
الحسن حما

في نقد الخطاب الحداثي: عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج
عبد الله إدالكوس

أعلام في الذاكرة ديوان الحرية وإيوان الكرامة
محمد الطيفوري

غيابة الجُبّ العربي

بلال فضل

من أكثر الأخطاء الدرامية شيوعا في أفلامنا ومسلسلاتنا العربية أن حوار الشخصيات ينطق أحيانا بلسان الكاتب وليس بلسان الشخصية نفسها، لذلك تجد كاتب السيناريو يضع آراءه في الحياة والحكمة التي يريد إيصالها للأجيال على لسان شخصيات بسيطة لا يفترض بها أن تقول ذلك الكلام «الكبير»، هذا إذا كان ذلك الكلام التافه مهما بدا عميقا يستحق أن يقال أصلا على لسان أحد كائنا من كان.

لعلك تذكر كيف كنت ترى الأشرار في أفلامنا العربية القديمة يتحدثون عما يرتكبونه من شر بشكل مبالغ فيه لزوم التطهير الدرامي والعظة والذي منه، وحتى عندما تطورت المهنة مؤخرا لا زلت تجد العديد من الكتاب يقومون بتصوير الشخصية الشريرة تظهر متضايقة للغاية من شرها، لدرجة أننا نراها أحيانا تبحث عن مبررات لفعلها الشرير كأنها محرجة من فعله، مع أن الشرير الحقيقي كما أظن لا يعيش أي صراع درامي من أي نوع، ولا يخطر على باله عمل أي تبريرات لأفعاله، بل هو مستسلم تماما لفكرته الشريرة ويراها عين الحق. لا أظن مثلا أن حاكما عربيا وقف قبل اتخاذ قرار سيؤدي إلى ارتكاب مجزرة تقتل المئات من أبناء شعبه ووقف في لحظة تأمل ليقول على طريقة أفلام الكونغ فو المدبلجة «أعرف أنني أتخذ قرارا صعبا يمكن أن يضيع البلاد بأكملها لكنني لا أجد طريقا آخر ولذلك بكل أسف مضطر لقتل شعبي»، بل على العكس ربما اتخذ قراره بالقتل وهو مستمتع بمياه حمام السباحة أو مستسلم لأصابع مدلكة مساج بارعة.

دعك من سيرة الحكام العرب التي تغمّ النفس، واستمع معي إلى سورة يوسف التي تروي واحدة من أشهر القصص الدرامية في التاريخ، وتأمل كيف تتكلم كل شخصية في القصة باقتناع شديد بموقفها، لأن خالق البشر يعرف طبيعة البشر، وأن أغلبهم ليسوا مشغولين بالشك والحيرة والتأمل، بقدر ما يفضلون تكوين مواقف مسبقة وتبنيها والدفاع عنها على طول الخط، خذ على سبيل المثال إخوة يوسف وهم يجلسون للتآمر على أبيهم يعقوب دون أن يقوم كل منهم بالتنظير والتبرير المستفيض لموقفه، بالعكس فقد لخص رب العزة موقفهم في عبارة شديدة التكثيف والدلالة «قالوا ليوسف وأخوه أحبُّ إلى أبينا منا إن أبانا لفي ضلال مبين»، قالوها بمنتهى الاقتناع إن أباهم «في ضلال مبين»، ولذلك قرروا بضمير مستريح أن يأخذوا ذلك القرار الفظيع برمي أخيهم في غيابات الجب.

فكِّر في كل هذا وأنت تتأمل كل من حولك، واحسب كم شخصا منهم لديه قناعة يقينية لا تقبل الشك أن كل من يختلفون معه «في ضلال مبين»؟ وكيف يتصرف بناء على هذه القناعة؟ دون أن يكون لديه أي مانع في فعل أي شيء يتوافق مع تلك القناعة حتى لو كان قتل غيره أو طرحه أرضا، احسب عدد هؤلاء واحسب عدد الذين لا يزالون يشعرون بالحيرة أو الشك أو الرغبة في التأمل والتفكير قبل الحماس لأي شيء، وقارن العددين ببعضهما ستعرف عندها لماذا نعيش «في ظلام مبين»، إلا إذا كان لديك شك في أننا نعيش في ظلام مبين، وساعتها لن أطرحك أرضا، بل سأطلب منك أن ترمي كل ما قلته في غيابة أقرب «جُبّ» يقابلك.

شروط النشر

يسر هيئة تحرير مجلة يتفكرون أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الكتاب والباحثين والمثقفين الأفاضل، وترى أن تكون النصوص المرسلة وفق الشروط التالية:

- أن يكون النص المرسل جديدا لم يسبق نشره .
- يتعهد صاحب النص بعدم نشره أو إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى قبل حصوله على الرد النهائي بالنشر أو عدمه في المجلة.
- إذا قبل النص للنشر يتعهد صاحب النص بعدم إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى مستقبلا .
- تخضع الأعمال المعروضة للنشر لموافقة هيئة التحرير، ولهيئة التحرير أن تطلب من الكاتب إجراء أي تعديل على المادة المقدمة قبل إجازتها للنشر .
- المجلة غير ملزمة بإعادة النصوص إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر، وتلتزم بإبلاغ أصحابها بقبول النشر، ولا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر .
- تحتفظ المجلة بحقها في نشر النصوص وفق خطة التحرير وحسب التوقيت الذي تراه مناسبا .
- النصوص التي تنشر في المجلة تعبِّر عن آراء كُتَّابها، ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي المجلة أو مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث .
- للمجلة حق إعادة نشر النص منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجمًا إلى أية لغة أخرى ورقيا أو إلكترونيا على موقع المؤسسة على الإنترنت، دون حاجة إلى استئذان صاحب النص .
- مجلة يتفكرون لا تمانع في النقل أو الاقتباس عنها شريطة ذكر المصدر .
- يرجى من الكاتب الذي لم يسبق له النشر في المجلة إرسال نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية .
- يتلقى صاحب البحث أو المقال مكافأة مالية تحددها هيئة التحرير وفقا لمعايير موضوعية .
- يرجى ارسال جميع المشاركات إلى هيئة تحرير المجلة، أو عبر البريد الالكتروني :

زنقة غابس – الرباط المدينة

الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

مجلة يتفكرون

yatafakkaroun@mominoun.com

فصلية. فكرية . ثقافية

المواد المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»
جميع الحقوق محفوظة