

محمد الأندلسي

مسار مثقف حدائي

حوار مع محمد سبيلا في الثقافة والسياسة



مسار مثقف حدائي

حوارت مع محمد سبيلا في الثقافة والسياسة

مقدمة

يضم هذا الكتاب مجموعة من الحوارات أنجزت على مراحل وفي تواريخ مختلفة ونشرت في عدة جرائد مغربية وعربية. وهي حوارات يمكن اعتبارها بمثابة سجل وذاكرة لمسار وفكر مثقف عربي حديث له تميزه في المشهد الثقافي المغربي والعربي بحكم انهماكه وانشغاله القلق بأشكالية الحداثة والتقليد من منطلق البحث عن سبل لتجاوز التأخر التاريخي للمجتمعات العربية التي توجد فيها الحداثة في وضعية خاصة لأنها ارتبطت في دخولها بالصدمة والغزو للاستعماري منذ القرن الثامن عشر. فالحداثة في هذه المجتمعات لم تشكل نتيجة دينامية داخلية بل أتت من الخارج على إثر الاحتكاك بأوروبا. إنها أذن حداثة برانية و هذه خصوصية لا يمكن إغفالها وكان لها بالتالي انعكاساتها على أوضاع المثقفين العرب وأدوارهم وخطاباتهم وكيفية تعاطيهم مع إشكالية الحداثة والتحديث في سياق يحكمه التقليد وفي تربة ثقافية تراثية يفتقد فيها المثقف الحديثي للسند، مما يعرضه لهجمات المتمسكين بالتقليد ووصمه بالتغريب، وكون بضاعته الفكرية مستوردة. فهو إذن وضع خاص يكاد يكون دراميا ومحفوا بالكثير من الصعوبات مقارنة مع المثقفين الأوروبيين، خاصة إذا أناط المثقف أو المفكر الحديثي بنفسه رسالة ودعوة تحطيم القوالب الجاهزة التي تقيد حرية الفكر والإبداع وعدم سلوكه مسالك التسويات وتقديم التنازلات. والإصرار على استقلاليتته إزاء

الحكام وأصحاب السلطة والأحزاب .. الخ فهذا النموذج للمثقف الحداثي نجد الكثير من ملامحه في حوارات الاستاذ محمد سبيلا ، وهي حوارات تعكس صورة مثقف حامل لرسالة تاريخية ، وصاحب قضية يروم منها التغيير وبناء وترسيخ الحداثة الثقافية والسياسية في سياق مجتمع يرزح تحت التخلف والاستبداد والأمية ... الخ فهو كما في إحدى تعبيراته أشبه "بشمعة مضيئة في ليل بهيم "، إننا - كما نقرأ من خلال حوارات هذا الكتاب والمسار الفكري والسياسي للاستاذ سبيلا - أمام مثقف ملتزم ومناضل عاش أحداث سياسية وشمّت ذاكرة المغرب الحديث واستمر لحقبة في حيرة الاختيار بن الثقافة والسياسة واختار في النهاية الاستسلام لغواية الفكر والثقافة دون ان يعني هذا الطلاق مع الشأن السياسي الذي أصبح يمارسه من داخل الثقافة وبمعناه الواسع الذي يتم فيه تغليب النهج التحليلي والنقدي وفي استقلالية عن ما هو حزبي ومع المقتضيات التبريرية التي يغلبها الفاعلون السياسيون والحزبيون . ولعل ما يميز هذا الدور الجديد للمثقف هو اتخاذه مسافة نقدية من العمل السياسي اليومي والمباشر الذي غالبا ما يستنزف المفكر والباحث ويصرفه عن القيام بدوره الثقافي، وفي هذه الحوارات يكشف لنا الاستاذ محمد سبيلا كيف عاش تجربة العمل السياسي وكيف غلب عليه في النهاية الوله الثقافي و الوجل الفكري ، وحسنا فعل وإلا ما كنا لنشهد ولادة سبيلا الكاتب والمفكر وجل الانتاجات الفكرية والفلسفية التي أفاد بها المكتبة العربية فالحوارات هذه تكمن فرادتها وجدتها في كونها تقدم عن المثقف العربي صورة مغايرة يكون فيها المثقف ملتزما ولا يعيش

في أبراج عاجية دون أن يعني الالتزام لديه أن يفقد حريته واستقلالته ويتحول لبوق للسلطة أو للحزب ،وكما يقول سبيلا عن هذا الدور الجديد " :مثقّف نقدي ملتزم لا يتوجه سياسي ...دي لون معين بل بقضايا المجتمع وبحركة التاريخ وتلك "نقطة نوعية في دور ومعنى الثقافة وفي معنى دور المثقف نفسه " فهذا الكتاب ادن هو حديث عن المثقف والمثقفين الحداثيين في معاناتهم والصعوبات التي يواجهونها في معركتهم من أجل الدفاع عن الحداثة في مجتمعات لازالت فيها هذه الأخيرة تحبو وتبحث لها عن مكان في تربته، وهذه الوضعية بلاشك تخلق لدى هذه الشريحة من المثقفين ضربا من القلق الفكري والمرارة وتكون الكتابة بالنسبة لهم مأوى ووطنا يقيمون فيه ..فهذه الحوارات إضافة إلى جوانب من السيرة الذاتية والفكرية لمحمد سبيلا التي يتضمنها هذا الكتاب ترسم لنا مسار هذا المثقف وقصته مع الحداثة وما يتطلبه ذلك من ركوبه مخاطرها في ساحة اجتماعية وثقافية متنوعة التضاريس .

لأشك شخصا في أن هذه الحوارات وباقي النصوص الأخرى لهذا الكتاب - بمافيها القراءة القيمة التي أنجزها الأستاذ الأندلسي عن أعمال ومؤلفات محمد سبيلا - هي إضافات وإضاءات يمكنها ان تشكل متنا لا يقل أهمية عن باقي كتابات ومؤلفات الأستاذ سبيلا الأخرى وإن اتحدت جنسا أدبيا وسرديا لم يحظ بعد في ثقافتنا بما يستحقه من اهتمام وأعني به الكتابة الحوارية ،التي من حسناتها انها تتيح الاقتراب أكثر من محمد سبيلا الانسان والمفكر والمثقف والسياسي والأستاذ الجامعي والمترجم والعاشق للفلسفة المتيّم

بالتسكع في دروبها ومدارسها ونظرياتها... وقبل هذا وذاك الطفل الذي فتح عينيه على المستعمر الذي كان

يحتل وطنه فكبر وكبر معه حلم الحرية وتقديسها ورفض كل أشكال سلبها أو منعها أو حجزها ،لذا

اختار الفلسفة وعقد قرانه بها لأنها شقيقة الحرية وأختها الرضيعة .

كيف امتطى صهوة الحكمة وأمسك بعنانها واختار دراسة الفلسفة وتدريسها وناضل من أجل بقائها؟

كيف اكتسب الوعي القلق بالحدثة وضرورتها ولمادا استأثرت به واسأثر بها ، وقام برصد ذكي لما أحدثته من

صدمة و آثار في الوعي العربي ؟ وكيف قارب علاقتها بالثرات برؤية نقدية ؟ كيف اختار الانحياز للثقافة

دون أن ينعزل أو ينفصل عن أسئلة السياسة وحبائلها ؟ هذه بعض من أسئلة أخرى كثيرة تسعى هذه

الصفحات والحوارات الإجابة عنها وتفتح لنا بذلك نافذة على أعمال الاستاد محمد سبيلا وجوانب من

شخصيته ومساره الفكري مما يتيح رسم صورة للمثقف العربي الحداثي الملتزم في مختلف سياقاته فهي

حفريات في المسار الفكري وفي ذاكرة مثقف حداثي .

إبراهيم أعراب

دراسة

المثقف وإشكالية التحديث⁽¹⁾

في المجتمعات العربية

(قراءة في كتابات محمد سبيلا)

د. محمد أندلسي

تتسم إشكالية التحديث، في أعمال الأستاذ محمد سبيلا، بسمتين أساسيتين هما: سمة الأزمة وسمة التمزّق أو التراجيديا. الطابع الأزمي لإشكالية التحديث في المجتمعات العربية يمكن الوقوف عليه من خلال التذكير بالصيغة الاستفهامية لهذه الإشكالية في نصوص الأستاذ سبيلا، حيث يصوغها على النحو التالي: كيف نكسب الحداثة دون أن نخسر أنفسنا؟ أو كيف نكسب العالم دون أن نخسر ذواتنا؟. وإذا كانت هذه الصيغة تنطوي بشكل مبطن على الحلّ الذي يأمله ويفضله لإشكالية التحديث في مجتمعاتنا، وهو حلّ أقلّ كلفة بالنسبة للذات، من حيث أنّه يراهن على كسب الحداثة بأقلّ الخسارات الممكنة، وبتقليل تأثيراتها السلبية والمدمّرة على الذات إلى الحدود القصوى. غير أنّ تلك الصيغة تضرر وتبطن أيضا تحذيرا هو أشبه بدقّات ناقوس الخطر، بما قد يؤوّل إليه الوضع العربي من مضاعفات لاشكّ أنّ عواقبها ستكون مميتة وقاتلة بالنسبة للذات العربية، إذا لم تحسم بسرعة في موقفها المتردّد، وتختار بشكل

واعي وطوعي ركوب مجازفة الحداثة كاختيار استراتيجي. هذه هي المعضلة¹ التي تجلي الطابع الأزمي لإشكالية التحديث، والتي لا يمكن التحدّث عنها إلاّ بلغة التحليل النفسي، لغة التراجيديا، والتوتر، والكآبة، لأنّها إشكالية قد تؤوّل إلى جعل الانتحار شرطا للحياة، والاغتراب شرطا للتحديث.

أمّا الطابع التمرّقي لإشكالية التحديث، فيمكن إدراكه إذا ما تبيننا أنّ مجتمعاتنا العربية ممزّقة بين منظومتين ثقافيتين متنازعتين: ثقافة تقليدية تتمسّك بهويتها الدينية، وبخصائص نظرتها للعالم، وتزوّد أفرادها بمقوّمات وعناصر المقاومة، حيث رهاها هو استيراد تقنية الحداثة مع استبعاد روحها ونواها الفكرية؛ وثقافة حديثة تمارس مهمّة التفكيك والتدوين والإلحاق للثقافات الأخرى، حيث رهاها يقضي بوضع الثقافة التقليدية بين اختارين لا ثالث لهما: إمّا التكيف أو الموت التاريخي

من هنا تبدو الأهمية القصوى للعمل التشخيصي الذي يمارسه الأستاذ محمد سبيلا في معظم أعماله، والذي يندرج في إطار تحليل نفسياني للثقافة الإسلامية، متجاوزا بذلك حدود وأفق هذه الثقافة التي ضاقت ذرعا بوجود الفيلسوف طوال تاريخها، ولم يخطر ببالها بتاتا أن تهيمه وأن تسند له مهمّة القيام بهذا الدور الإسعافي.

من هنا يجب قراءة كل المجهود الفلسفي للأستاذ سبيلا، باعتباره محاولة متواصلة لتشخيص أعراض أزمة التحديث في مجتمعاتنا، بهدف فهم مختلف أشكال ردود الأفعال، ومحاولة اجتراح بعض الحلول التي-بعيدا عن كلّ ادّعاءات النبوة ومزاعم الخلاص- من شأنها، إذا ما أخذ بها، أن تؤدّي إلى تقليص سلبيات إكراهات التحديث، والتخفيف من آلام جراحه، وتليين شروخاته في الوجدان. ذلك لأنّه إذا كان التحديث عبارة عن "حتمية كونية" لا مناصّ منها، فإنّ انتقال منظومة ثقافية تقليدية إلى الحداثة هو أيضا وفي الغالب "انتقال

عسير مليء بالصدمات الكوسمولوجية، والجراح البيولوجية، والحدوش السيكلولوجية للإنسان، وكذا بالتمزقات العقدية، لأنه لا بدّ أن يمرّ عبر مصفاة العقل ومطرقة النقد الحديث²

وهنا نقف على وجه أساسي من وجوه الاستراتيجية التحديثية التي ينهاجها سبيلا في كتاباته المختلفة، وهو الوجه المتعلّق بكيفية توظيفه لآليات التشخيص الطيّ والتحليل النفسي في معالجة إشكالية التحديث ومخاضاته في المجتمعات العربية.

منطلق هذا التحليل النفسي يقوم على النظر إلى كلّ من الوعي العربي والوعي الغربي فيما وراء النزعة الإرادية، ومن خلال منظور يجمع بين مقاصد الفاعل الواعية واللاواعية. فهو يفترض من جهة، ازدواجية الحداثة الغربية من حيث هي إرادة معرفة وتحرير، وفي الوقت ذاته إرادة قوة وهيمنة، وهذا الوجه الأخير يعبر عن الطابع العنيف للحداثة الغربية ويشي بنزعتها التوسّعية والاستلحاقية.

كما يفترض هذا التحليل من جهة أخرى، أن المجتمعات العربية هي استجابة بشكل أو بآخر للحداثة الغربية، من حيث هي ردّ فعل يتضمّن العديد من مظاهر الرفض والمقاومة، لكنّه ليس إدانة كلّية وشاملة ونهائية للحداثة؛ وكلا الافتراضين يراهنان على مدى النجاح في إمكانية تحقيق الرهان الصعب الذي يتوقف على حلّه نجاح كلّ المشروع النهضوي العربي، وهو المتمثّل في القدرة على حلّ المعادلة التاريخية التالية: مدى قدرة التراث على الانفتاح على الحداثة واستيعاب مقوماتها والتكيّف والتلاؤم مع معطياتها من جهة؛ ومدى قدرة الحداثة على أن تفكّ ارتباطها مع نزعة الهيمنة لديها وأن لا تبقي سوى على مشروعها التحرري والتنويري من جهة أخرى.

إنّ تشخيص أعراض هذا المرض المزمن -الذي يسميه أحيانا مرض "انفصام الشخصية"- والذي يجعل المجتمع العربي ممزقا بين رؤية نرجسية للذات الجماعية من حيث أنّها

خير أمة، وبين الواقع الخارجي الذي يكذب هذه الصورة في كل لحظة، ويؤكد الدونية والتأخر التاريخي الشامل. إنّ هذا التشخيص يؤدّي إلى إمالة اللثام عن الصورة المأساوية العنيفة التي رسّختها الحداثة في وعي ولاوعي الثقافة التقليدية، وفي نفسية الإنسان العربي المسلم. وهي الصورة ذاتها التي تغدّي المواقف الراضية للحداثة، وتجعل مشاريع التحديث متعثّرة في مجتمعاتنا، بل تجعل التأخر يزداد تعمّقا ورسوخا¹.

للخروج من هذا النفق المسدود، يقترح المحلّل النفساني على هذه المجتمعات، أن تتبني استراتيجية جديدة اتّجاه معضلة "أزمة التحديث"، وهي استراتيجية تتطلّب الكثير من المجازفة والجرأة النقدية، قوامها تكسير الصورة المأروية الاستيهامية للذات، أسوة بمرآة الغرب المنكسرة؛ وهو الذي يعني الدعوة إلى تفكيك مركزية العقل الغربي من جهة، وتفكيك الصورة النرجسية التي تكوّنها الثقافة العربية عن نفسها من جهة أخرى.

تفكيك مركزية الحداثة الغربية ومساءلة قيمها ونظرتها إلى ذاتها وإلى الآخر، هو محاولة لخلخلة صورة الحداثة الغربية في الوعي العربي السائد، والدفع به لتغيير موقفه من الرفض والتشنّج إلى الانفتاح الواعي على الحداثة، للتخفيف من نتائجها السلبية، وتهيئ الذات وتأهيلها أكثر لامتنصاص واستيعاب صدمات الحداثة وشروخاتها في الوجدان.

يمكن حصر رهانات هذه الاستراتيجية "التحليلية" - كما تجلّوها أعمال الأستاذ سبيلا- في رهانين:

الرهان الأول يتمثّل في تعميق وعي المجتمع التقليدي بعمق شروخاته، وحدّة جروحاته، وانفصامات شخصيته، وذلك كنتيجة حتمية لموقفه الراض للحداثة، وخضوعه للإكراهي والاضطراري لتأثيراتها العنيفة والمشوّهة في بنياته التقليدية وقيمه الثقافية والروحية³. تراهن هذه الاستراتيجية على الكشف عن المعادلة التالية: إنّ موقف التقليد المتشنّج والمقاوم للحداثة يولّد

نتائج معاكسة لما يرومه، فينتهي بالتالي إلى تقوية التأثيرات السلبية والهدامة للحادثة، حيث يزيدا عنفا وشراسة، ويقوّي نزعة السيطرة والاستئصال لديها، ممّا يزيد المجتمع التقليدي تأخراً، وانحطاطاً، وتشوّهاًⁱⁱ.

أمّا الرهان الثاني لهذه الاستراتيجية، فهو أنّ تعميق وعي العرب بواقع التشوّه والمسخ الذي تلحقه به الحادثة، من شأنه أن يحوّله إلى وعي تراجيدي قد يدفعه إلى إزالة الأقنعة عن أوهامه، ويحرّره من استيهاماته، فيؤدّي به إلى استيقاظ همّته، وحشد عزيمته، والإقبال الطوعي والإرادي على الانفتاح على الحادثة التي -بعد تفكيك مركزيتها وتلين صورتها وتنسيب مفاهيمها- أصبحت تصبّ كلّها في تقوية الدينامية الداخلية للتراث، بدلا من تعطيلها واستئصالها، ممّا يعني أنّ عمليات التحديث الجارية في مجتمعاتنا لن تكون مجرد قطعة وانفصال، بل ستصبح أيضا، اتصالا ووصلا وإحياء. إنّها إن كانت في أحد مستوياتها دعوة للقطيعة مع العناصر الميتة القاتلة والمعيقة للخروج من التأخّر التاريخي والتقهقر الثقافي، إلّا أنّها في مستوياتها الأخرى دعوة للوصل ولتطوير الأنوية العقلانية، والعناصر الحية في التراث. يتعلّق الأمر في هذا المستوى الثاني من الرهان، بخلخلة الصورة المثالية والاستيهامية التي تكوّنّها الثقافة التقليدية عن نفسها، والتي تمنعها من مساءلة فرضياتها وقيمها ومعتقداتها الراسخة، كما تمنعها من التفاعل الإيجابي مع الحادثة الكونية. لهذا يدعو محمد سبيلا، المجتمع العربي إلى أن يميّز بين النواة الصلبة للحادثة كعقلانية وكحرية، وبين استعمالها من قبل القوى الإمبريالية كمبرر للقوة والسيطرة على الشعوب، ونهب ثرواتها وخيراتها وتدمير ثقافتها. فهو لا يني يفصح هذا "الخلط الماكر" الذي يتخذ من الوجه السلبي للحادثة الغربية، ذريعة لرفض الحادثة جملة وتفصيلا. فهو يحذّر المجتمع التقليدي من مغبّة هذا النهج التمويه، مذكّرا إياه بأنّ الحادثة "حتمية كونية" إلى حدّ ما، فمهما قاومت المجتمعات بمنظومتها التقليدية لقرون وقرون، فإنّها في يوم من الأيام ستجد

نفسها مضطّرة لا مخيرة لتبني هذا المنظور إن هي أرادت الاستمرار في الحياة؛ والحال هاته، فلماذا لا تقدم طوعيا على هذه المجازفة الواعدة قبل فوات الأوان؟.

الخلاصة التي ينتهي إليها الفاحص المتبّع لأعمال الأستاذ سبيلا، هي أن الحديث الأصيل والجريء، والذي لا يخلو من معاناة وتمزّق عن "إشكالية التحديث" في الوطن العربي، لا بدّ وأن يتمّ انطلاقا من جهاز مفاهيمي نفساني بالدرجة الأولى، على غرار مفاهيم: الصدمة، والجرح، والخدش، والفصام، والتمزّق، والمزقة، والشرخ، والداء الأسود، والسّم الشال، والكآبة، والاستيهام، والمكر، والمخاتلة، والاختلاس، والالتباس، والاشتباه... إلخ؛ ذلك لأنّ علاقة العرب بالحادثة ليست علاقة استضافة ورضى وتصالح، بل هي علاقة صدمة، وصراع شرس مميت وقاتل، تولّدت عنه تمزّقات وشروخات وجروح⁴ أي تولّدت عنه "حادثة مشوّهة"، و"هوية هجينة" في كافة المجتمعات التي داهمتها الحادثة بعنف⁵. فوصف هول صدمة الحادثة ومكرها، وتشخيص تأثيراتها العميقة السيكلولوجية منها على وجه الخصوص، يقتضي التوظيف المكثّف لآليات التحليل النفسي لسبر أغوار النفس النازفة والكليمة، ذلك كما يقول الأستاذ سبيلا: "عندما تصطدم الحادثة بمنظومة تقليدية فإنّها تولّد تمزّقات وتخلق تشوّهات ذهنية ومعرفية وسلوكية ومؤسسية كبيرة، وتخلق حالة فصام وجداني ومعرفي ووجودي معتم⁶

إنّ سؤال الحادثة إذن -والذي يعتبر بحقّ مركز الجاذبية الذي لازم كالظل كل الاهتمامات والهموم الفكرية للأستاذ سبيلا- إنّ هذا السؤال إذا كان هو سؤال الأسئلة، فلائّه سؤال التراجيديا والتمزّق النفسي، وذلك بحكم "أنّ المرء معرّض دائما لهذا السؤال الممزّق بين رؤية نرجسية للذات الجماعية والتي تجعل منها أمة من خير الأمم، وبين الواقع الخارجي والنفس المكلومة التي تكذب هذه الاعتقادات في كلّ لحظة⁷

إنّ هذا ما يجعل نصوص الأستاذ سبيلا تعجّ بمقاطع وفقرات طويلة مكرّسة كلّها لوصف هذا "الوعي المنفصم" الناجم عن الدخول الاستكراهي للحدث إلى المجتمعات التقليدية، حيث يصير الوعي مكلوما، ومجروحا، ونازفاⁱⁱⁱ؛ ويصير الوضع مذبذبا بين الحنين الاستيهامي إلى العصر الذهبي، وبين واقع الدونية والتخلّف والتردي، و"تلك هي تراجيديتنا الكبرى⁸ وهذا التمزّق الحادّ بين قصور التقليد وجاذبية الحدث، هو تمزّق نجده حاضرا في نفسية كلّ فرد، وفي ذهنيته وعقليته، وترافقه دوما "جراحات وخدوش وأزمة ذاتية فكرية"^{iv}.

تلكم إذن رؤية شاملة ومكثّفة عن صورة التشخيص الفلسفي، وعن مكانة وقيمة "التحليل النفسي" في أعمال الأستاذ سبيلا، من حيث رهاناته الاستراتيجية، وآلياته التشخيصية والتحليلية. وسنختتم هذه المقاربة بالوقوف على سبل العلاج التي يقترحها، لتجاوز الأمراض المصاحبة لمخاض التحديث في مجتمعاتنا.

يقوم وصفة العلاج على عدّة مرتكزات هي بمثابة طرّحات، سنركّز هنا على ثلاث منها نظرا لقيمتها وأهمّيتها الاستشفائية:

المقترح الأوّل هو أنّ امتلاك ناصية الحدث يستحيل من خلال الفصل فيها بين روحها ومظاهرها، بين فكرها ومنتوجها، وذلك على غرار نهج التقليد "المخاتل" الذي يتوهّم أنّه من الممكن "استحصال آلية الحدث مع لفظ نواتها الفكرية". والسبب الكامن وراء هذه المخاتلة، هو أنّه لا يمكن للتقليد أن يرفض الحدث بشكل كلّّي، لأنّه سيجد نفسه يرفض الواقع والتاريخ والتقدّم، ويحكم على نفسه بالضعف والانعزال والتخلّف. ويوظّف التقليد هنا آلية دفاعية، يطلق عليها الأستاذ سبيلا، آلية "أسلمة الحدث"^v. لكنّ لهذه الآلية "التمويهية" مضاعفات سلبية بل خطيرة على العقيدة نفسها: لأنّ المثير في هذه العملية، هو أنّ تسييس الدين وأدجنته تعني إقحامه في الصراعات الدنيوية، واستثماره في هذا الاتجاه أو ذلك، دعما لهاته السلطة أو

تلك، ممّا ينتهي في الأخير إلى "تلويث الدين بالسياسة وتسخيـره كأداة للصراع السياسي، والانتقال به، من كونه قوة روحية ضابطة وموجهة روحيا وأخلاقيا للأفراد والمجتمعات، إلى كونه قوة إيديولوجية مندرجة في أتون الصراع الاجتماعي"^{vi}. والخلاصة التي ينتهي إليها، هي أنّ خطورة مثل هذا التوجيه للدين نحو السلطة والسياسة الدنيا، بدل توجيهه نحو فضاء الحرية، والتعبير الذاتي، والتربية والتأطير الروحيين، أمر قد يقود إلى نتائج غير متوقّعة لأنه "ليست هناك ضمانات للفصل بين القيم المثالية العليا، وبين المصالح والمطامح الدنيوية الفردية والجماعية"^{vii}.

المقترح الثاني الذي يؤسس عليه، مقترح علاجه النفساني لإشكالية صدمات التحديث، يتمثّل في ضرورة عدم الخلط في الحداثة الغربية بين بعدها الحضاري والفكري والتحرّري من جهة، وبين نزعتها المركزية العدوانية والاستلحاقية من جهة أخرى، وهو خلط من شأنه أن يوقعنا في فخّ "الوعي المغلوط". فالخلط بين عدوانية الغرب، وبين العقل الغربي التنويري في اتجاه رفضهما معا، لن يتولّد عنه إلّا تكريس التأخّر التاريخي الذي لازلنا نعاني منه كعرب منذ قرون^{viii}.

المقترح الثالث موجّه ضدّ أصعب وأشرس وأرسخ عوائق التحديث السيكولوجية، وهي التي تروم استئصال ورم "الفويا" من النفس العربية، بما هي السمة التي تطبع موقف العرب من العالم، والتي تسمه بالذعر والاضطراب. إنّه ذعر ناتج عن تضارب تصوّرين للعالم: صورة الذات الجماعية كما يتداولها الوعي الجماعي وقوامها التميّز والتفوّق؛ ووضعها الواقعي الذي يكذب تلك الصورة، ويؤكّد دونية الذات وتفوّق الآخر^{ix}. وإذا كانت هذه الوضعية المضطربة تعالج من قبل الذات العربية بأشكال من الإعلاء، والتعويض، والتمني، والتوهّم، والتأويل، والتبرير، وغيرها من الآليات التكيفية؛ إلّا أنّ "كلّ هذه الآليات لا تستطيع أن تتخلّص من شعور دفين بالدونية، وهو شعور يتخذ شكل "رهاب" من العصر بتحوّلاته اللاهائية التي لا نفهمها، وبتغيّراته السياسية والعسكرية التي لا ندركها إلّا عبر مرايا وعينا المكسورة؛ خوف من المستقبل

باعتباره المجهول الذي يخفي لنا في سلّته عشرات المفاجئات غير السارة؛ خوف من الغزو الثقافي والإعلامي الذي يدمّر وعينا ولاوعينا في كلّ ثانية، ويشوّه هويتنا وثقافتنا ويحوّلنا إلى مجرد كائنات استهلاكية"^x.

وأخيرا يتساءل الفيلسوف المشخص عن السبيل إلى الخلاص من هذا "الرّهاب" المعمّم الذي يسري في وعينا "كالسّم الشّال"، والذي يجعلنا في حالة عناء ومعاناة و"سوء حال" تجاه هذا العصر الذي يؤكّد لنا كلّ يوم دونيتنا التقنية، والمعرفية، والاقتصادية، والسياسية، والعسكرية، ولا يترك لنا من خيار إلّا التقبّل الكامل لأوضاعنا هاته، بكلّ الرضى المطلوب من جانبنا، وبكلّ القسوة والنّكاية من جانب الطرف الآخر؟ ويرى أنّ الشرط الأساسي لإبراء الشعور العربي من هذا "الداء الأسود" الذي يتأكله يوميا، هو مصالحة العرب مع العالم الحديث؛ وهذا يشترط بدوره تجاوز الفهمين السائدين للمصالحة: فهم العرب لها، بما هي استلحاق، واستلاب، وتذويب، واغتراب، وانبطاح، واستقالة حضارية؛ وفهم الغرب لها بما هي التخلّي عن الهوية والخصوصية المزعومة، والقبول اللامشروط بقيم الغرب ومعاييره باسم كونية مجردة.

(1) هذا المقال هو في الأصل عبارة عن مداخلة شارك بها الباحث في الحفل التكريمي الذي أقيم على شرف الأستاذ محمد سبيلا، من قبل "جمعية أصدقاء السوسولوجيا"، يوم الجمعة 19 أبريل 2013، بمقرّ دار الثقافة بمدينة تطوان. المقاربة عبارة عن "حفريات" في نصوص وأعمال الفيلسوف المغربي، سعيا وراء استجماع عناصر منظور التحليل النفسي، من حيث هو يمثّل أحد أهمّ أوجه الأصالة والفراة في فكر الأستاذ سبيلا، وربّما هو ما يميّزه على صعيد الفكر الفلسفي العربي بصفة عامة، والفكر الفلسفي المغربي المعاصر بصفة خاصة. تتمثّل هذه السمة الفريدة في نقله للاهتمام الفلسفي عندنا من

فضاء الوعي القصدي ومنطق العقل والنزعة الإرادية إلى منطق الجسد واللاوعي، جاعلا من الفلسفة تحليلا نفسيا

للتقافة، ومن الفيلسوف طبيبا مهووسا بصحة ومرض الحضارة

من ذكريات الطفولة الى الجامعة

1- ذكريات من الطفولة :

عندما يعود محمد سبيلا إلى مراحل الطفولة الأولى، شاحذا ذاكرته، يتذكر أن عائلته عاشت في البادية المغربية خلال أربعينيات القرن الماضي. وهي الفترة التي كانت مطبوعة بوجود الاستعمار. كان سبيلا ذلك الطفل الذي تبين وجود جنود فرنسيين ومزجرات وآلات حربية فرنسية بين الفينة والأخرى، إضافة إلى حاكم المنطقة بزيه العسكري الزيتي، وقبعته العسكرية المتميزة كما فتح عينيه على جو بدوي يتميز بالخضرة والمظاهر الطبيعية. ولكن اقترن ذلك، من الناحية الاجتماعية، بوجود المستعمر الحاضر في كل مكان: القيادة، والأسواق الأسبوعية، والإدارات. وكذا في المدرسة العمومية حيث ارتبط التلميذ بعلاقة ودية متميزة مع أستاذه الفرنسية التي كانت تتسائل باستمرار عما إذا كان هذا الفتى يلقظ واعيا بالاستعمار من خلال وجود والده في السجن نتيجة لنشاطه الوطني في حزب الاستقلال ..

في هذه الفترة، كان والده متشبعاً بالفكر الوطني. وكان يتحمل مسؤولية ما داخل خلايا حزب الاستقلال المحلية، حيث يتذكر الفتى محمد ، وهو في مرحلة الطفولة، أن الوالد، كان يلتقي بمجموعة من الناس، يجتمعون لقراءة جريدة "العلم"، التي كانت تصل، بشكل سري، إلى خلايا حزب الاستقلال في مختلف مناطق المغرب. وربما كانت تلك هي الشرارة الأولى للولع السياسي، الذي ظل مهيمنا عليه طيلة حياته، وهو الاهتمام بالسياسة والشأن السياسي الوطني وقضايا الشأن العام من خلال قراءة جريدة "العلم"، وجمهور من الناس متعلق حول الطفل الصغير، وهو يتلثم في قراءة الكلمات.

ارتبط بذلك كون الوالد أخرجه من مدرسة التعليم العمومي، التي كان يدرس بها بعض المدرسين الفرنسيين،

إلى التعليم الحر، أو ما كان يسمى بالتعليم الحرّ المعرب آنذاك، وبالخصوص في تلك المنطقة، التي كانت بها مدرسة تسمى مدرسة التهذيب. وهي جزء من المدارس، التي أنشأتها الحركة الوطنية في الكثير من مناطق المغرب، والتي كانت مدارس عصرية معربة يُدرس فيها معظم المواد باللغة العربية، بالإضافة إلى القرآن الكريم.

تميزت هذه الفترة بالخصوبة، التي كانت تعرف بها بادية زراعية هي "المذاكرة". بهذه المنطقة، التي لم تكن تشهد الجفاف، رأى محمد سبيلا النور يوم 16 يونيو 1942. ومن حسن الحظ أن الوالد، الذي كان يعرف "بالمذكوري"، أرّخ لهذا الميلاد. أما عن مصدر لقب سبيلا فجاء من تحوير تدريجي للقب كانت تعرف به عائلته سابقا وهو "في سبيل الله". حيث استقر هذا التحوير على "سبيلا".

وينحدر الوالد وإسمه الكامل إبراهيم بن الحسن من سوس. لكنه هاجر و استقر في منطقة "المذاكرة"، بعد حرب آيت باعمران خلال الثلاثينيات واحتلال سوس بعد تغلب الاستعمار عليها، مما دفع عائلات سوسية كثيرة للهجرة إلى مدينة الدار البيضاء أو محيطها . ففي مرحلة أولى، نزح الوالد إلى الدار البيضاء، و في مرحلة ثانية، إلى منطقة "المذاكرة"، التي قضى فيها الطفل جزءا من طفولته. وفي هذه المرحلة توطدت علاقة الأب بالحركة الوطنية وبحزب الاستقلال

وقد جاء هذا الانخراط نتيجة عامل أساسي يكمن في كونه ينحدر من أسرة جنوبية مقاومة تعرضت لعدوان وطرده استعماري. وظل يحمل في ذهنه تلك الصورة المناهضة للاستعمار.

وخلال مقام العائلة بمنطقة "المذاكرة"، أطلق سكان المنطقة على والده إبراهيم اسم "الشلح" لمجرد أنه ينحدر من منطقة سوس وهو اسم تمييزي يسم الشخص بأصله، لتمييزه عن باقي السكان. ربما لم يكن لتسمية "الشلح" انذاك نكهة قدحية، بقدر ما كان سمة تمييزية. ، ومن خلال فهمه وتحليله، تبين لمحمد فيما بعد أن والده وجد أنه لكي ينسجم ويتكيف مع الجماعة الجديدة التي أصبح يعيش معها ،. كان

عليه الانخراط في حزب الاستقلال كوسيلة لاواعية للتكيف، والتطبيع- إن جاز التعبير- معها وهكذا

أصبح، فيما بعد، عضوا كاملا العضوية في تلك الجماعة، وتزوج من المنطقة. وأنجب بها

وكان محمد سبيلا نتاج هذا التكيف والتمازج بين الأصول العربية والأمازيغية السوسية . من هنا، جاءت

احدى قناعات محمد سبيلا بأن أغلب المغاربة هم ، على العموم، نتاج لتمازج و تفاعل ماهو عربي بما هو

أمازيغي ، إلى درجة الانصهار التام.

و يتذكر محمد سبيلا أنه، خلال طفولته، كان في بيتهم خادم (عبد) مغربي أسود يتحدث العربية. وقد بلغ

به السن عتيا، حتى بدأ يمشي على أربع. وكان والده تكلف به بعد أن استغنت عنه عائلة غنية كانت

تشغله، خادما لديها في البيت. كما يذكر أنه كان يسكن ركنا بجانب البيت، مخصصا لتربية الماشية. وما

يزال يستحظر إلى الان ملامحه وحديثه ولطفه. لكن كان يستغرب، رغم صغره، وجودهذه الظاهرة، وإن لم

يكن يمتلك الوعي الكافي لاستيعابها. بيد أنه عرف، فيما بعد، أن الرق ظل قائما ومتداولاً، ولو بشكل

ضئيل لدى بعض العائلات، في المغرب على الرغم من المنع الذي جاء به التشريع الاستعماري.

وكان لوالده ثقافة دينية أولية تزود بها في منطقة سوس، وكانت عنصرا مساعدا على اندماجه وتكيفه في

محيطه الجديد الذي لا تتداول فيه إلا اللغة والثقافة العربيةتين، لدرجة أنه تعرب بشكل كامل، وإن ظل يتقن

اللغة الأمازيغية. أما بالنسبة لأبنائه، فقد تعرّبوا بدرجة أكبر، بحيث أنهم أصبحوا لا يعرفون اللغة الأمازيغية

ولا يتقنونها، وإن كانت لهم أصول وعلاقة مصاهرة مع عائلة الوالد. هنا لابد من الوقوف عند حدث كان

له تأثيره البالغ على الطفل محمد وأسرته ذلك وكما تقدم لما انخرط لوالد داخل العمل السياسي الوطني في

صفوف حزب الاستقلال كلف محليا بالجانب المالي ونقل الاموال والمساعدات التي يتم جمعها لصالح الحركة

والحزب، وهذا النشاط عرضه للاعتقال مما تسبب في كارثة إجتماعية له ولأسرته حيث وجدت العائلة

نفسها بعد الاستقلال في وضعية الفقر المدقع لاتملك شيئا بعد أن تبخرت كل تلك الثروات والاملاك التي كانت لديها. إذ كانت تملك أراضي شاسعة ومحطة بنزين وطاحونة وسيارة ومستوى عيش رفيع حيث تحول الوضع رأسا على عقب

بعد انخراط الأب في الحركة الوطنية، واعتقاله ودخوله السجن، وتعرضه للمضايقات من طرف السلطات الاستعمارية، التي طلبت منه مغادرة المنطقة نحو منطقة أخرى.

يتذكر محمد سبيلا هذا الحدث لأنه ارتبط بحدث آخر كان بمثابة مفارقة ، وهو أن أمين المال الجهوي، الذي كان يجمع الأموال لحزب الاستقلال آنذاك، أصبح من أغنى أغنياء الدار البيضاء غداة الاستقلال. مما يعني أنه كان هناك نوع من الاستغلال للمواقع والفنود من طرف بعض الأشخاص داخل العمل الوطني آنذاك ، يؤكد هذا انفجار فضيحة ما عرف بقضية "بطائن العيد" ، في أوائل الاستقلال، حيث كانت تجمع في المغرب كله، والتي تحولت في بعض المناطق ولدى بعض الأشخاص الى مصدر للإثراء وإلى مراكمة ثروات شخصية.

2-أحداث كبرى من الذاكرة

من الأحداث الوطنية التي شهدتها المغرب ابتداء من الستينيات، وعاشها محمد سبيلا في مرحلته التلاميذية والطلائية اعتقال أطر اتحاد القوات الشعبية سنة 1963، وما سمي "بالمؤامرة" والجو الإرهابي والرعب، الذي صاحبها في تلك الفترة، نظرا لوجود اعتقالات واسعة في صفوف أطر الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، والزج بهم في السجون، حيث نظمت لهم محاكمة أطلق عليها اسم "المؤامرة على ولي العهد والنظام الملكي". واستمرت هذه الفترة في طبع تاريخ المغرب لفترة طويلة. هذا التأزم ، أو الاحتقان السياسي عايشه محمد سبيلا وجيله وهم تلاميذ في الثانوية، أو طلبة في الجامعة.

وكان اختطاف المهدي بنبركة من الأحداث السياسية التي فجرت عدة احتجاجات، حيث يذكر محمد

سبيلا أن الطلاب كانوا ينظمون خرجات وتظاهرات شبه يومية، سواء في الأحياء الشعبية كيعقوب المنصور، و المدينة القديمة، أو في شوارع المدينة الجديدة. كما كانت أحداث الدار البيضاء سنة 1965 مشهودة ومعروفة، سواء من طرف الجمهور أو الدولة، حيث أحرقت العديد من المحلات والأماكن العامة. جرى قمع تلك المظاهرات بقوة وشراسة في تلك الفترة، لدرجة أن البعض تحدث عن دور لأوفقيير الذي كان يقصف المتظاهرين والسكان في درب غلف من مروحية .، فهذه الأحداث، عاشها عن قرب في تلك الفترة.

ومن الأحداث الكبرى على الصعيد العربي التي عاشها الطالب سبيلا آنذاك هزيمة سنة 1967، التي كانت هزيمة للجيش العربية في فلسطين ونكسة. إذ كان الطلبة المغاربة في الكليات يعقدون اجتماعات في تلك الفترة، تتضمن خطابات وتحليلات ومعطيات. وكانت الهيئة الطلابية، والطلاب على العموم، يشكلون مجتمعا مدنيا حيا وفاعلا في تلك الفترة. في هذا السياق، يذكر محمد سبيلا أنه، في المراحل الأولى من حرب سنة 1967، كانت وسائل الإعلام العربية، وعلى رأسها "صوت العرب"، تقدم الحدث على أنه انتصار وتحرير لفلسطين، حيث كان هناك حماس كبير. ولكن فيما بعد تبين العكس تماما بعد أيام فقط. إذ ظهر، في تلك الفترة، أن دائرة إسرائيل اتسعت، لتشمل القدس والضفة الغربية وهضبة الجولان. ومنذ ذلك التاريخ، ظلت تلك المناطق محتلة إلى اليوم، بحيث كانت هناك، في البداية، آمال وحماس. لكن تبين، فيما بعد، أنها كانت هزيمة نكراء في تاريخ العرب. وهذه الأحداث العربية والتفاعل الذي حصل معها بقوة وحماس تكشف عن التعاطف والترابط بين المغاربة و المشاركة، وكأن الأمر يتعلق بأمة واحدة. و يذكر محمد سبيلا، في هذا السياق، العدوان الثلاثي على مصر سنة 1956، حيث شنت فرنسا وإنجلترا وإسرائيل هجوما على أرض الكنانة بعد تأميم قناة السويس. وقد كان الشارع المغربي يغلي آنذاك. إذ كان الناس يتجمعون حول الراديو لسماع "صوت العرب". كما كانت تقوم أحيانا احتجاجات ومظاهرات،

وهذا ما يعكس أن المغاربة كانوا يعتنقون القضايا العربية بجوارحهم وعواطفهم، وينفعلون بها، حيث كانت الأحاديث كلها تدور بحماس و تعبر عن التعلق بالعروبة والإسلام. وهذا ما حصل أيضا في حرب أكتوبر سنة 1973. وقد شهد المغرب ، خلال تلك الفترة، حيوية كبيرة نتيجة وجود التأطير السياسي، لأن الاتحاد الوطني للقوات الشعبية كان انداك حزبا جماهيريا قويا واسع الانتشار، وكانت كلمته مسموعة، سواء أعلق الأمر بالأحداث الوطنية أو الأحداث الداخلية، أو الانتخابات. كما كانت الحركة الطلابية والنقابية قوية أيضا، حيث كان المجتمع الطلابي والمدني الواعي يعيش كل تلك الأحداث بزخم وفاعلية.

3-ملتمس الرقابة ومسلسل الانقلابات

كان من تجليات هذه الفاعلية الحزبية والزخم المدني والطلابي ملتمس الرقابة، الذي قدمه الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، لأول مرة سنة 1964، بهدف إسقاط الحكومة. إذ كان الناس يتحلقون حول المذيع للاستماع إلى تدخلات النواب الاتحاديين. إذا كان من أفصحهم وأشجعهم عبد الرحيم التبر، المحامي بالدار البيضاء، وكذا عبد الرحيم بوعبيد. كانت تلك أحداث سياسية كبرى لازالت معالمها مرسومة في ذاكرة محمد سبيلا إلى اليوم .

وفيما بعد، عايش سبيلا أيضا تداعيات انقلاب الصخيرات. حيث أنه التحق آنذاك بجامعة فاس أستاذًا للفلسفة، ولازال يتذكر مصادفة غريبة، وقعت يوم 10 يوليو من تلك السنة، الذي كان يصادف عيد الشباب أيام حكم الحسن الثاني، يتذكر كيف أنه كان يحتفل بزفافه. وبينما كان الجوق يصدح بالموسيقى عشية حفل الزفاف، سرى خبر مفاجئ و غريب بدأ الحضور يتداولونه بهمس وحذر، مفاده أنه حصل انقلاب، وأن الجيش ثار ضد الملك، وأراد أن يقتله. كانت المعلومات مبهمة، لكنها مقلقة ، مما جعل أغلب الحضور يبدؤون بالانسحاب من الحفل. فكلمة "انقلاب" أثارت بلا شك الرعب في نفوسهم آنذاك بحكم أن المغاربة لم يكونوا يعرفون معنى الانقلاب بشكل دقيق، كما توحى به الكلمة العربية. إذ كان

الجميع يفهمون منها انتشار الفوضى وقلب الأوضاع، حيث خاف الناس على أنفسهم، ما جعلهم ينسحبون إلى بيوتهم واحدا واحدا، مخافة أن يتعرضوا لمكروه أو سوء. ولم يبق في البيت إلا أقرب المقربين من العروس. إذ ظل هذا الحدث مرتبطا بالتاريخ الشخصي، حيث يتذكر سبيلا أن الناس أصابهم الهلع، رغم أن الأحداث وقعت بعيدا عن فاس و في العاصمة الرباط، وبلغ نبؤها متأخرا بساعات. لكن بمجرد أن علم الناس بالخبر، حتى دخلوا إلى بيوتهم، وخلت الشوارع من المارة.

وفي غمرة حفل زواجه، يتذكر محمد سبيلا أيضا أنه كان هناك موقفان: موقف متحمس للانقلاب، و كان أصحابه يتحدثون بانفعال، وكادوا يصرخون بالاحتفال، فيما التزم أصحاب الموقف الثاني الصمت. كان عدد أصحاب الموقف الأول كبير، باعتبار أن الجو السياسي مشحونا، وأن أفكار الاتحاد الوطني للقوات الشعبي تسري في صفوف المواطنين وتسيطر على جميع الميادين، وفي كل المستويات الاجتماعية. وهذا ما يفسر وجود عدد كبير ممن تعاطفوا مع الانقلابيين آنذاك.

أما الانقلاب الثاني فيقول عنه محمد سبيلا أنه جاء في أجواء مغايرة، وكان آنذاك أستاذا جامعيا، بحيث اختلفت انطباعاته حول الأحداث، و أضحى قادرا على التحكم في انفعالاته وعواطفه. يضيف محمد سبيلا موضحا بأن المرء ينفعل بالحدث ويتأثر به عندما يعيشه، خاصة أن هذه الفترة- السنوات الثلاثين أو الأربعين التي تلت الاستقلال- كانت فترة عنف سياسي: اعتقالات ومظاهرات وإضرابات وتمردات بمعدل أربع أو خمس تمردات سنويا في معظم المدن المغربية.

فعلى المستوى الطلابي والنقابي، تميزت هذه الفترة، كما يقول سبيلا، بحدة في الصراع، سواء في اللغة السياسية، التي كانت آنذاك قوية وشرسة تتحدث عن النظام الفردي والحكم المطلق والاستبداد، وهي فترة يستطيع مؤرخ الخطاب السياسي بالمغرب أن يوثقها. و كانت جريدة "التحرير"، وفيما بعد جريدة "الحرر"، معبرة عن هذه الحدة. وفي المقابل، بلغت السلطة بدورها حدودا قصوى في التشدد والسيطرة، سواء

باللجوء إلى الاعتقالات، أو قمع المظاهرات، بحيث كانت الفترة فترة توتر سياسي. و عندما يكون المرء في مسافة عن هذه الفترة، فإنه يدرك أنها صراعات كانت تشكل امتدادا لصراعات مرحلة الاستقلال، أو ما اعتمل خلال السنة الأخيرة من الاستعمار، حيث لم يستغرق النضال ضد المستعمر زمنا طويلا. إذ لم يكن الأمر أشبه بمجريات الأحداث في الجزائر، حيث كانت فترة النضال طويلة. وربما تبلورت، في تلك الفترة، الصراعات بين السياسيين الذين اتجهوا إلى إيجاد حل سلمي لإنهاء الاستعمار، والاتجاهات المقاومة وجيش التحرير التي لم تكن ترضى بهذه المساومات والحلول.

هكذا، يرى سبيلا من خلال هذا التحليل أن استقلال المغرب ظل يعاني في المرحلة اللاحقة من آثار هذه الصراعات، خاصة أن فرنسا حاولت أن تحل مشكلة المغرب وتونس بمنحهما الاستقلال، لتتفرغ للجزائر، التي كانت تعتبرها قطعة من فرنسا. وربما ساعد هذا الأمر على الإسراع في طبخ الحل بالنسبة للمغرب في المقام الأولي ثم تونس. إذ تبين لفرنسا أن تحل مشكلة المغرب، بالرغم من أنها عملت على نفي محمد الخامس إلى مدغشقر، وكذا تسوية الصراعات التي صاحبت هذا النفي.

في هذا السياق، يقول سبيلا إنه وقعت خلافات داخلية حول الوفود، التي ستمثل المغرب في فرنسا، وصراعات حول الأسماء والأشخاص الذين سيفاوضون المستعمر حول الاستقلال. وفي اللحظات الأولى التي تلت الاستقلال، وقع صراع حول مسألة الخونة والضباط المغارة في الجيش الفرنسي. إذ يعتبر سبيلا أن هذه الصراعات ارتبطت بمخاض الاستقلال، حيث انعكست على فترة ما بعد الاستقلال وصراعاته وتخندقاته، إضافة إلى عنصر إيديولوجي ظهر لاحقا، مفاده أن الاتحاد الوطني انفصل عن حزب الاستقلال وطعم فكره بتوجه تحرري، إما قومي أو اشتراكي، مما أضفى بعدا إيديولوجيا آخر على الصراع السياسي، الذي ظل يحمل بصمات الصراع من أجل الاستقلال.

4- بين الخيار السياسي والخيار الثقافي:

وجد محمد سبيلا، نفسه في فترة معينة من حياته الطلابية، ملزما بالاختيار بين العمل السياسي والاختيار الثقافي. إذ لم يكن يشكل استثناء بين أبناء جيله، الذي طرح عليه السؤال ذاته: هل يمضي في العمل السياسي، أم يسلك سبيل الثقافة؟ فالاختيار بين الاثنين، كما يرى سبيلا، كان ضرورة حتمية، لأن ثمة عناصر متعددة تساهم في فرض هذا الاختيار. فأول هذه العناصر تكمن في أن المشتغل بالثقافة يشعر، في وقت من الأوقات، بأنه ممزق بين ضرورات البحث العلمي والجامعي، وضرورات التدريس والإعداد والتفرغ للقراءة والكتابة، وبين مقتضيات النضال السياسي، التي تختلف مبدئيا اختلافا كبيرا عن الاختيار السابق. فالممارسة السياسية تتطلب من صاحبها وقتا وتفرغا واهتماما، بالإضافة إلى متابعة الاجتماعات واللقاءات الحزبية أو النقابية، مما يجعله مضطرا باستمرار إلى الاتصال بالفاعلين السياسيين أو المناضلين أو المحتكين بالفعل السياسي، ليكون على بينة مما يجري، سواء فيما يتعلق بالأخبار والتحليلات. وهذا يعني أن المرء يجد نفسه، كما يقول سبيلا، بين جاذبيتين قويتين.

أما الثقافة والبحث، فيتطلبان تفرغا كاملا، لأن ميدانهما واسع، ومجالهما هو مجال تنافس، سواء في الجامعة، أو في المجال الثقافي العام، بحيث تقدر قيمة المثقف بمدى إنتاجه. إذ يشعر الباحث، حسب رأي سبيلا، بعدم القدرة على التوفيق بين النضال السياسي، لما يتطلبه من وقت واهتمام، والبحث العلمي. وإذا كان كثير قد اختاروا مجالا من المجالين، فإن ذلك لا يعني أنهم تخلوا نهائيا عن الجانب الثاني، لكنهم يقررون التركيز على الميدان الذي اختاروه.

ومن جهة أخرى، فإذا كان الشخص هو الذي يختار مجالا من المجالين، إلا أن الممارسة السياسية تنتقي أشخاصها، لأنها تتطلب كفاءات وقدرات ونباهة وقدرة على الإخفاء والتميز بين القول والفعل ومهارات، فالسياسة تختبر الممارس لها، لكي توفن أنه قادر على فهم منطقها. كما أن المجال الثقافي، بدوره، ينتقي

الأشخاص، لأنه يختبر مدى قدرتهم على الخروج من صخب الاجتماعات والاحتجاجات واللقاءات، التي ترتبط بالهوى السياسي. كما تختبر قدرته على التفرغ والهدوء والتفكير، والتخلي عن تلك المجالات الصاخبة، وكذا قدرته على القراءة والكتابة والتحليل، الخ. ويعتبر محمد سبيلا لحظة الاختيار هذه حاسمة، حيث توجد في مسار جل المثقفين المغاربة. فمثقفو الجيل السابق، من أمثال عبد الله العروي، اختار اختياراً نهائياً البحث الفكري والأكاديمي والكتابة والإنتاج الروائي، وهجر الفعل السياسي، خاصة بعد أن مر بتجربة الترشيح للبرلمان في إحدى مناطق الدار البيضاء. والأمر ذاته ينطبق على محمد عابد الجابري، حيث احتار بين الاستمرار في العمل الحزبي بمختلف مستوياته، بما في ذلك الكتابة في الجريدة، وتأطير الاجتماعات، وبين التفرغ للبحث العلمي. كما نجد أن الخطيبي اضطر للحسم في هذا الاختيار، مثلما كان الشأن بالنسبة للعديد من الروائيين والشعراء، الذي اضطروا، في نهاية المطاف، إلى اختيار الفعل الثقافي، لكن دون أن يتخلوا نهائياً عن العمل السياسي أو الحزبي

5- صراع الأجنحة داخل الاتحاد الوطني:

اتخذ حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية قراراً يقضي بتوقيف محمد سبيلا من النشاط السياسي. لم يأت القرار من فراغ، بل كان ناتجاً عن الصراعات بين تيارات الحزب المختلفة، حيث كان، هو وبعض رفاقه الآخرين، يمثلون الجناح الراديكالي في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية والاتحاد الوطني لطلبة المغرب. وتحلى هذا الأمر في ميولات هذا الجناح وتحليلاته ومواقفه الراديكالية، سواء على المستوى النظري بالدعوة إلى اتجاه معين من الماركسية، أو على مستوى المواقف السياسية باتخاذ مواقف صارمة من الأحداث التي كانت تجري في المغرب آنذاك. وقد تبلور القرار بين محمد الخصاصي ومحمد البصري وسيتبين لسبيلا فيما بعد أن

هذا القرار كان ذا فائدة، لأنه دفع به إلى استكمال دراسته، واستكمال دبلوم الدراسات العليا ، وتقديم أطروحة حول "الماركسية والتحليل النفسي" في مرحلة أولى. بينما تفرغ، في المرحلة الثانية، لإعداد دكتوراه حول الإيديولوجيا. كما تبين له، على نحو تدريجي، أن هذا القرار أسدى له خدمة، بحيث جعله يتفرغ للتفكير والتأمل العميق في قضايا فكرية بصفة عامة.

بيد أن محمد سبيلا كان يشارك، بين الفينة والأخرى، في بعض الأنشطة الثقافية على الخصوص. كما تحمل بعض المسؤوليات. لكن ظل الاختيار الأساسي بالنسبة له هو الاختيار الثقافي. أما الاختيار السياسي، فقد أضحي ثانويا في حياته. ومع ذلك، كان تفرغه للبحث العلمي والتأمل الفلسفي يصب في السياسة بشكل غير مباشر. فإعداد أطروحة حول "الماركسية والتحليل النفسي" هو تفكير في السياسة والممارسة السياسية. كما ساعدت الاستعانة بعلمين إنسانيين كبيرين، هما الماركسية والتحليل النفسي، على فهم الظاهرة السياسية وسلوك الأفراد ووعيهم السياسي، والعلاقة بين المصالح والمبادئ. إذ تبلور ذلك، فيما بعد، في أطروحة الدكتوراه حول الإيديولوجيا، حيث يعتبر التفكير في هذه الأخيرة، في العمق، تفكيراً في الانتماء والاعتقاد السياسيين.

في هذا السياق، ركز محمد سبيلا بحثه في هذا المجال على ثلاث مستويات: المستوى السياسي، المستوى السوسيولوجي، المستوى الاعتقادي. ذلك أن الأيديولوجيا تشكل بنية عقّدية، أو اعتقادية، وشكل آخر من التدين الديني - أو نوع من الدين الجديد - خاصة عندما يكون المرء في ذروة الارتباط بفكرة محورية معينة. إذ يتذكر سبيلا دائما - بهذا الخصوص - قولة جميلة ل'نيتشه' يقول فيها ما مفاده أن "الأفكار المهمة بالنسبة لنا هي تلك الأفكار التي نسقيها بدمائنا، والتي نحن مستعدون لتسخير حياتنا لخدمتها".

فالبنية الإيديولوجية هي بنية عقّدية قوية لها آلياتها في التفكير والحجاج والمناظرة ، ولها منطقها. إذ انطلاقا من هذا المنظور، يمكن القول إن محمد سبيلا استبدل الممارسة السياسية بالتفكير فيها، حيث يدور جل ما

ألفه حول معنى السياسة والممارسة السياسية بشكل من الأشكال. ومن هنا، فالارتباط النهائي بالثقافة لا يعتبر تطبيقاً للواقع الاجتماعي والسياسي عنده، بقدر ما هو تفرغ للتفكير في الواقع السياسي المؤسساتي، وفي آلياته وتقنياته، وكيفية التفكير والانتماء السياسيين، والتحيز السياسي والإيديولوجي، الخ. فسيبلا وإن كان يلبس هنا جبة الباحث السياسي، والمتأمل في الممارسة السياسية فليس كمنتم إلى حزب أو جماعة سياسية. وهذا موقف يعبر عن قناعة فكرية جديدة تكونت لدى سيبلا، مفادها أن منطق الفعل يختلف كلياً وجذرياً عن منطق النظر والتأمل. فلكل ميدان من هذين الميدانين منطقته الخاص، - كما يرى ذلك سيبلا، - و متطلباته ومسلّماته وسلوكاته الخاصة، بل ربما حتى النفسية الملائمة له.

عندما تفرغ سيبلا للبحث والكتابة، لم يعد يعير انتباهها كثيراً لردود الفعل الحاقدة، التي كانت تصله بعض أصدائها. ذلك أنه شعر أن تفرغه للبحث فرض عليه منطقته الداخلي المتمثل في ضرورة الانكباب على البحث. وجعله هذا الأمر يقتنع أن غياب الرغبة في البحث يعني الحنين إلى الممارسة السياسية، لا الرغبة في القطع معها والتفكير فيها بدلاً من ذلك، لأن منطق السياسة والحزبية في المغرب هو منطق صراعات. وحتى إذا كان المرء يدافع عن قناعات إيديولوجية، فإن خصمه لا يجادله بالمنطق ذاته، بل يعتمد لغة التشكيك والالتزام، باعتبار أن الحوار السائد فيها هو حوار الإقصاء والإبادة والتحطيم الكلي. إذ غالباً ما لا يكون الحوار بالمنطق العقلي نفسه، بل إنه يستعمل منطق التهجم والتحقير، الخ.

وعلى أية حال، لم تؤثر هذه المرحلة على محمد سيبلا في التفرغ للبحث والكتابة. إذ وجد فيهما ضالته، وحقق بهما ذاته، حيث يتبين له اليوم أنه كان اختياراً صائباً. فلو ظل يعيش الصراعات السياسية، لما قدم أي جديد على مستوى الكتابة والتفكير والبحث. وهي النتيجة التي توصل إليها كثيرون من الجيل السابق. إذ لم يكن من الممكن بالنسبة لمحمد عابد الجابري أن يكتب مشروعه الفكري، لو لم ينفذ يديه من السياسة. والأمر ذاته ينطبق على عبد الله العروي وبقية جيل بأكمله شب وترعرع في أحضان السياسة

والممارسة الحزبية في بداية مسيرته الحياتية. أما من ظل يخوض الصراعات السياسية والحزبية، بما فيها من شراسة وعنف ، فإنه لن يقدم أية خدمة للعلم والمعرفة. وانطلاقا من هذه النتيجة، لم يندم سبيلا على اختياره المضي قدما في مجال البحث والمعرفة، بل إنه يعتبر أنه كان الاختيار الأحسن والأقرب إلى نفسه. كانت قناعات جيل محمد سبيلا قناعات تحديثية. إذ دافع هذا الجيل عن فكرة تحديث المجتمع المغربي والممارسة السياسية المغربية. ففي كل الاجتماعات والنقاشات والمحاضرات، التي كانت تجري داخل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية والنقابة الوطنية للتعليم العالي، كان النقاش يدور حول تطوير المغرب على أصعدة الثقافة والمجتمع والسياسة والاقتصاد. إذ يقول سبيلا، في هذا السياق، إن القضايا التي دافع عن هذا الجيل، قبل التفرغ للبحث، هي القضايا التي تفرغوا للبحث فيها، وهي بالضبط البرامج السياسية التي شغلتهم لردح من الزمن داخل الإطار الحزبي والسياسي، لأنهم أيقنوا أن الممارسة السياسية في المغرب فقيرة وضحلة من الناحية الثقافية، وأن الاجتماعات الحزبية كانت ترداد المصطلحات والكلشحات واللغة ذاتها. كما أيقنوا أن المناضل السياسي يرضى عنه كلما لآك المعجم السياسي المتداول في السياق الحزبي الذي ينتمي إليه. وفي المقابل، يرى سبيلا أن الإطار الحزبي يمتقت كل من أراد أن يبتدع مصطلحات وأفكار جديدة. هكذا، وفي لحظة من اللحظات، أيقن سبيلا بضرورة التمييز بين مجال الفعل والممارسة والتأثير، وربما مجال الحركة، وبين مجال مختلف تماما هو مجال البحث والتفكير والكتابة، بما يعنيه ذلك من تراكم في الأفكار والنظريات، ومن تمكن من المعارف. بينما تكتسب الممارسة السياسية منطقا آخر يجعل الباحث المتخصص يدرك أنها مجرد مضبغة للوقت لكل من له طموح سياسي.

7- سنوات الرصاص أم سنوات الجمر؟

تعتبر سنوات الرصاص، كما يرى سبيلا، مرحلة ساخنة. إذ يعتقد أن كلمة "رصاص" العربية لا تؤدي المعنى المقصود من هذه الفترة، حيث يكشف أن أفضل مصطلح يحيل على تلك الفترة هو "سنوات الجمر"،

الذي يبدو له بليغا. ذلك أنه منذ بداية الستينيات، اندلعت في المغرب صراعات سياسية. كان ذلك منذ اللحظات الأولى بعد الاستقلال. إذ كان في البداية صراعا بين حزب الاستقلال وحزب الشورى، وبين أجنحة المقاومة، وانشقاق الاتحاد الوطني للقوات الشعبية عن حزب الاستقلال، قم انشقاق الاتحاد الاشتراكي عن الاتحاد الوطني، الخ.

من جهة أخرى، شهدت هذه الفترة قمعا شرسا، حيث كانت فترة اعتقالات وسجون وتمردات، الخ. كما كانت وتيرة الإضرابات بمعدل أربع إلى ست حالة سنويا. كانت هذه الإضرابات عبارة عن مظاهرات وتمردات وحرق الحافلات والإدارات، حيث قوبلت بقمع شرس.

ففي سنة 1963 مثلا، أو ما سمي بـ"المؤامرة"، كانت الحركة الطلابية، تنزل يوميا إلى الشارع للاحتجاج، كما يتذكر محمد سبيلا. إذ تعرض كثير من أعضائها للاعتقال والضرب والتعذيب، حيث عاشت هذه الحركات، خلال سنوات 1963 و1965 و1968 و1970، الوتيرة ذاتها. في هذا السياق، نجد أن محمد سبيلا يصف هذه الفترة بكونها "فترة سوداء"، وبأنها تسمح بتكوين فكرة شاملة حول المرحلة كلها. ولولا ما سمي، خلال العشرية الأولى من القرن الجاري، بهيئة "الإنصاف والمصالحة"، وتأسيس المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، وقبل ذلك، تنصيب حكومة التناوب، لما استطاع المغرب أن يلطف الاحتقانات، التي دامت منذ فترة الستينيات إلى أواخر التسعينيات.

هنا يعترف محمد سبيلا، بخلاف كثير من أبناء جيله، بأن جميع أطراف الصراع كانت حادة في سلوكها السياسي، سواء المكونات الحزبية أو النقابية، أو الدولة. إذ كان هناك نوع من "الاحتقان السياسي القاتل"، الذي لم يؤرخ له حتى الآن، ولم يسجل بأسمائه الحقيقية التي تبين من معالمها، فيما بعد، الانقلابات والإعدامات وعذابات تازمامارت. ولقد كان جيل سبيلا شاهدا على هذه الفترة، حيث كان المرء لا يستطيع المشي في الشارع دون أن يعتريه الخوف والرهبة من أن يقتل أو يعتقل ويزج به في السجن خاصة

إذا كان معارضا. لقد كانت فعلا فترة رهيبة، إلى درجة أنه أن جيل اليوم لا يمكنه أن يتصور سواد تلك الفترة وشراستها.

8-التوقيف من الحزب ومصادرة صورهِ ووثائقهِ الشخصية :

عندما توصل محمد سبيلا بقرار الإيقاف من الحزب والاتحاد الوطني لطلبة المغرب، وبمجرد أن أخبره بذلك السيد محمد الحلوي- الذي يعمل الآن محاميا بـهياة الدار البيضاء- في مستهل أحد الاجتماعات، فوجئ فيما بعد بتوجه شخصين إلى حيث كان يقيم و طلبا من رفيقه في السكن أن يسلمهما بعض الوثائق، على أن سبيلا هو الذي طلب منهما إحضارها. فصدقهما صديقه وتركهما يقتحمان البيت، حيث فتشاه تفتيشا كاملا، بمافيهما دروسه وكتبه.

هكذا، وضعا أيديهما على مجموعة من الصور الشخصية ، التي كان سبيلا يحتفظ بها. وهي تتكون من صور الطفولة والمرحلة التلاميذية والجامعية.. وإلى اليوم، لم يعرف محمد سبيلا ما آل إليه مصير تلك الصور: هل أحرقت؟ أم مزقت؟ أم لا زال هذان الشخصان وهما المعدني والريح يحتفظان بها؟

كان الصراع السياسي، خلال الستينيات وبداية السبعينيات، شرسا بين السلطة والمعارضة، بل كان محتدا أيضا داخل فصائل المعارضة نفسها. إذ كانت اللغة السائدة آنذاك هي لغة العنف والتصفية، إما تصفية جسدية كما حدث أيام المقاومة وحرب التحرير- وهي أمور ورثتها الحركة التقدمية فيما بعد- أو تصفية معنوية أو أخلاقية. وقد ظلت هذه هي القاعدة الأساسية، التي بقي الحقل السياسي يشكو منها. إذ لم يكن الحوار والتفاهم والنقاش أساس التنافس السياسي آنذاك.

وقد، اتسمت تلك الفترة، عموما بعنف شامل ذو اتجاهين: عنف ينطلق من النظام نحو المعارضة، وعنّف ينطلق من المعارضة نحو النظام، بحيث كانت العنف شرسا ومتبادلا. إذ لم يتخلص الحقل السياسي من هذه اللغة، بالرغم أن حدثها خفت قليلا خلال العقدين الأخيرين. ذلك أن الحقل السياسي المغربي لم يستطع،

كما يحكي عنه سبيلا في هذه الحقبة ، أن ينتقل إلى درجة عقلنة السياسة والخطاب السياسي والقبول بالطرف الآخر المختلف، والقبول بمعارضته وآرائه واختلافه ونقده. فالآخر لم يكن، في تلك الفترة، سوى عميلا أو خائنا أو مرتدا، الخ، حيث كان منطق الإقصاء أو الاتهام المتبادل يحكمه نوع من الصراع العقائدي أو الديني. إذ لا يقبل الآخر، ويعتبره كافرا أو ملحدا، ويستحق الرجم أو القتل. هذا المنطق التعصبي كان سائدا في الكثير من مراحل النضال الوطني والديمقراطي.

من هذه التجربة خلص سبيلا إلى أن الحقل السياسي المغربي لن يتخلص من الصراع إلا عندما تنضج الثقافة والوعي والفكر السياسي، ويتشبع الفاعلون السياسية بثقافة الحداثة السياسية القائمة على قبول الآخر والاعتراف به، وإجراء حوار عقلائي هادئ يتسم بالتدرج والنسبية والقبول بالاختلاف. وهذه الثقافة كانت غائبة خلال السنوات التي عرفت بـ"سنوات الجمر" والرصاص.

9-استاذ للفلسفة بفاس :

أنشأ المرحوم محمد عزيز الحبابي شعبة الفلسفة باللغة العربية في جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس في بداية الستينيات.. فعندما حصل محمد سبيلا على الليسانس في الفلسفة سنة 1967، التحق مدرسا بثانوية النهضة بسلا. كما تسجل من أجل متابعة دراساته في إطار دبلوم الدراسات العليا. وفي الآن ذاته، دعاه المرحوم عزيز الحبابي لتدريس مادة الفلسفة لطلبة شعبة اللغة العربية وآدابها بجامعة فاس.

لكن بعد تعيين إبراهيم بوطالب عميدا لكلية الآداب بالرباط محل المرحوم عزيز الحبابي، ونظرا لأن بوطالب كان رجلا متحزبا معروفا بانتمائه إلى الاتحاد الوطني للقوات الشعبية منذ الفترة الطلائية، وباعتبار أن الفترة اتسمت بالصراع مع الحزب، رفض عميد الكلية الجديد التحاق محمد سبيلا بكلية الآداب في الرباط، مفضلا إبعاده إلى فاس.

وكان من بين طلبة محمد سبيلا، انداك عندما كان يدرس الفلسفة في جامعة فاس، الشاعر محمد بنيس

والروائي أحمد المديني، الخ. وكانت وتيرة الدراسة في فاس تختلف عن نظيرتها بالرباط، من حيث كانت جامعة فاس مرتعا للتطرف والعنف اليساري لان جل طلبة فاس قاعديون قادمون من المغرب الشرقي والمناطق الوسطى وشمال المغرب ، بالإضافة إلى كثرة الإضرابات والاحتجاجات والمظاهرات والتدخلات الأمنية، مما جعل وتيرة التدريس بطيئة.

يحكي محمد سبيلا أن عمله كأستاذ للفلسفة في فاس استمر إلى غاية سنة 1981. وكان المناخ العنيف بالجامعة وراء التفكير في إمكانية العودة إلى جامعة الرباط. كما كان له تأثيره في مساره البحثي، باعتبار أن توقف التدريس بفعل الاضرابات والاحتجاجات الطلابية لا يشجع على إعداد الدروس والمحاضرات بشكل منتظم ومتواصل. ومن هنا، لم يستطع الأستاذ سبيلا أن يحقق ما كان يطمح إليه من في تلك الفترة بسبب اختلال وتيرة التدريس، ومن ثم وتيرة الدراسة والبحث، لأن تلك الإضرابات لم تؤثر في سير الدراسة لدى الطالب فحسب، وإنما في عمل الأستاذ أيضا.

10-الانشغالات الفكرية كبديل عن الانغماس في الحياة الاجتماعية

كانت السنوات، التي اشتغل خلالها محمد سبيلا أستاذا للفلسفة بالثانوي في سلا، سنوات تدريب وإعداد وتعود. كان هذا الطور أقرب إلى التدريس في الجامعة، حيث تعود على إعداد الدروس، فيما يخص ترجمة النصوص المراد تدريسها، وإعداد خطوات هذه الدروس وتسلسلها المنطقي ولحظاتها الكبرى. هنا، يشير سبيلا إلى أهمية مفارقة التدريس، بحيث يفهم أن التدريس خطاب موجه من الأعلى إلى الأسفل، حيث يعتبر الأستاذ موسوعة ونافورة من المعرفة، بينما الأمر غير ذلك. ذلك أن التدريس يعتبر، في نظر سبيلا، أفضل فرصة بالنسبة للباحث أو الأستاذ لكي يتكون، لأنه يتطلب إعدادا وتهيئا ومراجعة، وكأن الأستاذ يتعلم، هو نفسه، باستمرار لكي يصبح معلما أو مدرسا. ولعل أجود طريقة للدراسة هي أن يكون المرء مدرسا، حيث يكون ملزما بإتقان بمادته والإحاطة بكل جوانبها، حتى إذا سئل عن هذه الفكرة أو تلك،

أو هذا الجانب أو ذاك، كان ملما وقادرا على الإجابة.

كان سبيلا يعتبر نفسه، بالفعل، المتلقي الأول والمستفيد الأول من الدروس التي يلقيها في الجامعة، لأنه كان دائم الإعداد و الاختبار للمعلومات. إذ لم تكن قدرته في تجميع المواد والمعلومات، بل في توصيلها وتبليغها، والتفكير باستمرار في أن يكون أداء المدرس أداء تواصليا وشفافيا. ويحكي سبيلا أنه في فترة ما ، عندما تفرغ للفكر والبحث العلمي والدراسة والتدريس، اختار نمطا معيناً من العيش والحياة، حيث كان ينفصل عن مجريات الحياة اليومية، والأحداث الاجتماعية والعائلية. إقتناعاً منه أن الفكر والبحث العلمي يتطلبان تفرغاً كاملاً، ونوعاً من الزهد، والتخلي عن بعض العلاقات الاجتماعية، والعادات المتداولة، مثل الجلوس المطول في المقاهي، والتسكع في الأزقة، الخ. فمتطلبات قراءة الكتب وإعداد الدروس وكتابة المقالات وتأليف الكتب تجعل المرء، بحسب سبيلا، يسخر كل جهده ووقته وفكره لهذه المهمة، بحيث أنه قد تعترضه صعوبات اجتماعية، أو سوء فهم اجتماعي. إذ سبق لمفكرين كثيرين أن أشاروا إلى هذه الخاصية. ففي هذا السياق، يستشهد سبيلا بمقولة للفيلسوف الألماني الشهير "مارتن هايدجر" يقول فيها ما مفاده أن المفكر، أو الباحث ، أو المثقف لا يتمتع بحياة حقيقية. وأن حياته تتلخص في الجملة ولد سنة كذا وتوفي سنة كذا .

ويعتبر سبيلا أن بداية التدريس في الثانوية أو الجامعة، مع صاحب ذلك من تفكير وكتابة وإنتاج، هي حياة غنية بالأفكار، والنظريات والمفاهيم. وهذا ما يجعل الباحث، على العموم، يزهد في الكثير من مظاهر الثراء والسلطة والجاه، لأنه يتوفر على بدائل رمزية أخرى تتمثل في التعرف على الفكر والمفكرين. إذ لا يتردد سبيلا أن يردد على مسامع أصدقائه وزملائه أن صحبة كبار المفكرين، سواء الغربيين أو العرب، هي حياة غنية لا يمكن قياس غناها نهائياً.

11- في صحبة ماركس وفرويد

بدأت رحلة محمد سبيلا في مجال الفكر والبحث بانخراطه في إعداد دبلوم الدراسات العليا، الذي كان بمثابة دكتوراه السلك الثالث. إذ كان الموضوع الذي اختاره في بداية السبعينيات يتمحور حول "مفهوم الإنسان بين ماركس وفرويد"، حيث أشرف عليه عالم الاجتماع محمد جسوس. ونظرا لأن الفلسفة كانت تشهد إقبالا شديدا، ولأن أساتذتها، وفي مقدمتهم المرحوم محمد عابد الجابري والمرحوم محمد عزيز الحبابي، كانوا قلائل، سمح لسبيلا أن يعد أطروحته في هذا الموضوع، الذي كان قريبا من اهتمامات جسوس. ففي البداية، فكر سبيلا فيما كان يسمى آنذاك بـ"الفرويدية الماركسية"، التي كان يمثلها "ماركيوز" و"إريش فروم"، حيث بدا له أن محمد جسوس كان، بحكم دراسته في أمريكا، على معرفة بأفكار "ماركيوز"، التي كانت قد ظهرت وانتشرت في أوروبا وأمريكا بعد أحداث سنة 1968، وثورة الشباب في العالم الأنجلوساكسوني فيما بعد..

حاول سبيلا، في مرحلة أولى، أن يعد دراسة حول هذين الفيلسوفين. لكن تبين له، فيما بعد، أن كتابتهما، وعلى الخصوص "إريش فروم"، لم تكن مترجمة كلها إلى الفرنسية. ولم يكن بمقدوره قراءتها باللغة الإنجليزية. آنذاك، راسل سبيلا "فروم"، الذي كان موجودا في سويسرا في مرحلة من مراحل حياته. وهو من الفلاسفة القلائل الذين رجعوا من أمريكا بعد أن هاجروا إليها بعد انتصار النظام النازي في ألمانيا. وفي إجابته على المراسلة، قدم إيريك فروم معلومات وافية عن كتاباته المترجمة إلى الفرنسية، وفي مقدمتها تلك التي نشرتها منشورات "أنتروبروس" في باريس تحت عنوان "فرويد وماركس".

وفي اللغة العربية، كانت هناك بعض الترجمات، التي أنجزها بعض المصريين انطلاقا من الترجمات الإنجليزية، مثل كتاب "المجتمع السليم". ولكن تلك الترجمة تتسم، برداءة لغتها وعدم دقتها. إذ دفعت هذه العوائق إلى التخلي عن دراسة فكر "ماركيوز" و"فروم"، على الرغم من أنه ظل على اتصال بكتابات فروم.

واختار محمد سبيلا موضوع "مفهوم الإنسان بين فرويد وماركس" لأن تلك الفترة، التي ظهرت فيها

"الفرويدية" و"الماركسية" بعد اشتهاار "ماركيوز" و"فروم"، شهدت كتابات كثيرة حول هذا الموضوع اهتمت بمراجعة الماركسية الغربية لذاآها، ذلك أن الماركسية كنظرية سوسيولوجية وأثنروبولوجية شاملة تفتقد الجانب السيكلولوجي ، بالإضافة إلى جوانب عديدة أخرى. إذ كانت هناك محاولات لتكملة الماركسية بالفرويدية- أو محاولة التوفيق بين الماركسية والفرويدية. وهو ما كان يفرض نفسه في تلك الفترة، حيث شكلت هذه المحاولة مطلباً في الساحة الفكرية- الفرنسية على وجه الخصوص.

وقد أعد محمد سبيلا دراسة حول هذا الموضوع. وعرض فيها أفكار "كارل ماركس" و"سيغموند فرويد"، مع البحث عن الجوانب المشتركة بين هاتين النظريتين، بالإضافة إلى البحث عن الفروق والاختلافات والتعارضات والتناقضات بينهما. ولكن ما رسخ في ذهنه، فيما بعد، حول هذا العمل الفكري هو أن هذين المفكرين- "ماركس" و"فرويد"- هما من أكبر المفكرين الذين فكروا بعمق في ماهية الإنسان وطبيعته ووضعيته.. إذ ركز "ماركس" على الجوانب الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية، وعرف الإنسان من حيث هو كائن ذو حاجات اجتماعية، وكائن منتج ومستهلك يرتبط بما تفرزه العملية الإنتاجية والاستهلاكية من ضوابط وقوانين اجتماعية. في حين، فكر "فرويد" في النفس الإنسانية من حيث هي مجموعة حاجات ورغبات وأهواء، وباعتبار أن البعد العميق في الإنسان هو اللاوعي واللاشعور، وهي الرؤية التي قلبت الفكر الحديث، وغيّرت ملامحه جذرياً، وفتحت جبهة في الفلسفة العقلانية، التي كانت تتصور الإنسان عقلاً واعياً كاملاً وخالصاً. غير أن الفرويدية جاءت، لتكشف أن وراء العقل نوعاً من اللاعقل، ووراء الوعي نوعاً من اللاوعي، ووراء الوضوح نوعاً من الغموض المرتبط بوجود عالم مغلق ومبهم لا يتحدث إلا بالإشارات والرموز، وهو عالم اللاوعي والرغبات والأهواء والمتخيل.

ويعترف سبيلا في هذا السياق أن التمعن في نصوص "ماركس"، خاصة النصوص الفلسفية ، والتفكير في القضايا التي طرحها "فرويد" يساعدان على التعمق في فهم النفس الإنسانية وطبيعة الإنسان، -يقول سبيلا

اليوم- بعد أن رسم مسافة زمنية كافية- إن هذه المنظورات والتحليلات الفلسفية قد زادت من فهمه طبيعة الإنسان على العموم ككائن اجتماعي وسيكولوجي.. ذلك أن هذا البحث اعتبر محطة أولى في مسيرته الجامعية الطويلة، انفتح فيها، فيما بعد، على فلاسفة آخرين: الفلاسفة الألمان والفرنسيين، الذين كان جيل سبيلا يقرأ لهم ويحتك بنصوصهم ومؤلفاتهم باستمرار.

وقد شكلت هذه الاهتمامات والدراسات في هذه المحطة ما يسميه سبيلا بـ"شخصية الفيلسوف الفكرية القاعدية"، حيث أن هذه البحوث التي وقف عندها مطولا، اندمجت في شخصيته الفكرية، وتحولت إلى منظورات، ومحددات طبعت فكره في مرحلة لاحقة.

12- في نقد الايديولوجيا والممارسة السياسية الحزبية :

في هذه المرحلة، سجل محمد سبيلا أطروحة التي تدخل في السياق ذاته، وتندمج في نفس اتجاه المرحلة الأولى. و تناولت موضوع "الإيديولوجيا"، الذي يعتبره سبيلا اختيارا للإجابة عن بعض همومه وتساؤلاته الشخصية، وعن الحاجة الفكرية والاجتماعية التي كانت مطروحة آنذاك. وقد جاءت هذه الأطروحة بعد تجربة سياسية طويلة ومرة، بما فيها من تكهنات وتعثرات وصعوبات، إلخ. بعد ها جاءت مرحلة التفكير النظري في الممارسة السياسية عن طريق البحث في موضوع الإيديولوجيا، باعتبارها بنية عقّدية تعبر عن قناعات راسخة وعميقة في النفس، لا يستطيع المرء أن يتزحزح عنها، وهي أشبه بالمعتقد الديني، لكن موضوعها ليس دينيا، بل هو موضوع اجتماعي.

فمضمون الإيديولوجيا الاجتماعي أو السياسي يعبر أيضا عن بنية نفسية راسخة تضرب بجذورها، في أعماق اللاوعي. إذ ترتبط بحاجات وتخيالات وتصورات وتراكمات نفسية عميقة وبعيدة المدى. ومن هنا، شكل التفكير في الإيديولوجيا محاولة للتفكير في الظاهرة السياسية من حيث كونها ظاهرة اعتقادية، ولها بنية، أي مجموعة أفكار متراكبة ومنظمة على هيئة بنيات يشد بعضها بضعا. وقد عالج محمد سبيلا هذا

الموضوع من عدة زوايا ومنظورات. فمن الزاوية الاجتماعية، اعتبر الإيديولوجيا اسمتنا اجتماعيا يشد الناس حول رؤية واحدة إلى المجتمع، ويصهر الناس في مجتمع واحد، من حيث هي عقيدة حزبية، أو سياسية جزئية لهذا الحزب أو ذاك، سواء تعلق الأمر بالليبرالية، أو الاشتراكية، أو الإيديولوجيات الدينية، الخ.

فالمرء يدافع عن الإيديولوجيا، كما يرى سبيلا، باعتبارها عقيدة سياسية يضحى بكل شيء باسمها، وباعتبارها أيضا بنية عقدية وفكرية لها منطق معين- كما يدل على ذلك اسمها (Idée- logie)؛ أي أنها المنطق الذي يحكم الفكرة الاجتماعية. في هذا السياق، قدم محمد سبيلا مساهمة تتطور، شيئا فشيئا، في الكتابات المتعلقة بالإيديولوجيا، تتمحور حول منطق الإيديولوجيا وتحولاتها وبنياتها وآلياتها المنطقية في الحجاج والحوار والرد على الأدلة الأخرى. وقد رجع في هذه المساهمة إلى كتابات بعض المناطق، حيث حاول أن يتعرف على بعض الآليات المنطقية، التي يستعملها التفكير الإيديولوجي، استعان فيها بمصنفات المنطق الصوري. كما قدم لها بأمثلة سياسية.

والبعد الآخر الذي تناولته الأطروحة، هو البعد السيكلولوجي بوجهيه الواعي واللاواعي. إذ يعتبر سبيلا أن الإيديولوجيا لا ترتبط فقط بالمضمون الاجتماعي للفكرة، ولا بالآليات المنطقية، بل تتصل أيضا بذهنية الشخص، وبأبعاده السيكلولوجية، وربما ببعض ميولاته. ؛ ذلك أن التحليل السوسيولوجي للأفكار السياسية والإيديولوجيات غالبا ما بدا له تحليلا ناقصا، لأنه تحليل مقولي يتحدث عن الناس كجماعات، أو فئات، ولكن لا يتحدث عن الأفراد كأشخاص. إذ لكل شخص بنية نفسية معينة، إما ذهانية أو عصابية. ومن هنا، ظل سبيلا مهتما بهذا البعد السيكلولوجي للاعتقاد والممارسة السياسيين، حيث كانت أطروحته تعكس، من جهة، اهتمامه بهذه البنية، وتشككه بخصوص اتجاه بعض الممارسات التي تدعي الإصلاحية وتتماهى مع المبادئ، في حين، هي مرتبطة ببنية/ بنيات سيكلوجية معينة، إما على وجه التمويه، أو التحايل، أو الادعاء.

هكذا، يعتقد سبيلا أن هذا الاهتمام، الذي يعد بمثابة مرحلة ثانية في سيرته الفكرية، شكل منطلقا للأعمال التي ستأتي فيما بعد. وتكمن خلاصة هذا الاهتمام في كونه نظر إلى الإيديولوجيا كبنية عقدية، أو بتعبير آخر، كدين دنيوي. ففي نظره، هي أشبه ما تكون بالبنية الدينية المترسخة في نفس المؤمن/ الفاعل السياسي، وهي أقرب إلى دين بمحتوى دنيوي/ اجتماعي، قوامه قضايا اجتماعية أو ليبرالية تتعلق بنوع المجتمع ومسألة السلطة والتاريخ، الخ. لذلك، كان سبيلا يحذو حذو كثيرين ممن يتحدثون عن الإيديولوجيا كديانة دهرية، أو ما يماثل ذلك.

وقد تأثر سبيلا، في أعماله هذه، بما جرى خلال الستينيات والسبعينيات. بلا شك، كان لتطور الأحداث السياسية داخل المغرب خلال هذه الفترة تأثير مباشر في النظرة إلى هذه المواضيع، حيث يكاد يجزم أن موضوع الدراسة، من حيث الظاهر، هو الإيديولوجيا. لكنه يعتبرها، في العمق، نقد للفعل السياسي داخل المغرب. وهو اليوم لا يجازف بنفي هذه المسألة، بما في ذلك ما سبق الصدمات السياسية والأمنية، أو حتى فيما بعدها، وإن كان يقول إنه كان محكوما، في دراسة هذه القضايا، بالتوجس والارتياح وهذا الحفر في العمق السيكولوجي للمعتقد الإيديولوجي يتخذ موقفا تشككيا حذرا اتجاه ادعاءات للأشخاص ، ومزاعمهم والمثل التي ينسبونها إلى أنفسهم. كما كان يحاول إيجاد علاقة بين المثل التي يدعيها الشخص ، وبين سلوكه، ويشعر بوجود مسافة وتحايل قد لا يعيه الممارس نفسه.

كما أن الاهتمام بالبعد النفسي يمكن من التساؤل، حول صدقية المناضل: هل يؤمن المناضل فعلا بما يقول؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون بمثابة محاولات تمويهية على الذات والآخر؟ وهل المناضل قديس، كما يعتقد البعض؟ أم أنه شخص عصابي؟ وهل يحمل فعليا مثالا عليا؟ أم أن الأمر ليس إلا تحايلات سيكولوجية للتمويه على الذات والآخر؟ أليست وراء ذلك مطامح مغايرة تروم الكسب، أو الوجاهة، أو الطمع في السلطة، الخ أو أو... ؟ كانت هذه الأسئلة تشغل باله على الدوام، سواء فيما تعلق بالممارسة

السياسية، أو الحزبية، أو النقابية، الخ.

كان محمد سبيلا في بعض اللحظات، خاصة خلال الفترة النضالية الحزبية والنقابية، أن ثمة لغزا يكتنف ظاهرة مفادها أن المناضل، عندما يفوز بمقعد انتخابي، أو بمسؤولية سياسية، يتلقى الأمر بابتهاج واهتياج، ويخرج عن طوقه، لأن هناك خلطا بين الذات والموضوع، وبعدا لاعقليا وراء ما يبدو في الظاهر، وكأنه فعل وممارسة عقليان وعقلانيان. فقد حاول، مرارا، أن يفهم أعماق هذا السلوك لدى الفاعل السياسي، خاصة عندما كان يتابع كيفية استقبال نتائج الانتخابات الجماعية والمحلية والتشريعية الوطنية والنقابية.

وانطلاقا من هذا المعطى، صاغ سبيلا العديد من الأسئلة والإشكاليات، التي تناولتها مجموعة من كتاباته. وقد شاب هذا التناول نوع من التشكك والتساؤل، حيث أسعفه البحث في الاعتقاد السياسي، في وجهيه الواعي واللاواعي، الجماعي/ المجتمعي والفردى، في طرح علامة استفهام حول هذا السلوك السياسي. ونتيجة للتوازي بين الملاحظة والممارسة السياسية، وبين التفكير النظري في هذا الموضوع، ظهر له أن ثمة تفاعلا ما، وخطا ما، وتداخلا بين هذين المستويين، بحيث أضحي قادرا على القول إن المعتقد الذي يحمله المناضل حول مثل من المثل - ليكن الحرية، الاشتراكية، التقدم، الخلاص الديني - يكتسي بعدا عميقا آخر، هو الذي كان يبحث عنه، واستطاع أن يدرجه، فيما بعد، ضمن نظرية معروفة للفيلسوف الكبير "هيجل". فهذا الأخير يتحدث عما يسميه بـ "مكر التاريخ" (أو خداع التاريخ)، حيث يوهنا التاريخ بشيء، لكنه يصنع فعلا آخر، يوهنا بالموضوعية والتقدم، لكنه يفرز مجريات عكسية.

من هنا، ما فتئ سبيلا يكرر القول إن اهتماماته النظرية لم تكن مجردة، أي معزولة عن الواقع، وإنما هي اهتمامات فكرية بقضايا حياتية ملموسة، في الممارسة السياسية، أو الحياة الاجتماعية بصفة عامة. وربما كانت جميع مشاغله الفكرية هي، في المقام، تفكير في جوانب الحياة، ولم تكن أبدا اهتمامات نظرية مجردة

خالصة، سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي.

13-الدرس الجامعي وتأثيرات الفلسفة البنيوية :

كانت اللسانيات البنيوية تشكل نموذجا ابستمولوجيا ونظريا للعديد من العلوم الإنسانية، حيث شعر المهتمون بالفلسفة، خلال السبعينيات والثمانينيات، بالنقص والدونية نتيجة تقدم العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية. إذ كانت الفلسفة تعيش أزمة، ستحلها بطريقتها الخاصة فيما بعد، حيث كان اختيار تدريس الفلسفة في المغرب، على الخصوص، اختيارا صعبا، لأن الباحثين والمهتمين انبهروا ببريق اللسانيات، وبإنجازات الثورة البنيوية والمدارس الوظيفية، خاصة التأثير الذي مارسه "دو سوسير" على 'كلود ليفي ستروس'.

ففي الأنثروبولوجيا، تبين لـ"ليفى ستروس" أن بإمكان تعميم المنهج المستعمل في العلوم اللسانية، سواء على المستوى الصوتي والتركيبى الدلالي، فالوحدات اللغوية ليست وحدات مستقلة، بل وحدات متداخلة و تشكل بنيات، والعلاقة داخل البنية اختلافية، أكثر مما هي علاقة تماهي، وأن كل وحدة صوتية أو صرفية أو دلالية تعرف بالوحدة المقابلة لها، أو باختلافها معها، في إطار مجموع القواعد المنهجية التي كانت قد أغرت العلوم الإنسانية، في مقدماتها الأنثروبولوجيا آنذاك، لأنها استطاعت أن تنقل اللسانيات من كونها علما إنسانيا أدبيا أو غير ذي ملامح علمية، إلى مستوى كونها علما قادرا على منافسة العلوم الدقيقة بمناهجها وقوانينها، وربما في نتائجها ومخرجاتها.

في هذه الفترة، تأثر سبيلا، كما غيره من باحثي ومفكري جيله بسلطة اللسانيات وإشعاعها، وبال دلالة المنهجية والابستمولوجية للسانيات كعلم إنساني ناجح. إذ كادت الفلسفة، كما يقول محلل نفسي، "تفقد قضيبها". هكذا، ظلت الفلسفة تبحث عن منهج علمي، حيث كان النموذج الأنثروبولوجي البنيوي

نموذجاً مغرباً، سواء في دراسته الأساطير، أو ثقافة الشعوب، أو بنية القرابة. طبعاً، كانت هذه هي النماذج الكبرى، التي نجحت في دراستها الأنثروبولوجية، اعتماداً على المنهج البنيوي.

فمحمد سبيلا يرى بأن اللسانيات كانت في أوج ألقها، مثلما كانت الأنثروبولوجيا، خاصة الأنثروبولوجيا البنيوية. إذ شكلت البنيوية، فيما بعد نموذجاً علمياً و أفقاً فلسفياً للعلوم الإنسانية. لكن هذا الازدهار يدخل في سياق فلسفي آخر، خاصة في أوروبا الغربية، أي في إطار انتقال من مستوى فلسفة ذاتية مبنية على الذات واللاوعي إلى مستوى رؤية فلسفية تقوم على البنيات. إذ شهدت هذه الفترة ازدهار البنيوية، باعتبارها انتصاراً على كل ما هو ذاتي. فالبنيوية تبرز هنا كفكر يعطي الأولوية للموضوع الخارجي، من حيث أنه جملة علاقات منتظمة ومحددة ومحددة. والمقابل الذي انتصرت عليه البنيوية هو الفلسفة الوجودية، التي كانت هي الفلسفة السائدة في فرنسا بالخصوص. والفلسفة الوجودية هنا هي فلسفة الذات والصبوات والطموح والفعل الذاتيين والإرادة، الخ.

أما البنيوية، فقد بدأت تتبلور، كما يقول سبيلا، خارج العلوم الإنسانية، تتبلور كفلسفة، أي كروية موضوعية للقضايا الإنسانية والاجتماعية، باعتبارها بنيات خارج الدواخل الإنسانية، وهي بنيات فاعلة ومؤثرة وموجهة. إذ استطاعت البنيوية، خلال السبعينيات، إلى جانب اللسانيات، أن تصبح بمثابة فكرة شائعة ومنتشرة، بحيث كان يقال أن الكل في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية أصبح بنيويًا، بما في ذلك مناهضو البنيوية ومعارضوها ومنتقدوها. فهم أيضاً أصبحوا بنيويين بدرجة أو أخرى.

في هذه الفترة، درس سبيلا فلسفة اللغة، خاصة فلسفة "فتغينشتاين". وعلى امتداد سنوات، درس أيضاً الملامح الفلسفية للأنثروبولوجيا البنيوية، محاولاً أن يستخلص أسسها النظرية والمعرفية والمنهجية، وكذا ملامحها الاستيمولوجية، من حيث هي رؤية موضوعية تؤمن بالموضوعية والحتمية، وتلغي دور الذوات في أية ظاهرة إنسانية، وأي فعل تاريخي، سواء تعلق الأمر باللغة، أو بالوعي.

وهنا أيضا، كان هناك مكون مؤثر آخر مفاده أن التحليل النفسي ذاته قد تأثر بالبنوية، بل الماركسية نفسها لم تنج من أثرها. في هذا السياق، يستشهد بمفكرين كبيرين كان لهما أثر عميق، وهما "لوي ألتوسير"، الذي أول الماركسية تأويلا بنيويا، وأعطى لما سمي بـ"البنية التحتية" و"البنية الفوقية" مدلولاً بنيويا، باعتبار أن المجتمع هو جملة بنيات اجتماعية واقتصادية محددة، وبنيات ثقافة. فمساهمات "ألتوسير" في تحديد الماركسية وقراءتها قراءة بنيوية ما يزال يشكل، إلى الآن، أثرا متميزا في تاريخ الفلسفة، وتاريخ الماركسية بالذات.

كما يذكر سبيلا، في السياق ذاته، أن التحليل النفسي، خاصة لدى "لاكان"، قد تأثر بالبنوية، من حيث نظرته إلى اللاشعور، أو النفس، أو اللغة كبنية. ففي هذه الفترة، كان محمد سبيلا يرصد بعناية كلهذه التحولات الفكرية والفلسفية ويتابعها، سواء خلال التدريس، أو الكتابة، أو الترجمة. إذ انكب جزئيا على دراسة بعض الجوانب من اللسانيات.

في هذا السياق، يذكر سبيلا لقاءه بالمفكر محمد أركون الذي زار انداك كلية الآداب والعلوم الإنسانية في فاس في سبعينات القرن العشرين . و كان أركون، حينها كما يذكر سبيلا، باحثا صاعدا بدأ يفرض نفسه في مجال الدراسات العربية الإسلامية، حيث كان مطلعا، أما اطلاع، على التطورات الفكرية في الغرب. وقد أتيح له ذلك بفضل أنه كان يعيش في فرنسا، ويحتك بالثقافة الإنجليزية والأمريكية. كما كان، منذ بداية مساره الفكري والفلسفي، متشعبا بدوره بمنهج اللسانيات. وعندما قدم إلى فاس، ألقى مجموعة من الدروس، كانت تدور حول اللسانيات، خاصة اللسانيات البنوية.

يعترف سبيلا، في هذا السياق، أن أساتذة الكلية وطلبتها استفادوا من هذه الدروس، لأنه عرفهم على التطورات التي شهدتها فرنسا في مجالي اللسانيات والسيمياء، وساعدهم على التعرف على التجديدات الفكرية، إضافة إلى تعرفهم على بداية مشروعه في مجال الإسلاميات التطبيقية وتطبيق مناهج العلوم

الإنسانية الحديثة في دراسة التراث العربي الإسلامي. إذ كانت دروسه، كما يتذكر سبيلا، تشكل إحدى مظاهر التجديد في دراسة الفكر العربي الإسلامي، بل اعتبرها كثيرون ثورة فكرية.

في هذه الفترة، كان على سبيلا، ومجايله أيضا، أن يواكبوا هذه التحولات، وأن يحاولوا استيعابها لفهم دلائلها، وكذا التجديدات التي قدمتها. وقد تم ذلك إما عن طريق التدريس، حيث كان لسبيلا، ولبقية الأساتذة، الحرية الكاملة في توجيه المقرر الجامعي نحو الاستفادة من هذه التطورات الفكرية والفلسفية كالبنيوية والماركسية والبراغماتية، الخ. وكان للأساتذة هامش يتيح لهم تكييف المقررات وتوجيهها، إما في صوب اهتماماتهم وأبحاثهم، أو وفق متطلبات الأفكار والتيارات والاتجاهات الراهنة التي فرضت نفسها في ذلك الوقت.

هكذا، كانت تلك الفترة بالنسبة لمحمد سبيلا فترة استدراك، إما عن طريق التدريس، أو الترجمة، أو المقالات والعروض. ففيما يخص البنيوية على سبيل المثال، ظل سبيلا يدرس طلبة الدراسات العليا، طيلة سنوات، المنهج والفلسفة البنيويين، أي الجوانب المنهجية والفلسفية في البنيوية. إذ كان سبيلا يعتمد على دراسة لا تزال متميزة لباحثة فرنسية (....) أعدت أطروحة الدكتوراه حول بنيوية "كلود ليفي ستروس". وقد سمح لها تكوينها المزدوج في مجالي السوسيولوجيا والفلسفة بأن تتطرق إلى الجانبين، وأن تهتم بالجانب الاستيمولوجي المتعلق بخطوات المنهج البنيوي. كما استطاعت أن تستخلص معالم الفلسفة البنيوية، حيث كانت هذه الأطروحة بمثابة أداة أساسية في عمل سبيلا، الذي درسها لعدة سنوات، وقام بتعريبها رفقة آخرين.

أتاحت هذه الأطروحة لمحمد سبيلا التعرف على البنيوية، والخروج من الدوائر المغلقة التي يقع فيها الباحث أحيانا عندما يدور فكره داخل إطار واحد أو تخصص واحد. هكذا كسر الانفتاح على اللسانيات والأنثروبولوجيا والتحليل النفسي البنيوي والتأويل البنيوي للماركسية تلك البنية المغلقة، التي يمكن للباحث

أن يظل حبيسها أحيانا، إذا لم ينفتح على أبحاث واتجاهات أخرى.

14- مغامرة الترجمة

. ففيما يخص الترجمة، تعلم سبيلا منذ كان طالبا أن الترجمة هي إحدى الطرق الأساسية لفهم الفكر الغربي عموما. فلم يكن يكفي أن يطلع عليه فحسب، بل إن تعريب بعض نصوصه يقود إلى التعمق في الفهم، خاصة أن الترجمة العربية، خاصة الترجمات التجارية، كانت تنفر من الفكر الغربي وتشوّهه وتسيء إليه، من هنا ركب سبيلا تجربة ومغامرة الترجمة رفقة بعض زملائه، بدءا بترجمة بعض المقالات والدراسات والنصوص عن هذا الفيلسوف أو ذاك، أو عن هذا التيار الفلسفي أو ذاك.

فمن جهة، كان التدريس عبر الترجمة يمثل فرصة، لتمثل أعمق، لأسس ومبادئ هذه الفلسفة أو تلك، كما كانت الترجمة البوابة الرئيسية المشرعة على الآخر، منها كان سبيلا وأبناء جيله يطلون على الآخر، ويستضيفون فكره. ومن جهة ثانية، شكلت الترجمة تمرينا، للغة العربية، لتعود على المفاهيم والمصطلحات الفلسفية الحديثة. إذ كانت هذه الترجمة، كما سيتبين فيما بعد، تندرج في سياق ما يسميه سبيلا بـ'المدرسة المغربية للترجمة"، وهي مدرسة متميزة ، نظرا لاختلاف ترجماتها عن الترجمات التجارية. وربما كانت هذه المدرسة أقرب إلى المدرسة الكلاسيكية المصرية في الترجمة، التي تميزت بالجودة. وهي أقرب أيضا إلى المدرسة التونسية في الفلسفة.

وبما أن سبيلا اعتمد في تدريس الفلسفة على ترجمة نصوص لتقريب الطلبة والباحثين من الفيلسوف، فإنه سعى، فيما بعد، إلى تجميع هذه النصوص ضمن سلسلة نصوص مترجمة. باشتراك مع زميله عبد السلام بنعبد العالي. ضمن سلسلة تحت عنوان "دفاتر فلسفية"، التزمت 'دار توبقال' بإصدارها. ومع توالي أعدادها، صارت السلسلة أداة أساسية لدى الطلبة والأساتذة في التعليم الثانوي والجامعي في التدريس والتعرف على الفلسفة. كما شكلت تجربة جيدة، سواء من حيث اختيار النصوص، أو من حيث دقة

الترجمة. لكن كان ثمة فكرة سائدة مفادها أن الترجمة عمل ثانوي، وأن من يشتغل بأبحاث، وكأنه لا ينتج نصوصا خاصة به، بل يعتبر مساعدا أو ملحقا بباحث آخر.

وكان سبيلا وهو يخوض غمار الترجمة يسترهبها كلما ازداد إتقانها لها. إذ كاد يتخلى عنها في نهاية المطاف، حتى إنه لم يعد يترجم بالنهم والوثيرة ذاتهما. ولم يعد إلى "حبه القديم" إلا منذ بضع شهور، حيث ترجم بعض الدراسات الفلسفية. إذ جاءت هذه العودة نتيجة اعتبار مفاده أن الترجمة ضرورية للغة العربية، التي لا تحتاج إلى نقل أفكار الفلسفة الغربية ومضامينها فحسب، بل هي في حاجة إلى أن تصقل ذاتها وتخدم نفسها- إذا جاز الأمر- لتتعود على التعبير عن المعاني الفلسفية الدقيقة الجديدة، التي ترفع مستوى الأداء الدلالي للغة العربية، وتجعلها قادرة على الارتقاء في درجات الفكر. وتكمن أهمية اللغة هنا، باعتبار أن "مارتن هايدجر" كان يعتبر أن الفلسفة تحدثت قديما اللاتينية القديمة، وهي تتحدث اليوم الألمانية. وهو ما يطرح على العربية تحديا فكريا

خاصة وأن اللسانيات الحديثة تعتبر أن اللغات عبارة عن أنساق دلالية تحتاج إلى تشغيل وتشحيم وتمارين، لأن اللغة، كما يقول اللسانيون، نسق دلالي غير محدود على كافة المستويات.

15- رئيسا لشعبة الفلسفة بكلية الاداب بفاس:

في هذه المرحلة استندت للاستاد سبيلا رئاسة شعبة الفلسفة بكلية الاداب بفاس . لعدة سنوات.. كان فيها سبيلا مشرفا وممثلا لأساتذة الفلسفة، وكانت عملية ذات وجهين، حيث أن رئيس الشعبة هو منصب تمثيلي، نقابي إلى حد ما (ليس نقابيا على الحاجات المطلوبة، وإنما على مستوى تنظيم الدروس والقضايا

التربوية)، منصب يطوق صاحبه بأمانة التعبير عن مطالب الأساتذة وحاجاتهم أمام الإدارة. وفي الآن ذاته، يمكن أن يتحول صاحب هذا المنصب، بحكم احتكاكه بالإدارة، إلى ممثل لها و إلى شخص راع للمصالح الإدارية. لاحظ سبيلا، خلال هذه التجربة، أن الإدارة كانت تعمل على استقطاب رئيس الشعبة إلى صفها، ليصبح ممثلا لها، ومدافعا عن وجهة نظرها أمام الأساتذة. ومن ثم، يجد رئيس الشعبة، نفسه في وضعية صعبة، ممزقا بين مطلبين، حيث تحول بعض رؤساء الشعب، الذين طال بهم المقام داخل هذا المنصب، إلى كائنات إدارية، وترقوا إلى عمداء ورؤساء جامعات، في أحسن الأحوال.

يستخلص سبيلا من هذه التجربة أن الإدارة تتمتع بسحر وتأثير خاصين يؤثران في نفسية الإنسان لا شعوريا، نظرا لما توفره طقوسها من أبهة ورفاهية وراحة مادية، الخ. كما يرى أنه تغيره تدريجيا، ليطمع لا فقط في أن يبقى رئيسا للشعبة، بل في أن يصبح عميدا، أو رئيسا للجامعة. فضلا عن هذا، يعتبر سبيلا أن عوامل كثيرة تساهم في حصول هذا التحول، أولها تحسن الأجر الشهري، ورتبة المنصب، وثانيها الامتيازات، وثالثها حضوره في الأوساط الإدارية والوزارية، ورابعها اطلاعه على "خيرات" الإدارة، الخ. هذه الأمور كلها تجعل الإدارة، كما يقول سبيلا، تغري بالرغبة في حصول تغييرات في حياة الفرد على جميع المستويات. والخلاصة أن محمد سبيلا، أيقن في نهاية المطاف، أن العمل الإداري بالنسبة له طريق غير مرغوب. و حسم موقفه منه بشكل نهائي حينما غادر جامعة فاس، متجها إلى الرباط، حيث استبعد أي طموح إداري من مفكرته الشخصية، مفضلا الاستمرار في مجالي البحث والتفكير.

16- في كلية الاداب بالرباط:

خلال الموسم الجامعي 1981-1982، انتقل سبيلا من فاس إلى الرباط. وقد جاء الانتقال بناء على قرار شخصي قائم على اعتبار مفاده أن جامعة فاس كانت مضطربة نتيجة الصراعات الإيديولوجية الحادة

بين الفصائل الطلابية المختلفة. إذ تميزت الساحة الجامعية في فاس بصراعات عنيفة، دموية أحيانا، بين التيارات اليسارية الراديكالية والجماعات الإسلامية، وكلها تجدد في فاس مرتعا لها. إذ ورثت الجامعة هذه "التقاليد" الطلابية اليمينية واليسارية جيلا عن جيل، حيث كانت تشهد الصراعات والإضرابات والتدخلات الأمنية المتواصلة وطرد الطلبة من الحي الجامعي، والهجوم على المدرجات والفصول، مما يجبر الأطقم التربوية على عدم إلقاء الدروس والمحاضرات خلال معظم الموسم الجامعي وهو أمر يؤثر في أداء الأستاذ الجامعي وينعكس على مساره البحثي

في هذا السياق، توصل سبيلا أن التوترات الجامعية، التي كانت تشهدها جامعة فاس، كانت نتاج بذور العنف الاجتماعي، الذي يحمله الطلبة من مناطق أصولهم، على اعتبار أن كل الطلبة يأتون من المغرب الوسط والريف والمناطق الصحراوية النائية. إذ انعكست هذه البذور، وما تزال إلى اليوم، على الأفكار والانتماءات السياسية والاختيارات الإيديولوجية داخل الجامعة، وأفرزت خلافات حادة كانت تنتهي إلى إشعال الساحة الجامعية على امتداد شهور الموسم الجامعي. سقط خلالها عشرات الضحايا من الطرفين .

هكذا، كان معظم الأساتذة لا يهيئون الدروس والمحاضرات، بحيث لم تكن الإضرابات تسيء إلى الطلبة فحسب، بل تؤثر سلبا في وتيرة عمل الأستاذ وإعداده وتكوينه. فضلا عن ذلك، يعترف سبيلا أن هذه الإضرابات خلقت جوا نفسيا مضطربا. ومن هنا، تبين له، بعد عشر سنوات من العمل في فاس، أن وتيرة العمل غير منتجة، وأنه غير قادر على مراكمة تكوين فلسفي وإنتاج فكري. وهو ما حفزه على الانتقال إلى الرباط حيث يسود نظام إداري وتقليد جامعي مختلف لم تكن تغطي عليه الإضرابات والاعتصامات، مثلما كان الأمر في فاس. وفعلا، تبين له فيما بعد أن فكرة الانتقال إلى الرباط كانت صائبة. ومن باب الصدف أن تزامن هذا الانتقال مع القرار الصادر عن وزارة التعليم العالمي بفتح شعبة الدراسات الإسلامية داخل الجامعة المغربية. كما اتخذت الوزارة قرارا آخر يتمثل في تجميد شعب الفلسفة في الكليات الجديدة،

خاصة أن الجامعة كانت في حالة توسع في تلك الفترة و كانت تفتح كليات الأدب بكل شعبها ما عدا
شعبة الفلسفة. وقد أشرف عز الدين العراقي، الذي كان يشغل منصب وزير التعليم، بمعية كاتب الدولة
أنداك في التعليم العالي، بلبشير على اتخاذ قرار عدم إنشاء شعبة الفلسفة في الكليات الجديدة.

كان الأمر يرجع، بحسب سبيلا، إلى أن الفلسفة كانت، خلال السبعينيات- أي أثناء ذروة الصراع
السياسي في المغرب- تلعب دورا حاسما في توجيه الرأي العام، والنخبة المثقفة باعتبار أن أساتذتها وطلبتها
ينتمون لليسار. حيث أن معظم أساتذة الفلسفة آنذاك، المعربون منهم والفرنكفونيون ، كانوا يساريين
وتقدميين، بل تبني بعضهم مواقف متطرفة تجاه الدين والتقاليد والثقافة المغربية. ذلك أن الفلسفة كانت، إلى
حد كبير مادة ملحقة بالأحزاب اليسارية، مما أغضب السلطة السياسية- خاصة وزارة الداخلية-
والاتجاهات الدينية المحافظة. ومن ثمة بدأ التفكير في تحجيمها وتهميشها، وكان من بين من لعبوا دورا حاسما
في تهميش الفلسفة داخل الجامعات المغربية بعض الأساتذة المشاركة من ذوي النزاعات السياسية
الإسلامية، أمثال الدكتور رشدي فكار الذي تبين فيما بعد أنه ينتمي للإخوان في مصر وأنه لعب أدوارا
مهمة في التنسيق بين الإخوان وبعض الحركات الإسلامية وسامي النشار، وبعض السوريين الإخوانيين
كبهاء الدين الأميري وفاروق النبهان ، وبعض اللاجئيين المصريين الإسلاميين. إذ شكل هؤلاء، بتنسيق مع
بعض المغاربة ، تيارا قويا أدى بجهوده المتضافرة إلى منع تدريس الفلسفة في الكليات الجديدة وتحجيمها في
التعليم التأهيلي الثانوي. غير أن السلطة وافقت على حل وسط تجلّى في الحد من انتشار تعليم الفلسفة في
الجامعات المغربية الجديدة، و حصر تعليمها في جامعتي الرباط وفاس.

لم يكن اتخاذ قرار كهذا في يد وزير التعليم العالي، وإنما كانت هناك استشارات من السلطات العليا في
البلاد في حسم المسألة. وربما تبين، على ضوء هذه الاستشارات أن قرار المنع سيقدم خدمة أخرى تكمن
في الحد من إشعاع الأحزاب اليسارية باعتبار أن أغلب أساتذة الفلسفة كانوا مناضلين سياسيين في هذه

الحزب ، وباعتبار أن محتوى الدروس كان يرتبط بالتجديد والعقلانية . و يستشهد سبيلا، في هذا الباب، بكتاب دروس الفلسفة الذي كان مقررا في الباكلوريا و ألفه محمد عابد الجابري، رفقة آخرين.. كما كان يرى أن العديد من الأساتذة يخلطون بين "الجبل" و"القسم"، بين "المقاومة في الجبال" و"التدريس في الفصل"، حيث كان يطرح هذه المسألة بطريقة تثير الابتسام.

على العموم، كان هناك صراع قوي، و كانت الفلسفة تغذي النضال السياسي عن طريق نشاط أساتذتها. كما كانت تغذي الحركة التقدمية ككل عن طريق التكوين، حيث كانت بالنسبة لها خزانة ايديولوجيا قويا وأساسيا. وهذا ما ساهم في الضغط من أجل اتخاذ القرار القاضي بتحجيم تدريس الفلسفة في الجامعة، في مرحلة أولى، وبتغيير المواد التي تدرس في شعبة الفلسفة، في مرحلة ثانية. إذ حذفت مواد كثيرة ذات الطابع الميتافيزيقي، أو الثوري. هنا، يذكر سبيلا أن من قام بمراجعة مقرر "دروس الفلسفة" في المرحلة الثانوية، والجامعة هو المرحوم سامي النشار، وهو أستاذ مصري متخصص في الفلسفة الإسلامية، وصاحب تكوين تقليدي. واستعان في هذه المهمة، بقلّة من الأساتذة المغاربة.

كانت مجموعة سامي النشار هذه تشكل تيارا مضادا لتيار آخر يساري تمثله الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة بالتعليم الثانوي ولجان التفتيش، التي كان يشرف عليها المفتش المركزي لمادة الفلسفة نور الدين الصايل.. إذ كان هذا الأخير، الذي تخرج من القسم الفرنسي لشعبة الفلسفة، ينتمي آنذاك إلى حزب التقدم والاشتراكية. ومن خلال المراجعة التinquامت به مجموعة النشار

أعادت مجموعة النشار النظر في الموضوعات الفلسفية المتعلقة بالسنتين الأولى والثانية. كما ألغت الكتاب الذي كان مقررا في تدريس الفلسفة بالثانوي لكل من الجابري والسطاتي والعمرى، وأبدلته بكتب رسمية تتضمن دروسا لم تكن، في نظر سبيلا، في المستوى المطلوب. مع التركيز على الفكر الاسلامي و هكذا، استمر الصراع الاجتماعي والإيديولوجي مدة طويلة، لعبت فيه الفلسفة دورا محوريا.

17-الانشغال بسؤال الحداثة والانفتاح على الفكر الجرمني:

بعد الانتقال من فاس إلى الرباط، وبعد مسار التفكير في الماركسية والبنوية والفلسفة الوضعية والأنثروبولوجيا والابستمولوجيا، سواء الفرنسية أو الأنجلوساكسونية، بدأت تبلور لديه بشكل تدريجيا الاشتغال على موضوع و فكرة الحداثة. إذ لم يتبين قدرتها التفسيرية ، إلا في مرحلة معينة، حيث تبين له أن الفكر الغربي، الذي اهتم المغاربة بأهم جوانبه المنهجية والمضمونية، سواء في مجال الفلسفة أو العلوم الإنسانية، ينتمي إلى هذا الإطار الشامل، الذي هو جزء من الحداثة الفكرية.

كانت دينامية الحداثة قد حدثت في الغرب خلال القرن الثامن عشر، أو ربما قبل ذلك بقليل، عبر الاكتشافات الفلكية والفيزيائية، وكذا الاكتشافات الجغرافية. كما حدثت في المجال السياسي، حيث تبين له أن مفهوم الحداثة مفهوم شامل يتضمن عدة مستويات نظرية وعملية، نظرية وتاريخية. فهذا المفهوم يتعلق بالتطور الاجتماعي وتطور الدولة والعلاقات الاجتماعية. لكنه ذو خلفية نظرية، حيث يرتبط بنشأة مجموعة من العلوم والمعارف، سواء في مجال الطبيعة، أو الإنسان.

كان تبلور هذا المفهوم حاسما بالنسبة لمحمد سبيلا. إذ قدم له الإطار الكلي الذي يدور حوله الفكر الغربي الحديث، بمعنى أن الفكر ينتمي إلى منظومة حضارية نشأت في الغرب وحده، في إطار تجربة فريدة حدثت في أوروبا، ولم تتكرر في أية بقعة من العالم. بل إن هذه التجربة بدأت تكتسح، تدريجيا، سياسيا وتقنيا وفلسفيا وفكريا، إلى أن عمت العالم كله بدرجات متفاوتة.

وقد ساهم في تبلور الحداثة، كما جاء في كتابات سبيلا، عدد من المفكرين الذين ساهموا في بلورة المفهوم، سواء في مدلوله الشمولي أو الفلسفي.

لأن فكرة الحداثة في تلك الفترة، ما تزال فكرة بكرا في العالم العربي، الذي كان يتداول مصطلحات من قبل

مثل: المعاصرة، التطور، التقدم، الخ. إذ لم تكن فكرة الحداثة قد شاعت كمصطلح فلسفي وفكري في السوق الثقافية العربية، حيث كان ظهورها مغريا للكثير من الباحثين، سواء في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية، أو في مجال الأدب، لأن الأدباء كانوا في حاجة إلى هذا المفهوم.

بعد ذلك، انفتحت أمام محمد سبيلا آفاق واسعة للاهتمام بهذا الموضوع. إذ انكب، في المرحلة الثانية، على دراسة ما كتبه "جورج بالاندييه"، السوسيولوجي الفرنسي الذي اهتم كثيرا بالعلاقة بين التقليد والتحديث، كما درس دينامية الحداثة في بعض المجتمعات الأفريقية، وكذا الصراع بين التقليد والحداثة، وتفاعلهما على مستوى العلاقات الاجتماعية، أو السلطة. إذ فتحت هذه المرجعية الفكرية الأبواب أمام اهتمام الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا بمفهوم الحداثة. في هذه المرحلة، انصب الاهتمام على الحداثة سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا، حيث أتاحت نافذة هذا الاهتمام أمام سبيلا فرصة التعرف على بعض المساهمات السوسيولوجية الأخرى في هذا الباب.

أما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة الانفتاح على الأبعاد الفلسفية والفكرية للحضارات. وهي نافذة أخرى انفتحت عبر التعرف على بعض المساهمات الفلسفية، الألمانية بالخصوص، حيث أن الفكر الألماني، بشقيه السوسيولوجي والفلسفي، قد اهتم كثيرا بمسألة الحداثة. لقد اهتم السوسيولوجي الألماني الكبير "ماكس فيبر" بهذه المسألة، مبينا أن الحداثة تحول فكري نوعي مرتبط بتطور درجة العقلنة في المجتمع الغربي. فأعطى للعقلنة بعدين، أولهما عملي ميداني غايته تنظيم الدولة والمجتمع والسلطة بالخصوص، وثانيهما فكري باعتبار الحداثة نوعا من إزالة الغشاوة والكشف عن البنيات العميقة للعالم خارج ما كان يتدثر به، أو ما كان يزينه ويزخرفه؛ وذلك عبر المصطلح الشهير المأثور عنه، والمتعلق بـ"نزع الطابع التجميلي والأسطوري عن العالم" (Désenchantement).

إن الحداثة، حسب "فيبر"، هي كشف عن الآليات العميقة للعالم في مختلف أبعاده: العالم الطبيعي والعالم

الاجتماعي وعالم الثقافة وهو تشخيص توارثه الفلاسفة الألمان، وعلى رأسهم "هيدجر" لكن بصيغة أخرى، لأن "هيدجر" كان دوماً يتنكر لموارده ومصادره الفكرية، ويتعمد إطلاق تسميات خاصة به. فهو يتحدث، بالدرجة الأولى، عن نزاع الطابع الإلهي عن العالم (Dédivinisation du monde)، أو مصطلحات شبيهة بذلك، حتى يميز فكره عن أي فكر آخر.

إلى جانب "ماكس فير"، تعرف سبيلا على مساهمات أخرى، مثل "هيدجر" في تحليله لمعنى الحداثة الفلسفي والفكري، دون أن يغفل جوانبها الاجتماعية، كما تحدث عنها. فـ"هيدجر" لا يهتم بالحداثة إلا من حيث أنها تعكس بعداً فلسفياً وفكرياً، أي أنها اتخذت عنده بعداً فلسفياً يتعلق بيزوغ ما يسميه "الذات الإنسانية المستقلة والفاعلة"، وذلك عبر تطور فكري طويل، وتطوير اللحظة الديكارتية أساساً، المتمثلة في شعور الذات الإنسانية بذاتها، وفي استقلالها عن قوى الطبيعة وما وراء الطبيعة والقوى الاجتماعية .

فمع هذا الفيلسوف، يتم الانتقال إلى مستوى آخر، هو مستوى الأسس الفلسفية للحداثة في الفكر الغربي، ومستوى تبلور هذه الأسس تدريجياً عبر الفلسفة الغربية ذاتها، وانتقالها إلى مختلف مستويات البنية الاجتماعية وبنيات الممارسة. فهو يربطها، من جهة، بالذات الإنسانية والحرية وتشكل الثقافة الإنسانية كفعل وممارسة بشريين، وبظهور الفن كإنتاج وإبداع ذاتيين، بعيداً عن أية مسلمة أو وصايات، إلخ. ويربط هذه التحولات، من جهة أخرى، بما حدث في الفكر الأوروبي من رغبة في الاستقلال عن سلطة الدين والكنسية، ورغبتها في التحكم في كافة مظاهر ومناحي الحياة. ويعتبر سبيلا هذا المجال جذاباً ومغرياً ورهيباً، لأنه يوجه العقول نحو آفاق مغايرة وأبعاد كانت متداولة تداولاً باهتاً خفياً في العلوم الإنسانية المختلفة.

فيما بعد، انفتح سبيلا على دراسة متميزة وحاسمة لـ"هابرماس" في كتابه الأساسي "الخطاب الفلسفي

للحدثاءة"- الذي يعتبره سبيلا أهم كتبه، غير أنه ترجم إلى العربية ترجمة رديئة في سوريا، ولم ير حتى الآن في ترجمة عربية أكاديمية أمينة. فهذا الكتاب يعد، في نظره، موسوعة أساسية يعرض فيها "هابرماس" المعنى الفلسفي الفكري العميق للحدثاءة. إذ يستهل هذا العرض من "كانط"، مروراً بـ"هيجل"، و"نيتشه" في نقده للحدثاءة، وصولاً إلى "دريدا". ومن هنا، فالكتاب يمثل نقداً للحدثاءة خصوصاً، ودراسة معمقة للتراث الفلسفي عموماً.

في هذا السياق، يرجع "هابرماس" تبلور فكرة الحدثاءة، بشكل أولي مبهم، إلى "كانط" باعتباره أحد رواد الأنوار. ولكنه يقول، في الآن ذاته، بإرجاع فكرة الحدثاءة إلى الفكر الألماني، بحيث يغمط "ديكارت" حقه. وهو المنحى ذاته الذي سار فيه "هيدجر" ومعظم الفلاسفة الألمان. إذ ثمة دائماً ميلاً إلى تقليص مساهمات أنماط أخرى من الفكر، وفي مقدمتها الفكر الفرنسي.

وعلى كل و كما يرى سبيلا، فإن فكرة الحدثاءة تبلورت بشكل أولي لدى "كانط" خلال القرن الثامن عشر، وبلغت ذروتها واكتمالها لدى "هيجل"، الذي اعتبر ظهور الحدثاءة لحظة حرية واستقلال الإنسان والفعل الإنساني وربطها بدنامية تطور كبيرة، إلى أن يأتي "نيتشه"، الذي كان أول من أخضع الحدثاءة لنوع من التشريح الراديكالي النقدي، حيث اعتبرها نوعاً من "عبادة العقل" و"سلطة" مؤطرة ضابطة للمجتمع والفكر، وانتقد الدولة الحديثة باعتباره "كائناً بشعاً" بارد العواطف. كما انتقد كل مظاهر الحياة الحديثة العصرية، وشكل منطلق لما بعد الحدثاءة.

كما نجد "هابرماس" يستعرض، في مستهل كتابه، فكرة متميزة عالجتها الفلسفة الألمانية، وهي مشروعية الحدثاءة، انطلاقاً من عرض ومناقشة كتاب الفيلسوف الألماني "بلومنبورغ". الذي كان قد ألف كتاباً مهماً

تحت عنوان "مشروعية العصر الحديث"¹، حيث يتناول أساس مشروعية العصور الحديثة. وقد عرض هذا النقاش على اعتبار أن الحداثة تستمد مشروعيتها من ذاتها، لا من الماضي، أو من مرجع خارجها، أو مرجع متعال، أو من أية سلطة روحية. بل تمثل الحداثة استقلالا كاملا للعقل الإنساني؛ أي أن مشروعية الحداثة وأحقيتها في الوجود هي مشروعية ذاتية قائمة على التخلص من أوهام عديدة، وأنها تؤسس لرؤية جديدة تدخل في دينامية تاريخية وفكرية طويلة الأمد، وتؤسس لزمن جديد هو زمن التجدد والإبداع الإنساني، الخ.

وقد حرص سبيلا في تناوله لمسألة الحداثة على، إيراد هذه الأبعاد الفكرية في كل كتاباته عنها وفي مقارباته لمعلمها في مقالاته وحواراته. غير أن الأهم من هذا هو أن فكرة الحداثة أو التحديث في الفكر الأنجلوساكسوني - كانت موضع اهتمام المفكرين الألمان، باعتبارها ماهية، لا فقط باعتبارها فعلا وسيورة ودينامية، أو على الأقل لم يهتموا بهذه الجوانب إلا من حيث أنها تعبير عن ماهية. فالألمان فكروا في الحداثة، كما يرى سبيلا، من زاوية ماهيتها الفلسفية. وهذا الهوس الفكري بالحداثة هو هوس ألماني يعكس، في رأيه، عمق هذا الفكر ودقته وبعده الفلسفي من جهة. لكنه يعكس، من جهة أخرى، اهم الألمان بمقارنة تطور المجتمع الألماني، أو بمقارنة ألمانيا بكل من فرنسا وإنجلترا.

تعود جذور هذا التنافس الفكري، بحسب استنتاجات سبيلا، إلى المقارنة التي عقدها "ماركس" بين التطور الاقتصادي والتقني في إنجلترا، والتطور السياسي في فرنسا، مبينا إنه إذا كانت إنجلترا قد حققت الثورة الصناعية بمستوياتها الاقتصادية والتقني، وإذا كانت فرنسا قد حققت الثورة السياسية، ممثلة في الثورة الفرنسية، التي شكلت حدثا كونيا فارقا لعصر جديد على المستوى السياسي والفكري، فإن ألمانيا تميزت

La légitimité du temps moderne ¹

ببعدها الميتافيزيقي والفكري. إذ كانت هناك دولتان أوربيتان قد جددتا في مجالي الاقتصاد والسياسة، فإن ألمانيا أبدعت في المجال الفكري والفلسفي.

فالاهتمام بمسألة الحداثة حسب سبيلا هو، في العمق، اهتمام بالواقع الألماني. والمقارنة بينه مع فرنسا وإنجلترا هي محاولة للرد على من كان يقول بتخلف ألمانيا قياسا إلى الثورة الفرنسية السياسية والثورة الإنجليزية الاقتصادية والتقنية. إذ نجد سبيلا يستشهد، في هذا السياق، بـ"هابرماس"، الذي يقول إنه إذا كانت هاتان الدولتان قد حققتا ثورة حديثة في مجال الاقتصاد والسياسة، فإن ألمانيا قد حققت ثورة في مجال الفكر والميتافيزيقا والفلسفة، والوعي الفلسفي على وجه الخصوص.

يرى سبيلا أن الفكر الألماني يدور، بدرجة أو أخرى، حول التفكير في الأبعاد المختلفة للحداثة، خاصة أبعادها الفلسفية المتعلقة بتصور العالم، وعلاقة الحداثة بالدين، والميتافيزيقا والتقنية، وغيرها من القضايا التي تمثل، على كل حال، تميزا مشهودا للفلسفة الألمانية في هذا الباب. وهو تميز، كما يقول سبيلا، يشهد به كل الأوربيين. إذ يتجلى هذا التميز في الدور الذي لعبته ألمانيا من اكتشافات علمية وتقنية رائدة فيما بعد، سواء فيما يتعلق بمجال الفيزياء، أو مجال الفلكيات، أو مجال الفضاء، الخ. وهذا العمق الفكري كان وراء تحديد العديد من المجالات.

هنا يعتقد سبيلا أنه إذا وضعنا "الشوفينية" الألمانية، التي نجدها في كتابات 'هيدجر"، بالخصوص، والتي تعتد بالنزعة الجرمانية، فإنه يتعين على الباحث أن يعترف بأن هذا الفكر هو فكر عميق انعكست إسهاماته في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية والعلوم التقنية داخل القارة الأوربية في مرحلة أولى، وفي مرحلة ثاني في أمريكا التي اعتمدت على العلماء الألمان لبناء الأقمار الصناعية، أو إنتاج القنبلة الذرية، الخ. ويبدو له أن العمق الفكري، الذي نشهده في مجال الفلسفة، إنما هو تعبير عن عمق فكري في مجالات أخرى لا يزال الأوربيون أنفسهم يعترفون بها حتى الآن.

هذا الاطلاع الفكري على الحادثة لم يكن ليمر بدون صدى. إذ مكن سبيلا من الاطلاع جوانب كثيرة من هذا التأثير الفلسفي. إذ يعترف أنه في الوقت الذي كانت تغطي فيه على الساحة العربية تصورات سوسيولوجية وأنثروبولوجية وسياسية عن الحادثة، ساهم هذا الاطلاع على المساهمة الألمانية في تنبيه القارئ العربي، والثقافة والكتابة العربيتين، إلى هذا البعد الفلسفي للحادثة. وقد شكل هذا الاطلاع إضافة نوعية، واعتبر مساهمة في تطوير النقاش الفكري العربي حول هذا الباب.

ومن هذه الجوانب، التي تأثر بها سبيلا، ثمة حفريات "هيدجر" في الحادثة. إذ يكاد هذا الأخير يرجع بها إلى المراحل الأولى للفلسفة اليونانية، بمعنى أن الجذور الفكرية البعيدة لفكرة الحادثة تعود إلى "بارمينيدس" وهيراقليدس"، اللذين ينسب إليهما "هيدجر" المساهمة في التقنية الحديثة، وفي صناعة القنبلة الذرية، من حيث أن البذور الفكرية الأولى للحادثة تبلورت لدى الفلاسفة اليونانيين، وخاصة أولئك الذين يطلق عليهم اسم "ما قبل السقراطيين". ذلك أن الفلسفة تؤول، في النهاية، إلى اهتمام خاص بالموجودات على حساب الوجود ذاته، بعملية حدوث الوجود، أو بالتوجه إلى الاهتمام بالموجود، والتركيز على الكائن، بدل التركيز على عملية حدوث الكينونة. وبهذا يعود هيدجر بالجذور الأولى للحادثة إلى ألفي سنة، أي إلى الفلسفة اليونانية، خاصة الفترة التي تسمى "ما قبل السقراطية"، ثم إلى فلسفة سقراط، وكذا التحول الأساسي الذي حدث مع أفلاطون وأرسطو. إذ يعتبر 'هيدجر'، على سبيل المثال، أن الكينونة صارت تتجلى بأشكال مختلفة عبر تاريخ الفكر، ابتداء من هذه اللحظات، مروراً بالعصور الوسطى، ثم العصور الحديثة. فأفكار 'هيدجر' هي حدوس وتأويلات فكرية تستعصي على التكذيب،

هكذا خلص سبيلا أنه بالقدر الذي يضئ فيه فكر 'هيدجر' أبعاداً فلسفية مختلفة، فإنه يضع الباحث، أو المستلهم، في أزمة، لأنه يقدم تأويلاً تاريخياً يشمل حقبة طويلة. يتعقب ، ، تمحور الفكر حول الحرية، واستقلالية الذات، رؤية جديدة إلى العالم، الخ.

وفي هذا الإطار يقيم سبيلا نوعا من التماثل، - مع وجود فارق، - بين الاهتمام المغربي بمسألة الحداثة، والاهتمام بالمسألة ذاتها من طرف الفكر الألماني، فالاهتمام الألماني هو تفكير في وضعية ألمانيا وشروط تخلفها من جهة، وفي شروط تقدمها من جهة ثانية. بينما التفكير في الحداثة لدى المدرسة الفلسفية المغربية هو اهتمام تاريخي يعكس واقع المغرب وشعور المغربي بالتخلف (بمعناه الاقتصادي)، كما شاع في الأدبيات الماركسية، ويرتبط بمقولة فكرية كتب عنها الدكتور عبد الله العروي، هي مقولة "التأخر التاريخي"، التي تشكل مقولة شمولية غير اقتصادية لا تطال مجال الاقتصاد والثقافة فحسب، بل هي تشمل المجالات كلها. إذ يعني العروي بذلك أن المغرب يعيش وضعية تأخر تاريخي، زمني وفكري، مقارنة مع النموذج الأوروبي خصوصا، والغربي عموما.

في هذا السياق، يقول سبيلا إن الشعور الناتج عن هذا التأخر هو شعور عانتها النخبة الفكرية العربية على امتداد العقود القليلة الماضية. كما تجلّى أثر هذا الشعور في النخبة الثقافية المغربية، حيث تمحور همها الفكري حول تحديث البلد وإدخاله إلى زمن الحداثة. لا شك، هنا، أن فكر سبيلا، وباقي زملائه من المشتغلين بالفلسفة، انصب على التفكير في مظاهر تأخر المجتمع والدولة والفكر والثقافة المغربية. مما جعل التفكير في الحداثة عنده مرتبطا بالتفكير في التقليد وسيطرة التقاليد والطقوس التقليدية، التي هي بمثابة إطار يشد المجتمع المغربي، وباقي المجتمعات العربية، إلى الوراء ويجعلها تتباطأ وتتأخر في تطورها التاريخي وتدرجها الزمني. وبهذا يمكن اعتبار التفكير في الحداثة تفكيراً في "التأخر التاريخي" على المستوى النظري، وهذا ما يطرح أسئلة حول ماهية التقدم والحداثة، وفي مقابلها ماهية التقليد والتراث. ولذلك نجد سبيلا يعتبر أن الحداثة تشكل مسألة مركزية في التفكير المغربي، سواء لدى العروي أو الجابري، ولدى الجيل الذي ينتمي إليه سبيلا نفسه. كما يعتبر أن التفكير في الحداثة هو تفكير في واقع المغرب، وفي كيفية ارتباطه بالماضي والتقليد والتراث، وانشداده إليه، وفي كيفية تطوره،

وحيث طرحت مسألة مابعد الحداثة ساهم سبيلا في هذا النقاش، مدافعا عن فكرة مؤداها أن ما بعد الحداثة ليس تنكرا للحداثة، ولا تنطعا عنها، أو خروجا منها، أو إنكارا لها، بل هي مراجعة الحداثة لنفسها، وانتقادها لذاتها، وانتقادها لأساطيرها ومطلقاتها. فهو يرى في هذا التيار الجديد حيوية الفكر الكوني في انتقاده المستمر لذاته، من أجل تبين حدود المقولات، التي اشتغل عليها. ذلك أن الحداثة تحولت، ربما، إلى بنية جاهزة، وأن التفكير فيها بين، فيما بعد، أنها بدأت تتحول إلى فكرة مطلقة، أو إلى أسطورة جديدة.

بين عبد الله العروي و محمد عابد الجابري:

رغم التعثرات التي عاها سبيلا خلال مساره المهني والحياتي والثقافي، إلا أن اختياره لمجال الفكر والفلسفة كان صائبا وملائما لطبيعته النفسية وبنية شخصيته. إذ أن اختياره للفلسفة كان يعكس - إلى حد ما - القلق الفكري، الذي لازم طفولته وشبابه، بكل أبعاده النفسية والاجتماعية والميتافيزيقية .

تأثر محمد سبيلا بالاختيارات الفكرية والثقافية والمهنية، التي اختارها منذ نصف قرن، بعد أن قطع كل هذه الأشواط في التعرف على القضايا الفلسفية وفهمها والتعمق فيها واستيعابها. ولو قدر له أن يعود إلى لحظة الاختيار الأولى، لما سلك مسلكا مغايرا، نظرا لأهمية العلوم الإنسانية بمرمتها وأثرها في نفسه، وكذا في رؤيته إلى العالم.

ففيما يخص استكمال الصورة واستجماعها عن مسار التدريس في الجامعة، وعن الأدوار المختلفة للأستاذ في تعريف الطلبة بالتيارات والنظريات الفلسفية والفكرية، أولى سبيلا أهمية كبيرة لجانب التلقين. إذ حرص طوال مسار التدريس على الإشراف على أطروحات وبحوث عدد كبير من الطلبة خلال السنة الواحدة، ليس في مجال الفلسفة فحسب، بل أيضا في علم الاجتماع وعلم النفس. جدير بالذكر، في هذا السياق،

أن الباحث محمد الصغير جنجار قد رسم في إحدى دراساته خطأ بيانيا للأساتذة الذين أشرفوا على بحوث الطلبة، مقارنا بين دور الأساتذة في هذا المجال، حيث كشف البحث الوثائقي أن سبيلا لعب دورا واضحا في التأطير والتدريس.

وكانت لعلاقات طيبة مع طلبته، حيث اتسمت علاقته بهم بالتفهم والتعاون ، ولم تكن أبدا علاقة تعالي أو سلطة أو وصاية، واهتم أكثر ببحوث طلبته، خاصة على مستوى الدكتوراه. واستطاع، خلال السنوات الخمسة عشر الأخيرة من حياته التدريسية الجامعية، أن يشرف على العديد من الأطروحات المتميزة في مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة، التي أصبح معظم المتقدمين بها أساتذة وباحثين جامعيين.

كانت أمام سبيلا وجيله ثلاث توجهات فكرية في مجال الفلسفة، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى حد ما. المنظومة الأولى يجسدها محمد عابد الجابري، والثانية يمثلها عبد الله العروي، والثالثة لعبد الكبير الخطيبي. فالمنظومة الأولى تعكس مشروع فكر نقدي عقلاني راديكالي ينخرط في الفكر العصري الكوني الحديث، ويكشف عن قدرة متميزة على فهم معطيات الفكر الكوني وتمكنه منه في الوقت ذاته. كما يعكس اطلاعا على الفكر العربي الإسلامي. لكن يظل المكون الغربي الكوني أساسيا في اشتغال هذا الاتجاه.

وظل موقف عبد الله العروي موقفا راديكاليا تجاه التراث الفكري والعقلية العربية التقليدية، حيث تمسك، على الدوام، برفض التراث والتقليد، وبضرورة القطيعة معه والانخراط في العصر واستيعابه، أما المرحوم الجابري فكان مناظرا، في موقفه الفكري العام، للعروي ومناقضا له في الوقت نفسه؛ مناظرا له من حيث إيمانه بالحدثة والتحديث والتطور والتقدم. وفي هذا كان يماثل العروي. لكنه كان يختلف عنه من حيث. كما أنه لا يدعو إلى القطيعة مع التراث، لأن هذا الأخير يتلبس المرء ويسكن ثناياه وخلاياه، وليس من السهل التخلص منه. إذ كان موقف الجابري أليّن وأكثر اعتدالا، حيث يدعو إلى ضرورة تبني التراث

وعصرنته، وتحديث الجوانب القابلة للاندماج في روح العصر الجديد. ومن هنا، اهتم الجابري بابن خلدون والشاطبي وابن رشد، باعتبار أن هؤلاء يحملون بذور فكر عقلائي يمكن تطويره، في حين، يعتبر العروي أن مساهمة هؤلاء محكومة بالسياق التاريخي الذي عاشوه، وبالبنية الفكرية التي كانوا ينتمون إليها. كما يرى ضرورة التخلص من رؤيتهم ومنطقهم ومقولاتهم.

هكذا، يبدو جليا أن ثمة فرقا جذريا بين الاثنين. إذ كان هذا الفرق باعنا على النقاشات، بل والصراعات. ولطالما وجد سبيلا نفسه- في خضم هذه النقاشات- بين الاثنين؛ أي أنه كان يتفهم موقف الجابري، الذي يعتبره موقفا عمليا سياسيا يعرف قيمة التراث والماضي والثقافة التقليدية، بما هي ثقافة عميقة يصعب التخلص منها أو استبدالها، بل يجب تحديثها وتكييفها مع العصر، مع طرح الجوانب التي لا تقبل التكيف معه. وفي الآن ذاته، يتفهم موقف العروي، باعتباره موقفا فكريا يروم القطيعة مع الماضي والانخراط في سيرورة جديدة غايتها إنتاج فكر جديد بمقولات ورؤية ومنطق معاصر.

هكذا مثل كل من العروي والجابري نموذجين مختلفين كبيرين: نموذج القطيعة، ونموذج المصالحة والتكيف والتبئية.

18- الخيار الفلسفي النقدي والتساؤلي

يأتي اختيار محمد سبيلا الفكري والثقافي كاستجابة لقلق نفسي عميق صاحبه منذ الطفولة. وقد جاء اختياره الفلسفة خصوصا، كاختيار فكري، لأنها تقوم على إعمال العقل والنقد والتحليل. ومن هنا، كانت الفلسفة عنده بمثابة الخزان الفكري الذي ساعده على مراجعة الكثير من المسلمات والبدهييات والأفكار السطحية الشائعة حول قضايا كثيرة. وهكذا، خرج محمد سبيلا، عندما داهمه التساؤل الفلسفي كتساؤل نقدي، من دائرة اليقين والسكون والأفكار الجاهزة المتداولة إلى باب الشك والتساؤل وربما زاده هذا الأمر، من جهة، التعمق في فهم الظواهر المختلفة خلال الإجابة عن هذا التساؤل. لكن زاده، من جهة ثانية،

قلقا وانشغالا في حياته اليومية.

غير أن المهم في هذه التجربة الفلسفية، التي خاضها سبيلا هو التمرن على خلخلة الكثير من المسلمات واليقينيات، والخروج من الرأي الشائع والدوغما الاجتماعية السائدة والأفكار النمطية. إذ تبني سبيلا، في هذا الباب، مقولة 'هيجل': "الفلسفة هي رؤية العالم مقلوبا" (رؤية العالم على عكس ما يقدم به نفسه)، منهجا في العمل الفلسفي. فقد اعتبر منذ البداية أن الفلسفة هي مراجعة للكثير من الصور الشائعة والأفكار السائدة في جميع المجالات. كما رأى فيها غنى فكريا لا حد له، لأنه أخرجته من الأوهام والمسلمات، التي لا يسائلها الناس عادة في جميع المجالات. فبفضل الفلسفة، يمكن فهم الظواهر في أعماقها، لا في سطوحها، أو في الشكل الذي تقدم نفسها به، سواء على مستوى اللغة، أو الإيديولوجيا، أو المعتقدات والمسلمات، الخ.

19- أي دور للمثقف بعد سقوط جدار برلين ؟

مع سقوط جدار برلين واختيار المعسكر السوفييتي، طرأت تغيرات جذرية على أدوار المثقفين كما تغيرت أيضا خريطة المثقفين، التي توسعت وامتألت بمن لم يكونوا يحسبون عليها من قبل. ومع دخول مكونات جديدة إلى هذه الخريطة، أضحى تعريف المثقف مختلفا عما كان عليه التعريف السابق. وقد انعكس هذا التحول في وضعية وأدوار شريحة من المثقفين المغاربة من حيث هم مثقفون ملتزمون، لا بالمعنى الحزبي النضالي أو الحركي، بل بالمعنى الفكري، أي أنهم ملتزمون بالتفكير في القضايا الوطنية والقومية و في التحولات والتطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعلاقة الحداثة بالتقليد، وبنيات الفكر التقليدي، وبنيات المجتمع التقليدي، وبنيات السياسية التقليدية وتفاعلها بالبنيات والأفكار الحديثة. كلها قضايا كبرى بدأت تشغل المثقفين المغاربة، على الرغم من أن البعض يرى أنهم استقالوا من أدوارهم الأساسية، إلا أن سبيلا، على العكس، يرى أنهم توجهوا إلى ممارسة دورهم الحقيقي بالانشغال بالقضايا والاشكالات الفكرية

العميقة والبعيدة المدى ، وليس الاهتمام بالأحداث الآنية الصغيرة. إذ أن ثمة تغيرا في معنى الالتزام حيث يعتبر ابتعاد المثقفين عن الانخراط في اليومي والحدثي المباشر اختيارا سليما. ومن هنا يمكن القول إنه لا وجود لاستقالة المثقف، كما هو شائع في بعض الأوساط، خاصة منها الإعلامية.

جاء هذا التحول بعد أن تبينت للكثير من المثقفين المغاربة ضرورة إعادة النظر في كيفية الالتزام وفي معالجة القضايا الاجتماعية والانخراط في المجتمع. إذ لم تعد تعني لهم، بشكل مباشر، مسألة التأثير أو عدمه، بعد أن اقتنعوا أن لهم تأثيرا غير مباشر طويل المدى سواء على مستوى النخب الفكرية والسياسية، وربما على الجمهور العريض من خلال هذه النخب. وهذا يعني أن ثمة جهدا كبيرا في قضية التأثير المباشر في الجمهور الواسع، بقدر ما هناك توجهها نحو التأثير في النخبة، باعتبارها وسيطا بين المثقف والجمهور.

من جهة أخرى، يتيح هذا الابتعاد عن الأحداث الساخنة فرصة التعمق في فهمها، بعيدا عن الأحكام الإيديولوجية الجاهزة، التي تفرضها الممارسة، لأن المثقف، كلما كان منخرطا في الممارسة وحرارتها، جرفه التيار وحرارة الأحداث نحو التوجه العام وترديد المقولات السائدة. وكلما أخذ المثقف مسافة كافية تجاه هذه الأحداث، استطاع أن ينظر إليها نظرة شمولية ونقدية، وربما استشرافية.

هكذا ينظر محمد سبيلا إلى دور المثقف الجديد. فهو يرى أن هذا البعد عن الأحداث الساخنة - يوفر إمكان الخروج من دائرة الدوغما والأحكام الجاهزة، التي هي أحكام أخاذا وجرفا. إذ بإمكانه أن يقدم عشرات الأمثلة من تجربته السياسية من مختلف المستويات، حيث يعتبر الشعارات والقيم والمقولات نتاجا للممارسة السياسية في لحظة من اللحظات، مثل تجربة "التناوب التوافقي". غير أنه عندما يتأمل هذه التجربة، فإنه يرى فيها مقولة ناتجة عن ممارسة سياسية، وتسمية يقدمها الفاعل السياسي لتبرير فعله السياسي، ومجازاة نفسه. في إطار نوع من التكريم الذاتي

في حين، تصبح هذه التجربة، بحسب تصور سبيلا، محدودة في عين المثقف وعقله، عندما يكون على

مسافة كافية منها. تحكمها جملة حتميات زمنية فرضت تغير السلطة ونقلها من الأب إلى الابن بسلاسة، و بأقل الخسائر. قد يكون المسار وليد الترتيب الكامل للسلطة، بدليل أنه تم الاستغناء عن هذه التجربة نهائيا فيما بعد وأصبحت أثرا مطموسا.

20- في الحاجة الى هيدجر

في الفترة الاخيرة تمحورت اهتمامات سبيلا بفلسفة "هيدجر" وفكره ، ومحاولة التعريف به، من حيث أنه يشكل، إلى حد الآن، سلطة فكرية حقيقية في مجال الفلسفة، خاصة في القضايا الكبرى التي تركز على ما يسميه "هيدجر" بـ"الكينونة"، و"الكائن"، و"التقنية"، و"الحقيقة"، و"الذات"، و"صورة العالم"، و"حضور الإله"، بالإضافة إلى قضايا أخرى كثيرة تتعلق بالشعرية والفن، وحقل الفلسفة العربية يبقى راهنا في حاجة ماسة إليها.

21- من مؤلفات محمد سبيلا

- التأسيس الفلسفي لحقوق الانسان بالاشتراك مع بنعبد العالي ومصطفى العريضة 2013
- الاسس الفكرية لثقافة حقوق الانسان 2012
- محاضرات الحداثة، 2007
- في الشرط الفلسفي المعاصر، 2007
- حوارات في الثقافة والسياسة، 2006
- زمن العولمة فيما وراء الوهم، 2005
- زمن العولمة فيما وراء الوهم، 2005
- دفاعا عن العقل والحداثة، 2002
- أمشاج، 2000
- للسياسة بالسياسة، 2000

- الحداثة وما بعد الحداثة 2000
- الأصولية والحداثة، 1998
- الإيدولوجيا: نحو نظرة تكاملية، 1992
- مدارات الحداثة، 1987

-الأسس الفكرية لثقافة حقوق الانسان

ترجمات

- التحليل النفسي/ كاترين كليمان، 2000
- التحليل النفسي/ بول لوران أسون، 1985
- التقنية-الحقيقة-الوجود/ مارتن هيدغر، 1984
- الفلسفة بين العلم والاييدولوجيا/ ألتوسير، 1974

مساهمات في التأليف المدرسي والجامعي

- مباحج الفلسفة/ باكلوريا 1/2 2007
- الفلسفة الحديثة من خلال النصوص، 2002
- مجموعة دفاتر فلسفية (بالاشتراك، 15 جزءا)

المحاورات

المثقفون العرب والفكر الجرمني

أجرى الحوار : الدكتور حميد لشهب

س: د. سبيلا، تزورون العالم الجرمني لأول مرة. ما هو الانطباع الذي خلفته هذه الزيارة لديكم

؟

ج : لاشك أن العالم الجرمني سمات تميزه ضمن العالم اللاتيني والأنجلوساكسوني، سواء من الناحية الاجتماعية أو الثقافية وذلك داخل الفضاء الواحد الذي تشكله الثقافة الغربية ذات الجذور الإغريقية الرومانية.

فالعالم الجرمني ذو ملامح بروتستانتية واضحة، والبروتستانتية المشار إليها هنا ليس فقط تلك النحلة الدينية المتمردة على البيروقراطية الكاثوليكية منذ أطروحات مارتن لوتر، بل الأرضية الثقافية التي ولادتها هذه الثورة الدينية والمتمثلة في "عبادة العمل" باعتباره شكلا من أشكال نيل رضى الخالق، وكذا الإتقان، والجدية في العمل. صحيح أن المظاهر الزهدية التي حللها ماكس فيبر، والتي اعتبرها أساسا تحقيق التراكم الرأسمالي، لم تعد قائمة. فالقيم والسلوكات الاستهلاكية التي تفرضها الرأسمالية الحالية بقسط من العنف اللذيذ على كل فرد أصبحت حاسمة. ولكن هناك تبذير كما هو الأمر عند الفئات الميسورة والميسرة في مجتمعا.

نعم كان العالم الجرمني في القرنين الثامن والتاسع عشر متأخرا بالقياس إلى إنجلترا وفرنسا، وهو التأخر الذي شهد به ماركس مشيرا أكثر من مرة إلى أن الفلسفة المثالية الألمانية هي من جهة تعبير عن هذا التأخر ومن جهة ثانية تعويض عنه، ومحاولة لاستدراكه عبر الفكر. فالمثالية الألمانية هي بالنسبة لماركس الرد الألماني الخاص على الثورة السياسية في فرنسا، والثورة الصناعية في إنجلترا. وستستدرك ألمانيا "تأخرها" التاريخي هذا مع بداية القرن الحالي. إلا أن هذا الاستدراك التاريخي ظل مصحوبا بعنف قوي شهدت عليه الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. إذ لم يكبح جماح إرادة التفوق الألمانية القوية التي

غمرت أوروبا ابتداء من أول القرن إلى الهزيمة التي لحقت بالنزعة العسكرية والعرقية الألمانية التي مثلتها النازية إلا تحالف دولي عريض شمل أمريكا وأوروبا ومستلحقاتها المستعمرة.

الآن تعود ألمانيا إلى رشدها بعد أن ضمدت جراحها ورأبت صدعها بتحطيم جدار العار في برلين. وهي اليوم تخطو في جميع الميادين خطوات عملاقة جارة معها فضاءها التاريخي المتمثل في النمسا وسويسرا.

س: اقتصرنا في علاقتنا بالآخر، وأعني هنا الغرب الأوروبي، على الجناح الفرنكفوني والأنجلوساكسوني، ولم نهتم بالدول الناطقة بالألمانية إلا من خلال الترجمات الفرنسية أو الإنجليزية، ماذا قد يضيف الجناح الجرمانى لثقافتنا لفهم أحسن للآخر؟

ج: خسارتنا من زاوية الفكر خسارة لا تعوض. ذلك أن أسس الفكر الفلسفي والعلم الإنساني الحديث كلها جرمانوفونية، لدرجة تسمح بالقول بأن الفكر الأوروبي، وبخاصة الإنجليزي والفرنسي هو في جزء كبير منه تحشية وشرح وتأويل وحوار مع الفكر الألماني. فقد سجلت ألمانيا تفوقها الفكري منذ مطلع العصور الحديثة والمعلم الضخم لهذا الفكر هو نسق كانط الذي لم يكف عن إمداد الفكر الحديث وتغذيته لدرجة أنه خلال كل 50 سنة تظهر مدرسة كندية جديدة، آخرها المدرسة الفرنسية الشابة التي يتزعمها لوك فيري والتي ترفع اليوم شعار لها "العودة إلى كانط". أسس الفكر الحديث كلها ألمانيا : الكندية-الهيجلية-النتشوية-الفرويدية-الماركسية-الهيدجيرية-الوضعية المنطقية. الفكر الأوروبي الحديث ألماني في عمقه وفي أصوله. تجربتنا العربية المحدودة أثبتت أننا عانينا من نقص لا يعوض، خاصة بعد أن اكتشفنا أن الفكر الفلسفي الفرنسي الحديث والمعاصر هو حوار مع الفكر الفلسفي الألماني : كندية فرنسية، وهيجلية فرنسية (كوجيف- هيوليت) وماركسية فرنسية (التوسير) ونيتشوية فرنسية (دولوز) وهيدجيرية فرنسية (ديريدا - سارتر) وفينومينولوجيا فرنسية (ميرلوبونتي) وفرويدية فرنسية (لاكان) ... فلكل مفكر فرنسي شيخه الألماني.

والسبب في وجود هذه "الثغرة السوداء" في الفكر العربي المعاصر ليس هو فقط نوع الاستعمار، بل أن النخب السياسية والثقافية التي تولت دفة السلطة في جل الدول العربية هي نخب نشأت ثقافيا في

كنف ثقافة ولغة الدولة الأوروبية المسيطرة. هذا ناهيك عن غياب إستراتيجيات ثقافية بسبب سيطرة الصراع السياسي من أجل السلطة ومن أجل الكسب والامتلاك على كافة الاهتمامات الأخرى. لذلك ظل المجال الثقافي الفكري في سياسات الدول العربية المستقلة هامشيا وثانويا إلى حد كبير مع استثناءات قليلة كما حدث في مصر قبل الثورة. ولهذا فإن علينا أن ندفع الثمن باهضا اليوم بالانفتاح على الفكر الألماني الذي هو فكر عميق ودقيق في المجال الذي أعرفه أكثر من غيره : مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية.

س: إنكم من بين الفلاسفة العرب القليلين الذين اهتموا بالحدثة، وهنا في الغرب من يتحدث عن ما بعد الحدثة وآخرون، كالفيلسوف الألماني لوبا Lubbe، ممن يؤكدون على أننا مازلنا لم نتجاوز الحدثة بعد، أين نحن إذن في العالم العربي من الحدثة أو ما بعد الحدثة ؟

ج: أتاحت لي هذه الفرصة القصيرة التعرف عن كتب على بعض الكتابات والأسماء التي لم تترجم لحد الآن إلى الفرنسية ذاتها - التي هي لحد الآن العين التي نطل بها على العالم الجرمانى - مثل كتابات لوبا في مجالات فلسفية متنوعة من زاوية الفينومينولوجيا الواقعية التي تزدهر اليوم بشكل واسع، الفلسفة السياسية عن كشر وغيرهم ... والمنظور الفينومينولوجي عند راينر تورنير.

وقد بدا لي من خلال الشذرات التي ترجمت لي، ومن خلال الحوارات المتميزة التي تتفضل بإجرائها مع أبرز الوجوه الفلسفية في العالم الجرمانى أن الفكر الجرمانى بعافية وحيوية على طريق رواه الكبار، صحيح أن ظاهرة هيدجر لم تكرر لحد الآن، لكن النشاط الفكري والفلسفي خاصة لم يعد نشاطا مستقطبا، فهو الآن موزع بين العديد من الجامعات ومراكز البحث والدراسة. وهم اليوم هو الحوار مع العالم الأنجلوساكسوني أكثر من أي هم آخر. نعم يشكو العديد من المثقفين الألمان من غياب مدرسة استعرابية أو استشراقية قوية ومن غياب حوار ثقافي عربي ألماني. ولكن لابد من الإشارة إلى بعض المنارات الاستشرافية الحية اليوم في الثقافة الألمانية : أن ماري شمیل والمستشرق فون آيس الذي أنجز الآن عملا استشراقيا لا يضاهي أي مالا يقل عن ست مجلدات ضخمة في دراسة الفكر العربي الإسلامي، باعتباره إيديولوجيا تعبر عن تطور المجتمع العربي الإسلامي نفسه. وقد كان الأستاذ محمد أركون هو أول من نبه

الباحثين العرب إلى وجود هذه المعلمة الفكرية الضخمة التي لم تترجم إلى أية لغة أوروبية أخرى وبالأحرى إلى العربية.

أعود إلى سؤالك حول الحادثة لأقول بأن إشكالية الحادثة وما بعد الحادثة ما تزال تشكل صلب النقاش الفلسفي الألماني. فنحن نعلم أن تحليل ميتافيزيقا الحادثة قد شغل الفكر الألماني منذ نيتشه وهيغل وماركس إلى هايدجر وهابرماس.

فهذا الأخير يدافع عن الحادثة باعتبارها مشروعاً واعداً لم يقدم كل إمكاناته، ولم يكتمل بعد رداً بذلك على اليسار الفكري الفرنسي الذي يعطي العطلة للحادثة ويشر بما بعد الحادثة. وفي هذا الإطار تندرج كتابات Lubbe الذي يرى أن بعد الحادثة ليس إلا لحظة من لحظات الحادثة نفسها. إنه نفس النقاش الذي شهدته ألمانيا منذ القرن الحالي حول الحادثة والتقنية، والذي أسهم فيه يونجر وشبنجلر وهوسرل وهيدجر.

وهذا النقاش يفيدنا في الساحة الثقافية العربية بسبب الانزلاقات التي تحدث نحو ما بعد الحادثة معبرة عن سوء فهم وسوء هضم، بالإضافة إلى اختلالات الذاكرة التاريخية والخلط المتسرع بين الحقب.

س: اعتنيتم عناية خاصة بالإيديولوجيا في جميع جوانبها، وقد تحدث المرء عن نهاية الإيديولوجيا. ألا يجب أن نفهم مصطلح النهاية هذا في المعنى اللاتيني للكلمة، يعني La fin، أي الغاية ؟

ج: في المرحلة السابقة اهتممت بموضوع الإيديولوجيا، وسرعان ما قذف بي هذا الموضوع إلى الموضوع الأثير لدي الآن : موضوع الحادثة والذي يبدو انه يستجمع روح وكافة اهتماماتي الفكرية السابقة. فما العمل ؟ أن المرء في مجال الفكر ينتقل من فنتة إلى أخرى، وقد وجدت ضالتي في التفكير في الحادثة. لكن الإيديولوجيا لم تغرب أبداً عن ذهني فانا أتابع هذا الموضوع لكن من زاوية أخرى هي علاقتها بالحادثة.

وهذه العلاقة هي التي ستمكنني من محاولة الإجابة على سؤالك. يتميز العصر الحديث بطغيان عقلانية صورية وب عقل أداتي يلغي كل القيم والغايات الكبرى القديمة. المجتمع الحديث ناف بمعنى انه ينفي ويلغي القيم القديمة الروحية والمعنوية، ويحل محلها قيما مادية وآلية وتنظيمية. المجتمع الحديث، وخاصة في

الغرب، يحل الاهتمام بالجسم كمحل الاهتمام بالروح أو بالنفس؛ ويحل العلاقات الاقتصادية محل علاقات القرابة، وقيم الحساب الأناني الفردي محل قيم التواد والتعاقد والتدافؤ الكلاسيكية؛ يحل العائلة النووية المشدبة محل العائلة التقليدية الممتدة والحاضنة. إضافة إلى تحولات أخرى مماثلة على كافة الأصعدة. وهذه التحولات تولد الحاجة إلى مثال، إلى معتقد. فالإشكالية السلعية والضميمة ملء الحاجة إلى الاعتقاد لا تكفي إنما تملأ لكنها لا تشبع. لذلك تظل الحاجات الايديولوجية في الاعتقاد حاجات قوية. إلا أن العصر الحديث، في الغرب، أحل الايديولوجيات الدهرية، الدنيوية (النزعات المادية المختلفة، الاشتراكية الرأسمالية ذاتها، الديمقراطية...) محل المنظومات الروحية المتعالية مستبدلاً بالمقدس الديني مقدسات دنيوية مشتتة.

فالذي يحصل إذن هو من إيديولوجيا إلى أخرى وليس من "أل" إيديولوجيا عامة إلى اللايديولوجيا. موت الاشتراكية يعني الانتقال إلى الليبرالية كإيديولوجيا أو إلى الإسلام السياسي أو إلى حركات التطرف المسيحية واليهودية التي يختلط فيها ما هو ديني وروحي بما هو دنيوي ومادي. وهذا ما يبرر فكرتك بأن مفهوم La fin هو الغاية وليس النهاية. أن الايديولوجيا فعلاً غاية وحاجة تاريخية ضرورية وليست نشازاً. ويجب ألا تضللنا الفكرة الجنائزية القائلة بنهاية الايديولوجيا (التي هي جزء من إيديولوجيات النهايات : نهاية التاريخ، نهاية المقدس، نهاية الإنسان...) فالإيديولوجيا لحد الآن، ولغاية التاريخ المنظور، هي اللحمية الأساسية للمجتمعات الحديثة لأنها تقدم لها رؤية، وأخلاقاً ومعنى الحياة وللتاريخ هي في حاجة ماسة إليه بسبب نضوب المعاني في العالم المعاصر. الايديولوجيا سواء كانت دهرانية المنابع أو روحانية المشارب هي الهواء الأساسي للأفراد والمجموعات والمجتمعات في هذا العصر الشاحب.

س: لقد تحدث المرء كثيراً عن الديمقراطية في العالم الثالث، ألا ترون أن هذا المصطلح قد أصبح، وخاصة في العالم العربي، ذلك المرق الذي يصلح لكل الأطباق. بمعنى أية ديمقراطية نتحدث عنها؟

ج: أن الديمقراطية العربية والجنوبية عموماً بحكم المال الذي آلت إليه، حيث تم استغلالها وتحويلها (تمريغها بالوحد) واستثمارها كإيديولوجيا وشعار أحياناً، وكأداة لترويض النخب السياسية والثقافية المتمردة الأرض عدلاً بعد أن امتلأت جوراً، هي ديمقراطية الواجهة والتضليل. وهذا ما يولد

انطباعا لدى الفاعل السياسي والملاحظ بأنها ديمقراطية ضد الديمقراطية ... ديمقراطية مغشوشة، مزيفة مسفينة (بلغة ياسين الحافظ)، بل يخيل إلي أحيانا وكأنها جزء من مؤامرة واسعة لاستلام السلطة باسم الشعب... إلخ هذا صحيح.

لكن الوجه الآخر لهذه الجدلية الخفية هو أنا الديمقراطية هي القطعة الذهبية للحدث السياسية. إنها الآلة السياسية أو التكنولوجيا السياسية القادرة على تحويل أساليب الحكم وعلاقة السلطة بالمواطن من إطارها التقليدي القبلي، أو العرقي، أو الولاء الثقافي، إلى أسلوب حكم عصري يقوم على المحاسبة، والمراقبة، والانتخاب، والتمثيلية التحتية، والتعاقد، والدستور والانتخاب الحر، وحرية الرأي والانخراط... إلخ. إن الديمقراطية هي الأداة العصرية للانتقال من الشرعية الفوقية التقليدية إلى الشرعية التحتية الحديثة التي تمكن من محاسبة ومراقبة الحاكمين باعتبارهم بشرا خطائين وغير معصومين.

أؤكد أن المجتمعات المتأخرة تاريخيا، ومنها مجتمعا، لا يمكن أن تقفز إلى الديمقراطية بين عشية وضحاها. فالديمقراطية جزء من تحول ثقافي عام. فإذا لم يحدث هذا التحول فإن الديمقراطية تظل بمثابة نبتة برية غريبة تدخل في تفاعلات وصراعات وخلل مع النظام التقليدي. وهذا المزيج الغريب ينفر من الديمقراطية، ويحشوها بالممارسات الانتهازية وأشكال البرنسة والانتفاع والمحسوبية. إن انقشاع الضباب الديمقراطي يتطلب نضالا، وصراعا، وتحولات فكرية ومؤسسية طويلة المدى ينلجى الصبح الديمقراطي ناصعا أبلج.

والعهدة في ذلك على النخب السياسية أولا والثقافية ثانيا في اتجاه تحويل الديمقراطية إلى أداة للتطور الاجتماعي الحق، ولتصبح أداة تعبر بها الجماهير عن مطالبها وعن حقوقها لا مجرد شعارات تلاك وتستعمل لاستغلالها والحكم باسمها. وهنا يأتي دور الأحزاب العصرية، باعتبارها - مبدئيا - أشكالا تنظيمية حديثة تمثل الإرادة العامة للمجتمع وتعبر عن طموح شعوبنا نحو حكم نفسها بنفسها من خلال مؤسسات منتخبة بكل شفافية وحرية. وهذا يتطلب من هذه الأحزاب أن تمارس ديمقراطية داخلية، وأن تجدد هيئاتها باستمرار، وأن تفتح صفحات جرائدها للحوار والنقاش العمومي الحر حلو مشاكل المجتمع.

إما أن تظل الأحزاب بمثابة قلاع بيروقراطية متخفية وحصينة لا يدخلها الهواء الفكري المتجدد فهذا ما يجعلها عوائق في وجه الديمقراطية ومسحاً ديمقراطياً مشوهاً.

لذلك أعتقد أنه لا يجب أن نترك العفونة الديمقراطية وأشكال التلوث السياسي تنفرد من الديمقراطية التي هي اليوم خشبة نجاة المجتمعات المعاصرة ووسيلة إخراجها من الاستبداد السياسي.

س: من اكتشافات الشاعر العربي الراحل قباني، تغمده الله بمليار رحمة، في السنوات الأخيرة من عمره هناك عبارة "المهرولون" التي قصد جبهها الأنظمة العربية التي عانقت الصهيونية بعد "معاهدة" أسلو؛ وقد لاحظت أنا كمفكر مغربي مهاجر كيف "هرول" مثقفوا أحزابنا السياسية للاعتلاء على كرسي وزارة من الوزارات. ماذا يفقد المثقف عندما يصبح إدارياً؟

ج: المثقف ليس ملاكاً. إنه إنسان ذو حاجات ورغبات وطموحات، والسلطة تعرف جيداً ذلك، وتاريخنا العربي الإسلامي مليء بأشكال ترويض وتركيع وتجويع المثقفين والعلماء ليصطفوا على أبواب الأمير طالبين كسرة خبز، أو رغيفاً، أو حتى عطفاً ورحمة، أو منتظرين كلمة: زده .. أعطه ألف دينار ... تاريخنا طافح بهذه الجدلية: تجويع ومساومة واختبار للصمود. والعصر الاستهلاكي الذي نعيشه يطرح تحدياً أكبر على المثقف الذي يراود له أن يركع ويسبح بحمد السادة أولياء الأمر. في هذه الجدلية الصعبة يصمد البعض، وينبطح البعض الآخر. وأشكال مقاومة المثقف وامتلاكه للحس النقدي لم تكن بعد مجتمعاتنا من فئة مثقفة بالمعنى الحديث أي انتلجنسياً، لأن السلطة تقمعها وتساومها والمجتمع لا يحميها.

لكن مع ذلك هناك أنوية صمود ومقاومة نأمل أن تتطور. "المثقف" الرسمي أو السلطوي هو شخص تخلى عن دوره التاريخي لكن المثقف الحزبي هو صورة أخرى للمثقف الرسمي أو المخزني، لأنه يخصى حاسة النقد، ويحل الولاء الإيديولوجي والحزبي محل الحوار العقلاني. وبمجرد أن يتخلى المثقف عن حسه النقدي فإنه يخرج نفسه من دائرة المثقف ليصبح بوقاً للحزب أو السلطة.

أن يكون المرء مثقفاً ونقدياً في السياق العربي فهذا أمر يتطلب بطولة روحية كبرى يتعين الإشادة بمن استطاع أن يمتلكها اليوم.

س: من المصطلحات السياسية التي طغت على أدبيات ساستنا في المغرب في السنين الأخيرة هناك مصطلح التناوب. على أي شيء يجب التناوب : مصالح الشعب أو المصالح الشخصية ؟

ج: هناك فعلا محاض وصراع سياسي من أجل تحقيق التناوب أي الانتقال من حكم أحزاب السلطة إلى حكم الأحزاب المنحدرة من الحركة الوطنية.

ومن الأكيد أن تجربة التناوب الحالية لا تمثل البديل المثالي المطلوب. لأنه تناوب إرادي ومراد وليس تناوبا أفرزته صناديق الاقتراع غير الشفافية على الرغم من طينتها الزجاجة. إنه تناوب جزئي وتحالف، أضف إلى ذلك أنه يمثل طيف ألوان سياسي متعدد يمتد من اليمين إلى الوسط إلى اليسار (7) تشكيلات سياسية). لكنه لا يخلو مع ذلك من كونه تحريكا للسواكن السياسية. وخروجا عن قاعدة عرفها المغرب منذ إعلان استقلاله السياسي وهي أن السلطة هي التي تختار أو تمنع الأحزاب التي تحكم . إن التناوب الحالي حركة سياسية، بمعنى أنه خطوة تغير عادات اللعب السياسي المعرفة، وتفسح المجال لإرادات سياسية أخرى، ولطموحات أخرى، وترفع الحظر عن الهيئات التي كان من المحذور عليها، بحكم مواقفها المعروفة في الصراع السياسي، أن تدلف باب الحكم.

ومن زاوية أخرى فهذه التجربة الاختيارية، باعتبارها الإستراتيجية الداخلية والخارجية، امتداد لتجربة ترويض المعارضة فالحال التمثيلية والمحلية، واختبار ولاءاتها، في اتجاه إقرار المصالحة النهائية مع ماض سياسي دام جثم بثقله على المغرب منذ السنوات الأولى من الاستقلال.

إن التناوب الحالي واقعة شائكة، واقعة تتضمن رهانات واختبارات آنية نأمل أن تمكن بلدنا من أن يلج عصر الديمقراطية ولوجا كاملا لا ولوجا جزئيا خجولا. والحكم النهائي عليه يكون من خلال تطورات ونتائجه ونجاحه في تحقيق الرهانات المعقودة عليه. نعم أن المثقف المتغرب يعيش صراعا وموقفا حرجا لأنه يعيش ديمقراطية حقيقية شاهدا في الشارع، في الصحافة، في المؤسسة، في المدرسة، في العلاقات بين الناس، في مضمونة الحقوق، وشفافية العلاقات السياسية، لكنه بحكم كبدته على بلده، يميل إلى معايرة الديمقراطية المغربية بمعايير الديمقراطية الغربية، وهذا ما يحز في نفسه ويدفعه إلى اتخاذ مواقف صارمة أحيانا. لكن ما العمل ؟ أن وتيرة تطور التاريخ في كل سياق وتيرة مختلفة. تاريخ بطيء من جهة،

ديمقراطية هجينة، بملوانيات سياسية مقابل تاريخ ساخن متحرك في إطار ديمقراطية سليمة وعقلانية سياسية ترسخت مع التاريخ.

س: لقد التحقت الحكومة المغربية الحالية بالحكم، في ظروف أقل ما يقال أنه جد صعبة: مديونية خارجية لم يسبق لها مثيل، مشاكل اجتماعية بالجملة، عدم توازنات تحتية عسيرة إلخ. وقد علق الشعب المغربي على هذه الحكومة آمالا عظاما، ماذا يجب على الحكومة الحالية القيام به للخروج من عنق الزجاجة ؟

ج: من الأكيد أن التجربة الحكومية الحالية تمثل التقاء إرادة السلطة بإرادة بعض الأحزاب في إنهاء تراث من الصراع والاقتتال السياسي دام أربعين سنة، وذلك في أفق محاولة إعداد المغرب للدخول الناجح في عالم القرن الواحد والعشرين، وذلك إذا حللنا الأمور من منظور حسن النية. هذا رهان على مستوى النيات، في اتجاه إعدادا جيد للبيت المغربي الداخلي لمواجهة رهانات القرن القادم.

لكن منطق الواقع والوقائع غير منطق النيات والأمان. فالواقع تحكمه حتميات اقتصادية وديموغرافية ومالية وسياسية كبيرة. هناك مديونية ضخمة، وبطالة متفشية، وعدم قدرة المجتمع على استدماج أبنائه في نسيج الحياة الاجتماعية عن طريق التشغيل. هناك مشاكل الأمية، والفقر، وبقايا الأساليب السلطوية القديمة وتزايد ديموغرافي مهول، وأزمة مدرسة، وأزمة لغة المجتمع، وتفاوت طبقي حاد، ومحسوبية، ورشوة، وتقاليد سلطوية عريقة. والمعارضة التي غامرت بالدخول في تجربة "التناوب" في هذه الظروف الصعبة والعسيرة تعرف ذلك لأنها كانت تنتقده من موقع العارف. وحتى وإن تعللت أحيانا بأنها لم تكن تقدر خطورة المشاكل وصعوبة الرهان فهذا لا يعفيها أبدا من المسؤولية. والظاهر أن الخطورة السياسية تتطلب قسما من المغامرة والشجاعة. فالسياسة، كالمقاولة الرأسمالية، تتطلب روح المغامرة وقوة الإرادة، ولماذا لا "حسن النية".

من المؤكد أن الأداء السياسي للمعارضة يتوقف على مدى وضوح رؤيتها السياسية، وعلى مدى صلابة وسلامة أطرها، وعلى قدرتها على التقاط نبض الجماهير والإصغاء لهمس التاريخ، وعلى ممارسة النقد الذاتي والحاسبة الذاتية والديمقراطية الداخلية.

وقد يكون من السابق لأوانه، إصدار حكم قاطع على هذه التجربة التي نرصدها، وأيدينا على قلوبنا، لأنها تشكل منعطفًا تاريخيًا أساسيًا كبيرًا، ولأن فشلها سيوقع المغرب في نكسات ونكوصات وانزلاقات لا يعرف مداها إلا الله تعالى. هذه التجربة تعلق عليها آمال وأحلام كثيرة، والمؤشرات الأولية المتضاربة، والهفوات الصغيرة المتناثرة لا يمكن أن تعوق الحلم الكبير المعقود عليها.

س: أن المثقف العربي، في منظوري الخاص، لا بد له، إذا كان يريد أن يكتب له التاريخ وليس أن يكتب عليه، أن يبقى حكما، بما أن مسؤوليته الأساسية هي نقد الانحرافات، ولا يدخل في الحلبة السياسية، بما أن اللعبة السياسية عندما لا تزال في طور اللعب ولم تصل بعد إلى طور اعتبارها مسؤولية، ما هو نظركم في هذا ؟

ج: المثقف العربي ممزق بين رسالته وواقعه. الرسالة تدعوه إلى أن يظل حكما، وضميرا، ومنارا، وبوتقة نقد، والواقع يجره إلى الانحياز والاستفادة وإكراء الحنك والحلق لمراكز القوى الاقتصادية والسياسية التي تساومه. أدائه للرسالة يعرضه للقمع، والتهميش، والترك، وقلة ذات اليد، وانضباطه يعرضه للتبويق، والتبويس، وقلة المصادقية. فأين المفر ؟

يعيش المثقف العربي الحديث وضعًا شقيا، ووعيا شقيا. فهو يشعر بأنه يمتلك امتياز المعرفة والوعي، والثقافة، أي يشعر بالتميز في مجتمع تسوده الأمية، أمية الحرف وأمية الفكر، لكنه يعيش واقعا اجتماعيا دونيا وواقعا سياسيا دونيا حيث يرى أن المناصب تسند بالولاءات لا بالكفاءات، وأن المعيار الثقافي في إسناد المسؤوليات، لا يدخل في الاعتبار. بل يشعر بأن السياسة لا تستند إلى الثقافة، وأن السياسي يحتقر المثقف ويود تسخيره واستغلال وضعيته الدونية. العلاقة بين الثقافة والسياسة غير سالكة في المجتمعات العربية. هناك توتر بين الطرفين بل نوع من التنافي والتناوب.

السياسة العربية شأن خاص من اختصاص الحاكم، وليست شأنا عموميا يخضع لنقاش عمومي تساهم فيه نخب ومكاتب دراسات، ومختصون وتقنيون. السياسة العربية هي سر الأسرار وقدر الأقداس لا يقر بها إلا الحاكم وذووه.

الأساس السياسي للعلاقة المتوترة بين الثقافة السياسية، بين المثقف والسياسي هو أن المسألة السياسية شأن خاص وليست عمومياً تسهم النخب (وأساساً النخبة الثقافية) في توجيهه وصنعه. إمبريالية السياسة هي الأساس الوجودي لدونية الثقافة والمثقف في مجتمعاتنا. هل هناك بصيص أمل في التغيير ؟ لا أدري ؟

س: لقد عاينتم في جولاتكم الجرمانية هذه عن كثب حالة المهاجرين المغاربة، ما هي الرسالة Le message، أو النداء L'appel الذي توجهونه في المغرب وللمسؤولين المغاربة فيما يتعلق بهذا الموضوع ؟

ج: المهاجر مغترب ومتغرب وغريب، فهو كالسمكة التي تعيش في ماء آخر أو فضاء غير فضائها. وبما أن الهجرة نوعان : هجرة أياد وهجرة عقول، فإن النوع الأول وهو الأكثر عددا يعاني من نوع من الاغتراب الثقافي. والمؤسف هو أن الدولة، تنظر إلى المهاجر على أنه "صفقة اقتصادية" ومصدر دخل ترجع أهميته إلى كونه يشكل بندا أساسيا في ميزانية الدولة تحت باب "مداخيل العمال المهاجرين". بل أن الدولة تتباهى بأن "مداخيل" عمالنا (في الخارج) تعادل أحيانا مداخيل السياحة. ومعنى ذلك طغيان النظرة الاقتصادية، بل الميركانتيلية لمشكل الهجرة ؛ بينما المشكل في الأصل مشكل اجتماعي يعود إلى عجز المجتمع المصدر عن تشغيل أبنائه واستدماجهم في نسيجه. فالهجرة في أصلها تهجير وأصل الغربة تغريب يعود لقياس في النهاية بمقاييس نصيب مساهمتها في ميزانية الدولة ودورها في استجلاب ومراعاة العملة الصعبة.

مشكل الهجرة بالنسبة للدولة ليس مشكل تهجير، أو اغتراب أو عذاب أو محنة، بل أن الهجرة — العملة الصعبة. وهل هناك ما هو ألى من العملة الصعبة ؟

س: لقد ازداد عدد المثقفين المغاربة في الدول العربية أكثر من أي وقت مضى، وفي كل التخصصات تقريبا. كيف يمكن للوطن الأم الاستفادة من تجربة وخبرة أبنائه في المهجر من أجل المساهمة في بناء مغرب جديد؟

ج: ابتداء من الستينات بدأت المغرب في تصدير ما سمي آنذاك باللحوم البشرية، ومنذ حوالي
العشر سنوات بدأ الأطر والعقول المغربية في الهجرة إلى ديار الغربة. في المرحلة الأولى كانت الهجرة
السنجابية تتجه إلى فرنسا ثم اتسعت لتشمل أمريكا والعالم الجرماني.
ولا شك أن الهجرة السنجابية تشرف بلدنا وتظهر كفاءاته وعبقرياته. وهذا ما يطرح على
مجتمعنا وعلى الدولة مسؤولية عقد الصلة بهذه العقول والتنسيق المستمر معها للإفادة من خبرتها
ولتشجيعها على العطاء العلمي والثقافي.

فيلد كيرخ غشت 1998

ثقافة تحبو على عتبات الحداثة

أجرى الحوار : عبد الرحيم العطري

"محمد سييلا مصاب بداء لا شفاء منه : السؤال وهو به في غاية الاهتجاس إنه عاشق للشعب الفكري، راغب أبدا في النقد والمساءلة، لا يركن إلى الجاهز من الأفكار والطروحات، داع دائما إلى خلخلة ومداعبة المفكر واللامفكر فيه .. تراه حيناً "يتسكع" بوعيه الشقي بين "مدارات الحداثة". وحيناً آخر بين أروقة "النحن" و"الآخر"... والغائب والآن وغدا. يطوع المفاهيم عبر اشتغال غير عاد يهفو إلى الارتواء الفلسفي.. فهل تراه ارتوى ..؟

هذا و قد ترجم أستاذنا محمد سييلا "الفلسفة والسياسة" لا لتوسير، "نظام الخطاب" لفوكو، الأسس النفسية للتحليل النفسي لاسون .. وكثير من النصوص المتعلقة بالحداثة والمعرفة والطبيعة والثقافة واللغة .. باشتراك مع زميله في "النضال الفكري" عبدالسلام بنبعد العالي .. وألف أيضا "مدارات الحداثة" .. "الإيديولوجيا" "الحداثة والسياسة"، حقوق الإنسان والديمقراطية" .. فهل تراه ارتوى؟

ففي لقاء جمعنا بالدكتور محمد سييلا، تأكد لنا بأن السؤال .. والسؤال الفلسفي تحديدا غائر في أعماقه يجعله منحازا أبدا إلى البحث والاجتهاد واقتراف "جرم التساؤل".. فهنيئا له بهذا الجرم "الرائع" وإليكم قراءنا الأعزاء وقائع هذا اللقاء.

س: دكتور سييلا منذ زمن بعيد وأنتم تشتغلون على مفهوم الحداثة .. هذا المفهوم الزئبقي والمطاط، المستعصي على القبض أو بالأحرى على الفهم.. أكيد أن انشغالكم القوي على هذا المفهوم سمح لكم بالخروج بخلاصة حوله .. هلا حددتم لنا بعض ملامح الحداثة ؟ فما هي الحداثة في نظركم ؟

ج: الاشتغال والانشغال بمسألة الحادثة هو محاولة لدفع هذا الضباب الذي يكتنف من جهة الواقعة نفسها والمفهوم نفسه، فالبحث الفلسفي أو العلمي .. هو محاولة الاستكشاف ملامح الحادثة كمعطيات واقعية، ومفهوم الحادثة من حيث انه ذلك المصطلح الذي تم وضعه لتسمية هذه المسميات المتعددة.

لكلمة الحادثة وقع خاص ورنه خاصة في ثقافتنا العربية، أولا لجدة هذا المصطلح، فنحن نعرف أننا نستعمل في اللغة العربية كلمة حادثة الشيء، بمعنى راهنته وصغره، فالحادثة في المفهوم اللغوي العربي تعني الراهنة وبداية النشأة والطفولة وشيء من هذا القبيل. ولكن الحادثة كمصطلح يقابل اللفظ العجمي (modernité) في صيغته الفرنسية والانجليزية، تشير إلى مسميات من نوع جديد، ونحن مضطرون إذا ما أردنا رفع بعض اللبس أن نميز دوما بين مفهوم الحادثة، وواقع الحادثة، فالحادثة بمفهومها أو مدلولها الواقعي هي جملة التحولات التي حدثت في أوروبا، ابتداء من القرن الخامس عشر، والتي تشهد عليها معالم فكرية وعلمية وتاريخية كبرى : أحداث كالإصلاح الديني، وثورات كالثورة الفرنسية، اكتشافات علمية كالاكتشاف كروية ودوران الأرض أو عدم مركزية الأرض، بالإضافة إلى مكتشفات فكرية أخرى، إذن فالحادثة هي كل تلك السلاسل من التحولات التاريخية الكبرى التي حدثت في الغرب، ذلك أن الحادثة الغربية كما يقال هي الحادثة المرجعية أو الحادثة الأم على ظهر هذه الكرة الأرضية، فهذه الوقائع المتعددة أولا على امتداد زمني يتجاوز أربعة قرون وعلى رقعة جغرافية شاسعة هي أوروبا الغربية كلها ثم في رحلة ثانية أميركا ثم في رحلة لاحقة مع حلول القرنين التاسع عشر والعشرين، العالم كله كمسرح للحادثة، فشساعة المفهوم وشساعة التحولات التي شملتها الحادثة أو نظمتها في عقدها هذا، هذه الشساعة تزيد المفهوم ضبابية، ولكن الباحثين والمفكرين والمشتغلين بهذا الميدان معاييرهم، فهم أولا يميزون كما قلت بين الحادثة كوقائع والحادثة كتحويلات فكرية، وفي النهاية فإن مصطلح الحادثة يعني هذه التحولات في مجملها، ولهذه التحولات علامات أساسية، سواء على المستوى الاقتصادي أو القانوني أو الاجتماعي أو الفكري والفلسفي أيضا، فالحادثة على المستوى الفلسفي هي التحول الكبير الذي حدث في رؤية العالم، من رؤية تقليدية ترى العالم في انتظامه وغايته وانسجامه الأزلي ودقة تحولاته سواء بالنسبة للإنسان أو الطبيعة أو التاريخ، فالعناصر الأساسية التي يشملها فكر الحادثة هي الإنسان، الطبيعة والتاريخ وعندما نقول الإنسان

فإننا نقول تصورا معيناً للإنسان، العقل أو شيء من هذا القبيل. إذن هذه العناصر الثلاث الرئيسية حصل فيها تحول كبير في النظرة، هذه التحولات الفكرية في هذه المستويات تتسم أولاً بفاعلية الإنسان، أي أن الإنسان أصبح في إطار هذه النظرة، وفي إطار ما يسمى بالنزعة الإنسانية الحديثة، هو المركز والكائن الفاعل .. بالمعنى الفلسفي أي الذات الفاعلة، وأصبح أيضاً كائناً عاقلاً أو كائناً يتميز باستخدام العقل والعقلانية، ليس بالمعنى الأخلاقي، بل العقل بمعنى التحليل والتشريح والمرجع والمقياس لكل شيء. نعم هناك عقلانية قديمة، ولكن العقلانية الحديثة المرتبطة بالحادثة تعني أن العقل السحابي هو المحدد للأشياء. أي النزعة الإنسانية العقلانية ويمكن أن نضيف كسمة فلسفية للحادثة غياب المعنى، حيث أن الحادثة هي طغيان النظرة الآلية والميكانيزمات والعلاقات على الدلالات خصوصاً الدلالات الغائية البعيدة. إذن من خلال هذا الاستعراض الموجز والمبتسر يتبين لنا بأن هناك مستويات متعددة للحادثة، فالحادثة هي مفهوم بانورامي شمولي يلقي بظلاله على الاقتصاد، الفن .. ولكن هناك معالم أساسية في كل ميدان.

الحادثة ... وغير الحادثة !

س: دائماً في إطار محاولة الاقتراب من هذا المفهوم الشائك، تطرح أمامنا قضية أساسية تتعلق بالتمييز بين الحديث واللاحديث والحداثي، واللاحداثي، كيف يمكن لنا بلوغ هذه التفرقة وهذا التصنيف ؟

ج : هناك أولاً المستوى الزمني : الحديث وغير الحديث أي القديم ، وهناك أيضاً المستوى المفاهيمي وفيه نجد الحداثي والتقليدي، فما ليس حديثاً هو التقليدي. طبعاً لا نكاد نجد الحادثة خالصة بريئة نقية ساطعة خاصة في المجتمعات الثالثة التي اختلطت فيها الحادثة بالتقليد على مستويات اللباس، اللغة، الاقتصاد، الحياة الاجتماعية ... إلخ. ولكن مبدئياً ونظرياً يمكننا أن نحدد ما هو الحديث والحداثي أو الحداثي. طبعاً، المجتمعات المتقدمة هي نفسها تتضمن درجة من درجات الصراع بين ما هو تقليدي وما هو حديث أو حداثي، لدرجة أن مشكل التحديث والحادثة لازال مطروحاً في الغرب نفسه ولكن في مستويات أعلى، في مستويات تجاوزت الحد الفاصل، بينما نحن نطرح مشكل الحادثة على عتبة بداية

الحداثة، أو في المفصل المغلق أو الذي لم يتم الفصل فيه بين ما هو تقليدي وما هو حديث. فكلما كان الفضاء والمجتمع تقليديا، كلما كان تلاقح الحداثة والتقليد تلاقحا لغزيا وملتبسا واختلاطا على كافة المستويات، وكلما قفزنا نحو العتبات الأعلى للحداثة نجد بعض معالم الحداثة، فالنموذج الواضح لذلك هو الحداثة السياسية فالمستوى السياسي يمكن أن يساعد على فهم هذه التمفصلات المتعددة المستويات، ففي المجتمع التقليدي هنالك صراع وتفاعل وتمازج بين نمط الحكم التقليدي ونمط الحكم العصري، الأول المعتمد على تراث الأجداد ورموزهم وشخصياتهم القديمة، فترات المجتمع وماضيه هو الذي تستمد منه السلطة مشروعيتها في المجتمع وماضيه هو الذي تستمد منه السلطة مشروعيتها في الحكم، هذه المشروعية التقليدية تدخل في باب التقليد السياسي، وبجانبتها تنشأ أشكال أخرى للحكم لا تعتمد على الأجداد أو التراث والإيديولوجيات الماضوية، بل على نوع من الآلية السياسية في الانتخاب والترشيح والتمثيلية والتعاقد والدستور والمؤسسات، وهذه الأمور أشبه ما تكون "بتكنولوجيا سياسية". فالحداثة السياسية هي تكنولوجيا سياسة تقوم على التمثيلية والتعاقد والمواطنة والحقوق والواجبات.. فالمعيار الأساسي فيها هو النجاعة وهو تمثيلية الشعب ومراقبة المحكومين للحاكمين والفصل بين السلطة إلى غير ذلك... إذن فكلما كان المجتمع تقليديا كلما كانت الأمور مختلطة فيه بين ما هو تقليدي وما هو حديث على كافة الأصعدة بما في ذلك الفكر والتصور. وكلما كان المجتمع حديثا أو قطع خطوات مهمة في الحداثة تبينت وتجلت ملامح الحداثة بشكل أوضح.

التلازم بين الحداثة والاستعمار ...

س: جوابكم هذا دكتور محمد سبيلا يفتح بنا على مشكلة مركزية يمكن أن نلخصها بإيجاز في العبارة التالية : "نحن والحداثة"، فهل يمكن أن نقول بأننا انغمزنا في المشروع الحداثوي ؟ أم أننا ما زلنا نعيش مرحلة يمكن أن نسميها بما قبل الحداثة أم ماذا ؟

ج: فيما يخص مجتمعاتنا الثالثة والعربية، ومجتمعنا المغربي على وجه الخصوص والذي دخل في الحداثة منذ ما قبل الاستعمار، منذ أواسط القرن الثامن عشر، عندما بدأت الجيوش الأجنبية، تهدد حدود المغرب بحرا وبرا فمنذ معركة إيسلي تقريبا، بدأت تعي النخب المغربية بأن المغرب دخل في عهد جديد من الاستجابة للحداثة الغربية، فالحداثة الأوروبية بدأت، تطرق الأبواب بجيوشها كما طرقت أبوابا مصر عبر حملة نابليون سنة 1798، ونحن في فترة مقارنة بدأنا نشعر بأن المغرب مهدد، وهذا ما أدى إلى ظهور حركة إصلاحية فكرية تدعو إلى إصلاح الجيش وتحديثه، وهناك أراجيز وكتابات في هذا الباب، والكتب المتخصصة في دراسة تاريخ المغرب تفيض بأمثلة في ذلك، فالمغرب بدأت تطرق أبوابه الحداثة قبل الاستعمار عبر الحضور التجاري للأجانب، تسليح الجيش، ومختلف الظواهر ... وقد قام نقاش في المجتمع المغربي حول استعمال التقنيات الحديثة مثلات هل يجوز استعمال البرق مثلا للإعلان عنت موعد الإطار في رمضان ؟ وهذه كلها مظاهر أوضحت أن هناك مخاضات في المجتمع، فمنذئذ دخل المغرب عصر الحداثة، ولكن الحداثة ليست حماما سريعا لا يستطيع أن يدخله المرء ويخرج منه بسرعة، إنه مخاض يتم عبر قرون، على كل فهذه المرحلة الأولى للتحديث تلتها المرحلة الثاني التي هي الاستعمار، الذي هو، كما يثبت ذلك السيوسولوجيون الأداة التي اتخذ بها التحديث طابعا كونيا، فالاستعمار له وجه سيطرة وتحكم واستغلال ونهب للتروات، ولكن له وجه آخر وهو انه يعمم التقنيات الحديثة... مع الاستعمار تدخل الحداثة، إذن الحداثة تلازم الاستعمار وهذه إحدى مشاكلها، فمشكل الحداثة بالنسبة لدولة ثالثة هو ارتباطها بالاستعمار، إذ تظهر أحيانا، وكأنها حصان طروادة، وهذا ما جعلنا نخلط دائما بين الحداثة والاستعمار وبين التحديث والتغريب، وفي الوقت الذي نستطيع فيه أن نميز بين المستويين أو العمليتين نكون قد خطونا خطوة كبيرة في فهم الحداثة وفي تقبلها وفي تشذيبها أيضا.

الحداثة والتراث

س: إذن ها قد انخرطنا بطريقة أو بأخرى وبغير إرادتنا في هذا المشروع الحداثوي الجارف، وهو ما يطرح مشكلة أساسية، لأن لدينا تراث قويا يلي بكل ثقله على تفكيرنا وإنما سلوكنا، فكيف يمكن أن نوائم بين الحداثة وبين هذا التراث الذي لا يمكن الاستغناء عنه ؟

ج: هذه معضلة كبرى ت طال وطالت كل المجتمعات التي داهمتها الحداثة، ففي جميع هذه المجتمعات قامت حركة مناهضة للحداثة بما في ذلك ألمانيا، التي تعتبر إحدى نوبات الحضارة الأوروبية. فقد نشأ فيها تيار ضد الحداثة (Anti-moderne) فقد أفتى أحد البابوات بضرورة مقاومة أشكال التحديث والحداثة، بدعوى أنها تبعد عن الرب وعن الروح. فما بالك بمجتمعات لها تراث روحي ثري وضخم كالمجموعة العربية الإسلامية، التي ورائها تاريخ حافل ولديها ثقل تاريخي روحي قوي. فالحداثة تدخل في صراع مع التقليد ومع الفكر والنظر التقليدي ومع الأنظمة والأخلاق والقيم التقليدية، فالأخلاق الحديثة مثلا هي أخلاق فردية تزعم أنها تقوم وتبني على الحرية الفردية، وبالتالي تطلق عنان الأفراد وتجعل الفرد مسؤولا فقط أمام القانون أو أمام التجاوزات التي تلحق ضررا بالآخر. فالضمير التقليدي هو ضمير داخلي يتضمن مجموع القيم التقليدية للمجتمع، ولكن في المجتمع الحديث يتضاءل دور الضمير الفردي والوعي الفردي، مقابل نوع من الضمير المؤسسي أو التحولات المؤسسية، التي تؤطر الفرد وتسند له حرية ومسؤولية أكبر، وهذا ما يصد الوعي التقليدي والنظرة التقليدية، فالحداثة هنا على المستوى الأخلاقي تكاد ترادف الخلاعة وربما الإلحاد والتنطع والفردانية، وهذا ما يجعلها تدخل في صراع مع التقليدي سواء على المستوى الأخلاقي أو السياسي الذي اشرنا إليه أو الاقتصادي أيضا، والتي حققت فيه الحداثة انتصارا كاسحا خصوصا في الجوانب التقنية ولكن في مجال القيم والتصورات فانتصار الحداثة هو انتصار عسير يولد مقاومة وردود فعل، ويمكن أن أقول بأن الفترة الحالية التي يعيشها العالم هي فترة رد فعل ضد الحداثة، فمثلا في المجتمعات العربية الإسلامية عشنا مرحلة ليبرالية ومرحلة اشتراكية تميزت بالعقلانية ونوع من التحرر الاجتماعي.. وسيادة اشتراكية تميزت بالعقلانية ونوع من التحرر الاجتماعي.. وسيادة الإيديولوجيا الثورية

والماركسية.. لكن منذ السبعينات ومنذ هزيمة 67 ومنذ اندلاع الثورة الإيرانية دخلنا في حركة حيوية تاريخية مناهضة للحدثة، فكان من هذه المجتمعات التقليدية وهذه الثقافات التقليدية تدافع عن نفسها، تنتقد الحدثة وتقول بأنها ليست طريقا سالكا وأنها لا تقود إلى حل المشاكل، ولا تقود إلى تحرير الأرض أولا كما حدث في الشرق العربي، ولذلك يأخذ الفكر التقليدي في الانتعاش، ولا أقول ذلك بالمعنى السليبي بل أقوله بمعنى أن هذه الثقافة تريد أن تجدد نفسها.

س: إذن الأمر يتعلق بانتكاسة تدهم مشروع الحدثة ؟ !

ج: المسألة معقدة قليلا، ولا أستطيع أن أقول أنها انتكاسة بل هي نوع من المخاض، يعني أنه في مرحلة تاريخية معينة طويلة كان هناك طغيان للفكر العقلاني والاشتراكي والحدثة على مستوى الإيديولوجيات السياسية، وبلغت في هذه الفترة النتاجات الماركسية ذروتها، وبعد هزيمة 67 أمام إسرائيل، وبعد بعض مظاهر العدوان الغربي تجاه مجتمعاتنا ظهر رد فعل للثقافة التقليدية التي بدأت تدافع عن نفسها وتحاول أن توطر العالم، وبذلك بدأت النخب التقليدية تعيد إنتاج فكر تقليدي يحاول أن يقاوم الفكر الحديث ويحاول في الوقت ذاته أن يزاوج بينه وبعض مواقفه. والمثال التقليدي في هذا الموضوع هو مثال حركات الإسلام السياسي الذي تعتبر بشكل من الأشكال لا أقول، رد فعل ضد الحدثة، بل هي استجابة للحدثة.. ولتحدياتها، فهذه الحركات مثلا لا تدخل المرأة إلى البيت بل تعرفها بأحقيتها في ارتياد أماكن العمل الأخرى وهذا الشيء الإيجابي لا نراه، فهذه الخطوة المهمة المتمثلة في إشراك المرأة والإبقاء عليها في الحياة العامة تعني أن هناك تفاعلا مع الحدثة، تعني القبول ببعض مظاهر وإغراءات الحدثة وفي الوقت ذاته رفض وإدانة بنيتها الأخلاقية والفلسفية.

الحداثة... وما بعد الحداثة ...

س: إذن هناك حذر بارز في التعامل مع الحداثة، وأكد أن سؤال الحداثة يندلق بنا نحو أسئلة أخرى أكثر غموضاً ومن بينها سؤال ما بعد الحداثة الذي يعتوره إبهام كبيرة .. هلا أوضحتم لنا دكتور سبيلا بعض تحليلات هذه الحداثة المابعدية ؟

ج: نحن نعيش أحيانا صراعات فكرية وموضات قبل أوانها، مشكلة ما بعد الحداثة لم تحسم في أوروبا نفسها وفي أمريكا، هناك تيارات تقول باننا دخلتنا عصر ما بعد الحداثة، بمعنى أن الحداثة انتهت، وهناك تيارات تقول بأن الحداثة لم تنته وبأن الحداثة مشروع لم يكتمل كما يقول "هابرماس" وبأنها حبلى بالمفاجأت وبأنها لم تقدم كل عطاءاتها إلى حد الآن. هنالك صراع قوي وبالأخص في ألمانيا وأمريكا وهناك تجاوب في النقاش بين ما يجري في العالم الجرمانى وبين ما يجري في العالم الأنجلوساكسونى. فالعالم الجرمانى يتجه إلى القول بأن الحداثة لم تنته وبأن ما بعد الحداثة ليست إلا مرحلة ثانية من الحداثة، إنها حداثه بسرعة ثانية أو لحظة أعمق من الحداثة، لحظة تعمق فيها الحداثة منطقها العدمى واللاثنائى والقائم على فسخ الهويات وطمس الحدود.

والمعلمة الأساسية في هذا النقاش هو كتاب هبراماس "الخطاب الفلسفى للحداثة" الذى شكل أحد أهم الكتابات الفلسفية في هذا الباب منذ سنة 1985. فهابرماس يهاجم اليسارية الفرنسية لسان الفكر الفرنسى المنحدر من "نتشه" و"هيدغر"، ويقول أن هذا اليسار الذى يلتقي أحيانا بنوع من اليمين الفوضوى كلاهما يهاجم الحداثة، وهذا في نظره امتدادا للتيارات التى ناهضت الأنوار، بمعنى أنه على الساحة الفكرية ما يزال هناك صراع بين دعاة العقلانية ودعاة الأنوار والحداثة والمتحمسين لها وعلى رأسهم هابرماس، وكذا فيلسوف ألماني معاصر اسمه "لوبا" ففي كتاباته الأخيرة دفاع حار عن الحداثة، وأن أفكار ما بعد الحداثة تظل مجرد صرعة مبهمه تحيل إلى مفهوم المجتمع ما بعد الصناعى.

ولكن الملاحظ بأسف كبير هو أن الطلائع الفكرية والثقافية للمجتمع المتمثلة في المبدعين من مختلف المجالات يتأثرون بأخر الصراعات في الغرب وينقلونها لثقافة مازالت تحبو على عتبات الحداثة، ومن

حقهم ذلك، ولكن لا يجب عدم الوقوع في الخلط بين التواريخ، فمجتمعنا ما يزال مجتمعا تقليديا يصارع من أجل الدخول إلى الحداثة أو يتصارع فيه التقليد والحداثة بدرجات متفاوتة. ولكن النخب تنفصل عن المجتمع وتعيش تجربة ثقافات أخرى وتصطنع صراعات أخرى - وهذا من حقها - ولكن يبدو أنها تجعل نفسها في منأى عن حركية المجتمع وحركية التاريخي بمسافات طويلة جدا.

سؤال الحداثة : بداية وامتداد !

س: سؤال كنت أود أن أطرحه عليكم في بداية هذا اللقاء. ولكني أثرت إرجاءه إلى هذه اللحظة التي بدأنا نكتشف فيها - على ما أظن - بعض ملامح الحداثة .. وهو كالتالي .. لماذا هذا الانشغال الواضح بالحداثة ... أكيد ما ترقد خلفه أسباب ذاتية وموضوعية، ما هي إذن؟!!

ج: عندما أفكر في حدود هذا الموضوع، أجد أن طفولتي عشتها في البادية، وفي فترة معينة قبل أن ينفي الاستعمار والدي إلى الدار البيضاء، بدأت تظهر آلات حديثة (سيارة، محراث، مضخات...) فمنذئذ وأنا أتساءل عن وصول هذه الآلات الذي داهمت مجتمعنا القروي البسيط، وعلى كل فقد كان استقبالنا كمجتمع تقليدي للتقنيات الحديثة استقبالا ميتولوجيا واستقبالا لا يخول من غرائبية. والوثائق التاريخية تبين مدى الإنشداد الذي أخذ المغاربة وهم يتعرفون على الآلات الحديثة فهذا على المستوى الشخصي، وعندما التحقت بشعبة الفلسفة، فقد كانت الأشياء التي تستهويني هي الأشياء الحديثة، وبماذا يتميز الحديث عن القديم ؟ فالتساؤل حول الحداثة هو تساؤل ثقافي وميتافيزيقي في أن واحد، فللحداثة سماتها الميتافيزيقية، وهذا هو ما استطعت التعرف عليه في الفلسفة الألمانية، ميتافيزيقا الحداثة عند هيدغر، فالحداثة ليست فقط أدوات وتقنيات وأنظمة.. بل أنها ميتافيزيقا كاملة ويسميتها هيدغر بالميتافيزيقا الذاتية والنزعة الإنسانية.

الراهن الفلسفي

س : إذن هنيئاً لكم على هذا الإبحار في عوالم الحداثة، دكتور محمد سبيلا من خلال اشتغالكم، بقسم الفلسفة بكلية الآداب بالرباط ومشاركتكم الفاعلة في كثير من الإطارات الجموعية المنشغلة / المشتغلة بالفلسفة، أكيد أن لديكم تقييماً "واعياً" للوضع الفلسفي بالمغرب، خصوصاً وأن سمعنا في الآونة الأخيرة عن معاول الهدم والتقويض التي تستهدف الدرس الفلسفي. فكيف تقيمون وضعية الفلسفة بالمغرب ؟

ج: وضعية الفلسفة بالمغرب هي جزء من وضعية الفلسفة بالعالم العربي الإسلامي، فالفلسفة ظل ينظر إليها دائماً على أنها بضاعة غربية، على أنها نبتة إغريقية دخيلة في ثقافتنا، بالإضافة إلى ذلك فقد اتهمت دوماً بالزندقة وبالإلحاد لأن الخطاب الفلسفي هو خطاب يختلف في منطلقاته، في بنيته الاستدلالية عن الخطاب الديني، لأن هذا الأخير هو خطاب مسلماني ومعتقداتي وبالتالي فهو خطاب راسخ في النفوس ويقدم أجوبة قصوى حول الإنسان والمصير والحياة والموت ... في حين نجد أن الخطاب الفلسفي يتموقع في خط مناقض للخطاب الديني ولأي خطاب إيديولوجي، فهو لا ينطلق من مسلمات بل هو خطاب تراجع كما يقول أحد الفلاسفة، أي أنه خطاب إنكاري، استفهامي، تساؤلي، تشكيكي، إلى حد ما، وهذه هي التهمة الأبدية للفلسفة وكونها ليست علماً للحقائق بقدر ما هي تساؤل، والفلاسفة دوماً ومنذ سقراط يفتخرون بالحوار والنقاش والشك والتساؤل. فالكيان الفكري والنظري للفلسفة من حيث أنها فين جدال ونقاش يضعها في تعارض من الخطاب الديني ويعضها أيضاً في تعارض من الخطاب الشعبي لأن الخطاب الشعبي هو تبسيطي بالدرجة الأولى، فالإنسان العادي ليس لديه وقت للتفلسف أي وقت للتفكير المعمق والبحث عن النتائج القصوى، ولذلك فرجل الشارع دائماً يتهكم على الفلسفة ويقول "باركا من التفلسف". فنمط الحياة الفلسفية يتعارض مطلقاً مع نمط الحياة العادية .. فالتفكير ليس صفة طبيعية في الإنسان والتفكير مضاد للطبيعة البشرية، فالناس ميالون إلى الاستدفاء ببعضهم، إلى الأحاديث الجماعية، يتطلب التحلل من هذا الانصهار الجماعي والغوغائية الجماعية، ولهذا ستظل هناك عداوات دائمة ومستحكمة بين الفلسفة وكافة أشكال الاعتقاد سواء الإيديولوجي أو الديني. وهذا شيء موجود في كافة المجتمعات البشرية إلا أنه في مجامعاتنا العربية اتخذ صيغة حادة، فتاريخنا العربي الإسلامي مليء

بأشكال الإجهاز على الفلسفة وتحقيرها وتحقير أصحابها، وفي تاريخنا المغربي هنالك وقائع تثبت أن السلاطين في غير ما مرة حرّموا تدريس الفلسفة والمنطق في جامعة القرويين، والمعلمة الكبرى محملة على الفلسفة بالمغرب كانت في الثمانينات عندما فتح السيد عز الدين العراقي - وزير التعليم آنذاك - النار على الفلسفة ومنع الكليات الجديدة من فتح شعب خاصة بالفلسفة. ومنذئذ والفلسفة تعيش حالة استثناء ثقافي، ونحن نعتقد أن التقادم الذي حصل في هذه المسألة لا يلغي حق الفلسفة في أن تكون قطاعا فكريا بمنظور حضاري أي من حيث أن الفلسفة حاجة حضارية، أي الحاجة إلى تفكير شمولي يطرح القضايا الكبرى في منظور واسع، مازالت تتوفر على القدرة على الرؤية الشمولية وعلى الاستشراق والخوض في قضية الحداثة وغيرها...

الحاجة إلى الفلسفة

س: إذن حاجتنا للفلسفة والسؤال الفلسفي ما تزال ملحة ؟

ج: نعم. فهذه المسألة طرحها "هيغل" فالحاجة إلى الفلسفة صارت أكثر إلحاحا باعتبار أن الحداثة التقنية داهمت ألمانيا منذ ذلك الوقت وأحدثت شروخات كبيرة في المجتمع وفي الثقافة، فالحاجة إلى الفلسفة شيء يجمع هذا الشتات ويفكر فيه وينظر إليه، وهي حاجة موضوعية إلى تفكير شمولي معقد. ولهذا فالفلسفة لا يمكن بأي حال من الأحوال إلغاؤها من خريطة الانشغالات الإنسانية.

شروط الإبداع الفلسفي

س: هي حاجة ملحة إذن خصوصا في ظل مجتمع يعاني من أمراض اجتماعية وثقافية كثيرة، وبعد أن اجتاحتنا هذا اللامعنى السديمي، لكن ثمة سؤال يفرض نفسه أيضا بإلحاح وهو يتعلق بإنتاج الفكر الفلسفي، فهناك بعض الآراء التي تقول بأننا لا نقابل إلا استنساخا في الكليشيهات وأن مسألة الإبداع الفلسفي تعيش مرحلة النكسة .. ما رأيكم دكتور سبيلا في هذا الذي يثار الآن حول الراهن الفلسفي؟

ج: علينا أن نعرف أولاً بأن الفلسفة ليست قصيدة شعرية يمكن استظهارها في ظرف وجيز، أن الفلسفة هي تراث فكري ضخم للبشرية، وأثناء تعاطينا للفلسفة علينا استدراك الفوات التاريخي القديم، فالعرب القدماء لم يترجموا جميع أعمال أرسطو وغيره من الفلاسفة الأغريق، ونحن في العصور الحديثة لم نترجم كانط وديكارت، فهذه جبال شامخة من الأفكار البشرية العامة، وجبال وغابات من الأفكار لم تستوعبها بعد ثقافتنا فنحن لا نتوفر على متن كامل لديكارت أو هيغل أو كانط أو هيدغر أو برغسون ... ولهذا فنحن مطالبون في البدء باستدراك هذا التأخر، ويمكن أن نقضي قرونا من أجل استيعاب وترجمة وفهم ما سبقنا وما فاتنا، وبعد أن يكون هذا التراث الضخم قد تمثل في لغتنا العربية وأصبح سائدا فيها يدرسه الطالب منذ سنواته الأولى، إذن يمكن أن نتحدث عن جيل الإبداع الفلسفي، لأننا لا يمكن أن نصل إلى مستوى الإبداعية في الفلسفة ما لم نصل إلى المستوى العالمي باحتواء والفهم الشامل للتراث الفلسفي العام.

أما الآن فهذه الجهود الفردية التي يقوم بها فلان وعلان فهي ليست إلا لسد الفراغ بترجمة هذا النص وتدريب اللغة العربية على فكرة التعالي والالتزام والحداثة والحرية. وكثير من القضايا التي تشتغل بها اللغات الأخرى وتدربت عليها ووطورت نفسها عبرها.

مثلا، فأجدادنا تفاعلوا مع الفكر اليوناني وترجموا كتاب السياسة والبلاغة.. ولكن التراث اليوناني لم تستوعبه اللغة العربية بعد، وربما تعتبر لغتنا من اللغات المتخلفة في هذا الباب مقارنة مع اللغات الأخرى أننا في حاجة إلى استقبال هذا التراث الفكري الضخم كي نتحدث عن إبداع فلسفي معين، ومع ذلك فهناك اجتهادات قليلة وهذا شيء طبيعي مادامت الفلسفة تعاني من التضييق، فهي مازالت محصورة ومحاصرة في جامعتين، وهناك قليل من الأساتذة في الثانوي والذين يدرسونها في شروط يعرف الجميع مدى رداءتها.

فمسألة تحقيق تقدم فكري في مجال الفلسفة هو وليد إرادة مجتمعية، فلو أراد المجتمع في شخص إرادته السياسية أن يطور هذا المجال، لفتح الباب على مصراعيه أمام الدراسات الفلسفية وأوفد بعثات إلى الغرب للتعرف على آخر المنتجات في هذا الميدان. ولكن هذه أمور لم تحدث بل الذي حدث هو تنامي

درجة معاناة الفلسفة بالمغرب من تهمة سياسية خطيرة، فقد اتهمت دائما بأنها مفرخ للحركات الماركسية واليسارية ...

س: هذا يعني أن شروط الإبداع الفلسفي لدينا مازالت غير متوفرة ؟

ج: هي فعلا صعبة، ولكن بالرغم من ذلك فهناك اجتهادات، لدينا أناس يترجمون ترجمات جدية، عندما يتطرقون لمفهوم معين عند مفكر معين نجدهم يتقنون عملهم، فهؤلاء يجتهدون ويكدون في ظروف مناهضة للتفكير الفلسفي .. إذن يمكننا أن نتحدث عن الإبداع الفلسفي عندما يكون لدينا آلاف المشتغلين في هذا الحقل، وعندما يكون مجتمعنا قد وفر حرية التفكير والتعبير والاعتقاد والتي تعتبر شروطا أساسية لا يمكن للفلسفة أن تزدهر بدونها، ولكن في ظروف الرقابة المجتمعية والسياسية والإيديولوجية فمن الصعب الحديث عن إبداع فلسفي.

السيطرة التقنية ..

س: سؤال يتخذ بعدا مستقبليا أثرت أن أتركة للنهاية .. وهو كالتالي .. ما الذي تتوقعونه دكتور

محمد سبيلا للفلسفة في القادم من الأيام ؟ هل الأمر يدعو إلى التفاؤل أم إلى الإغراق في التشاؤم ؟

ج : حركة التاريخ الفكري تتجه نحو العلم في العصر الحديث بمعنى التخصص، وتحليل هذه المسألة من زاوية الحداثة، يفضي بنا إلى القول بأن من مظاهر الحداثة هو استقلال العلوم، وتفرع العلم الواحد إلى عدة علوم. فاليوم كل علم هو مجموعة علوم صغيرة، وبالنسبة للفلسفة فالعلوم هي أشكال التفكير التقني (ضبط الظاهرة، رصدتها، تقطيعها، وضع فرضيات واختيارها، استنتاجات..). فمن الزاوية الفلسفية يمكن أن نقول بأن هناك تحويلا للفكر إلى تقنيات، وبذلك يحصل تحول في مجال الفكر من فكر تأملي انتقادي تساؤلي تشكيكي تقييمي إلى فكر مقنن ذي قواعد ومناهج ... فالاتجاه إذن هو نحو سيطرة التقنية على مجال التفكير، فمسألة التخصص التي ترفعها العلوم هي طغيان التقنية على أشكال المعرفة والتفكير، لأن المعرفة في إطار الحداثة لم تعد معرفة تأملية حرة خالصة وغريبة النتائج بل هي معرفة مسخرة للسيطرة على الموضوع الذي يراد معرفته، أنها سيطرة وقدرة وليست تفكيراً وتأملًا حراً. فالصراع في

العمق هو بين نمط التفكير التقني الذي غزا العالم وأشكال تفكير غير كمية وغير تقنية، وليس هدفها هو السيطرة والتحكم في العقول ..

فشكل المعرفة الحديث هو السيطرة التقنية حسب معرفة كمية ميكانيكية أو آلية لا غائية لا تستهدف تحرير الإنسان بل تستهدف أساسا السيطرة عليه. ففي العمق الفلسفة هي هذا البديل، والتفكير الفلسفي ما زال يطرح البديل ويشخص أيضا ويقول بأن التفكير الذي ينتصر هو التفكير التقني باسم العلوم الإنسانية والدقيقة في كافة المجالات.

جريدة الميثاق 20 شتنبر 1998.

مفهوم الحادثة ومستوياتها

لاشك أن من المواضيع التي أثارت الجدل والنقاش في الفكر والثقافة العربيتين، والي استدعت حوارا ولقاءات هامة، هو موضوع الحادثة، وهو الموضوع نفسه حين يطرح، ينقل إلينا في غالب الأمر إشكاليات عديدة، لا تتعلق فقط بالموضوع محل المحاورة وطرح الرؤى، ولكن يمتد لينقلنا إلى ضبابية وهلامية من الرؤى، تجعلنا كقراء واقعين ليس فقط في سطوة اللغة، وهي سيدة ذات سلطان عظيم، خاصة وإن دونت، ولكن توقعنا تحت هيمنة خطاب لا يساهم في الغالب لا في تعريف الحادثة ولا في تنفيذ خطابها.

إن المتتبع لكثير مما يطرح موضوع الحادثة يكتشف أن هناك في بعض الأحيان ارتباكاً في ما هو مطروح والذي يتركز غالباً في عدم تنفيذ خطاب الحادثة المعاصر، والذي هو في الجوهر خطاب الحادثة الغربية، وطرحه بشكل تجاوز حدود الزمان، والمكان، كذلك تقديمه باعتباره النموذج الإنساني والأمثل والذي تخلفنا عنه، وبالتالي لن نحتمل إنسانيتنا إلا بتبنيه وبتمثيل صفاته وأدواته المتعلقة بطرح مفاهيم مثل (العلمية) (التقدم)، ومفاهيم أخرى مرتبطة بماهية الحادثة نفسها والتي تتضمن قيماً إنسانية إيجابية مطلقة لا نضعها في غالب الأحوال ضمن منظور تحليلي نقدي، يربطها بسياق زمني تاريخي وفكري له مدلولاته، وإشكالياته، حدوده، إرهاباته...

حول إشكالية المصطلح / المفهوم، مستوياته، نشأته، والمعالم الكبرى التي تمثلها الحادثة، وسؤال الحادثة، تطوير أم تغريب؟ والقوة الفاعلة في التحديث وكذا علاقة حركات الإسلام السياسي هي مجموع أسئلة كانت محور حوار متشعب مع الأستاذ الدكتور محمد سبيلا أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس، ورئيس جمعية الفلسفة المغربية، وعضو المجلس القومي للثقافة العربية، وعضو جمعية الفلسفة العربية.

ويذكر أن للدكتور سبيلا، اهتمام منقطع النظير بمفهوم الحادثة محل اللقاء، وصدر له عدة مؤلفات، في هذا الصدد نذكر منها: "مدارات الحادثة" "لإيديولوجيا" "حقوق الإنسان والديمقراطية" وعدة ترجمات ومقالات متنوعة في الصحف والمجالات المتخصصة في العالم العربي.

وقبل الدخول إلى متن الحوار والذي سوف نضعه على محاور أساسية، كان لنا تساؤل جانبي يتعلق، بسؤال دواعي الاهتمام الاشتغال بهذا الموضوع علما إذا سلمنا في كون أي اهتماما ناتج عن دواعي ومسببات أساسية لكل باحث.

يبرز الدكتور سبيلا في هذا المنحى بقوله أن موضوع الحادثة يفرض نفسه، من حيث انه قضية مطروحة يوميا على مختلف المجتمعات وعلى العالم كله، خاصة بعد أن بدأ يتبنى المظاهر المختلفة للحياة الحديثة، من تقنية وعلم وإعلاميات، وسياحة قضائية .. إلخ والتي تدخل مجموعها في إطار ما يمكن تسميته بالحادثة، لتمتد وتشمل كل العلوم الاجتماعية والفلسفية والسياسية.

ويشير إلى أن التطور الحديث للعالم هو الذي كان وراء الحادثة والتحديث سواء بالنسبة للبلدان المتقدمة أو المختلة لأن هذه الأخيرة تطرح اليوم أيضا شعار التحديث في الإدارة والاقتصاد والأجهزة السياسية والفكر والمجتمع والنظام الاجتماعي.

الحادثة إشكالية تحديد المفهوم

س: الحادثة مفهوم غامض واضح في نفس الوقت ... هل يمكن لنا أن نستكشف أسباب هذا الغموض ومن ثم إزالته ؟

ج: مفهوم الحادثة كمفهوم مجرد وجديد يشكو من عد التباسات وذلك لأنه يتضمن مستويات دلالية مختلفة يمكن أن نسوقها على الشكل التالي :

المستوى الأول، هو المستوى اللغوي، بمعنى أن الحادثة تشير إلى ما هو حديث أي إلى ما هو رهن وحدثة الشيء تعني رهنيته وحضوره الآني.

المستوى الثاني أن الحادثة، مفهوم زمني يحيل إلى زمن معين أو تسمية معينة تحيل إلى العصور الحديثة وفي هذا السياق كثير من السوسيولوجيين الفلاسفة تحدثوا عن العصور الحديثة ويقصدون بها الحادثة وآخرون تحدثوا عن الحادثة ويقصدون بها العصور الحديثة أي العصور الوسطى أي منتصف القرن الخامس

عشر هو مستوى فلسفي بمعنى أن الحادثة هي السمة الفكرية والفلسفية المشتركة بين كل عناصر التحديث التي عمت العالم انطلاقاً من التجربة الأوروبية سواء تعلق الأمر بالتحديث التقني أو التحديث الاقتصادي أو تحديث البنية الاجتماعية والسياسية، إلى غير ذلك من المستويات.

س: هل بإمكانكم تقديم تعريف تقريبي وتبسيطي للحادثة يساعد على توضيح المقصود بها ؟

ج: محاولة تعريف الحادثة ليست مسألة سهلة، لكن يمكن القول بأن الحادثة هي البنية الفكرية التي تولدت عن عملية التحديث وتجارب التحديث التي دخلت فيها الثقافة الأوروبية منذ القرن الخامس عشر، عبر أحداث تاريخية كبرى، كغزو نابليون لمصر والثورة الفرنسية، وكأحداث تقنية واختراعات واكتشاف القارة الأمريكية وما صاحبها من أحداث تقنية وفلسفية متعددة.

إذا الحادثة ناتجة عن مجمل هذه التحولات التقنية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي حدثت، في أوروبا وانتشرت عبر بقاع العالم واتسمت بسمات فكرية متعددة، أهمها أن الحادثة ضد التقليد ولنختتم الحديث بالقول (أن الحادثة هي مجموع هذه التحولات التي حدثت في أوروبا منذ القرن الخامس عشر.

واتسمت بسيطرة التقنية والعلم وإرادة الإنسان، وهذه الحادثة ذات المرجعية الأدبية هي التي ينبغي تعريف الحادثة من خلالها، والتي تحمل على أية حال تداخل وتعارض مع التقليدي والتراث ومع الماضي ولربما نوعاً من الإلغاء الاستدماجي.

مستويات الحادثة

كما أشرت في السابق، الحادثة هي حركة شاملة وكلية تشمل كافة مظاهر الوجود لذلك فهي بلا شك تتضمن عدة مستويات، المستوى الأبسط هي الحادثة التقنية التي تنحو اتجاه التجديد في الآلات المعقدة، ابتدأت من الإبرة إلى المحرك البخاري إلى الصاروخ لتمتد إلى الأقمار الاصطناعية الدقيقة إلى الكمبيوتر .. إلخ وهنا لا نستطيع أن نقول بأن الأدوات التقنية الأولى البسيطة تدخل في إطار الحادثة،

لكن الحداثة فعليا منذ القرن الخامس عشر، ونستطيع ابتداء من هذا القرن أن نتحدث عن حداثة تقنية كاشف الكهراء والسيارة والقطار هذا على المستوى الأول الذي يجعل من الحداثة ملكا مشاعا للجميع، لأن الجميع يستعملها.

أما المستوى الثاني هو المستوى الاقتصادي، فنجد التقنية تندمج في الاقتصاد وتصبح أداة الإنتاج الأولى، في تفعيل التحديث الاقتصادي وفي تنظيم العملية الاقتصادية، بتوسيع السوق من ضرورات إنتاج الاكتفاء الذاتي إلى الإنتاج التسويقي الواسع الذي تلعب فيه الشركات المتعددة الجنسيات دورا مركزيا ومحوريا.

لذلك فإدخال التقنيات الإنتاجية في الاقتصاد هو إخضاع الاقتصاد لقوانين جديدة، للرفع من مردوديته، وقد أشار كثير من الباحثين السوسيولوجيين إلى ربط الحداثة بنشأة الاقتصاد الرأسمالي لتصبح الحداثة ذات بعد اقتصادي رأسمالي، باعتباره المثال النموذجي للحداثة سواء تعلق الأمر بالمنظرين الليبراليين أو الاشتراكيين كريكاردو أو ماكس فيبر ويعتبر هذا الأخير المنظر الأساسي للحداثة في العالم الحديث بمعنى أنه إذا كانت الحداثة قد بدأت مع الثورات العلمية والثورات التقنية فهي بالمقابل قد تجسدت وتجمعت في النظام الاقتصادي الرأسمالي.

على المستوى الاجتماعي، ترتبط الحداثة بتطور العلاقات الاجتماعية وعلى رأسها العلاقات العائلية ونحن نعلم أن العائلة كنظام اجتماعي، لم تعد تلك العائلة الموسعة التي تضم الجد والأب والأبناء والتي يحكمها الجد الشيخ الكبير ويتحكم في ثرواتها ويوزعها الأبناء والبنات، وبعد أن يموت يحل محله أخوه أو من هو أصغر منه سنا، هذا ما يطلق عليه النظام البطريكي، الذي بدأت الحداثة تفككه وترتبط الحداثة الاجتماعية بالعائلة الصغيرة التي تضم فردين أو ثلاثة بمعنى الأب والأم والأبناء، وبالتالي يحصل انفصال بين الأجيال (الذي يشكل المستوى الاجتماعي وهو المستوى الثالث للحداثة ويرتكز على آلية الانتقال من العائلة البطريكية الموسعة إلى العائلة النووية الصغيرة).

أما المستوى الرابع، فهو المستوى القانوني، وترتبط الحداثة فيه بنشأة القوانين وبالانتقال من العرف ونظام الأعراف والعادات والتقاليد إلى وضع القوانين والانتقال من الخصوصيات التي تسمح بها

الأعراف إلى العموميات التي تنظم حسبها القوانين فالناس مبدئيا في الحداثة تجعل الناس متساوين أمام القانون في دولة الحق والقانون.

المستوى الأخير هو المستوى الثقافي والفكري أي مستوى النظرة إلى العالم، فالنظرة الحديثة أو الحداثية للعالم تختلف عن النظرة التقليدية من حيث أنها ترى أن العالم سواء تعلق الأمر بالطبيعة، أو التاريخ، أو المجتمع، أو حتى بالإنسان محكوم بقوانين وبنظام وعلاقات، وهذه العلاقات يمكن التأثير فيها وتحويلها، وبالتالي فالنظرة التقليدية للعالم ترى بأن هذه الكيانات خاضعة لغايات في حين أن الحداثة تولي الأهمية لمسألة الغايات. فالحداثة في عموميتها ليست غائية لأنها أساسا تهتم بالعلاقات الداخلية للأشياء، وتفاعلاتها وصراعاتها، لذلك استطاعت الحداثة طيلة تاريخها الاهتمام باللايات والبنيات والتركيبات الداخلية للأشياء على حساب الاهتمام بالغايات القصوى وبالمقاصد البعيدة.

نشأة الحداثة وكيفية الانتشار

س: هل للحداثة تاريخ منشأ وطريقة خاصة في الانتشار ؟

ج: يكاد يتفق جل المؤرخين والمهتمين على أن الحداثة، نشأت في أوروبا، وليس في أوروبا كلها بل في وسط أوروبا أي مع النهضة الإيطالية والنهضة السياسية في فرنسا التي انتهت بالثورة الفرنسية، والتي تعتبر فكر الأنوار (عصر التنوير) والنزعة العقلانية أحد أهم معالمها الممهدة، كما نشأت بصورة متزامنة في ألمانيا مع الإصلاح الديني لمارتن لوثر كينج (الإصلاح اللوثيري) والذي كان ثورة على المؤسسة الكاثوليكية وعلى سيطرة الكنيسة ودوغمائياتها وأيضا في إنجلترا مع الثورة الصناعية.

إذا مبدئيا مهد الحداثة كان إيطاليا، ألمانيا، فرنسا، إنجلترا وبعدها انتقلت إلى أمريكا بعد ثورتها على العرش الإنجليزي، وهذا لا ينفي دور الشعوب الأخرى التي ساهمت في الحداثة كالصين والهند، والشعوب العربية والإسلامية بثقافتها العربية وبالدين الإسلامي، وهي الشعوب التي ساهمت بشكل كبير وقوي في تطور العالم الوسيط ونعلم دور الفلاسفة العرب والمسلمين وعلى رأسهم ابن رشد في تغيير العقلية الأوروبية، واليوم يتحدثون عن دور ابن رشد في إنشاء وفي تكوين نواة الحداثة الأوروبية. الآن يعترف الغربيون

بكون الشعوب الإسلامية ساهمت بقسط وفير في الحداثة، ولكنهم يجمعون على أنها انتهت عندما استطاعت أوروبا أن تنطلق بالحداثة على كافة المستويات.

لنقل أن الحداثة نشأت رغم التفاوت، بمساهمة حضارات أخرى وثقافات أخرى غير الثقافة الأوروبية حيث كان للعرب دورا كبيرا في نقل الفكر اليوناني وفي ترجمته وتأويله.

كانت النهضة الإسلامية منارة كبرى في تاريخ البشرية وصبت مباشرة في الحداثة الغربية، لكن الحداثة بسماقتها الخاصة نشأت في أوروبا، ونذكر هنا أن المفكر الألماني ماكس فيبر يطرح المسألة ويتساءل في كتابه (الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية) لماذا نشأت العقلانية التي هي محور الحداثة والتي هي تنظيم المجتمع والاقتصاد والثقافة وتنظيم العالم، لماذا نشأت في أوروبا الغربية ولم تنشأ في جهات أخرى؟ وخاصة منها الشرق الأقصى والشرق الأوسط مع العلم بأن هذه البلدان كانت متقدمة ويعترف في أبحاثه بأن هذه الشعوب كانت لديها معارف تقنية واقتصادية وقانونية وفلسفية متطورة ولكنها لم تبلغ بها إلى إنشاء الحداثة، وذلك لأسباب داخلية وخارجية، كغزو التتار وتخريب مسيرة الحضارة العربية وأدخلتها فيما سمي بعصور الانحطاط وعصور التخلف التي لم يستفد منها العرب إلا في القرن التاسع عشر.

الحداثة والتراث

س: الحداثة الغربية هل تتصادم مع التراث المحلي؟

ج: الحداثة الغربية في عمقها حادثة مناهضة للتراث أي لكل ما هو تقليدي لأن التجربة الأوروبية اتسمت بصراع مع الكنيسة ومع التراث الديني، وهذه السمة خاصة بالحداثة الأوروبية، أي أنها اصطدمت بالتراث المحلي سيما بالذات التراث المسيحي لتدخل في صراع مع المؤسسة الكنيسية لدرجة تسمح لنا بالقول بأن الحداثة هي حركة التحرر الكبرى التي شهدتها أوروبا من سيطرة الدين والكنيسة على الحياة العامة، لذلك فالحداثة الغربية مصبوغة بصبغة الصدام مع التراث التقليدي.

وقانون الصدام الملازم للحضارة الغربية هل يصلح للانطباق على حضارات وعلى ثقافات أخرى لن تعرف نفس الصراع بين الكنيسة والدولة والمجتمع، هذه من المسائل التي تحتاج لبحث، فهناك رهانات أخرى خارج التجربة الغربية المناهضة للتقليد والتراث حيث قللت الحداثة الأوربية من عنفوانها ومن زخمها ومن عدوانيتها اتجاه ما هو محلي وما هو عقلائي في فضاءات أخرى كالفضاء العربي الإسلامي الذي يحمل رهانات سواء من طرف النخبة التقليدية أو النخبة العصرية، على ألا تكون الحداثة عدوانية وهناك رهان على تقليد أظافر الحداثة وعلى تشذيب التراث بحيث يحصل نوع من المصالحة التي تجعل التراث يتقبل الحداثة، والحداثة تخدم التراث وتقبله بدورها، وإذا بقى هذا الرهان معلقا فهل ستنجح ؟

س: يتحدث الكثيرون عن التحديث السياسي أو عن الحداثة السياسية، بل أن بعض القوى أو الأنظمة أو الأحزاب السياسية ترفع شعار الحداثة السياسية ما المقصود بهذا المدلول وما هي المعالم الكبرى للحداثة السياسية ؟

ج: الحداثة السياسية ركن أساسي بل متميز في مشروع الحداثة لدرجة أن الحداثة تتجلى أساسا على المستوى السياسي، والمقصود بالحداثة السياسية هي إقامة نظام سلطة ونظام حكم لا على أساس أي إيديولوجيا غيبية أو دنيوية بل إقامة الحكم على أساس التمثيل الشعبي، فالمشروعية في الحداثة السياسية هي مشروعية الديمقراطية المبنية على الولاءات والزيونية وشراء الدم بسطة المال فإننا نكون تحتية (شعبية) وليست تمثيلية حقيقية في دولة حق وقانون قائمة على حساب ومحاسبة للحكام والسياسيين نقول أن هناك حداثة سياسية.

ومن هنا المعالم الأساسية للحداثة هي الاعتماد على شرعية سياسية قوامها الانتخاب وروح المواطنة واحترام حقوق المواطن، حقوق الإنسان، مؤسسات ديمقراطية نزيهة ودستور تم وضعه بطريقة ديمقراطية يضبط العلاقات بين الحاكمين والمحكومين، ويفصل بين السلطة القضائية والتشريعية والتنفيذية حتى تهيمن السلطة الأخيرة في السلطتين الأخيرتين، ويتم إقرار حرية التعبير والانتماء الحزبية والنقابي وضمانها ضمانا مؤسسيا .. لكن عندما تكون التجربة أمام خليط هجين لا هو تقليدي ولا هو حديث بل قديم سياسي يجبل بمسخ ديمقراطي.

س: لاشك أن وراء الحداثة قوة أو مجموعة قوى ... فهل يمكن أن تحدثنا عن القوى الفاعلة في

التحديث ؟

ج: كما أوضحت من قبل أن التحديث آلية شمولية تتسم بوجود اجتماعي كلي، اقتصادي، قانوني، اجتماعي، فكري، ثقافي، ولذلك فإن القوى التحديثية الفاعلة أمر واقع فيه نوع من الاختلاف، الاقتصاديون يقولون بأن القوى التحديثية هي القوة الاقتصادية الرأسمالية سواء تعلق الأمر بالطبقة الرأسمالية أو العلاقات الرأسمالية ماكس فيبر يرجع الفعل التحديثي إلى عقلنة الإدارة والبيروقراطية من جهة، وإلى الاقتصاد من جهة ثانية الدولة والمقاولة من منظور ماكس فيبر أن القوة الفاعلة في التحديث هي المقاولة الرأسمالية أو الطبقة البرجوازية والطبقة الإدارية.

إضافة إلى ذلك هناك بعض الفلاسفة والمفكرين يعتبرون الحداثة والتحديث من فعل القوى الفكرية خاصة القوى المفكرة أي كبار المفكرين الذين يبنون للمجتمع معنى الحداثة ويحفزون للانخراط فيها ويخططون له الطريق أي الحداثة، ولكن رغم ذلك يبدو أن الدور الفاعل للقوى الاقتصادية والإدارية والقوة الإيديولوجية من مفكرين ومثقفين وسوسيولوجيين هذه تمثل فئة دعاة التحديث، بجانب ذلك آلية التحديث تكون في تقنية المخترعات اتجاه التطور الاقتصادي وتحدث أساسا في الإدارة لأنها هي التي تحدد القوانين والإطار التشريعي والسياسي، كذلك ليس هناك فاعل تحديثي واحد بل أفعال تحديثية.

هل التحديث تطوير أم تغريب ؟

هذا الالتباس ملازم للحداثة والتحديث، وبما أن الحداثة غربية المنشأ والمنبع والمرجع والقيم، فإن أشكال التحديث يبدو أنها أشكال تغريب، لكن مجتمعات بلدان العالم الثالث ومجتمعات البلدان المتخلفة لم تستطع أن تميز حتى الآن بين التحديث والتغريب.

وفي هذا السياق هناك تيارات ترى أن كل تحديث تغريب وأخرى تعتبر كل تغريب تحديثا، وأستطيع القول أن المفكرين والفلاسفة استطاعوا أن يفكوا هذا الارتباط بين ما هو تحديثي وما هو تغربي، وبالتالي الأمر يتعلق بتطوير المجتمع في إطار الاستفادة من تجارب المجتمعات الأخرى من تقنياتها وتنظيمها الاقتصادي والسياسي دون أن تكون قد سقطت في التبعية للغرب، على سبيل المثال الديمقراطية التي تعتبر اليوم نظام حكم عالمي، وعلى الرغم من أنها نشأت في اليونان فهي توجد في مجتمعات وثقافات أخرى.

بالجملة يجب أن نستفيد من تقنيات الغرب، ومن نظامه السياسي الليبرالي وحقوق الإنسان لنجد لها جميعاً الأصول في ثقافتنا وذلك حتى نتكيف مع العالم الحديث، علماً بأننا إذا رفضنا هذه الأشياء بدعوى أنها سوف توقعنا في الاستيلاء وفي الاغتراب وبالتالي تمسح هويتنا، فأكيد وبلاشك سيزداد تخلفنا ويزيد تخلفاً على تخلف وتأخر على تأخر.

جريدة الحركة 12 غشت 1998.

حاجتنا الى فكر نقدي

حاوره عبداللطيف بوجملة

لن يعكس هذا التقديم، بأي حال، مسيرة محمد سبيلا العلمية والسياسية. لقد عمل الأستاذ سبيلا طويلا في تدريس الفلسفة وانخرط مبكرا في العمل السياسي. بعد حصوله على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة وبالضبط في التحليل النفسي، الذي يقول عنه أنه موضوع يستهويه ويثيره، انصب اهتمامه على الترجمة كتمرين فكري يتمرس على اللغة ويجدد لغاتها الخاصة لمنحها قوة الوجود داخل عصرها.

1973 يصدر الأستاذ محمد سبيلا أول ترجمة للجزء الأول من كتاب لوي ألتوسير "النين والفلسفة".

وبعد 12 عشر سنة من التدريس والنشر بالمجلات الثقافية العربية، يصدر سبيلا أول ترجمة عن التحليل النفسي، نص طويل لأسون من كتاب "تاريخ التحليل النفسي" مرفوقا بنص لماركيوز عن فكرة التقدم والتحليل النفسي، وبعده أصدر "تساؤلات الفكر المعاصر" وهو ترجمة لباقية من النصوص الفلسفية والابستمولوجية والسوسيولوجية واللسانية للعديد من المفكرين. 1988 . يجمع الأستاذ سبيلا العديد من النصوص التي كان قد نشرها في مجلات عربية، فجاءت "مدارات الحداثة".

بعدها بدأ العمل المشترك مع عبد السلام بنعبد العالي وبدأت سلسلة النصوص والدفاتر الفلسفية مع بداية سنة 1991 . هي سلسلة تضم الآن فضلا عن "نصوص فلسفية" 7 دفاتر هي "التفكير الفلسفي" ثم "الطبيعة والثقافة" و"المعرفة العلمية" و"الحقيقة" و"الحداثة" ثم "حقوق الإنسان"، وهي نتاج عمل مشترك، يقول عنه سبيلا بأنه كان مفيدا ومثمرا وستغني بمشاريع جديدة. هذا بدون أن نغفل أطروحة دكتوراه الدولة في الفلسفة والتي تناول فيها بشكل مستفيض موضوع الإيديولوجيا. بالموازاة مع هذه المسيرة العلمية كان محمد سبيلا نشيطا على المستوى السياسي والثقافي والعمل الصحافي.

وكعاداته استضيفنا الأستاذ محمد سبيلا، وتميز اللقاء بالحرية والنقد والإنصات والصراحة في الإجابة حول المواضيع التي تم طرحها والتي تناولت العديد من القضايا السياسية والفلسفية والحداثية .. وفيما يلي الجزء الأول من نص الحوار ..

س: أليس من المفارقة أن تسير الفلسفة والفكر جنبا إلى جنب مع السياسة والانتماء الحزبي ؟
في رأيكم ماذا يمكن أن تستفيد الفلسفة من السياسة والعكس ؟

ج: هناك بالفعل تناقض ماهوي بين الفلسفة والاعتقاد أو الالتزام السياسي والإيديولوجي. فالفلسفة إنكارية وشكية بطبيعتها تساؤلية، ترفض الاندماج والانصهار في معتقد إيديولوجي جاهز، والسياسية، خاصة الحزبية منها، هي مقولات فكرية سياسية جاهزة لها طقوس وولاءات ورموز معينة يتعين الانضواء تحتها وإعلان الولاء لها. وقوام الانتماء الحزبي في بلد متخلف كالمغرب طقوس (تعبدية) ونوع من الامتثال لأن المطلوب من المنخرط الحزبي أو السياسي هو فقط لوك اللغة والمصطلحات المتداولة، وبالمقابل يرفض منه أي اجتهاد حتى على مستوى المصطلحات.

وتبقى البنية الحزبية والسياسية في المغرب، من الناحية الفكرية والعقدية بنية محافظة لأنها تتطلب من "الفاعل" الامتثال وجاهزية التفكير وجاهزية العمل. بمعنى أن يكون مستعدا لتبني هذه الوصفة الجاهزة من "الأفكار" ليطبقها وليحارب ويصارع بها الآخرين ولينتزع مكاسب مقعدية أو نقابية وسياسة أو رمزية دون أي شكل من أشكال الاجتهاد. أن اجتهاده منحصر لا في التجديد بل في التطبيق. ومن الأكيد أن هناك نوعا من التعارض بين التكوين الفلسفي المتمرد بطبيعته المتنكر، المتسائل، الراض حتى للبداهات والتقاليد والمسلمات وكل ما هو جاهز. تلك هي الروح الحقيقية للفلسفة.

س: إذن هنا تعارض قوي بين الفلسفة والسياسة ؟

ج: نعم هناك تعارض قوي ولكن مع ذلك وبحكم الطبيعة الخاصة لمثقف في بلد كالمغرب، يشعر المرء أن من الضروري أن يخرج، على كل حال، من الاهتمامات المهنية أو الشخصية أو الفكرية المجردة ليندمج في الفضاء العام وقضايا المجتمع الأمة. وهذا يتطلب منه التضحية بجزء من استقلاله الفكري وجزء من تمرده وجزء من حسه النقدي ليتعايش مع المجتمع وليتعايش مع مؤسسة حزبية هي بمثابة مثقف

جماعي يفترض أن تكون عقلا جماعيا أو مثقفا جماعيا يفكر مبدئيا بصفة جماعية في قضايا الأمة. فإذا
لابد من التوفيق بين هذه الخصوصيات: بين مطلب حرية الفكر ومطلب مبدأ الانتماء للفلسفة وبين
مطلب الانصياع والامتثال، وأحيانا الزبونية وكل السوءات التي نعرفها في الممارسة السياسية.

س: وكان الأستاذ سبيلا نادم شيئا ما على تجربته السياسية أو على الأصح انتمائه الحزبي ؟

ج: هناك وجهان للتجربة السياسية :

الوجه الإيجابي : أن الالتزام السياسي يشد المثقف إلى الأرض ويدفعه باستمرار إلى أن يكيف
أفكاره وكتاباته وحتى استيهاماته ربما مع ضروريات الواقع ومتطلباته. لأن السياسة مبدئيا هي ارتباط بالواقع
وملاحظة للواقع اليومي لمشاكل الناس وللمسائل الاقتصادية والاجتماعية، للحظة التاريخية في قوتها.
والمثقف الذي لم يعيش هذه التجربة سواء بالانضمام لحزب أو نقابة أو مؤسسة صحافية أو أي شكل من
أشكال الارتباط بالواقع، تظل هنالك ثغرة في تكوينه.

فأهمية الانتماء والانخراط في تجربة سياسية معينة هو هذا التناقل الذي تمارسه عليه التجربة
السياسية لتجعله ينصت لنبض الواقع، لنبض الحياة اليومية وللمشاكل، وللتاريخ وحتى نستعمل مصطلحا
دقيقا : لحرية التاريخ ولبضه وهذا شيء إيجابي.

ولكن لها وجهها آخر وهو أن الحياة اليومية والمؤسسات التي يعكسها النشاط السياسي، حزبية
كانت أو غيرها، تعرف سلبيات، تعرف نوعا من الزبونية، تعرف نوعا من التكتلات على الرغم من
عقلانياتها وحدائيتها.

هذه المؤسسات الحزبية، التي هي مظهر من مظاهر الحداثة السياسية وشكل من أشكال التنظيم
الحديث للفعل السياسي ونوع من عقلنة السياسة، ما تزال بقايا المجتمع التقليدي جاثمة راسبة فيها، حيث
نجد داخل حزب تقدمي ولاءات جهوية وإقليمية أحيانا وعرقية كتجمعات الرباطيين أو الفاسيين أو
المراكشيين، أو غير ذلك. وكل الأحزاب التقدمية، إذا ما أردنا أن نتحدث بنوع من الصراحة الجارحة،
تتضمن (أنوية) لهذه المدن، وهذا أمر لا يستطيع أحد أن ينكره، ولا يستطيع أحد أن يقتلعه أو يزيله.

وهكذا فإن المرء يكتشف أو يجد نفسه معاقا عن التفكير في السياسة التي تتحول إلى عائق للتفكير، لا فقط كعائق لاستقبال الفكر بل كعائق في فعل التفكير نفسه، ولذلك فالذين فكروا في التجربة المغربية لم يفكروا إلا خارج المؤسسة الحزبية: العروي عندما ابتعد عن السياسة والجابري عندما ابتعد عن الحزب وغيرهما.

لأن الممارسة الحزبية والسياسة هي ممارسة عملية برغماتية تستهلك المرء ولا تترك له وقتا للتفكير. التفكير يتطلب التفرغ والوقت، يتطلب هدنة، يتطلب نوعا من الانسحاب من الجلالة والضوضاء والتفرغ لممارسة نوع من التفكير العميق.

هناك جدلية في الخوض في حمأة التاريخ وقضاياه ومخاضه الحي وصراعاته ومشاكله وبين لحظة التفكير العميق التي مع الأسف يسميها الحزبيون بالبرج عاجية والانفصال، لأن هناك احتقارا لفعل الفكر وتحقيرا لفعل التفكير. كم مرة أشرت في بعض المقابلات إلى مثال مشهور في بدايات الحركات التقدمية وهو أن ما عيب على عبد الله إبراهيم في 1962 و1963 أنه في الوقت الذي كان فيه الفضاء السياسي مشغولا بالاعتقالات والمشاكل والمؤامرات، يعاب على الأستاذ عبد الله إبراهيم المناضل المفكر أنه كان يقرأ ديوان الخنساء، وهذه لمرة ترمز إلى مدى تحقير الفكر واحتقار الشعر وكل أشكال الانعزال عن الممارسة.

س: وبالنسبة للشعار الذي كان محمولا في الأربعينيات والخمسينات أي شعار "الالتزام" فهو لم يعد له وضع الآن ؟

ح: هناك مستويات من الالتزام : هناك الالتزام الحزبي، التزام اللافتات والتزام الشعارات والياфطات، والتزام البطاقة الحزبية والنقابية، هذا مستوى، لكن هناك مستوى أعمق، وهو التزام بقضايا الأمة. فما الذي يحول بين المفكر وبين أن يلتزم بقضايا عصره وبقضايا مجتمعه ويعكسها ويدافع عنها.

يجب أن نبعد عن مفهوم الالتزام صيغته الحزبية الضيقة القاتلة التي كانت في يوم من الأيام إيجابية، أما الآن لا أعتقد أن الالتزام غير قائم، لكن ليس ذلك الالتزام الحزبي الضيق الذي يمسح المثقف النقدي ويقلم أظافره ليصبح مجرد مثقف (بوق) حزبي.

س: وما هي في نظركم القضايا التي تشغل وتثير اهتمام المثقف ؟

ج: هنالك طيف ألوان من القضايا: هنالك القضايا الاجتماعية المباشرة كالشغل والبطالة والهجرة والتمدرس والصحة، وغير ذلك من قضايا الخطاب الحزبي الاستهلاكي المتداول، وهنالك قضايا أخرى كمشكل الثقافة الوطنية وعلاقتها بالأمازيغية ومسألة الأصولية، وحتى بعض القضايا التي يحيل للمرء أنها مجرد قضايا فلسفية أو قضايا ترف كمشكل التراث والتحديث.

وهي قضايا مغربية أساسية، نعم إنها ليس، كما في منظور السياسيين، قضايا لحظية يومية تتطلب "تصويتا" لكنها قضايا مطروحة، فقضايا "كموقفنا" من التراث وعلاقتنا به وغيرها هي قضايا في عمق الواقع. من يفكر في الحداثة وقضايا التراث فإنه يفكر في قضايا المغرب. بل في القضايا الإستراتيجية للمغرب.

وإذن فالقضايا الملحة هي كل هذه القضايا ابتداء من أكثرها ميكروسكوبية أو القضايا الميكروسوسولوجية الصغيرة إلى القضايا الماكروسوسولوجية الكبيرة كالحداثة والتراث والاختيارات المقبلة للمغرب ودخوله للعولمة والتحولات الذهنية وغير ذلك.

س: ما هو إذن رأيكم في المقولة المشهورة لألتوسير : كل ما يتعلق بالسياسة هو مमित للفلسفة لأنها تحيا به ؟

ج: قوله ألتوسير تلك لها معنى خاصا من حيث أن الفلسفة في تعريفه هي صراع طبقي على مستوى النظرية، فالفلسفة في نظره وفي نظر الماركسية عموما، هو اعتبار الفلسفة والنظريات الفلسفية جزءا أساسيا في البنية الفوقية فهي ليست تحويمات ولا تهويات ولا سباحة في فضاء الأفكار، بقدر ما هي قضايا تعكس الموقع الطبقي لصاحبها وتعكس الواقع بدرجات متفاوتة، لكنها أحيانا تتسامى بالواقع أو تعوض عنه أو تتصالح معه. والواقع أنها نظرية تبدو لنا الآن غاية في الأرثوذكسية والدغماتية، فالفلسفة مع ألتوسير صراع طبقي على مستوى النظرية، تحيا بالواقع تكبته في الوقت ذاته، لتعبر عن مصالح الفئات التي تمثلها.

ويبدو اليوم ونحن على مسافة من التجربة الماركسية في قوتها، يبدو أنها مقولة شرسة وتملك و قسما من الحقيقة، لكنها مشحونة هي أيضا بالإيديولوجيا، وربما تعكس دروة الصراع الإيديولوجي في تلك اللحظة.

س: ما قولكم في أن أساتذة الفلسفة يخضعون لنظام جامعي معين ويمارسون وظيفة اجتماعية هي تلقين "الإيديولوجيا السائدة" أو كما يقول ألتوسير، تلقين جماهير الشبيبة الطلابية العقائد الإيديولوجية للطبقات الحاكمة أو السائدة، حتى ولو تميز الأساتذة بحس نقدي، ألا ترون أن هذه الوظيفة هي التي كانت وراء عقم الجامعة، وهي تحمل اليوم شعارا جديدا هو ربط الجامعة بمحيطها الاقتصادي ؟

ج: بالفعل هي من المقولات التي تنتمي إلى كتابات ألتوسير الأولى أي بالضبط "النين والفلسفة"، وهي مقولة تفوح منها رائحة ستالينية قوية، وتتضمن تصنيفا طبقيًا حادا، ولا حاجة للتأكيد بأن مسألة التصنيف الطبقي ما تزال محط صراع داخل حقل السوسيولوجيا خصوصا على مستوى تحديد معايير هذا التصنيف.

وقد أكد التاريخ أن مسألة التصنيف الطبقي غير محسومة. وتصنيف ألتوسير الطبقي هذا حاد وغير عادل، هو نوع من التحليل ذو النزعة الاقتصادية القوية، تصنف الناس في خانات استهلاكية. حيث يدخل الأساتذة بالنسبة له في إطار البورجوازية الصغيرة المعلقة، حسب وضعها الطبقي، بين جاذبية اجتماعية سفلى تجعلها تهوي وتفقد قدرتها الشرائية وتميزها الطبقي عن الطبقة العاملة، ومشدودة إلى أعلى، إلى البورجوازية التي تحاول احتذاءها والافتداء بسلوكها. "طبقة الأساتذة" إذن ممزقة بين جاذبيتين، ممزقة بين واقعها الاجتماعي الدولي ورغبتها في أن تكون فئة رائدة، فئة منتجة وموزعة للأفكار.

وظاهر أن التحليل الألتوسيري الستاليني، في جاهزيته، يسقط إلى حد ما، في التعميم قليلا، ملغيا الطابع الطموحي والتجديدي لهذه الفئة. ولنين وغيره من أصحاب التقليد الماركسي يعتبرون أن الاشتراكية ذاتها هي نتاج للفكر البورجوازي وأن التجديدات الفكرية جاءت بها البورجوازية الصغيرة، ونصوص ماركس ولنين كثيرة في هذا الباب.

في اعتقادي أن التصنيف الألتوسيري تصنيف ستاليني به حيف وكان ظلما وغير منصف. فهذه الطبقة، كما يحلو للبعض تسميتها، تقدم وكأنها طبقة مستفيدة، والأمر مضحك، إنها في الحقيقة طبقة مسحوقة، طبقة عاملة من طبيعة أخرى، "استفادتها" محدودة وغارقة هي الأخرى في دوامة كبرى تحيط بها شبكات من الاستغلال. وأعتقد أنه ينبغي اليوم أن نتخلص من القوة التعبوية والإيديولوجية والتصنيفية التي

كانت لبعض الأفكار في زمن سابق وامتلكت قوتها زخمها في إطار حرارة إيديولوجية معينة، مادمننا الآن على مسافة كافية للفحص والنقد لتبين جاهزية هذه الأحكام.

س: عادة ما تترك الكتابة في الفلسفة السياسية، وبالضبط إذا أخذنا مثال موضوع حقوق الإنسان، موضوع الساعة في المغرب، للحقوقيين، ساسة أو محامين، وقلة من المشتغلين على الفلسفة كتبوا في هذا الموضوع. ترى ما الذي يميز في اعتقادكم، تناول أولئك لهذا الموضوع ؟

ج: هناك على الأقل ثلاث خطابات حول حقوق الإنسان :

هناك أولا الخطاب الأكاديمي، أقصد الخطاب الحقوقي، خطاب أساتذة الحقوق الذين يصفون آليات حقوق الإنسان مستندين إلى خطاب وصفي حيادي يلتزم، إلى حد ما بقواعد العلمية. وهناك ثانيا الخطاب النضالي حول حقوق الإنسان وهو خطاب الهيئات الحقوقية، جمعيات والجمعيات غير الحكومية ذات النزول النضالي والدعوي والتحسيبي والتعبوي، لنقل نوع من المعارضة السياسية فهو يستخدم كأداة للتحديث السياسي وأداة أساسية من أدواتها والتي من بينها بالطبع الديمقراطية.

وهناك ثالثا الخطاب الفلسفي، أو تدخل الفيلسوف أو المشتغل في الفلسفة، وهو يختلف عن الخطاب الوصفي العلمي أو الخطاب الدعوي الإيديولوجي وذلك بالنظر إلى منحيين:

أولا من حيث أن يبين شروط الإمكان أي كيف يمكن أن تنشأ ثقافة حقوق الإنسان داخل ثقافة أخرى لنقل أنها ثقافة تراثية أو غير حديثة، ثم مدى تلائم هذا الخطاب الحقوقي مع تلك الثقافة. فهو من جهة يكشف عن الخلفيات الثقافية والفلسفية لخطاب حقوق الإنسان الغربي ومنظومه القيم، وتصور العالم القائم وراء هذه المنظومة، ويقارنها بثقافة أخرى وإلى أي حد تقبل هذه الحقوق وإلى أي حد يمكن زرعها واستنباتها، وثانيا من زاوية مكان الفيلسوف تعرية هذا الخطاب وإظهار أوهامه، والكتيب الذي أصدرناه في مجال حقوق الإنسان، يتميز بضمه عددا من التدخلات تسير في المنحى ذاته.

وهو خطاب فلسفي يريد أن يقول "انتبهوا" أن حقوق الإنسان قيمة مثالية، وخطاب حقوق الإنسان خطاب أخلاقي رائع، إنساني تقدمي وحداثي، لكنه لم يسلم من الاستثمارات التي تعرضت لها المقولات الكبرى كالحرية والتقدم والوحدة. هناك في هذا الكتيب إشارة إلى مجموعة من الاستثمار الدولي

لهذا الخطاب والذي استعمل في محاربة المعسكر الشرقي. وهناك أيضا استخدامه من أجل انتزاع ما سمي بحق التدخل في بعض الدول، ويمكن للمرء متابعة مظاهر متعددة لهذا الاستثمار.

داخليا يمكن للمتأمل أن يرصد هذه الاستثمارات، وقبل ذلك أود أن أدقق في معنى الاستثمار الذي أقصد به استعمال هذا الخطاب الأخلاقي والقيمي لأهداف خارجة، فالسلطة مثلا لحل مشكل حقوق الإنسان تنشئ وزارة لحقوق الإنسان وبذلك تلتفت حول المشكل. بالفعل تمت معالجة بعض الملفات، لكن المقصود أساسا هو أن حقوق الإنسان مشغل أساسي من مشاغلها واهتماما أساسيا من اهتماماتها وأنها بريئة من تهمة الطعن في حقوق الإنسان مادامت قد أنشأت مؤسسة لصيانة هذه الحقوق.

بالجملة هي استثمارات سياسية تقوم بها السلطة كما تقوم بها الأحزاب، بل يمكن أن نتحدث عن استثمارات شخصية أو مهنية، نعرف أن هناك فئات اجتماعية كالمحاميين تستهويها قضايا حقوق الإنسان، فهم الذين يترأسون جمعيات حقوقية وينشطون فيها، (...) ونحن نعلم كيف استثمارها المحامون والأحزاب والقيادات الحزبية.

إننا نجد قضايا يمثل هذا السمو والنبل عرضة للاستثمار من فئات اجتماعية لها مصلحة في ذلك. وهذه الأشياء لا يمكن أن يبينها غير المشتغل على الفلسفة الذي ليس ملزما أن يتبع المخطط المنهجي الوصفي لأساتذة الحقوق، وهذه زوايا نظر لرفع الأوهام.

س: رفع الأوهام يعني الكلام باللمس، هلا حدثتمونا الأستاذ سبيلا باللمس عن الوضع

بالمغرب ؟

ج: باختصار أقول أن المغرب كان يعرف بالفعل صراعا حول مسألة حقوق الإنسان، وما قالته من قبل هو على ضوء التجربة المغربية. من خلال احتكاكي ببعض الزملاء وبعض الجمعيات، لاحظت أن هناك صراعا داخل الجمعيات وصراعا بين المحامين والقانونيين بصفة عامة وبين رجال التعليم. فالمحامون يعتبرون حقوق الإنسان قضية من اختصاص المحاكم، قضية نزاعية ولا يحق لغيرهم التدخل فيها .. ولذلك كنا نصارع داخل هذه الهيئات لانتزاع حق الكلام في هذا الموضوع، الذي يستأثر به آخرون ويعتبرون أنفسهم أولى وأحق بالحديث فيه، وعبر لقاءات مختلفة استطعنا انتزاع حقنا في الكلام في موضوع حقوق

الإنسان. وفي هذا الإطار اشتغلنا داخل لجنة ثنائية بين وزارة التعليم وحقوق الإنسان في تأليف كتاب مرجعي في حقوق الإنسان. وبدأنا نتحدث عن الأصول الفلسفية لحقوق الإنسان والأسس الفكرية والفلسفية والمفاهيم الأساسية لهذه الحقوق كالحرية ومفهوماً لحق، ومفهوم الفرد، وغيرها من المفاهيم التي لا يمكن أن يعاجلها إلا المتخصص في تاريخ الفكر وفلسفة الحق على وجه الخصوص. في هذا الإطار أصدرنا مع الأستاذ بنعبد العالي الكراسي المتعلقة بحقوق الإنسان، لنبين أن للفلاسفة حق الكلام في الموضوع ولهم ما يقولونه، وأن مفهوم حقوق الإنسان تولد تبعاً لتجربتين : التجربة التاريخية الغربية الطويلة، والتجربة الفكرية للفلاسفة خصوصاً فلاسفة الحق الطبيعي، وهذه مسائل لا يستطيع أحد إنكارها ... ويبدو أن المغاربة قد استوعبوا هذه الحقوق بسرعة، ومصيرها رهين، أولاً بتخليقها وتنظيفها، وأن أتحدث عن تجربة معينة، قلت أن شخصاً أتهم باختلاس أموال في حزب من الأحزاب وبعد لحظات وجدناه زعيماً في إحدى المنظمات الحقوقية، وإذن على المجتمع المدني والسياسي والثقافي أن يحمي منظمات حقوق الإنسان وتجربة حقوق الإنسان من أشكال السطو التي يمكن أن تتعرض لها من طرف من لهم سوابق أو شبهة سياسية فهناك من يأتي ليتستر على ممارساته. إنه شيء مؤسف .. بل وأذهب إلى القول بأن الناس والمناضلين في مؤسسات حقوق الإنسان عليهم أن يتميزوا فضلاً عن أخلاقيتهم النضالية، بالقدرة على التواصل، وأن يكون لديهم حس تاريخي وأن تحتاط جمعيات حقوق الإنسان، وأنا لست في موقع إسداء النصائح، من السطو الذي يمكن أن تتعرض له.

س: تحدثتم قليلاً عن المجتمع المدني المغربي، لكن يبدو أن الموضوع فيه مفارقة. تحدثتم في بداية الحوار عن المغرب المتخلف والممارسة السياسية والحزبية المرتبطة بالقرابة الدموية أو القبلية ثم تحدثتم عن وضع حقوق الإنسان وما يجري من استثمار لهذه الحقوق وفق مصالح ومن طرف الجميع. أليس من الصواب أن نتساءل عن وجود هذا المجتمع المدني ؟

ج: المجتمع المدني حلم ويوتوبيا، المجتمع المدني أسطورة سياسية، أحياناً يبدو كأننا أمام أغاز تاريخية أو ما سماه هيغل "بمكر التاريخ". وأحياناً يبدو كمجتمع يتحرك فنقول هذا مجتمع مدني حي وقوي وحاضر، وفترات أخرى يغيب رد الفعل المجتمعي فنقول أنه ميت أو أنه مدجن.. والأكيد، بغض النظر عن هذه المصادفات والتحويلات التاريخية، أن المجتمع المدني بالمغرب ليس مهيكلًا ونحن نخلط بينه وبين المجتمع

الأهلي من قبيلة وعائلة وغيرها من البنيات التي تتبنى الفرد وتحميه. هناك إذن تداخل بين المجتمع التقليدي والمدني، ونحن كمجتمع تقليدي يسعى إلى التحول إلى مجتمع عصري، ماتزال بوادر المجتمع المدني محدودة فيه، هناك تجمعات وجمعيات لكنها تتهددها سلطة الدولة وقدرة الدولة على تكييفها وإدماجها عبر توظيفها في مسارها السياسي. كما تقول النخب السياسية بكبح جماح قوة المجتمع المدني، مادام لا يملك وجودا بنويوا مستقبلا، لذلك يدخل في إستراتيجية هذه النخب.

ليس من السهل إذن أن نقول بوجود مجتمع مدني قوي، هناك نوع من المخاض لمجتمع مدني مرة يبدو قويا ومرات يخفت وأحيانا تتسلط عليه الدولة فتمتص رحيقه.. ولا أقول بالموقف التبسيطي القائل إما بأن المجتمع المدني موجود أو غير موجود لدينا.

س: إذن هناك شيء لم تتحدد بعد مظاهره ومعامله بوضوح.

ج: نعم .. لكن مقولة المجتمع المدني يمكن اعتبارها من مقولات الحداثة السياسية، فعندما تنتظم الدولة العصرية وتتهيكّل وتصبح دولة حق وقانون فإنها تتيح لفئات من المجتمع أن تدافع على نفسها ضد سلطة الدولة ... فالمجتمع المدني هو الوزن والثقل المضاد لسلطة الدولة إنه نوعه من كبح هذه السلطة. و يمكن أن ينشأ مجتمع مدني إلا عندما يتم تحديث الدولة وعقلنتها وتنظيمها بحيث تسمح للمجتمع ولفئاته بمراقبتها والتخلص من تأثيرها والرد عليها.

س: التراث ذاته الذي تحدثنا عنه بالنسبة لحقوق الإنسان يصدق على الديمقراطية فما يميز

المشتغل على الفلسفة في تناوله لهذا الموضوع ؟

ج: الديمقراطية تغري الجميع بالحديث، مادامت تطرح نفسها كحل مجتمعي لكن الذي يميز خطاب المشتغل على الفلسفة، أنه لا يقف عند حدود ميكانيزمات الديمقراطية بل يتجاوزه إلى التحقق من شروط إمكان قيام نظام ديمقراطي في مجتمع تقليدي كالمجتمع المغربي .. وما هي هذه الشروط؟ كما يبين شذوذ الديمقراطية، فالديمقراطية التي يتعلق الجميع بها يمكن للخطاب الفلسفي أن يتساءل عن سبب تحولها التي يتعلق الجميع بها يمكن للخطاب الفلسفي أن يتساءل عن سبب تحولها من شعار سياسي إلى يوتوبيا وأسطورة تحمل الحل السحري لمشاكل المجتمع. هذه النزعة الأسطورية الخلاصية يجب الانتباه إليها، لأن

المجتمع والنخبة السياسيين يميلان إلى أن يجدا في الديمقراطية حلا سحريا بشكل سريع لكل القضايا. يخرج إذن المشتغل بالفلسفة من إطار القناعات الجماعية والدعوة الجماعية والتعلق الجماعي بل الاستيهام الجماعي ليقول انتبهوا نحن أمام أسطورة وأما دعوة بالخلاص من النوع العقدي وربما أمام استثمارات واستيهامات.

فالمشتغل بالفلسفة يشاغب بحسه النقدي وتساؤلاته. لكن مع ذلك لكي يتطور المغرب وينتقل إلى مجتمع ودولة حديثة ليس له إلا خيار واحد هو الديمقراطية، وهذا لا يمنع من الإشارة إلى المحاذير والنقائص والاستثمارات وكل المخاطر التي تضمنها التعلق الجماعي والاستيهامي بالديمقراطية. هذا من جهة. ومن جهة ثانية يتعلق بما أسميه شروط إمكان قيام الديمقراطية عصرية عقلانية في مجتمع تقليدي يحكمه بنيات وعلائق اجتماعية تقليدية ؟ كيف تتوافق الديمقراطية كتنظيم عقلائي بالنسبة للسلطة مع الروح القبلية والروح العصبية ..؟

فالتناول الفلسفي للديمقراطية هو تناول يقع خارج إطار الخطاب العلمي وخارج الإطار الدعوي.

س: ليسمح لنا الأستاذ سبيلا بالانتقال إلى مواضيع أخرى مهمة لم نتطرق لها بعد يتعلق أولها "بالوضع الحقيقي للفلسفة داخل المغرب فهل هي فكر أو مجرد مادة أو تخصص يتم تدريسه ؟ هذا من جهة، من جهة ثانية نتحدثون دائما عن أعداء للفلسفة يهابونها، نتحدثون عن اتهام دائم يطالها وحرب معلنة ضدها من هؤلاء الأعداء ؟ ولماذا يهابونها ؟

ج: ليست الفلسفة، في وضعية مريحة، ولم تكن كذلك في الثقافة العربية الإسلامية. منذ نشأتها كانت تتهم دوما بأنها فكر براني خارجي عقلائي مناهض للعقيدة، أو على الأقل ليست داخل البنية الثقافية العربية الإسلامية.

فتاريخ الفلسفة إذن في العالم العربي الإسلامي وفي المغرب محكوم بهذا القانون، والنشاط الفلسفي في تاريخ المغرب القديم كان محدودا جدا وارتبط بالفقه والنحو، نعرف أنه حرم بمرسوم أصدره أحد الملوك

(المرجع متوفر في هذا الباب) لأن الفلسفة زندقة كما كان يقال في جامع القرويين وإذن كانت الفلسفة دائما في وضعية محرجة.

س: لماذا ؟

ج: لأنه كان دائما ينظر إليها كنبئة خارجية ..

س: أليس لأنها تحمل خطابا مضادا ؟

ج: هو الشيء نفسه، هذا هو عمق الفلسفة

الفلسفة كانت تقريبا مرفوضة وكان الفلاسفة العرب والمسلمون مضطرين للمراوغة عبر الحديث عن التوفيق بين الفلسفة والدين لتجذير الخطاب الفلسفي داخل الرقعة الثقافية العربية الإسلامية والجهد الذي بذله الفلاسفة العرب في هذا هو جهد قوي بدءا بالفارابي إلى ابن رشد وغيرهما.

كان دائما اجتهد لإثبات أن الفلسفة ليست ضد الدين وأنها كما يقول ابن رشد صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة مادام، يضيف ابن رشد، أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

كان الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي دائما في موقف دفاعي، ولم يسلم المغرب من هذه القاعدة، بل نجد لنا خصوصيات في هذا الباب، ومن يريد أن يكتب عن محنة الفلسفة في المغرب ليس فقط بالنسبة لليوم بل منذ القديم، فسيجد وثائق ونصوص وسبق لي أن وجهت أحد طلبتي للاشتغال على هذا الموضوع وجمع مواد ووثائق مهمة. لكن الفلسفة يبدو وكأنها لا تنتعش إلا في مثل هذا الجو، بحيث أنها حوارية بطبيعتها وتتميز بنوع من التحدي. وهي لذلك استطاعت اليوم وفي جو عدائي أن تفرض مكانتها رغم مظاهر التحجيم التي تعرضت لها منذ ما يقرب عن 20 سنة خلت، حيث حرمت منها العديد من الجماعات وحصرت بالرباط وفاس، رغم النهضة الفلسفية بالمغرب وتصدر المشتغلين وحصرت بالرباط وفاس، رغم النهضة الفلسفية بالمغرب وتصدر المشتغلين عليها من مختلف الأجيال الساحة الثقافية المغربية، بل وهو ما يجعل المغرب، شئنا أم أبينا، مركزا للنشاط الفلسفي، بل أكاد أقول أن المغرب بلد يفكر فلسفيا في العديد من قضايا الحداثة والقضايا الاستراتيجية والمصيرية. نعم كانت الفلسفة في الستينات مخيفة أكثر

لأنها ارتبطت بالتجربة الماركسية، بل كانت الجامعات والثانويات مراكز لإشاعة ونشر الاشتراكية والماركسية، ونعرف كم كانت قوة الصراع داخلها..

فالكثير من أساتذة الفلسفة كانوا ماركسيين أو متمرسين من أجنحة مختلفة، أو على الأقل تأثروا بالموجة العالمية لحركات التحرر الوطنية التي جعلت العالم الثالث، بنخبه ومثقفيه، يعتقد في كون الاشتراكية هي الحل وأن الماركسية هي الأداة النظرية لأحداث التقدم المطلوب في هذه البلدان والأساس التاريخي لهذه المسألة هو الاعتقاد المطلق في أن الماركسية تشكل الأداة الحاسمة لحرق مراحل التاريخي والانتقال والقفز على الرأسمالية لتحقيق المجتمع الحديث، لذلك كانت السلطة في حالة صراع مستمر مع الفلسفة فقامت السلطة بشقيها، المادية والروحية، بتعبئة جماعات أباء وأولياء التلاميذ وبعض الجمعيات الأخرى في تلك الفترة لإدانة الفلسفة والمطالبة بتغيير المقرر، وهو ما تم وألغي الكتاب الذي كان قد أنجزه الأساتذة السطائي والجابري والأزموري، وتم استبداله بمؤلف جماعي أشرف عليه سامي النشار كأستاذ شرقي لإجتثاث شحنة المقرر الأول الماركسية.

وكان القرار الموالي لذلك هو عدم فتح شعب الفلسفة في الكليات الجديدة بالمغرب سنة 1981 وهو القرار الذي استصدره وطبقه بحماس عز الدين العراقي وزير التربية الاستقلالي آنذاك ومنذ ذلك الوقت وهو ساري المفعول، وهو رغم تقادمه ليس قرارا قانونيا ويفتقد للشرعية، واستند في استصداره إلى مشاكل خريجي شعبة الفلسفة مع الشغل، في حين أن مشكل البطالة مشكل عام ومطروح بالنسبة لجميع الشعب، وهو مجرد تبرير ليس إلا .. ورغم مظاهر التضييف المؤسساتية والتعبوية ضد الفلسفة في المغرب فإن الإنتاج الفكري الفلسفي في هذا البلد لا نجد له نظيرا في العالم العربي، وباستثناء تونس ومصر التي كانت رائدة وانحصر فيها النشاط الفلسفي را هنا بعد تحولات ثقافية واجتماعية، لا نجد بلدا عربيا نشيطا فلسفيا نشاط المغاربة، واعتقد أن ما ينتجه المغاربة يتسم بالعمق والتجديد في الكتابة الفلسفية.

س: يحدد فلاسفة كثيرون من بينهم هيغل ونتشه ودولوز شروط امكان قيام فكر فلسفي ويشددون على الوسط يقولون أن الوسط الذي يهيمن فيه التعالي تغيب فيه الفلسفة وغيب فيه الفكر بواسطة المفهوم ويعوض بالصورة والاستعارة، فالوسط المحكوم بالتعالي لا ينتج إطلاقا الفلسفة، فما ردهم ؟

ج: أن الكثير من شروط ازدهار الفكر النقدي والفلسفي غير متوفرة ومن بين الشروط الأساسية الحرية حرية التفكير وحرية الفرد وحق الفرد. وبالرغم من ذلك وضمن هذه الشروط المحففة التي ليست فيها حرية كبيرة للفكر استطاع الباحثون والمشتغلون على الفلسفة أن يجدوا هامشا رغم لا مبالاة المجتمع ورغم معاداة السلطة ورغم عدم اهتمام الأحزاب والمجتمع السياسي ومع ذلك استطاع الفكر الفلسفي بالمغرب أن يستقل عن الدولة وعن الأحزاب وعن المجتمع ليشكل مخاضا فيه حيوية.

نعم الشروط الأولية لازدهار الفلسفة غير متوفرة، لكن هذا هو قدرنا، والمهم أن نعرف كيف نستطيع أن نتعايش وأن نتواجد الفلسفة في شروط وظروف تعاديتها وتناقضها سواء على المستوى السياسي أو على مستوى الفكر.

بالإضافة إلى ذلك هناك العداء العلمي للفلسفة، فعادة ما يلصق بها اليوم، لا فقط الاتهام الصادر عن التقليد القائل بأن الفلسفة إلحاد وإنكار أو عن الجانب السياسي الذي يقول عنها تزرع التمرد والنطع الشخصي والتنكر للقوانين، ورجال السلطة يعرفون متاعبهم مع أساتذة الفلسفة، لا فقط هذا بل نجد أيضا نوعا من الهجوم المتمثل في القول أن الفلسفة معرفة متجاوزة، ولدى الفلاسفة الجواب والرد، ففي فترة من الفترات كانت الفلسفة برمتها تحت وقع هذه الصدمة، وتحت تأثير التقدم العلمي وتشبهت الفلسفة في تلك الفترة بالعلم ونعرف أن لهوسرل كتابا يحمل عنوان "كيف تصبح الفلسفة علما" وهي القضية التي بدأت منذ كانط وكلما طغى العلم والعلمية وطغت النزعة التقنية القائمة وراء كل ذلك للسيطرة على مجال المعرفة، كلما وجدت الفلسفة نفسها في وضع صعب وخرج، غير أن في العقدين الأخيرين بدأت الفلسفة تتخلص من عقدتها العلمية فما عادات الفلسفة تدعي التشبه بالعلم، وعرفت الفلسفة وظائف أخرى سواء أخذنا بتعريف دولوز في كونها "فن إنتاج المفاهيم الجديدة" أو أخذنا بالمنظور الماركسي أنها نوع من الصراع الإيديولوجي على مستوى الفكر أو غير ذلك لقد وجدت الفلسفة لنفسها متنفسا آخر يتعلق بالقضايا الكبرى التي تظل على هامش العلم، ونلاحظ اليوم ازدهار الفلسفة السياسية ومسألة العدالة والأخلاق التي عادت إلى مقدمة الساحة الفكرية. هنالك أيضا قضايا كبرى كقضايا التراث والحداثة والتوجهات الحضارية والقضايا الإستراتيجية الكبرى التي ليست في مكانة العلوم ولا في مستطاعها الحسم فيها. لقد وجدت الفلسفة مجالا أوسع تمثل في تشخيص الحضارة، وتشخيص البنيات الثقافية وخلفياتها

اللاواعية وكيفية الانتقال إلى الحداثة صحيح أن السوسيولوجيا والعلوم الإنسانية عموما تحاول التفكير في مثل هذه القضايا، لكنها لا تستطيع أن تقفز للحديث عن ميتافيزيقا الحداثة والتقنية وهي ميتافيزيقا غير مرئية وأدوات تقنية للبحث. إذن إنها محطة تفكير وتأمل وقس على ذلك العديد من المسائل التي للفلسفة القدرة على تناولها.

س: والعولمة أليست مجالا خصبا يمكن أن تتناوله الفلسفة ؟

ج: لقد سيطر عليها التصور أو الطرح الاقتصادي والتقني وهذا هو التناول الأوضح في العولمة التي تعني بالأساس إلغاء الحواجز الجمركية وإشاعة منطق السوق الحرة بقيادة الشركات متعددة الجنسيات، بيد أن هنالك أبعادا مختلفة للعولمة، يتعلق أحدها بالبعد الإعلامي والثقافة الجماهيرية التي هي اليوم ثقافة "الاستهلاك" وثقافة النموذج الأمريكي الذي يسم السوق. وهنا يمكن الحديث عن الثقافة والعولمة الإيديولوجية المتمثلة في حقوق الإنسان وفي الديمقراطية والمقولات السياسية التي أصبحت الآن كونية، كل هذه الأشياء يقوم وراءها منطق.

س: هناك ملاحظات أخرى مازال الاشتغال عليها غير وقوي. فالعولمة، مثلا مارست علمية تشتيت وتجزئ فنحن أمام صعود مذهل لفورة من التخصصات اللامتناهية التي يشعر المرء إزاءها وكأنها بدون ترابط بل ويكرس البعض هذا المنطق فلا حاجة للمتخصص للربط عليه أن يكون ماهرا في حدود تخصصه بكلمة واحدة تقني وحسب ولا دخل له في عملية الربط التي لم تعد موكولة لأحد. من سيربط إذن ؟ من يربط بين هذا السير التاريخي العارم والمتشظي ؟

ج: إذا أردنا إعادة طرح السؤال، فسنقول ما هو المنطق القادم وراء العولمة ؟ إنه منطق السيطرة ومنطق الأحادية ومنطق القوة، له أسس فكرية تعود إلى بدايات النهضة الأوروبية والمحاولات الدؤوبة للسيطرة على القارات. فمادة العولمة ترتبط بالتقنية وبالسيطرة السياسية وما سمي في مرحلة من المراحل الاستعمار. والآن بدأت تتخذ أشكالا أخرى، وهنا نطرح علاقة العولمة بالهوية، وكيف أن العولمة تفكيك للهويات المحلية، ودمج لها في إطار هوية كونية واحدة وشمولية تلغي الخصوصيات. وكيف تعتبر الحركات الأصولية من الناحية الثقافية ردا على طمس الهوية. إذن هناك قضايا كبيرة يمكن للفلسفة أن تهتم بها. رغم

أن الفلسفة يتجاذبها قطبان القطب الأكاديمي والقطب التاريخي. يتمثل الأول في البحث والاشتغال على المفاهيم وعلى المتون الفلسفية وعلى تحولاتها التاريخية. ويتمثل الثاني في نقد ميتافيزيقيا الحاضر واليومي وتشخيص الواقع كما هو الفلسفة إذن تزواج بين نزعة أكاديمية مغلقة نصوصية تراثية وهو أمر مشروع ضروري لأنه جزء من البنية الفكرية، وبين الاهتمام بحيوية الحاضر والتاريخ وأعتقد أن الفلسفة المغربية مازال مطلوب منها أن تطور الاتجاهين معا : أن تطور الأبحاث الأكاديمية ومعرفة النصوص التراثية، وأن تفكر في قضايا الحاضر.

س: وهل يدخل الإصلاح الجامعي الجديد في هذه العملية ؟

ج: "الإصلاح" الذي كان وراءه وزير التعليم في الحكومة السابقة كان الهدف منه هو وضع حد لما يسمى بالتسيب في الدراسات العليا بمعنى أن حامل الإجازة يستطيع أن يتصل بأي أستاذ ويقترح عليه الموضوع وبالتالي أن يسجله ويغيب حتى ينتهي من تهيئته. ربما تبين للوزارة الوصية عبر إحصائيات، أن هنالك ظاهرتين ظاهرة الكثرة الكمية للمسجلين في الدراسات العليا، مما يرهق ميزانيتها بسبب الامتحانات والأوراق وغير ذلك دون مردود عملي ومن جهة ثانية هناك كم الشهادات الناتجة عن الظاهرة الأولى. وهي النقطة التي أفاضت الكأس فالدولة المغربية تعاني من هذا المشكل، خاصة وأن أصحاب الدبلومات العليا يمارسون ضغطا سياسيا قويا وشرعيا حتى على الحكومة في الشارع. ففكرت هذه الأخيرة أن الحل هو العودة إلى المنبع.

س: ما هو المنبع ؟

ج: المنبع هو الدراسات العليا ونظامها وهو الذي بسبب كثرة حاملي الدبلومات والدكتورات وما يطرحونه من مشاكل يسبب إحراجا قويا للحكومة والحل هو إغلاق هذا المنبع.

س: وبالنسبة للشواهد المحصلة من الخارج، إذ يتبين بالملاموس أنها أكثر من الشهادات المحصلة بالداخل وأنا شخصا في متابعتي لملف المعطلين تأكدت منها.

ج: إنها تفكر على الأقل في التحكم فيما يمكن التحكم فيه، وهو تقليص عدد الدكتورات وروح النظام الجديد هو التحكم في العملية، وهذه المسألة فكرت فيها وطبقتها الوزارة الحالية المنتمية لحكومة

التغيير من هذا المنطق السياسي والتقني الضيقين، وهو أن مشكل الخرجين مرتبط بنظام الدراسات العليا، وعليها أن تعيد تأطير هذا النظام للحد من المشكل. وهذا سيحل مشكل توظيف الخريجين. لكن الشجرة التي غطت الغابة هي أن المغرب وهو يسعى للدخول في عصر المنافسة الاقتصادية الدولية مطالب أيضا بأن يكون قادرا على المنافسة العلمية والمعرفية عبر تأهيل النخبة المتعلمة وإعدادها إعدادا جيدا، وفتح الأبواب أما البحث العلمي بالنسبة لأكبر عدد ممكن من الشباب في جميع الميادين. إذا كنا نريد أن نفكر تفكيراً وطنياً واسعاً وليس تفكيراً تقنياً ومالياً ضيقاً فيجب أن نشجع المغاربة على الحصول على الشهادات وعلى تعميق معرفتهم العلمية وعلى التعميق في البحث العلمي، لأن المغرب معرض لمنافسات شرسة.

قال الوزير السابق السيد إدريس خليل أن الهدف من الإصلاح الجامعي هو الحرص على المستوى واستبدال الكم بالكيف وقد ناقشناه في هذا الباب واعترضنا عليه، وقلنا أن هذا الإصلاح هو إصلاح وقائي وتحجيمي فليس القصد منه هو المستوى بل المقصود منه هو الحد من الكم، وميزة النظام القديم هو أنه من بين الكم يمكن أن ينتج الكيف، فيمكن أن تتوفر على المئات من الدكتوراهات، ويمكن أن نجد فيها على الأقل واحدة ناجحة ومتميزة، وهذا ما يحصل في مصر، فرغم الكم هناك كيف، بل الكيف يصدر عن الكم لقد تعرض الآن البحث العلمي لضربات قاتلة بواسطة "الإصلاح" وهذا خطاب أوجهه للسيد عمر الفاسي الفهري لأقول له أن التقنيات التي وضعت على البحث العلمي سواء في العلوم الدقيقة أو في العلوم الاجتماعية والإنسانية والتحجيمات التي تعرضت لها البحوث الجامعية سيضرب العالمي.. نحن نفتخر الآن، وبمجهودات فردية، أن لدينا اجتهادات متميزة جدا في اللسانيات والسوسيولوجيا والمنطق، ولدينا اجتهادات متميزة في الفلسفة وفي الترجمة وأيضا في الفيزياء والرياضيات. ومن متطلبات الحس الوطني أن تحرص الوزارة على تطوير ودعم هذا الرصيد. أن تقلص عدد الشهادات وعدد المسجلين في الدكتوراه ضربة قاتلة لمستقبل المغرب العلمي والثقافي لا تقل خطورة عن الجرائم الكبرى التي يمكن أن تقترب في حق مستقبل هذا البلد، ونقرع ناقوس الخطر بكل حس وطني وبكل روح، وطنية بغض النظر عن أية مزايدات حزبية، أو شيئا من هذا القبيل.

س: والأخطر أن الميزانيات التي خصصت للبحث العلمي لم تكن تتجاوز 7 % إضافة إلى أن كلية العلوم بالرباط، أقدم كلية في المغرب لا تتعدى ميزانيتها السنوية التي مضت 700 ألف درهم ما يساوي 70 مليون سنتيم.

ج: هنا طبعاً تحجيم عن طريق التحكم في الميزانيات ولكن هناك نوع آخر من التحجيم يتعلق بعدم تحديد عدد المسجلين وهذا لا يتطلب مالا، ففي الآداب لن يصرف على الباحث شيء بمجهوداته الخاصة يبحث ويطور بحثه، المسألة هنا لا تتعلق بالميزانية، أو على الأقل ليست هذه الأخيرة حاسمة، قد تكون كذلك في البحوث الدقيقة التي تتطلب تجهيزات وأدوات.

في العلوم الإنسانية والاجتماعية الأمر يتطلب فقط رفع الفيتو ورفع التحريم على التسجيل، لندع الطلبة يتسجلون. الآن النظام الجديد لا يسمح للأستاذ أن يتعدى 70 مسجلين، وهذه الوضعية بالنسبة للفلسفة التي لا تدرس إلا في الرباط وفاس إجماع في حق البحث العلمي والفكري والفلسفي ويعتبر في نظري تخطيطاً لجريمة ثقافية وتطويراً لها. أن تحديد عدد المسجلين لا وجود له في أية دولة من دول العالم. تحديد عدد الدكتوراه لا وجود له في أية دولة من دول العالم غير المغرب. إنها جريمة ومهزلة كبرى .. وهي ناتجة عن ارتقاء عام في مقومات المجتمع المدني فبعد التحولات السياسية والثقافية ودخول المعارضة إلى السلطة وعدم تهكل معارضة جديدة وبنتيجة الصراع والخلط على المستوى الطلابي في ظل غياب وحدة نقابية طلابية للتعبير عن مطالب الطالب، وهو مشروع يتعين على الضمير الوطني مواجهته لأنه يمس التطور العلمي والثقافي للمغرب.

س: لمن مورست إجراءات على طاقم التدريس الجامعي ونقابته ؟

ج: لقد جاء هذا الإصلاح في وقت كان حدث فيه تحسين نسبي للوضعية المادية للأساتذة، المهم أن الظرف كان من الالتباس والغموض بحيث أن الجانب الوطني لم يتم الالتفات إليه. وأعتقد أن من اتخذ هذا القرار هو الذي يتحمل هذه المسؤولية وهي مسؤولية تاريخية لقمع البحث العلمي بالمغرب، وهنا أوجه نداء لكل القوى السياسية والمدنية والأحزاب لتدعو وزارة التعليم العالي لمراجعة هذا القرار المتمثل في تحديد عدد التسجيلات في الدكتوراه .. وإعادة الاعتبار للبحث العلمي بدعمه وتيسيره للجميع.

س: لنتنقل إلى مشكل آخر، يتعلق بالترجمة وانتم أدرى بقيمة الترجمة العلمية والفكرية بالمغرب، فهل المغرب يحتاج الآن إلى مؤسسة علمية للترجمة وما هي جدواها؟

ج: بعد الاستقلال كان المغرب في حاجة إلى تعريب المصطلحات فأسس معهد التعريب. لكن الترجمة في جانبها وافقها الثقافيين، باعتبارها فعل تشذيب وتطوير للثقافة، ظلت غائبة، بحكم الإهمال الذي طال الثقافة برمتها.

وأذكر هنا بالتجربة المصرية السورية، فقد أحدثت هذه الدول مؤسسات كبرى للترجمة أصدرت آلاف من الكتب المترجمة بجهود مصرية وسورية خاصة. والآن وضعت الدول المصرية خطة جديدة شعارها "القراءة للجميع"، وضمنها خطة للترجمة، وقع ذلك في مصر لأن هنالك نوع منه التواصل بين الجامعة والسلطة، نظرا للمستوى الثقافي والجامعي لرجل السياسة في مصر.

نحن مع الأسف، لدينا مثل هذا الوعي، فالمسألة الثقافية لم تتعهدوا الدولة، لكنها بالمقابل تبنت الثقافة التقليدية، فيبقى مشروع الترجمة ودعمها وتحديث الثقافة وتطويرها وفتحها على ما هو جديد في العالم غائبا ومغيبا، بل يتم التراجع حتى عن دعم الكتاب.

وبالفعل، هناك حاجة ماسة لمؤسسة مغربية للترجمة رسمية ترعاها الدولة، لا فقط لترجمة المصطلحات وإعداد القواميس، فهذه مسألة يتكفل بها معهد التعريب وقد أبدع فيها، بل لنقل وتحسين المعارف في مختلف الميادين، وأيضا لنقل العربية إلى لغات أخرى. وهذه المهمة لحد الآن هي محط جهود فردية، والترجمات هي ترجمات مزاجية اعتباطية.

ويمكن القول أن معظم الاجتهادات في الترجمة والتأليف والإبداع، بل جميعها، تمت بمجهودات فردية خالصة، إنها عصامية المثقفين الذين انتزعوا مكانتهم وبجهودهم الخاصة وأثبتوا كفاءة العقل المغربي وكفاءة الإبداع المغربي.

س: لقد طرحت قضية الترجمة نظرا للضجة التي أثارت مؤخرا وتثار حاليا من طرف مثقفين عرب من جنسيات مختلفة، من أجل إنشاء وإحداث مؤسسة عربية للترجمة، الأستاذ علي أومليل صرح بها مرارا واقترح أن يتم إنشاء هذه المؤسسة بالمغرب نظرا للمكانة العلمية والفكرية المتميزة للمغاربة ونظرا للحرية

والانفتاح الذين يتميز بهما المغرب، فضلا عن ضرورتها الحضارية، فرنسا مثلا لم تحقق نهضتها الفكرية والثقافية إلا عبر قرون من الترجمة المنظمة والعقلانية وقس على ذلك بلدان غربية أخرى.

ج: ما من شك أن الترجمة ضرورة وطنية ملحة، غير أن الذهنية السياسية في المغرب تحتقر الثقافة، ولا ترى فيها غير ضياع وقت وجهد، وهو الاحتقار الذي عانت منه هذه الثقافة الشيء الكثير. فالثقافة المغربية تعاني إما من الاستلحاق والتدجين من طرف الدولة أو من التهميش ومن قمع غير مباشر. فالجهود الكثيفة التي بذلها المغرب في ميدان التعليم منذ الاستقلال إلى الآن يجب أن تلحقها مرحلة تكثيف الجهود لدعم الثقافة والإنتاج الثقافي المغربيين لأن القرن القادم ليس فقط قرن التنافس الاقتصادي بل بالأساس قرن التنافس المعرفي والثقافي. وقدرة المغربي على الصمود معرفيا عن طريق تعلم واكتساب اللغات والعلوم والتقنيات والمعارف المختلفة هي التي ستجعل منه إماما مواطننا في القرن القادم أو مستقرا في قعر القرون البائدة.

س: قريبا ستمر 4 أشهر على دخول المعارضة الوطنية المغربية إلى الحكومة. كيف تقيمون تجربة التناوب كتجربة في ذاتها، ثم في بدايتها.

ج: التناوب الذي حصده، هو تناوب هش لتعدد ألوان مكوناتها بالإضافة إلى أنه ليس وليد صناديق الاقتراع بقدر ما هو "تناوب توافقي" يعبر عن الرغبة في ترميم وتضميد الجراح التي خلفها الصراع السياسي الذي دام عقود، فنحن على مسافة زمنية تسمح بتقييم عام.

لقد انطلق التناوب بأمل وفجر طاقات وجدانية وعاطفية، لكن هل التباطؤ في تحقيق هذه الآمال يرجع إلى صعوبة الظروف أو يرجع إلى عدم التلاؤم بين مكونات أطراف التناوب ؟ أم يرجع إلى جدة المسؤولية بالنسبة لأحزاب المعارضة وخاصة الاتحاد الاشتراكي وبالانتقال من الخطاب النقدي اليوتوبي إلى "منطق الدولة" والمسؤولية؟ أم ماذا ؟

إن الآمال التي أطلقتها حكومة التناوب ما تزال معلقة. وأهم ما تحقق حتى الآن، على الأقل في التعليم، هو تنفيذ الاتفاقات التي كان الوزير السابق للتعليم يرفض إطلاق سراحها، وبشكل عام تنفيذ الاتفاقات التي عرفها الحوار الاجتماعي.. هناك أيضا مشكل تشغيل بعض الخريجين. وباستثناء بعض

البوادر الصغيرة ما يزال هناك احتقان للظروف العامة، وحن الوقت لتبدأ "المباراة" ومن السابق لأوانه في نطاق تجربة جديدة وتحول نوعي الحكم عليها. والأمر ليس سهلاً.

وعموماً ما تزال القضايا الكبرى كالخصوصية والتشغيل ومتابعة الحوار الاجتماعي وقضايا حقوق الإنسان (...) قضايا موقوفة التنفيذ.

الملاحظون السياسيون ينتظرون. المغرب الآن في حالة انتظار، بالمعنى القوي، لهذه الإصلاحات وهذه الأوراش وتلك التحولات التي وعدت بها المعارضة لحظة انطلاقها .. نحن نعرف الحماس التعبوي وخطبة السيد اليوسفي أما البرلمان هي تعبير عن النيات وحسن النوايا والمطامح. لكن المرحلة الأساسية هي مرحلة الانجازات. وأين هي هذه الانجازات ؟ الجميع ينتظر. ولعل الفشل وخيبة الأمل سيكون كارثة على مستقبل البلاد.

س: بالنسبة للقانون المالي الموضوع مؤخراً أمام البرلمان، وهو ذو طابع انتقالي أو هكذا سمي، يبدو أن المشاكل مازالت كثيرة، لقد تم الاكتفاء فقط بـ 12 ألف منصب شغل التي أفرزها التقاعد وتمت مضاعفة ميزانيات كثير من الوزارات.. وإعفاءات من الغرامات المترتبة على المتأخرات، تم تخفيض أثمان وتكاليف الإنتاج كالطاقة وغير ذلك من الترتيبات الجديدة كيف إذن تقيمون هذا الوضع الانتقالي ؟

ج: أكيد أن المشكل يكمن في الصعوبات المالية والهيكلية .. لكن هذا لا يعني المعارضة القديمة من المبادرة وتحقيق المكاسب. إن مشاعر كل الوطنيين مع نجاح هذه التجربة لكي يخطو المغرب خطوة، لا فقط في تحقيق الهدف السياسي الذي هو التناوب وترسيخه كقاعدة في الحقل السياسي، بل من خلال الانجازات التي سيحققها. أن مصداقية التناوب ليست فقط المكاسب السياسية التي سيحققها بل في الإنجازات الملموسة التي يمكن أن تصدر عنه لصالح فئات معينة من المواطنين وللوطن ككل وهنا يمكن القول أن هنالك أشياء لا تتطلب ميزانيات، هنالك إصلاحات تتطلب قرارات وتتطلب جرأة وإرادة سياسية ولا تكلف مصاريف وميزانيات. فربط كل شيء بالميزانية أمر مبالغ فيه. الخلاصة هي أنه حدث تحول سياسي كبير وفتح آمال عريضة لفئات واسعة، كما أن المغرب قادر على أن يتخلص من بعض

التقاليد الروتينية ومن بعض صراعاته وحزازاته التي حبل بها الحقل السياسي ليحقق قفزة اتجاه الطاقم الحكومي الحالي جزء ولو ضئيلا من الآمال التي عقدت على هذا التحول.

س: يتهم المثقف المغربي كثيرا باختياره الابتعاد عن معمة السياسة، وحين يشارك يتهم بالمصلحة، فما قولكم في هذه المسألة ؟

ج: أنت تعرف المثقف يخصص وقته كله للبحث والتجديد الثقافيين ومن اختار هذه الطريق لا يتأتى له الاشتغال بالسياسة. والإيجابي أن المغرب بدأ يعرف نوعا من تقسيم العمل فالسياسي سياسي والمثقف مثقف ولم يعد ممكنا الجمع بينهما كما كان في زمن ولى، مادامت السياسة مثلها مثل الثقافة تتطلب وقتا إضافة إلى تقنيات ومهارات ومعارف أكبر .. ولا ننسى أن التنافس في الحقل الثقافي المغربي أصبح قويا وصراع الأجيال داخلها قوي واشتد، فالأستاذ الجامعي أصبح مفروضا عليه، بحكم منافسة أجيال جديدة من طلبة وباحثين، أن يحدد وأن يتفرغ لكي يقوى على مجارة هذه المنافسة وهو أمر جميل وإيجابي للغاية. أقول أن التطور العام للمجتمع المغربي فرض نوعا من تقسيم العمل وهذا شيء إيجابي وفي صالح السياسة كما هو في صالح الثقافة. هناك موقف ثان من الابتعاد عن السياسة لا فقط بسبب هذا الصراع المهني بل بسبب صدمة أو تدمير من السياسة، فالسياسة صراع أو حقل صراع مغلف بالمقولات والمبادئ، بيد أن هناك مسافة رفيعة ودقيقة بين المصالح والمبادئ، بيد أن هناك مسافة رفيعة ودقيقة بين المصالح والمبادئ جعلت الأمر غير واضح ومشوش. هناك تواشح رفيع في الممارسة السياسية بين المبادئ والمصالح مهما رفعت من شعارات ومهما ادعت من طهرية ومن مثالية، تواشح رفيع لا يعلم سره إلا الله..

س: لا يعلم سره إلا الله والقائمون على السياسة ..

ج: شيئا ما، لأنه أحيانا حتى القائم على السياسة يختلط عليه الأمر، فهو يعتقد أن تحقيق مصالح شخصية وجماعية هو خدمة لمبادئ إضافة إلى جانب المصالح أو استصلاحية لسياسة جانب مطموس فالطبقة السياسية تسوق للجماهير المبادئ والشعارات وتطمس الطرف الآخر من الزوج المصاحب للمبدأ أي المصلحة، والفقهاء أي رجال التعليم عندما يذهبون للسياسة تحت تأثير المبادئ والشعارات فإنهم يصدمون بعد فوات الأوان، عند اكتشافهم لمنطق السياسة .. وهو أمر عادي طبيعي مادام رجال التعليم

يتعاملون مع فئات (تلاميذ وطلبة) هي خارج الطاحونة الاجتماعية، فابتعادهم عن آليات وقطاع الإنتاج يفرض عليهم البقاء خارج الجاذبية الاجتماعية، والوفاء للأفكار والمبادئ وأعتقد أن الأمر يتطلب تحليلا سوسيولوجيا لهذه المسألة، فمن يدخل إلى الحقل السياسي بتصورات مثالية فإن اصطدم لأنه سيجد أن الحقل السياسي هو حقل تقني المصالح بالمبادئ والمواقف بامتياز، فلا أخلاق تحكم حقل السياسة رغم أنه يدعي الأخلاقية، إنها مجردة آلية تمويهية للفعل السياسي الذي يحتاج إلى الدهاء والمرونة والحربائية والتلون ... لكن هنالك جوانب إيجابية لا يتلقاها ولا يضبطها ولا يدقق فيها غير المنخرط السياسي وهي ذي بعد تاريخي : إنها التشريح الميكروسكوبي للحظة التاريخية الحاصل إننا في المغرب انتقلنا جزئيا من بنية تاريخية تقليدية كانت محكومة بضوابط روحية وأخلاقية إلى بنية سياسية متسببة لا تمارس مهمة الضبط، الضبط مهم، على الخصوص في هذه المرحلة، لتخليق الحيلة السياسية والحيلولة دون المزيد من تعفن الممارسة السياسية.

س: بدأنا نلاحظ منذ عدة ثنائيات في العمل الثقافي، هل لكم من تعليق ؟

ج: إنها بالفعل ظاهرة جديدة، هنالك ثنائيات، والعمل الثنائي معروف في حقل الفلسفة وهو تعاون فإذا استطاع المرء أن يتخلص من أنانيته الفردية المجال خصب للتعاون والعمل الثنائي، إنه يشبه الشركة بلغة العصر. المهم أن لا يتخلى كل واحد على طابعه الخاص.

س: ماذا بالضبط عن الثنائي محمد سبيلا / عبدالسلام بنعبد العالي ؟

ج: العمل الثنائي الذي جمعي بعبدالسلام كان مثمرا وقد أدى إلى النتائج التي ننتظرها منه وقد قدم إفادات كبيرة للأساتذة والطلبة والتلاميذ، وهو عمل لخدمة الفلسفة في المغرب. لقد استفاد أساتذة الثانوي في الفلسفة من سلسلة الدفاتر الفلسفية وهذه التجربة شجعتنا على العمل على تطويرها وبلورتها بشكل أفضل خدمة للفلسفة في المغرب.

س: كيف ستطورونها ؟

ج: فبعد أن نستكمل تناول العديد من القضايا الفلسفية سنحاول تقديم دفاتر حول الفلسفة، ونحن نفكر جددا في الموضوع على مرحلتين : فعندما نشعر أننا استوفينا القضايا الفلسفية حقها، سندخل في التجربة الثنائية وهي تجربة تقديم الفلسفة وكتاباتهم.

س: طبعا بمجهودات شخصية ؟

ج: نعم، كل الأعمال التي قدمنا هي بمجهودات شخصية بدون دعم. وإذن هذه ملامح التعاون الثنائي بجانب تعاون آخر يخص الإشراف على البحوث والأطروحات والدكتورات.

س: والترجمات :

ج: يمكنني القول، نظرا لمعرفتي بصعوباتها ومشاكلها وتقييماتها الثقافية، إنني بدأت في الإشراف على أطروحات دكتوراه في الترجمة منذ حضرت لحديث جمعنا بالأستاذ العروي وهو الاجتماع الذي نظمته الجمعية الفلسفية المغربية في جلسة خاصة معه.

وتحدثنا طويلا عن الترجمة، وطرح فكرة رائعة مفادها، لو أن الأساتذة العرب الجامعيين منذ أربعين سنة قرروا الترجمة كعمل جامعي، كأطروحات جامعية، لكانت المكتبة العربية الآن تتوفر على ما هو أساسي في الفكر العالمي بشكل مضبوط ودقيق، لأن الرسالة الجامعية ليست هي الترجمة التي توجه إلى السوق.

وبدأنا بالفعل بتطبيق هذه الفكرة ذات الحس الثقافي والاستراتيجي.

س: مثلا ؟

ج: يمكن أن أقدم لك بعض الأمثلة، كتاب الأخلاق لسبينوزا وهو كتاب أساسي في تاريخ الفكر الفلسفي وهو غير مترجم وهناك من يشتغل معي الآن على ترجمته. كما كنت قد كلفت أحد الطلبة الباحثين بترجمة نقد الحداثة لالان تورين، وبالفعل أنجز هذا الطالب ترجمة دقيقة وعلمية ووفية لهذا الكتاب في إطار دبلوم الدراسات العليا. حيث ستتحول الأبحاث الجامعية في جزء منها إلى مؤسسة للإشراف على

ترجمة أهم الإنتاجات العالمية في ميدان الفلسفة، وأملّي هو أن تجد هذه الترجمات الأكاديمية طريقها للنشر ليطلع عليها عموم المثقفين أو الباحثين، ولتغني الخزانة والثقافة العربية والمغربية.

جريدة المنعطف 18 غشت 1988.

في السياسة والفلسفة

ولد الأستاذ محمد سبيلا عام 1942 بالذاكرة (ناحية الدار البيضاء) وتابع دراسته الابتدائية بمدرسة التهذيب بالبيضاء ودراسته الثانوية بثانوية الأزهر بنفس المدينة، ثم التحق بعد حصوله على البكالوريا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، وأصبح عضواً بهيئة التدريس بها، بعد فترة تدريس بفاس. والأستاذ سبيلا حاصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة. أصدر : (الإيديولوجية: نحو نظرة كاملة) و(مدارات الحداثة) و(حقوق الإنسان والديمقراطية). بالإضافة إلى مجموعة من الترجمات.

عرف الأستاذ سبيلا بأبوابه الثابتة في الصحافة الوطنية (التحرير-المحرر- الاتحاد الاشتراكي - الزمن). وسبق له أن أشرف على صفحة موجهة للطلاب في جريدة (التحرير). وكان عضواً بهيئة تحرير مجلة (المشروع) التي تصدرها لجنة الإعلام والثقافي في الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. وكان أيضاً عضواً بهيئة تحرير مجلة (الوحدة). وهو الآن رئيس تحرير جريدة (الزمن) المغربية. وينشر بانتظام مقالات في جريدة (الحياة) اللندنية، ومجلة (الشعب العربي) التي تصدر بباريس.

تحمل الأستاذ سبيلا مسؤولية عضو باللجنة التنفيذية للاتحاد الوطني لطلبة العرب، وعضو قائم مقام الكاتب بالكتابة الإقليمية للاتحاد الاشتراكي بفاس، ورئيس الجمعية الفلسفية المغربية. هذا الاستجواب الذي أجرته جريدة (النشرة) مع الأستاذ محمد سبيلا يمثل وثيقة (مكاشفة) أساسية، ففيه يتحدث بجرأة وصراحة، عن (سياسة أيام زمان)، وأصحاب المواقع اليوم، ويرسم ملامح الصراع السياسي في أشد لحظاته قسوة، وما كان يفرزه من أحكام جاهزة على الأفراد.

ويقدم الأستاذ تصورات وآراءه عن المشهد السياسي والمشهد الفلسفي والمشهد الثقافي، ومحنة الجامعة، وشريحة المعلمين (المساكين) ويؤكد ولعله بآلة العود. يقول الأستاذ سبيلا : "لقد كنا - أنا وآخرين - نشكل منذ 1963 أول جناح يساري داخل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، طرح بقوة مشكل الديمقراطية ومشكل الاشتراكية العلمية".

س: في البداية، نريد أن نسترجع معك ملامح محمد سبيلا الطفل ؟ ماذا تتذكر منها اليوم ؟
وماذا بقي من طفولتك في كينونتك الآن ؟

ج: طفولتي ترتبط كمعظم المغاربة، من جهة بالطبيعة، ومن جهة ثانية بالسياسة، ترتبط بالطبيعة إذ أنني ترعرعت في البادية بخضرتها وجمالها، وبالأقطار الغزيرة التي كانت تتهاطل آنذاك، وخاصة بمنطقة الشاوية. هكذا نشأ لدي عشق للطبيعة وللمناظر الخلابة، وأصبح مصدر سعادتي في صورتها المثلى. وارتبطت طفولتي بالسياسة من خلال المهمة التي كان يكلفني بها والدي - وكان وطنيا ومناضلا في حزب الاستقلال - وهي قراءة جريدة "العلم" على أفراد الجماعة الوافدين عليه، والمجتمعين بيتنا باستمرار، وكانت تلك الفترة المبكرة هي الفترة التي انغرس فيها دبوس السياسة في نفسي، ولم استطع اقتلاعه إلى حد الآن، في هذه الفترة، كان هناك صراع بين التعليم الوطني المعرب، والتعليم الرسمي الذي تديره الحماية آنذاك، وقد سجلني والدي في هذا التعليم الأخير، ودرست على يد فرنسيين، وتكونت لدي رابطة معهم، وحب للغة الفرنسية، لكن سرعان ما أخذني والدي وقذف بي في التعليم المعرب الذي كان مشبعا بالروح الوطنية القيم الوطنية التي اعتبر أن جيلي قد تربى في أحضانها، وهي قيم الصدق والإخلاص للوطن والتفاني في الدفاع عن المصلحة العامة، إنها القيم الجماعية التي شددت المغاربة جميعا وصهرتهم في اصرة واحدة، وهي الروح التي ظلت سائدة إلى السنوات الأولى من الاستقلال.

س: كانت المدرسة إذن مستتبنا للوطنية، وهل كانت العائلة تقوم بنفس الأدوار؟

ج: العائلة أيضا كانت مستتبنا للوطنية، وقد كان لدي ارتباط وجداني وعاطفي بأبي الذي كان يسجد باستمرار. وتبددت ثروته الطائلة بسبب ظروف الاعتقالات المتوالية، وفوجئنا ونحن على عتبة الاستقلال، بأن ثروة الوالد قد تبددت، بينما ظهر أناس وأمناء حزيون اغتنوا وراكموا ثروات هائلة في مطلع الاستقلال، وقد كانت هذه أول تجربة يتبين لي فيها أن هناك من يناضلون بحسن نية، وهناك من يقطفون الثمار ويجنون النتائج، هناك من يزاوجون بين مراكمة المصالح ورفع شعار المبادئ، وهذه قاعدة ستكرر نفسها عبر تاريخ الحركات السياسية، لكن تاريخنا مع الأسف يتقدم بالفحص والتحليل والنقد، بل

تتكرر الأخطاء والتجارب السيئة، لأنه ليس هناك تقاليد تدوين وحوار ونقد للتجارب السابقة، هذا على كل المستويات، فالقاعدة الغنوصية هي التي تحكم العمل السياسي إلى حد كبير.

س: هذه الذكريات الوطنية والنضالية، يظهر أن لك تقديرا إيجابيا لها، لكن ما هي الظروف التي عشتها في تلك الفترة والتي تحتفظ بذكرى سيئة عنها، وهل كنت وقتها تبدي مقاوم أو مشاكسة حيال مواضع كانت الأسرة - وربما حتى المدرسة مسرحة لها؟

ج: من المؤكد أن لكل طفل قسطا من الشغب ومن الثورة والتمرد، كنا نشاغب في المدرسة وفي الشارع، وفي البيت أيضا، وهي الروح التي يتم تشذيبها وتحذيقها بالتدريج، ولكن أثرا منها بقي حتى في فترات لاحقة، وفي فترة التعليم الجامعي، واتخذت لنفسها لبوسا مختلفا ربما.

س: ماذا عن شغب المرحلة الجامعية ؟

ج: إنني أسميه الآن شغبا، بعد أن دخلت عصر الحكمة، إن شئت كنا نجادل في كل شيء كنا نجادل السلطة الحزبية، كنا نناقش الزعماء، كما نقيم الدنيا ونقعدها لسبب بسيط أذكر مرة، أن الحبيب بورقيبة زار المغرب، ففوجئنا بأن جريدة الحزب، الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، أصدرت عددا خاصا عن هذه الزيارة، وبورقيبة كان بالنسبة إلينا رجلا ليبراليا ذا موقف غير قومية، فنظمنا رد فعل قوي على ذلك كانت الروح الثورية تسكنها أنا وأصدقائي وأبناء جيلي، وكانت القيادة تجد صعوبة كبيرة في إسكاننا أنا وأصدقائي وأبناء جيلي، وكانت القيادة تجد صعوبة كبيرة في إسكاننا، وفي تهدئتنا، فما أن تنجح في تهدئتنا بصدد نقطة ما، حتى نثور بصدد نقطة أخرى .. كيف نفسر الأمر، هل هو مناخ الستينات، بثورتها وبعنفها الثوري، ثورة الشبيبة في 1968 ؟ المهم أن فضيلة الاحتجاج والنقد صاحبتنا لفترة طويلة.

س: أنت تتحدث عن حياة الجماعة أو الجيل، ولكن محمد سبيلا شخصا، كانت له دائما علاقة خاصة مع المؤسسة الحزبية، ملف هذه العلاقة يضم عددا من العناصر التي يجهلها الكثيرون. هل تعتقد أنه مر نوع من التقادم السياسي الذي يسمح بفتح هذا الملف ؟

ج: كنا مجموعة تضم بالإضافة إلى، الأخ عبداللطيف المانوني والأخ محمد عياد والأخ محمد ملوك وآخرون، كنا نشكل منذ 1963 أول جناح يساري داخل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية طرح بقوة

مشكل الديمقراطية ومشكل الاشتراكية العلمية، لكن نظرا لأننا نكاد نفتقد ذاكرتنا، وليس هناك تاريخ وتدوين لمجريات الحياة الحزبية، وليس هناك تسجيل مكتوب للوقائع المرتبطة بالممارسة الحزبية كإطار تنظيمي، فلا أحد يتحدث عن الموضوع. جماعتنا، على صغرها، كانت أول جناح طرح بجدّة مسألة الديمقراطية الداخلية في حظيرة الاتحاد، ومسألة الاشتراكية العلمية، من خلال زملاء بعضهم يدرس الحقوق، والبعض الآخر يدرس الفلسفة والسوسيولوجيا، وكنا نمثل بالنسبة للبعض مصدر إزعاج حقيقي، لم تحل المشكلة إلا بطردي من الحزب، وتحمل الأخ المانوي مسؤولية رئاسة الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، وطويت الصفحة وذهبت إلى مصيري، إلى أن فوحت في 1975/1976 بفاس بشأن عودتي إلى الحزب، وعدت فعلا، وتحملت المسؤولية في الكتابة الإقليمية للحزب بفاس، لكن ظاهرة تكون مجموعات احتجاجية تكررت باستمرار عبر تاريخ الاتحاد الوطني والاتحاد الاشتراكي لأن العمل السياسي لم يبلغ درجة العقلانية التي تقبل بوجود اختلاف وتيارات وتقر بمشروعيتها، فكان الحل الأسهل دوما هو الانشقاق والانشطار الذي حكم ويحكم مسار الحركة، وكثيرا ما تتخذ هذه المسألة صورة صراع أجيال، فالأجيال الجديدة التي تحقق مكانة اجتماعية ورصيدا ماليا ومهنيا تجد نفسها مدعوة إلى أن تمثل على مستوى القيادة، وهذا أمر يولد مقاومات لدى الشرائح الحزبية العليا.

س: هل تعتقد أنه يكفي أن نقدم أنفسنا كضحايا لما نعتقد أنه تأمر مع الآخرين، ألم تكن هناك أيضا أخطاء من طرف الإخوة الذين كانوا يمثلون هذا الجناح ؟

ج: طبعاً، نحن أيضاً كنا متشددين جداً، ولم نكن نتقن ربما فن التفاوض وركوب اللين أحيانا للوصول إلى أهدافنا، وهذا ما فهمناه من بعد، لقد كنا دوغماتيين وأصحاب مطالب مطلقة : الكل أو لا شيء وهذا يعود ربما إلى طبيعة العمل السياسي وسط الشباب، لقد كنا شبانا يتقدون حماسة وصدقا.

لقد كان لدينا تعاطف وإتباع وسط القواعد، ولكن كان هناك "مشكل" وهذا المشكل حل في ذلك الوقت بالتضحية بطرف من الأطراف وبإبعاد من يخرج عن الإجماع، ويخالف القيادة في الرأي، ومن يملك الجهاز ويحتاج السلطة الحزبية هو دائما المنتصر والمقرر والظافر. ومن يملك الجهاز الحزبي لا يمكن أن يفرط فيه.

س: كانت هناك ربما طريقة أخرى لتدبير هذا "المشكل" كانت هناك صيغ حضارية لاستيعاب مطالب هذه المجموعة، أليس كذلك ؟

ج: هذا أمر أكيد، لكن عنف الصراع السياسي في تلك الفترة، كان يهمل الأساليب الهادئة المبنية على النفس الطويل وسعة الصدر، ويجب أن نسجل أيضا مع السفن أن الاتحاد الوطني، كان قد ورث الكثير من ممارسات العنف لدى الحركة الوطنية، فالمقاومة في كل أنحاء العالم، هي محض للكثير من المثل السامية، ولكنها أيضا تفتح على قدر من العنف الذي قد يأتيها من اختلاط الأمور في بعض اللحظات، ويولد ذلك ثقافة للعنف هي التي كنا نلاحظ انتقالها من بعض فصائل الحركة الوطنية إلى الاتحاد، وظهورها في بعض الممارسات السياسية والنقابية، على أن من اللازم التذكير بأن بعض ذلك العنف كان ناجما، من جهة أخرى عن عنف النظام كان يمثل رد فعل عليه. وعندما يتحدث الآن عن الثقافة السياسية الجديدة ثقافة الحوار والتراضي والتناوب، والقبول بالآخر، فإن المعنى الملموس لذلك هو تصفية ثقافة العنف السياسي التي تدرجت بالورثة مما قبل الاستقلال إلى العقود الأولى من الاستقلال.

لقد أمكن أن نعاني في بعض الفترات كيف أن الاتهامات كانت جاهزة، وكان التعامل مع الرأي الآخر يتسم بالقسوة والتصفية الجسدية.

س: بعيدا عن عنف السياسة وصخبها، نريد أن نعرف علاقتك بالمرأة وبالحب.

ج: كل كائن بشري لابد أن يترك في مساحة نفسه حيز للحب، فبجانب التوترات والنزاعات العدوانية، والميل ربما إلى الشر تنشأ نوازع الخير والمحبة والجمال. هذه النوازع يتم تصريفها نحو الآخر، سواء كان زوجة أو أولاد أو أصدقاء، أو معارف، اعتقد أن هذا التوازن بين الجانب الشرير في كل نفس، والجانب الطيب هو الذي يجعل المرء متوازنا وأحمد الله أنه خلال الفترات الصعبة وفترات العنف القاسي والصراع السياسي الشديد، لم أستطع النجاة إلا بتصريف طاقات حب كثيرة للأصدقاء الذين أعتر بأني أعرفهم منذ الطفولة، وللعائلة وللزوجة والأبناء، وهذا بعد أساسي في توازن الإنسان، فمن لا يحب ومن يفتقر للعواطف ليس إنسانا، وهو لا يصلح لا للسياسة ولا لأي شيء.

س: الآن، إذا سمحت، نريد أن نعرف كيف ركبت مغامرة الفلسفة اللذيذة والشقية، وكيف دخلت "بيت الحكمة"؟

ج: في الستينات، كان النظام القديم للباكوريا يتضمن باكلوريا أولى وثانية، وكنت أتابع دراستي في التعليم المغرب بقرار من أبي الذي سجلني بهذا التعليم لدوافع وطنية، كان الاتحاد الوطني للقوات الشعبية قد انتصر في الانتخابات البلدية بالدار البيضاء، وكان رئيس المجلس البلدي هو المعطي بوعبيد. وفي هذا الجو تم فتح مدرسة عبدالكريم لحلو التي اجتزت فيها قسم الباكلوريا وتسجلت في السنة الأولى باكلوريا علمية، ثم سرعان ما انتقلت إلى قسم الفلسفة، لأني بدأت أشعر بميل نحو الموضوعات الفلسفية، وشجعتني على ذلك بعض الأساتذة، منهم من توفي ومنهم من لا يزال على قيد الحياة، كالأستاذ رونق، الذي كان أول من لاحظ من كتاباتي في الإنشاء الفلسفي كانت جيدة، وأذكر أنني حملت في آخر السنة رزما من الهدايا في شكل كتب فلسفية تلقيتها كجوائز، مما شجعتني على دخول فضاء الفلسفة كاختيار حاسم، ولم أتردد لحظة واحدة، عند حلول موعد التسجيل بالجامعة فقامت بإيداع وثائقي بكلية الآداب (شعبة الفلسفة) راكبا صهوة هذه المغامرة الفكرية اللذيذة المحفوفة بالمباهج والمخاطر على السواء.

س: بعد فترة ازدهار عرفتتها الفلسفة في المغرب، تعرضت هذه المعرفة لحرب حقيقية، كيف تم الأمر ؟ وهل كان يتعلق بالتعبير العسكري، بحرب استنزاف؟ وكيف نظمتم المقاومة، في شكل نظامي تقليدي أو من خلال تكتيك حرب العصابات؟ وماذا كانت الحصيلة في الميدان ؟

ج: لقد كانت الفلسفة دائما محط تشكك واتهام، سواء في المغرب أو في الوطن العربي كله، ونذكر أن أحد السلاطين كان قد أصدر منشورا يمنع فيه تدريس الفلسفة والمنطق، لأنها تعلم الزندقة، وتم تحريم بعض الكتب في الجوامع والمساجد التي كانت بمثابة جامعات آنذاك. في السنوات الأولى للاستقلال، ازدهرت دراسة الفلسفة بالمغرب، وتمت الاستعانة بالأساتذة المشاركة، سوريين ومصريين وغيرهم، ثم بعد ذلك المغاربة يتولون شؤونهم بأنفسهم، وتخرجت أجيال من الفلاسفة.

وفي بداية الثمانينات، كان وزير التعليم هو عزالدين العراقي، وقرر ألا تكون هناك شعبة في الكليات الجديدة، وأذكر، وأنا في فاس آنذاك، أننا نظمنا حملة مناهضة، وفتحت جريدة (الحرر) صفحتها

الأولى للدفاع عن الفلسفة، وظل القرار الحكومي بعدم فتح شعب الفلسفة ساريا، بفعل التقادم لا بقوة الشرعية والقانون، باستثناء التفهم الذي أبداه الوزير إدريس خليل الذي وعد بالسماح بوحدة الفلسفة في النظام الجديد، لكن هذا القرار لم يقتل الفلسفة، بل أكاد أقول، إنه شجعها، فالقلة القليلة من المشتغلين بالفلسفة تفرغوا لها، وهنا لابد أن أذكر معظم الذين اشتغلوا بالفلسفة جاؤوا من السياسة أو هم على صلة بالسياسة، ويخيل إلي كما لو أن إشباعا قد حصل في المجال السياسي إشباعا من حيث الأطر، فاضطر الفائض إلى التخصص في الثقافة، وإلى منح وقته وجدده كله إلى الثقافة، وإلى الفلسفة على وجه الخصوص، وبالفعل، انتعشت الانتاجات الفلسفية والترجمات إلى درجة أستطيع أن أقول معها، بدون خجل، أن هناك مدرسة فلسفية مغربية عقلانية من روادها الكبار، عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري، وغيرهما من أبناء الجيل اللاحق وهذه شهادة نسمعها في المحافل العربية، حيث أن الفلسفة مثلا لم تعد مزدهرة في مصر، بسبب الاتجاه نحو الدراسات النقدية والعلمية، وأصبحت الدراسات الإنسانية عموما بنوع من الضمور، وخاصة بعد الثورة المصرية، حيث تم التركيز على العلوم والتقنيات، وربما بحكم الصراع مع إسرائيل، مما جعل المركز المصري يتراجع، ويظل خافتا إلى الآن. البلد العربي الوحيد الذي نشاهد فيه نشاطا فلسفيا مهما هو تونس، مع اختلاف العطاء الفلسفي التونسي عن المغربي، بحيث أن المغاربة يتمتعون بقدرة مذهلة على المغامرة والتأويل واستعمال المصطلحات، ولا يكتفون فقط بالنقل. ولذلك فحركة الترجمة عندنا في المغرب ضعيفة بالقياس إلى الاجتهادات والتأويلات والتخريجات الفكرية التي نبهر بها كل العرب، في حين أن تاريخنا الفكري هو تاريخ تكرار واجترار وتعليقات وحواش، والسلطات العمومية على الفكر المشرقي، وفجأة وجدنا أنفسنا أمام تحولات فكرية وفروسية في مجال الفكر والجدل، يجعلنا نتميز، ويكسبنا ثورة فكرية، من المؤسف أن الرأي العام لم تنته إليها إلى حد الآن، مما جعلها أقرب ما تكون إلى زوبعة في فنجان، وربما يرجع إلى عموما إلى موقع الثقافة العقلانية الحديثة في نظامها المجتمعي أو دور قيمة الثقافة في المجتمع.

س: هذا، بالرغم من أن وضع الهياكل الجامعية لا يبعث قط على الارتياح.

ج: بالفعل، فهياكل الجامعة وضعت بغاية ضبط هذه الأخيرة، وتقليم أظافرها، لأن الجامعة كانت بالنسبة للبعض مصدرا للمتاعب السياسية والفكرية، وكانت بمثابة مدارس تكوين الأطر السياسية، وخاصة كليات الآداب والحقوق، بالنسبة للأحزاب السياسية.

س: لكننا لا نهتم بالقدر الكافي بتحليل تطور العلاقات التربوية في جامعتنا، ورصد ملامح التواصل القائم بين الطلاب والأساتذة، يقال عادة أن طلاب اليوم ليسوا هم طلاب الأمس، إلى أي حد ترى أن هذه المقولة صحيحة ؟

ج: من المؤكد أن هناك تحولات بنيوية سلوكية كبيرة، هناك شبه قطيعة الآن بين الطلاب والأساتذة وهذا يرجع أولا إلى مشكل الكم، وضعف التأطير، فالأستاذ الذي يؤطر مئات الطلبة، لا يستطيع أن يحتك بهم كما يجب، وهذا يمثل عائقا موضوعيا جديا، بالإضافة إلى أن هناك نوعا من الرغبة في "برقطة" الجامعة، علاوة على التحول الأساسي الذي طرأ على العملية التعليمية منذ ظهور ظاهرة بطالة الخريجين، لأن هذه الظاهرة ضربت العملية التعليمية الجماعية في الصميم، وأحدثت نوعا من اليأس ومن الارتقاء في طلب العلم، لأن الفصل بين العلم والشغل كانت نتيجته هي عدم الارتياح وانطفاء الشغف بالمعرفة. وهكذا لم يعد هذا المعبر العمومي نحو الاندماج الاجتماعي ونحو الارتقاء في السلم الاجتماعي يمر عبر العليم وعبر الجماعة. إن هذا التحول وجه من أوجه الصراع الاجتماعي بين الطبقات والفئات المختلفة، بمعنى أن المواقع الاجتماعية للفرد أصبح من جديد رهينا بالوراثة، لا بالمكاسب الناتجة عن تساوي الفرص والحظوظ.

س: هل معنى هذا، أستاذ سبيلا، أنك عندما تدخل المدرج لإلقاء درسك، حاملا كراستك وأوراقك، لا تشعر بالسعادة ؟

ج: ربما بالنسبة إلي شخصا، عندما توقفت عن العمل السياسي المباشر، عوضته بالعمل الثقافي وأحللت محل السياسة، ممارسة النضال الثقافي، وتأنت لي في هذا السبيل علاقة جيدة مع طلابي، وتفاهم تام معهم. فطلاب الدراسات العليا مثلا يتصلون بي في البيت، ويجلسون معي في قاعات الكلية، أو في مكان آخر، لتتذكر بطلاقة، وأشجعهم وأوجه لهم من الملاحظات والنصائح ما يتعدى حدود التأطير

العلمي إلى تواصل إنساني، يساعد في تذليل الكثير من الصعوبات التي يجدها الباحثون أمامهم، فيجدون مني رعاية وحباً، وأعتز بكوني جمعت حولي مجموعة من الباحثين الشباب الذين يشتغلون في مواضيع مختلفة والذين يمدوني بدراساتهم وبما يترجمون ويكتبون، لأنهم يدركون أنني أفكر في ما يعود عليهم بالخير، في ظروف تحافهم فيها المؤسسة، وينتكر لهم المجتمع ولا يبالي بهم الرأي العام.

س: وبالنسبة لأصدقاء بداية الطريق، أولئك الذين ظلوا في معمرة النضال السياسي، وتدرجوا في مراتب المسؤولية الحزبية، هل تعتقد أنهم اليوم أقل سعادة وبعبارة أخرى، ما هي طبيعة الحياة الحزبية والمؤسسة الحزبية اليوم؟

ج: أعتقد أن الأيام تقوم بنوع من الغربة مثلما تقوم السياسة كذلك بنوع من الغربة السياسية تنخل الناس لتختار من هم في النهاية من هم أصلح لها. فالذين يظهرون استجابة موفقة لروح السياسة، أي يبدون مرونة لفظية وسلوكية وفكرية تكون لهم حظوظ أكبر من البقاء في الحلبة السياسية. هذا بينما يفشل آخرون لأنهم أقل مرونة وأكثر طوباوية من غيرهم. هناك أمزجة خلقت للسياسة والمقتضيات النفسية والسلوكية والعقدية التي يتطلبها المجال السياسي. بينما هناك وطباع أخرى لا تعرف ولا تتقن الحزبية والقدرة على التكيف السريع، أو تطغى عليها النزعة النقدية. بينما السياسة تتطلب الطوعية والطاعة والامتثال. ولاشك أن هناك محددات أخرى سوسيولوجية، وعوارض ظرفية وكلها تجتمع لتقرر مصائر الأفراد. ولاشك أن الذين تدرجوا في مدارس المسؤولية الحزبية والسياسية، عربوا من أين تؤكل الكتف فرحون بما لديهم ومبتهجون بالمكاسب المالية والسلطوية التي حققوها. كما لاشك أن الذين حققوا مكاسب رمزية ثقافية وفكرية وإبداعية يمتلكون بهجة خاصة مشاعر تعويضية، وإن كان الكثير منهم يشتكون من إحجاف الأيام وخبت الأقدار الذي فرقت بدون عدل بين المصائر.

إن المسألة في الظاهر هي مسألة اختيار حر، لكن التحليل المعمق يبين أن وراء هذه "الاختيارات" شبكات من الحتميات المختلفة بيولوجية ونفسية واجتماعية (عائلية) واقتصادية تتعلق بالموقع في الهرم الاقتصادي للمجتمع... إلخ. أن وراء الاختيارات الحرة حتميات خفية وأحياناً لا شعورية. أن معنى السعادة يختلف، فهناك أناس لهم طموح مالي وطموح إداري ورغبة في السلطة وفي التحكم في الآخرين،

وهناك إذن آخرون يجدون سعادتهم ومتعتهم في تحقيق أشياء أخرى، فلكل سعادته، فالناس من الطينة الأولى هم أسعد، حين يحصلون على أموال أكثر وسلطة أكبر، ومراتب مسؤولية أعلى، وللآخرين سعادة فكرية وروحية وهذا نوع من تقسيم العمل على مستوى السعادة.

س: بجانب هذه السعادة التي يتوفر عليها مثقف جامعي، لم يورط في مسؤولية تجعله في صدارة الحدث، يتمتع أيضا بهامش أكبر للقلق ولإعلان قلقه للمنازعة في الأشياء وللمساءلة. اليوم، يقع الحديث عن ثقافة سياسية جديدة تؤطر حركة الفاعلين السياسيين، من هذا الموقع الذي تشعر فيه بتوفر شخصيات على حرية أكابر لنقد ما يجب نقده من مسلكيات وخطابات سياسية، هل ترى أن هناك ما يبرر الآن تشغيل حاسة النقد، وخاصة بصدد ما يصطلح عليه بالثقافة السياسية الجديدة، ألا ترى مثلاً أنها قد تكون في بعض جوانبها مجرد ثقافة لتوسيع الخنوع والاستسلام ؟

ج: هذه التحولات تعود إلى التغير الذي حدث في الخريطة السياسية منذ 1975، وبداية إعادة ترتيب للمواقع السياسية، وشروع في الانخراط في "التجربة الديمقراطية" والانصهار في الهياكل السياسية القائمة، ثم في مرحلة لاحقة تبلورت لغة سياسية جديدة، لغة التراضي والتوافق... إلخ، هذه الثقافة السياسية الجديدة ظهرت لأنها لم نعد أمام تحولات في التعامل السياسي بين أطراف كانت بينهم بالأمس مسافات بعيدة في ما يخص الاختيارات والمواقف، لكن حالياً بسبب بالتفاعل السياسي الذي حصل وخسوف المرجعيات الكونية الكبرى التي كانت تشد اليسار والتي كانت تؤطره وتزوده بطاقة مجابهة وبطاقة تحليل، تغيرت الأشياء. إن "الثقافة السياسية الجديدة" تتجلى من خلال المصطلحات التي تظاهرت على سطح اللغة السياسية للسنوات الأخيرة، وتراجع مصطلحات معينة مثل الاشتراكية والصراع الطبقي، التي تم وضعها على الرف، وحلت محلها كلمات وتعابير جديدة ذات نكهة ليبرالية، وهذا يعكس من جانب آخر حالة موازين قوى، ويعكس ما حصل من تغييرات في طبيعة الصراع السياسي، ويشخص قبولاً بالامر الواقع، وهو ما لم يكن موجوداً من قبل، أن ثقافة الصراع هي نفسها محصلة صراع طويل تحقق فيه الانتصار الكامل لطرف على آخر.

س: وفي هذا الإطار، وبخصوص الممارسة السياسية الجارية اليوم، لو طلب منك أصحاب القرار الحزبي والنقابي في الحركة الوطنية الديمقراطية، مشورة أو رأيا، بماذا كانت ستشير عليهم، وماذا كنت ستقول لهم ؟

ج: سأقول لهم إنني لا أملك القدرة على تقديم الاستشارة، ولكن لدي تجربة وخلاصات سياسية تجعلني أرى أنه حدثت تحولات في الرقعة السياسية، وفي طبيعة اللعبة وعلاقات الفاعلين، وحدثت فوق ذلك تحولات ديمغرافية وذهنية، فنسبة كبيرة من المغاربة والشباب لم يعيشوا مخاض الحركة الوطنية، ولم يعيشوا إلا بقايا إيديولوجيا الحركة الوطنية، نشأوا في فترة الاستقلال في ظروف أخرى، وخاصة أن هذه الفترة هي الفترة التي تم فيها زرع وإفساد العلاقات والقيم الرأسمالية في نسيج مجتمعنا، فادى ذلك إلى خلق ذهنية استهلاك، ورغبة في التملك، أو بعبارة أخرى حصول تطور كبير في آلية الانخراط في المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي، وهذا غير الذهنيات، فأصبحت مطالب ومشاكل الناس أكبر.

س: لكن في نظرك، بماذا سيفيد هذا التحليل قادتنا ؟

ج: لابد من أن نقدم لهم تحليلا سوسيولوجيا للتحويلات التي طرأت، ولهم كمقررين أن يستخلصوا المؤشرات وأين عليهم أن يتجهوا.

س: مثلا، ماذا يمكن أن يستخلصوا؟

ج: يمكن لهم أن يستخلصوا أن تحولات قد حدثت، وإنها لا تمس المجال السياسي فقط بل تطل الذهنية والسلوك، وهو ما يطرح التوفيق بين هذه التحولات الذهنية والديمغرافية التي جرت، وبين القيم الثابتة التي تم توارثها عن الحركة الوطنية والتي تتجه إلى إصلاح البلاد ودمقرطتها وتحديثها، مثلما يتعين أن يستخلصوا ضرورة تحيين الخطاب السياسي مع تحولات المرحلة، ومع التحولات الديمغرافية. فما تقع فيه الكثير من التنظيمات السياسية هو تشيخ الخطاب، ذلك أنه يتعين تحيين الأسطورة السياسية حتى لا تصبح مجرد ميثولوجيا، تحكي لغة قديمة لأجيال جديدة لها مطامحها ومشاكلها ورمزياتها الخاصة ولم تعش بالتحديد مروييات الأسطورة السابقة.

س: وفي المجال النقابي ..؟

ج: لا بد أن أعترف أن العمل النقابي صعب، وأن من الضروري التمييز بين الممارسة النقابية والممارسة السياسية، دون الفصل التام بينهما، ودون أن تصبح إحداها خادمة للأخرى، خاصة ونحن نعرف الكوارث التي جرها عدم التشبث بهذا الاحتراز في التجارب السابقة.

ما ألح عليه، في المقدمة، هو ضرورة تحديث الممارسة النقابية، وضرورة ديمقراطيتها إلى أقصى الحدود. لا أستطيع أن أحدد تكتيكات، وهذا من اختصاص الممارس اليومي، ولكن إذا طلب مني أن أحدد اختيارات كبرى فسأرفع، دون تردد، شعار التحديث والدمقرطة، تحديث الأجهزة السياسية والنقابية وديمقراطيتها في آلياتها علاقتها، وخلق ثقافة ديمقراطية.

س: وفي هذا الإطار، ماذا عن مفهوم اليسار والانتماء لليسار، وأين سيتجلى ذلك؟ وهل بقي شيء من هذا المفهوم ؟

ج: مفهوم اليسار يبدو لي من خلال كل حركة، أو كل اتجاه ما يزال سيمنح للمسألة الاجتماعية قسطا من اهتمامه، ويميز في نضاله السياسي بين مسألة السلطة وانتزاع مكاسب وقسطا من السلطة، وبين استصدار مكاسب اجتماعية للناس في إطار تقليص الفوارق الطبقية، وهذا يميز الخطاب اليساري الذي يقوم على التركيز على المسألة الاجتماعية وتقليص الفوارق، فالمسألة الاجتماعية لا تدخل في صلب الخطاب الليبرالي.

ويبدو لي أن هناك إغفالا للإشكالية الاجتماعية لدى الحركة السياسية المغربية وسيطرة المسألة السياسية، والمراهنة الكلية عليها، مع كل ما يعينه ذلك من انشغال كبير بالنصوص والدستور والحياة البرلمانية والمقاعد. وهذا مهم ولكنه لا يحيل أتوماتيكيا المسألة الاجتماعية التي يجب أن تؤخذ دوما بعين الاعتبار.

س: في حديثك عن التحولات وعن الثقافة السياسية الجديدة، لم تشر إلى ما يجري على هامش الرسمي والمعلن والمكشوف في الحقل السياسي، نقصد الزحف الذي يجري لثقافة ماضوية، تجادل في قيم العقلانية والحداثة وتسوغ التعصب والتطرف، هل هناك في نظرك ما يدعو إلى القلق بهذا الخصوص ؟ وهل

أنت من الذين يعتبرون المجتمع المغربي محصنا بضرورة نهائية؟ وألا خوف على العلم والعقل ومصير قضية الحداثة ؟

ج: أعتقد أن هناك مستويات للنظر إلى هذه المسألة، المستوى السياسي والمستوى الاجتماعي والمستوى الثقافي، أنا أفهم هذه الحركات كنوع من رد الفعل ضد سلوك سياسي، وموقع اجتماعي، وضد مسألة ثقافية، فأنا، لا أفهمهما في إطار سياسي محصن فإذا بقينا في هذا الإطار، سنطلق عليها أشنع النعوت.

لذلك، من الواجب أن نأخذ الظاهرة في ديناميتها، فهي ردة فعل ثقافة ضد أشكال التغريب التي تمارس على ثقافتنا، وضد أشكال العدوان التي تلاحق الثقافات الخاصة أو الإقليمية، فهي انتفاضة ضد الغرب وضد عدوان الغرب، وضد تهميش الغرب للثقافة العربية الإسلامية. وهناك أيضا، جانب اجتماعي في المسألة، فهناك شرائح اجتماعية تود أن تستثمر الرصيد الاحتجاجي في الثقافة الإسلامية ضد احتكار الثروة وسوء توزيعها للمطالبة بحقوقها في الثروة الاجتماعية وبضرورة توزيعها عادلا، مثلما أن حركات الإسلام السياسي، بتركيزها على البعد السياسي ومسألة السلطة على حساب التربية الروحية للأفراد، تضع على رأس جدول أعمالها مسألة التوصل إلى السلطة، وتقدم نقدا لمظاهر تعسف السلطة والشطط في استعمالها. أميز، إذن في تعاملي مع الظاهرة، بين عدة فئات وعدة مستويات، بين كونها نوعا من الاستجابة للحداثة، وقد غامرت أكثر من مرة بطرح هذه الفرضية، فهي استجابة للحداثة من حيث إنها قبول بالحداثة ورفض لها في نفس الوقت، رفض لجوانب معينة فيها، رض للا أخلاقيتها، ولعنفها وشراسة علاقتها، ولكنها لا تستطيع أن تكون ضد الحداثة، لأن كل حركة تستخدم الحداثة، على الأقل في مستواها التقني إن لم تستعملها في مستواها السياسي والثقافي، وليس هناك أحد يرفض استعمال الطائرة أو الآلة أو النظارات، فهناك مخاض غير واضح ينطوي على قبول بالحداثة ومحاولة تدجين الحداثة و"أسلمتها" وترويضها بدون أن يعني ذلك رفضها، لأن هذا الرفض، هو عمليا رفض للتاريخ وللتطور وللواقع، وما هو بديهي في الحياة اليوم.

يجب إذن أن لا نصدر أحكاما قطعية كلية في هذا الباب فهناك مستويات وهناك لوينات يجب مراعاتها. وقد شاركت شخصا في تجربة الحوار القومي الإسلامي ووجدت أن هناك في حركة "الإسلام السياسي" فئات مستنيرة، قابلة للحوار، تقبل الديمقراطية وتحاول تكييفها. إذن لا يمكن الحكم على هذه الحركات ككتلة واحدة، بل يجب أن نتعامل معها حسب درجاتها، فهناك فئات تريد أن تكون مستنيرة ولكن دائما من موقع الدفاع عن التراث وعن التقليدي هذه مسألة عرفت أوروبيا وتعرفها كل شعوب العالم.

من ناحية ثانية حصل لدي اقتناع - ربما تجربة اليسار وتجربة الاشتراكية تؤكد ذلك - بأنه لا يمكن أن يحدث تحديث من الخارج، فالتحديث لا يمكن أن يكون إلا من داخل الثقافة نفسها، فالتقليد والتراث ليسا شيئا بسيطا نستطيع أن نقذف به وبين لحظة وأخرى، فهو شيء يسكننا وحاضرة في لغتنا وذهننا ولا وعينا هناك أحد يستطيع أن يقطع بين عشية وضحاها مع التراث. التراث شيء راسخ، لذلك لا بد من محاورته وتجديده، وفكرة التجديد من الداخل يتبناها العديد من المثقفين والمفكرين الذين استخلصوا عبر التجربة السياسية الماركسية أو القومية، والتي كانت تعتبر أن مجرد قيام نظام يساري سيجعل المجتمع كله يتحول فكريا في هذا الاتجاه، وتبين في ما بعد أن تغيير المؤسسات وتغيير السلطة السياسية ليس كافيا، وبمجرد ما تنتهي التجربة يرتد المجتمع ويرتد التاريخ المحلي إلى النقطة التي كان فيها، لأن تغيير الذهنيات والبنى النفسية والنظرة إلى العالم هو أساس التطور، لذلك فأنا مع التحديث من الداخل، وتطوير الثقافة نفسها فمكان الانخراط الفعلي والمستديم في الحداثة.

س: هل هذه المهمة هي التي دفعتك إلى قبول استلام رئاسة تحرير جريدة "الزمن" هل اعتبرت الصحافة مجالا أكثر نجاعة ومردودية في إيصال الأفكار وخطاب التنوير ؟ وهل راهنت على تحويل أداة صحفية إلى منبر للسجال الفكري العميق ؟

ج: إن نهوضي بهذه المسؤولية الصحفية هو استمرار ربما لجانب الاهتمام بالشأن العام الذي نشأنا فيه كجيل، فمعه انحسار النضال السياسي بدأ كما لو أن من الضروري الاستمرار في أداء نوع من الرسالة الفكرية، وممارسة نوع من النضال الفكري عبر الصحافة، انطلاقا من الوعي بالبعد الإعلامي في العصر الحديث، فكل شيء يأخذ معناه ووجوده من الإعلام، فكأنه لا يكون موجودا إلا إذا مر عبر القناة

الإعلامية، وهو ما لم ينته إليه العديد من الناس مازالوا تحت أسر نوع من الثقافة القديمة، والذين يعتبرون أن المفكر هو كائن منعزل، يعيش في ما يشبه أديرة العصور الوسطى التي تحدث عنها في رواية ... "اسم الورد" حيث يظهر الدكاترة الذي ينبشون الأوراق في الدهاليز، واليوم، فإن المثقف لكي يكون فاعلا، ولكي يوصل كلمته، عليه أن يراعي البعد الإعلامي، ومن لم يراع هذا البعد، ستموت أفكاره معه.

هناك الشغل الأكاديمي الرصين، البطيء، الهادئ الحافل بالمراجع والإحالات والذي ينطوي على روح أكاديمية، وهناك الخطاب الموجه إلى الجمهور الواسع عبر وسائل الإعلام كالصحافة والتلفزيون، خاصة أن الحواجز التي كانت في السابق موضوعة حول وسائل الإعلام الرسمية قد ارتفعت، وبدأ الجميع يتعاطى مع وسائل الإعلام، فهذا قدرنا في العصر الحديث.

س: إذن من مشكلات المثقف العربي، قضية الاهتداء إلى الوسيلة الأمثلة لحسن استثمار وسائل الاتصال الجماهيرية، وإسماع صوته عبرها، لكي يمس أوسع الشرائح ويكون للثقافة فعلا دور في المجتمع. لكن ما هي أيضا المشاكل الأخرى التي يعيشها المثقف العربي وهمومه الكبرى ؟

ج: المثقفون العرب المعاصرون لم يتأت لهم أن يتحلوا إلى إنتلجنسيا فاعلة وموجهة للتاريخ، وذلك لعدة أسباب، أولها ربما موقع الثقافة في المجتمع العربي، فمجتمعاتنا متماثلة، من حيث إنها لا تولي للثقافة والمثقفين العناية الكافية والموقع اللازم، إضافة إلى أن المثقف ممزق بين وضعيته الاجتماعية، وبين طموحه وصورته عن نفسه، فصورته عن نفسه هي صورة كائن مثالي يمتلك الفكر والمعرفة ويمثل ضمير المجتمع، فهي مجموعة أحلام، وربما هلوسات، تؤدي إلى تضخيم صورة المثقف عن نفسه، لكن هذه الصورة سرعان ما تصطدم بالواقع، واقع الدونية الاجتماعية وعدم الاهتمام الاجتماعي وأحيانا حتى القمع السياسي والتسخير، سواء من طرف الدولة أو حتى من طرف الأحزاب. أن مجتمعاتنا ما تزال تحت تأثير قيمتي المال والسلطة، أما الثقافة فتأتي في درجة أدنى، فالموقع الاجتماعي، والشروط الاجتماعية العامة التي يعيش فيها المثقف العربي، تجعله غير قادر على أداء وظيفة قيادة تاريخية وبالأحرى وظيفة نقد، المثقف الأوربي، يستطيع أن يلعب هذا الدور لأن وراءه ثورات اجتماعية ومكاسب سياسية، وتراكم أفعال المثقفين، مما يجعل الحديث عن إنتلجنسيا جائزا.

لكن عندنا، وخاصة بالمغرب، هناك احتقار للثقافة سواء من طرف السلطة أو من طرف الأحزاب. فالأحزاب لا تهتم بالثقافة إلا في المواسم الانتخابية كديكور انتخابي، والثقافة المحبوبة، لديها هي الثقافة الاقتصادية أو التقنية، أو الثقافة القانونية، وذلك بحكم سيطرة خريجي التخصصات القانونية على المجال السياسي، والثقافة الماثورة هي تلك الثقافة القانونية التي تمثل انعكاسا للواقع، والثقافة التقنية لأنها ثقافة تدبير للواقع. أما الثقافة بمعناها العميق، فكفر وكتعقد وكتشريح وكشك وتحليل، فهي ثقافة تنفر منها السلطة، وتنفر منها الأحزاب.

وموقع المثقفين في التنظيمات السياسية ظل دائما موقعا ثانويا. والمنخراطون في الأحزاب السياسية يتشكلون، إما من تقنيين أو من رجال القانون أو رجال التعليم. والهيئة التعليمية دائما أقرب ما تكون إلى حطب التاريخ منها إلى مواقع قيادية أو مسؤولية. إننا نرى أن المثقف ينظر إليه دوما على أنه معلم، ليس لديه قوة وليس لديه مال، وليس لديه سلطة، اللهم إلا سلطة الكلمة، ونحن نعرف موقع المعلم في ثقافتنا، والنكت التي تروى عنه والتي تعبر عن موقعه الاجتماعي، وهذا ينعكس على الأحزاب السياسية التي كان من الضروري أن تعيد النظر في موقع الثقافة والمثقفين.

وفي مختلف الأنظمة العربية، نرى كيف يتم تسخير المثقف غالبا من طرف النظام السياسي أو يصبح بوقا لحزب من الأحزاب أو لنظام من الأنظمة، لن يتحكم في رزقه، أو يوعد بمنصب أو بشيء من هذا القبيل، فالموقع الاجتماعي للثقافة وللثقف لرجل التعليم هو سبب هذا التذبذب في الموقف.

س: وماذا عن المؤسسات الثقافية ؟

ج: المؤسسات الثقافية هي أيضا ضحية هذا التذبذب، لأنها تعكس قلق المؤسسات السياسية المؤطرة لها، فصلب المشكل يتمثل في عدم نشوء مجتمع مدني مستقل عن الدولة، فهذه الأخيرة تبتلع كافة الهيئات التي يفترض أن تمثل المجتمع، وخاصة منها الهيئات السياسية التي يفترض فيها تمثيل المجتمع والتي ينم ابتلاعها بأساليب مختلفة، وينعكس ذلك على المؤسسات الثقافية المرتبطة بها، أن سلطة الدولة تخترق كافة أنوية المقاومة في المجتمع المدني.

س: إذا تحدثنا عن الثقافة بمعناها العام، فسوف ندخل الإبداع ضمنها، وبهذا الصدد، كيف تنظر إلى الفعل الإبداعي في المغرب، ضمن مساحة ما هو ثقافي ؟

ج: الإبداع هو فعل أساسي في الثقافة، ويمكن أن نقول أن هناك البحث الثقافي وهناك الإبداع الثقافي، والمغرب يبدع في المجالين، فهناك حركة نشيطة في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية والقانونية، وهناك إبداع مهم في مجال الرواية والشعر. إلا أن بعض النقاد يقولون إننا لم نبلغ يبعد شأننا كبيرا في مجال الإبداع الشعري والروائي مثلا، لأننا حديثي العهد بذلك، وخرجنا لتونا من ثقافة التقليد والعصور الوسطى، وإننا لم ننخرط بعد بالكامل في الثقافة الحديثة إبداعا وإنتاجا، إلا بعد الاستقلال، حيث صدرت بعض الروايات، وبعض الأعمال الشعرية الجديدة.

وعلى العموم، فإن المسافة التي يتعين علينا أن نقطعها في مجال الإبداع، يبدو أنها ما تزال كبيرة.

س: الأستاذ سبيلا، هل تترك لك الفلسفة حيزا لتذوق بعض الشعر وبعض الموسيقى؟ وفي هذه الحالة، ما هي الأعمال التي تستعذبها أكثر ؟

ج: أعتقد أن المرء لا يستطيع أن يعيش بدون هذه التغذية الروحية المستمرة التي يمثلها الشعر والموسيقى، وأنا شخصا لدي ولع بالموسيقى بحيث أستمع يوميا لأعمال كلاسيكية في الموسيقى العربية، كقطع محمد عبد الوهاب وأم كلثوم، ولدي ولع خاص بالقانون والعود، وأجد متعة لا توصف في الاستماع لعمر بشير ومنير بشير، وعلى وجه الخصوص لنصير شمه، العواد العراقي الشهير، ولعود آخر عراقي أيضا، يعتبر من كبار المبدعين، وهو سلمان شكر الذي يعزف قطعاً صوفية على العود... هذه مساحات للمتعة لا تنتهي: قراءات دواوين شعرية سواء لأدونيس أو نزار أو محمود درويش، والاستماع إلى الموسيقى السمفونية وموسيقى العزف المتفرد، التي يتمكن المرء فيها من تذوق العزف الخاص والنعمة الخاصة بآلة واحدة، فعندما تختلط الأصوات وتختلط الآلات، تضيع النكهة الخاصة بكل آلة.

جريدة النشرة العدد 133

أبريل 1998

ليس هناك وقت ضائع في التاريخ

حاورة : عمر أوشن

س: طرح أكاديمي يروج يعتبر أن الانتخابات في المغرب مجرد وسيلة، وآلية لتجديد وإضفاء المشروعية على توزيع وضعية الجاهز الإداري والسلطة. هكذا كان البعض يصف اللحظات الانتخابية السابقة في الحياة السياسية المغربية. هل يمكن أن نعتبر أن هذه الانتخابات الأخيرة كانت مختلفة عن سابقتها وعن سوابق السلوك السياسي المغربي ؟

ج: أن مسألة تجديد النخب هي إحدى الوظائف الأساسية للانتخابات وللنظام الديمقراطي ككل، وتجديد النخب هي عملية نخل الكفاءات الاجتماعية ومحاولة فرز الماركات على مختلف الأصعدة، هذا وجه، ولكن الوجه الثاني للمسألة هو أن الانتخابات والعملية الديمقراطية ككل هي جزء من نظام السلطة العام، وكيفية توزيع السلطة بين الفصائل الاجتماعية المختلفة، بين الفئات الاجتماعية المختلفة. فتجديد النخب لا يتم هكذا بشكل عشوائي أو تلقائي أو غير مخطط له. بل يجري ضمن صراعات اجتماعية حول السلطة، صراعات بين تيارات سياسية مختلفة وانتماءات سياسية مختلفة. هذا الوجه ليس وجهها معزولا للانتخابات، بل هو وجه يدخل في إطار الصراع الاجتماعي العام حول السلطة، والحصول على المواقع والمكاسب وتوزيع الامتيازات المتعلقة بالسلطة وتوزيع الخيرات والمكاسب العامة. فتجديد النخب يرتبط بإعادة توزيع الخيرات والسلط.

الوجه الأكاديمي السوسيولوجي المتعلق بتجديد النخب، وجه بريء ومحيد. لكنه إذ يعبر عنه عالم الاجتماع بهذه الصيغة - تجديد النخب - فالحلل السياسي أو حتى الفيلسوف، يسلط الضوء على الجانب المتعلق بالسلطة في عملية تجديد النخب، والصراع بين الأجيال والصراع بين المناطق والسراع، أن

شئت أن تقول، بين الملاكات الاجتماعية المختلفة، بين المعربين والمفرنسين، بين التقليديين والعصرانيين... إلخ.

هذا الوجه يمكن أن نقول إنه أكاديمي وسوسيولوجي ولكي يكون صحيحا ولكي يخرج من حياء الأكاديمي يلزم ربطه بالصراع العام حول السلطة، والمكاسب في المغرب التي في إطارها تجري العملية الديمقراطية.

س: هذه الانتخابات التي تجري في المغرب، هل يمكن الاعتقاد إنها تعكس الخريطة الاجتماعية والسياسية المغربية، وهل تعكس النخب المغربية ؟

ج: إن إصدار حكم دقيق حول هذا الموضوع، يتطلب دراسات ميدانية دقيقة واستقراء دقيق للمنتخبين وللكتلة المرشحة وللفعاليات الحزبية. ولكن مع ذلك يمكن المجازفة بالقول أن هذا المخاض الانتخابي أو المخاض الديمقراطي ما يزال أمامه مراحل كبيرة لكي يصبح شفافا صادقا ومعبرا. فالجميع يتحدث عن تدخل السلطة أحيانا، عن تدخل المال، عن تدخل النزاعات والصراعات المتعلقة بالانتماءات الجهوية والعرقية، والصراعات حتى بين بعض الفصائل الحزبية وغير ذلك.

فكل هذه العناصر تشوه على النتائج، وعلى الخريطة السياسية الحقيقية، على الأقل الخريطة الآنية. لذلك، أقول أن أمام التجربة الديمقراطية المغربية أشواط طويلة لكي تصبح شفافة فعلا ومعبرة فعلا عن الصراع الاجتماعي، فالعوامل التي تتدخل تجعلها غير شفافة وغير صافية وغير معبرة.

س: أربعون سنة من الاستقلال، أدت بنا في نهاية المطاف إلى الوصول إلى المفهوم المتداول الآن في الأدبيات السياسية وهو التراضي والتوافق والثقة بين الفاعلين السياسيين. بمعنى آخر، هل هذه المدة كلها كانت وقتا ضائعا ؟

ج: لا، ليس وقت ضائع، وليس هناك وقت ضائع في التاريخ، نجد تجارب اجتماعية ونجد صراعا اجتماعيا، والمغرب منذ أن استقل انطلقت فيه دينامية الصراع حول السلطة بشكل رهين وهذا الصراع حول السلطة حظي بشعارات مختلفة باختيارات إيديولوجية مختلفة، ولكن فيه نوع من التوازن الرهيب بين الصراع حول السلطة وحول الاختيارات الإيديولوجية والتوجهات. هذا الصراع القاتل القوي

استمر طويلا، وما التراضي والتوافق المعنى به أخيرا إلا إحدى نتائج هذا الصراع الطويل المدى بحلقاته ومراحله الكبيرة. لقد انتهت الأطراف المتصارعة والمتجابهة في النهاية إلى ضرورة التعايش وإلى ضرورة القبول وإلى ضرورة الاقتناع بأن أي طرف لا يمكن أن يستمر إلا باعتراف بالطرف الآخر. فإذا التراضي والتوافق أو ما يسمى بالثقافة السياسية الجديدة ليست اختيارا ثقافيا فكريا محضا. إنها محصلة الصراع الذي دام هذه المدة كلها بدمويته وعنفه وإقصاءاته وتعثراته ونكساته ونكوصاته حتى.

إن التوافق أو ما يسمى الثقافة السياسية الجديدة، محصلة صراع، وشيء فرض نفسه على مختلف الفاعلين السياسيين، لأن المغرب عانى فعلا من شدة الصراع السياسي ومن مركزة كل شيء حول الصراع السياسي مما انعكس على الميدان الثقافي وعلى ميادين أخرى.

س: لكن مسألة التراضي تبدو متعثرة من جانب المسألة الاجتماعية. ولعل القضية الاجتماعية والملف الاجتماعي قد يعرقل هذا المشروع. كان هناك حوارا بين النقابات والحكومة وأرباب العمل وتراضت الأطراف على ميثاق معين وأسلوب معين. الوضعية الاجتماعية بمعنى آخر، ليس على نفس مستوى وتيرة الحوار السياسي المفتوح بل أن تدهور الحالة الاجتماعية قد يعصف بالمشروع. كيف ترون ذلك ؟

ج: إذا فهمت مرادك أستطيع أن أجيب بأن ما يحصل هو نوع من استقلال أو انعزال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني، أو أن مقتضيات الصراع السياسي ومتطلباته وحتى مرتبطاته بين الفاعلين جعلت لهذا المجتمع السياسي منطقا داخليا يفرض التراضي ويفرض السلم الاجتماعي. ويفرض التفاوض عن كثير من المشاكل في سبيل إيجاد آليات سياسية يعتقد بأنها في مراحل لاحقة تحقق التناوب، آليات يمكن أن تحل المشاكل المطروحة على المغرب.

ولكن المشاكل الاجتماعية هي مشاكل حارة وساخنة ولا تنتظر، المشاكل الاجتماعية يومية وتتراكم، وهذه إحدى الصعوبات التي تعاني منها الأحزاب والنقابات. إنها تتحدث بلغة الحوار وبلغة السلم الاجتماعي، في حين أن الجماهير والمجتمع المدني يشتعل بالمطالب اليومية وبالاحتاجات اليومية، نذكر على الأقل بطالة الخريجين ومسألة الغلاء ويمكن أن نذكر عشرات المشاكل التي مازالت مستعصية. فخشوف المشكل الاجتماعي أو إهمال المشاكل من طرف الفعاليات السياسية قد تكون له نتائج وخيمة. بعبارة

أخرى وبلغة أكثر وضوحا أقول أن منطق الصراع السياسي بين مختلف الفاعلين السياسيين فرض منطق التوافق والحوار ولكنه الاجتماعي وحيوية المطالب الاجتماعية التي لا تقبل التأجيل. كيف سيحل الفاعلون السياسيون هذه المعضلة الكبرى بتركيزهم فقط على المعضلة السياسية ؟ أنا أعتقد أنهم يحتاجون لعبقيرية كبيرة لحل هذه المعضلة وللخروج من عنق الزجاجة.

س: أمام هذه الصورة، صورة الانتخابات البلدية، صورة علاقة المجتمع السياسي بالمدني، الملف الاجتماعي، ما هي السيناريوهات المحتملة والممكنة في أفق الدخول السياسي القادم ؟

ج: لا يستطيع المرء أن يتكهن بما سيكون. ولكن من خلال المعطيات الحالية يتبين بأن المغرب دخل مرحلة سياسية جديدة. فالأول مرة في تاريخ المغرب الحديث تجرى الانتخابات في إطار العقد المبرم بين وزارة الداخلية والأحزاب يلتزم به الطرف الحكومي بعدم ممارسة التزوير وتلتزم الأحزاب بعدم الاحتجاج أي بقبول النتائج.

إذن لأول مرة في تاريخ المغرب بعد أربعين سنة من الصراع ومن عدم التفاهم يحدث هذا التوافق بأمل إدخال المغرب في القرن الواحد والعشرين ببنيات سياسية أكثر صلابة وأكثر قوة، هذا معطى استراتيجي عام، وسيبدو أن هذا ما تفهمه المعارضة. التناوب لن يكون هذه المرة توافيقا أو إراديا مصنوعا بل سيكون صندوقيا وانتخابيا أو شيئا من هذا القبيل. في المرحلة الأولى تبين فيها من خلال النتائج، ونحن نحكم على النتائج، أن الخريطة السياسية تتكون من قوة مشتتة بنسب متفاوتة وأن هناك اتجاهات ثلاثة. هذه الانتخابات هي التي ستبلور مستقبلا، اتجاه اليمين واتجاه الوسط واتجاه اليسار على الرغم من أن هذا التصنيف هو تصنيف غير صحيح ولا يعكس بالضبط حقيقة الدينامية السياسية. إنه يعبر الرغبة عن التصنيف والرغبة في هندسة المشهد السياسي أكثر مما يعبر عن واقع حقيقي.

أفترض أن هذه الانتخابات خطوة أولى وستصب في اتجاه تشكيل إحدى الغرفتين. وأن الغرفة الأخرى ستشكل بشكل يجعلها أكثر حرية وأكثر قدرة على التعبير. لكن اللعبة السياسية سيكون فيها توازن جديد بين الغرفتين، رغم أن مجال الحركة السياسي للبرلمان التقليدي سيكون أكبر، فإن هناك توازنا جديدا في السلط والفعاليات.

إذن هناك مشهد يحكمه التوازن وإستراتيجية التوازن وإرادة إحداث التوازن وإرادة توجيه المجال السياسي في اتجاه يمكن أن لا يخرج عن إطار الثوابت الوطنية العامة التي حكمت السياسة المغربية لحد الآن.

س: إذا مررنا إلى علاقة الإسلام بالسياسة، يظهر لنا أن بعض الأطراف التي تأتي للسياسة من باب الدين لم يكن لها الحضور الذي كان مفترضا لها وبذلك يظل هذا الطرف بشكل من الأشكال خارج اللعبة.

ج: عندما قلت المنطق السياسي الذي يحكم الفاعلين قصدت الفاعلين السياسيين الرسميين المعترف بهم. ولكن يبدو أن هناك فاعلين سياسيين على هامش اللعبة أو خارجها، مازال لم يعترف لهم بحق الممارسة السياسية لعدة اعتبارات.

وهذا الوضع يجعل المعادلة السياسية تفتقد عنصرا غائبا وإن لم يتعلق الأمر بغياب كلي، لأنه على ما يبدو هنالك محاولات من طرف جهات إسلامية للتحالف مع أحزاب معينة أو إلى توجيه الأصوات نحو أحزاب معينة، وإن كان ذلك بشكل غير رسمي وغير علني.

مبدئيا، القاعدة الديمقراطية تقول بأنه لا يمكن للمشهد السياسي الديمقراطي أن يكون ديمقراطيا حقا إلا بإتاحة الفرصة لكافة الفصائل وخاصة منها التي لا تقبل بقواعد اللعبة السياسية، فإذن هناك شد حبل بين اللاعبين الرسميين وبين اللاعبين غير الرسميين على الهامش. اللاعبون الرسميون يفرضون الالتزام بقواعد اللعبة السياسية والديمقراطية واحترام الثوابت، وتكييف الخطاب والممارسات بما يتلاءم مع هذه الرقعة والأطراف الأخرى مازال في وضعية التردد أو وضعية اختبار وفحص إمكانيات الانخراط في المجتمع السياسي الرسمي.

س: يتيح موضوع الإسلاميين الحديث عن الإيديولوجيا. ويبدو أم الحملة الإيديولوجية للإعلام كما تتمثل عند الإسلاميين هي الإيديولوجيا الوحيدة التي مازالت حية. باقي الإيديولوجيات الآن هي إما في الثلاجة أو في سبات.

ج: إن الأطراف الأخرى لا يمكن القول بأنها بدون إيديولوجيا. لكنها إيديولوجيا في حالة نكوص أو في حالة عدم التفكير في ثوابتها ومراجعة نفسها، أو إنها في طور كمون سواء تعلق الأمر بإيديولوجيا يسارية يفترض أن تعيد النظر في ثوابتها ومتغيراتها أو تعلق بإيديولوجيات أخرى.

إذن هذه الإيديولوجيات لم تمت وإنما هي في حالة انتظار، في حالة تقرب وتأجيل البث في اختياراتها. إنها لم تمت بقدر ما هي في غرفة الانتظار. والإيديولوجيا التي تمارس الآن الدور المبادر والدور الفاعل هي الإيديولوجيا الإسلامية التي تستمد من الإسلام توجهها السياسي العام. هذه الإيديولوجيا، لديها طروحات فيما يخص العلاقة مع الآخر والغرب ومع التراث والتقنية والهوية. هذه القضايا الكبرى التي لم تعد الأحزاب التحديثية قادرة على طرحها بسبب تضبيب الرؤية أمامه وانكسار المرايا بعد التحولات الكبرى التي حدثت مع انهيار المعسكر الاشتراكي. وتضبيب الرؤية وانكسار المرايا التي انعكس على اجتهادات الحركة الاشتراكية على الخصوص، يقابله اجتهاد إيديولوجي وفكري وثقافي لدى الحركات الإسلامية التي تناقش قضايا كبرى. تناقش الحداثة، مسألة السلطة، مسألة الشريعة والرجوع إلى الأصول فيما يخص ممارسة السلطة... إلخ.

هذه الإيديولوجيا تمارس الآن دورا فعالا لا تستطيع أن تصمد أمامه الإيديولوجيات الأخرى. وذلك لأننا في هذه المرحلة نعيش منذ 67 إلى الآن انتعاش الحركات التي تعتمد على الهوية ونوعا من التراجع عن الأطروحات التحديثية والليبرالية والعلمانية التي كانت سائدة مع ازدهار المعسكر الاشتراكي ومع الأمل في تحديث المجتمعات. في مرحلة معينة كنا نجد زحما تحديثيا وعلمانيا وقوميا وطموحات للتحرر. الآن مجتمعات العالم الثالث تعيش هذه الموجة الارتدادية إلى الذات، إلى التراث دفاعا عن النفس وحماية الثقافة.

هذه المحدثات الكبرى التي نراها تحكم الواقع السياسي المحلي والإقليمي، وهذا عنصر يجعل الفصائل التحديثية في الحركة السياسية المغربية غير قادرة على كسر الجمود. وحينما نأتي إلى المثقف، نجد وكأنه لم يعد له موقع في عديد من الأحزاب أو على الأقل له موقع هامشي، ومواقع الفعالية هي للمحامين للبيروقراطي، للتكنقراطي، للسياسي المحترف...

س: أو للديماغوجي المحترف ؟

ج: ربما للديماغوجي، أما المثقف المناضل الذي ذهنه فقط الاعتبارات، الفكرية والثقافية والإيديولوجية، وليس في حوزته مؤسسات ومراكز قوية فيبدو أن الرقعة السياسية وطبيعة الفعل السياسي أخذ يقصيه ويبعده، أضف إلى ذلك أن الأزمة الإيديولوجية داخل الأحزاب تدفعها إلى إغلاق الملف الإيديولوجي لأنها تخاف من المفاجآت، فلا هي قادرة على تهيئة طروحات واجتهادات فكرية لمواجهة التيارات المختلفة التي تنتقدها، ولا هي قادرة على تبني الخطاب الليبرالي. ولذلك تجد نوعا من التبني الخجول لليبرالية، والدفاع المحتشم عن الاشتراكية والسكوت المطلق عن القضايا الإيديولوجية الكبرى، لأن المؤهلين، للخوض في مثل هذه القضايا هم المفكرون والمثقفون الذين إلى الآن، وربما إلى غاية غير معلومة، موضوعة على الرف، لأن اللعبة ليست لعبتهم.

س: في مرحلة من المراحل كانت الفلسفة المغربية حاضرة بكثافة وقوة. الآن هل يمكن لي القول أن حماسها قد فتر ؟

ج: أنت تتحدث عن الصخب الإيديولوجي لمرحلة معينة.

س: أريد أن أقول السؤال التالي : ما هي الفلسفة المغربية حاليا ببساطة واختزال هذا السؤال ؟

ج: الفلسفة المغربي حاليا هي مجموعة من الانشغالات في قضايا كبرى، سواء تراثية أو تحديثية ورغم التحجيم الرسمي الذي تعرضت له الفلسفة بحصرها في كليتين فقط، وحرمان العديد من الطلبة التخصص فيها، نقول بأن هناك حركة فلسفية في المغرب، تسير ببطء وبتؤدة. وإخواننا في المشرق يعترفون بذلك ويصفون المغرب بالمنارة الثقافية.

الشرف عاش حروبا طويلة دفعته إلى الاتجاه نحو التقنيات ومصر التي كانت رائدة تراجعت، والمغرب بحكم نوع من الاستقرار السياسي وبحكم الإشباع الذي حصل في امتصاص الإدارة للكفاءات الفكرية والثقافية، وجدت كفاءات ثقافية أخرى لنفسها الوقت لتتفرغ للتفكير والكتابة. ولذلك تجد إنتاجات وترجمات. والآن أستطيع أن أقول أن المغرب مازال يفكر. ليس هناك دراسة فكرية عربية لا تذكر اسم الجابري أو العروي أو غيرهما. وليس هناك دراسة لا تذكر جهد الترجمة المغربية. والمغرب الآن يفكر

للعالم العربي على مستوى هذه القضايا: التراث، الموقف من التراث، التحديث من الداخل، العقل العربي. هذه كلها مصطلحات مغربية واجتهادات مغربية. والتبعية للشرق دخلت في عدادا الماضي. نحن إلى عهد قريب كنا نستهلك ما يأتي من الشرق، الآن المغرب هو الموزع الثقافي على المشرق في مجال العلوم الإنسانية والفلسفة.

حقا لسنا منارة ثقافية دولية كبرى، ولكن في المنطقة العربية نحن حاضرون. وأقول لك بأننا حضرنا في القاهرة في لقاءات ولمسنا عن كثب الاعتراف بالفكر المغربي. والمصريون يذكرون أعمال المثقفين المغاربة ويعترفون بها، نحن داخل الميدان ونلمس ذلك، ولا أوافقك القول بأننا نعيش موت الفلسفة.

س: نعثر على مقارنة لمسألة الحداثة في عديد من كتاباتك سواء في الصحف والمجلات أو في المؤلفات. كيف تنظر إلى هذه الحداثة في عالم عربي تتعثر فيه الديمقراطية. وفي حضور لفكر لا يؤمن بالحداثة ؟

ج: الحداثة بمختلف مستوياتها وبمظهرها الكلي، الحداثة كالاقتصاد، وكتقنية، الحداثة كسياسية، الحداثة الفكرية والإيديولوجية، الحداثة كفكر هي قدر هذا العصر وقدر كل الشعوب، الشعوب التي لم تنبث فيها الحداثة تبدي مقاومات، ونوعا من رد الفعل الذي لا أعتبر بأنه هجوم مضاد بقدر ما هو محاولة للتحكم في الحداثة ولتشذيبها وتهدئتها وتكييفها مع التراث، ما يقع في العالم العربي هو محاولة غريبة للحداثة. فليس هنالك فصل لا في الحركات الإسلامية ولا في غيرها يرفض الحداثة مطلقا والكل يستعمل الحداثة على الأقل في مستواها التكنولوجي، يستعملها حتى في مستواها السياسي والثورة الإيرانية تستعمل "الجمهورية".

والجمهورية هذا لفظ وتقنية سياسية لا توجد في الإسلام. الثورة الإيرانية التي هي نموذج للثورات التقليدية أو الإسلامية المعاصرة فيها انتخابات وبرلمان، إذن هنالك نوع من التفاعل والتعامل مع الحداثة سواء كانت سياسية أو تقنية أو غيرها.

هذه المجتمعات تدافع عن ثقافتها وتدافع عن هويتها، وترد أن تكسب الحداثة دون أن تفقد هويتها، هذا رهانها. لكن الحداثة كاسحة وكاشفة، الحداثة تعري وتحديث نوعا من التشويه ونوعا من إضفاء الابدال Banalisation على العالم المعاصر. والنفاق ذات العمق التاريخي كالثقافة العربية تريد أن تقاوم، هذا رهان تاريخي. أنا أفترض أن الحداثة كاسحة ووسائلها رهيبية. ووسائلها التكنولوجية والإعلامية

والمالية وغيرها. إنها قوى كونية قادرة على الانتشار في كل بقاع المعمور وقادرة على تكييف التراثات المحلية. نعم، هنالك ثقافات ذات عمق تاريخي كالثقافة العربية الإسلامية تدافع وتحاول تشذيب هذه الحادثة. ونتائج ذلك نوع من التسويات. لا أقول الانتصار المطلق للتقليد أو للحادثة، لكن أفترض أن هذا الصراع يؤدي إلى تسويات كما هو الأمر على المستوى السياسي، وهو صراع مفتوح سيستمر عقوداً إن لم يكن قروناً ولعل من الصعب التكهّن بنتائجه بشكل حاسم.

جريدة السياسة الجديدة

12 يوليو 1997.

التاريخ العربي الحديث كله محاولات للنهوض

حاورته أسماء المعلومى

"محمد سبيلا" أحد المفكرين المغاربة الذين يشكلون علامة بارزة في سيورة الفكر الحداثى المغربى، وذلك بفعل إثارته للعديد من القضايا والإشكالات الشائكة، الملحة، ولقد أصدر مجموعة من المؤلفات والترجمات نذكر منها : "مدارات الحداثة 1985"، "نظام الخطاب لفوكو، "الفلسفة والسياسة" لألتوسير 1974، إضافة إلى مجموعة كتابات تحت الطبع، وهى خاصة بـ"الثقافة والسياسة"، و"حقوق الإنسان"، ولقد احتلت بقية التراث والغرب ثم إغراءات الحداثة، إلى جانب إشكالات الهوية، المثقف والسياسى، ثم المرأة والمجال الفكرى أحد أبرز النقط التى يركز عليها الحوار التالى مع المفكر "محمد سبيلا".

س: من خلال اشتغالكم الدأوب فى حقل الفكر والثقافة العربية، ما هى أبرز القضايا الملحة ذات الأولوية التى تعتبرونها تمثل الأسئلة الراهنة التى تواجه الثقافة فى البلدان العربية ويتعين على قطاع المثقفين إثارتها والبحث عن معالجة فكرية لها فى الوقت الحاضر ؟

ج: هناك بالتأكيد الحديث عن القضايا الساخنة والملحة التى تطرح نفسها على المثقفين العرب، سواء تعلق الأمر بقضايا اقتصادية كالعولمة، السيطرة الاقتصادية العالمية والنظام الاقتصادى العالمى الجديد، ومشاكل المديونية، وغيرها، وهناك مشاكل أخرى كالقضايا الإعلامية .. فهذه الأشياء وغيرها تجتمع فى جدر فكرى واحد، وهو طبيعة المستجدات الحداثى التى تواجهها المجتمعات العربية، فالمشكل الأم الذى تقول إليه كل المشاكل، هو مشكل الصراع بين التقليد والتجديد، وهذه الزاوية هى التى يتعين على المثقفين والمفكرين والمبدعين أن يولوها أكبر اهتمام، لأنها تتعلق أولا بفهم مكونات العالم، ومحدداته، وسمات الحداثة على المستوى التقنى والسياسى والفكرى، مع محاولة تمثل خصوصيات الحداثة وأدواتها، وفى نفس الوقت تأثيرها على مكونات الهوية، والتراث. فهذا المشكل يبدو لى أنه هو المشكل الأم الذى يتعين على كافة الطاقات الفكرية أن تشرحه وتحلله، لتبين مفاصله المختلفة، خاصة وأن مجتمعاتنا تعاني من كونها مجتمعات

ذات ثقل تاريخي كبير، ومثقلة بالتقاليد، التراث والماضي الذي هو من جهة مغايرة يشكل هويتها، ويعطيها معنى للعالم، ولكنه في نفس الوقت هو بمثابة ثقل يجثم عليها، وقد يعوق أحيانا حركتها باتجاه المستقبل والارتقاء في أحضان العالم، والانفتاح عليه. وهذه العلاقة القائمة بني الحداثة من جهة إغراءاتها، ثم مكاسبها، وشكلياتها التي تفرضها الشبكات العالمية على عدة مستويات، وبين ثقل الماضي وقوته، وإلى حد ما حسره، فهذا اللاتوازن بين الماضي والحاضر في ثقافتنا هو سبب التمزقات والصراعات، والحدوش التي يعرفها الوعي العربي، لأن هذا الصراع هو صراع رؤيتين، ومنظورين للعالم، وما بين ثقافتين وهويتين، وهو صراع ليس من السهل معاجلتهم وتناولهم، ولذلك أستغرب أن البعض يعتبر هذا الأمر مشكلا تافها، وبسيطاً. فالعلاقة بين التراث والحاضر تحكمها على المستوى السياسي علاقة التمزق وتوتر فعلي قائم بين المكونات التقليدية للسلطة وطريقة الحكم التي هي مستمدة من الماضي، ومن التراث. فهناك التقنيات والآليات الجديدة للسلطة التي تتطلب مشروعية أخرى، سواء مشروعية الإنجاز، أم مشروعية التمثيل الصحيح للشعب، ومشروعية الاعتراف بحقوق المواطن. لذلك نجد في كل الأنظمة السياسية العربية هذا المزيج، وهذا البسط المتوتر الذي يرتفع وينخفض بين ما هو تقليدي وما هو حداثي، وأقول نفس الشيء في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات، حيث نجد توترا في تكوين الأسرة، وتوزعا بين بنيتها التقليدية، والبنية الجديدة التي تدعمها، كذلك التوتر الذي يشمل الجانب الفكري، الثقافي، وحتى الروحي، هذا التمزق الحاد بين قصور التقليدي وجانبية الحداثة، والذي نجده في نفسية كل فرد، وفي ذهنيته وعقليته، فهذا الأمر بما يلزمه من جراحات وخدوش، وأزمة ذاتية فكرية، وهذه القضايا تتطلب تركيزا وتحليلا دقيقا.

س: من خلال المنظور النقدي، كيف يمكن تحديد أسس العلاقة المنهجية بين الماضي (التراث) من جهة، ومعطيات الحاضر التي تنفتح على آفاق التطور المستقبلي أو ما يصطلح على صياغته بـ"أفق الحداثة"، والتجليات الممكنة لهذه العلاقة على المكونات المختلفة للفكر والثقافة العربية حاليا ؟

ج: هذه المسألة يمكن أن ننظر إليها من زاويتين، أولا من زاوية العلوم الإنسانية، أي من زاوية الحتميات التي تتحكم في هذه العلاقة، فالمنظور العلمي لهذه العلاقة يقوم على ملاحظة وتحليل البنيات المختلفة التي تحدد التقليد، وتحدد الحداثة، واستعمل كلمة تحديث وحتمية، لأنها مصطلحات عملية، محددة نعي بها عملية الفعل والتأثير، ويمكن قياسها. وهذا المنظور يقود إلى القول أن مسألة الحداثة لا تقوم على

اختيار الأفراد، ولا رغبة الأفراد، ولا حتى على مستوى القادة، بل إنها مسألة تحكمها حتميات سوسيولوجية، واقتصادية، وتاريخية، وحتميات شائكة من جميع المستويات. هذا المنظور يؤدي إلى نوع من الانتظارية، والنزعة التاريخية، لأن المرء في هذه الحالة، وخاصة لدى مشرع العلوم الإنسانية الذي يجد نفسه أمام قوى مختلفة، تسهم في المجتمعات وبنائيتها المختلفة، ولكن تدخل الأفراد، وتدخل الذوات، وحتى القيادات محدود.

والمنظور الثاني، منظور المصلحين. والسياسيين أو المثقفين المؤدجين، أو الذين ينشرون رسالة ما، ويميلون إلى إعطاء قيمة لمسألة الحرية، والفعل، بمعنى أن الأمر متوقف من وجهة نظرهم على الإرادة، وعلى حريتنا كأفراد وأمة ونخب، وهذا المنظور كما قلت فاعل سياسي.

فالمنظور الأول لا يولي اهتمامه لمسألة الحتميات، ومسألة الإنسانية نفس الأهمية التي يوليها المتأثرون بالعلوم الإنسانية، والطرف الثاني فيه نوع من الغربة الإرادية، فيكفي أن نريد لمجتمعاتنا أن تتطور لا يقع ذلك. هذا منظور يمكن أن نقول من الزاوية العلمية أنه منظور مثالي وفيه طموح، ولكنه يشكل صلب العلم السياسي، وصلب العمل الثقافي، ولحاولة التوفيق بين هذين المنظورين، ينبغي أن نعتد مستوى التحليل والفهم الذي ينبغي أن يستند إلى معطيات العلوم الإنسانية. فالمسألة تتوقف على حتميات، وبنيات أعقد مما يتصور المصلح السياسي؛ والمستوى الثاني أن رجل السياسة أو المثقف ينبغي أن يكون طوبوايا، طموحا، وذا نزعة إرادية، لأن هذا هو أساس كل فعل تاريخي، ولكن على أساس فهم معطيات التاريخ، على أساس فهم هذه المحددات من المستويات المختلفة، فهذا المحدد هو منهجي، إذا أردنا أن نستعمل كلمة منهج، في مثل هذه القضايا التي هي قضايا كبرى، تضرب بجذورها في عمق التاريخ، ولكن القيادات الفكرية والثقافية والسياسية، وخاصة هذه الأخيرة التي مع الأسف يطغى على خطابها الطابع الإصلاحية والتبشير وتحمل معطيات العلوم الإنسانية والثقافية.

س: في نفس السياق، وانسجاما مع الأسئلة المثارة، ما هي في نظركم حدود العلاقة بين السياسي والثقافي في المجتمعات العربية، من حيث انعكاساتها عن قضايا التغير الاجتماعي ومواجهة تحديات العصر؟

ج: العلاقة بين ما هو سياسي، وما هو ثقافي هي علاقة متوترة على الرغم مما قيل لأنه نقاش طويل حول (الواو) الفاصلة بين (سياسي وثقافي)، فهل هي واو العطف، أو واو الضم ؟ تاريخيا ومنذ خلق الله الأرض كان هناك توتر بين الحكام، رجل السياسة، ورجل الحكم، والمتقف. فرجل السلطة هو رجل تدبير للواقع وتسيير له، وبالتالي هو مرتبط بما هو قائم وله مصالح يجب أن يحافظ عليها لتستمر سلطته ونفوذه، فهو في عمقه يميل لأن يكون محافظا ؛ أما المتقف فيختلف تصوره، فهو في عمقه بحكم ثقافته التي تجعله ذا بعد (يوطوبي) واستشراقي، يكون دائما على مسافة من الواقع، لا من حيث كونه يعيش على هامش الواقع، وينخرط في الفكر والتأمل، والتساؤل والنقد، بل أيضا من حيث موقعه الاجتماعي كشخص هامشي، لا ينخرط في السيرة الإنتاجية. لذلك نظرا للموقع الدولي الذي يضعه فيه المجتمع السياسي فهو يحاول أن يرد عليه بالقول أن الفكر هو أساس المجتمع، وأن المجتمعات لا تستطيع أن تتقدم أو تتطور، ولا أن تشتغل وتتقدم إلا عن طريق الفكر. فالمفكر ممزق بين صورته ونفسه، ككائن مزود بثقافته ووعيه، ومن المفروض أن يكون المجتمع قد أعطاه المكانة اللائقة به وبين واقعه الدولي، وهو واقع مهمش، وأحيانا ينتظر رجل السلطة أن ينعم عليه، لذلك يحاول المثقفون أن يظهروا، ككائنات فردية تمتلك الحكمة، والرأي السديد، وأن المجتمع محتاج إليهم، فهي علاقة متوترة إذن بين السياسي ورجل السلطة ؛ فهناك مجال الواقع اليومي التدبير، والمصالح اليومية الملموسة، ومجال الثقافة، الأمل، استشراف المستقبل، وحتى لو قفز بعض المثقفين من رجال الثقافة إلى مجال السياسة، فذلك لا يغير طبيعة العلاقة بين شكلين مختلفين، كما أن الذي يقع في هذه الحالة، ولدى خروج المثقف من حقله هو ابتلاع السياسة له، فيصبح واقعا أكثر، وبراغماتيا أكثر، ومسالمًا لأن للسلطة إغراءاتها، وآلياتها، وميكانيزماتها. وحتى لو حاول المثقف المحافظة على سمته الثقافية، فهو يجد نفسه قد ذاب في بوتقة السلطة لما فيها من امتيازات. فانتقال بعض المثقفين إلى مجال السياسة لا يغير طبيعة بعض الحقول، لأن لكل حقل محدداته، آلياته قيمه. كذلك عندما يريد رجل السياسة أن يصبح مثقفا فهو ينتقل إلى ميدان آخر له ميكانيزماته الأساسية ؛ فما حدث في تاريخ البشرية يثبت أن ما من شخص استطاع أن يجمع بين كونه سياسيا ومثقفا ومفكرا، لأن الثقافة والكفر يتطلبان وقتا، وتفرغا، أما النشاط السياسي فهو نشاط يومي (خطب ودهاليز). وهذا لا يسمح للفاعل السياسي بمواصلة تكوينه الفكري، والنشري العام، ونحن نلاحظ أن الأساتذة الجامعيين الذين ينتقلون إلى حقل

الفكر، والسياسة يذوبون فيها ؛ ونلاحظ بأن مستواهم الثقافي يبدأ في الاضمحلال، بينما نجدهم اكتسبوا مهارات أخرى، وقدرات مغايرة، خطابية. لكن فيما يخص التحليل والحس النقدي والتفكير العميق الذي يوفره العمل الجامعي والتفرغ للفكر، يصبح في التلاشي. ومن ثم فأنا أقول بمصطلحات السوسيولوجي الفرنسي (بورديو) "لكل حقل جاذبيه، ومغناطيسيته، وقيمه الخاصة.

س: بمعنى من المعاني، نجد السياسي، يعيشون الواقع، ولكن المثقفون يحملون بتغيير الواقع !

ج: ليس بهذا الشكل، لأن ميكانيزم الارتباط باليومي، بالواقع في مختلف مستوياته، وتجلياته، وقد نجد في الحقل السياسي حاملين، وثورين، طموحين، كذلك في الحقل الثقافي كحقل نقدي تحليلي، قد يوجد فيه أشخاص واقعيون، ولكن الجاذبية العامة لا تنفي التداخل بين الحقول، والاستثناءات، ثم إغراءات كل كمجال.

س: قضايا الهوية (العربية الإسلامية) وإشكالات الانفتاح ثم التعامل مع الآخر ... كيف تنظرون

إليها في ظل التحولات السياسية والاجتماعية العديدة التي يعيشها العالم خلال السنوات الأخيرة ؟

ج: مشكل الهوية أثير في العقود الأخيرة بشكل قوين لأنه جاء بمثابة رد فعل على التأثيرات المختلفة التي تمارسها الحداثة، فالحداثة تمارس فعلا تفكيكا على الثقافات التقليدية، حيثما تدعم الحداثة التقليدية، أو الحداثة السياسية والثقافية مجتمعا من المجتمعات، فهي تفكك بنياته التقليدية، لتنشئ بنيات جديدة على كافة المستويات، ومن جملة المجالات التي يطالها هذا التأثير، مستوى وعي الأمة بذاتها، أو الوعي الجماعي، حيث تشعر هذه المجتمعات أنها أمام ثقافات تشكك في قدرتها وماضيها، في قيمها، وتعتبر ثقافتها متجاوزة، وتنشئ قيما محل قيم، فمثلا على المستوى الاجتماعي نجد أن أشكال التضامن التقليدية والعائلية والقبلية المعروفة في المجتمعات التقليدية، تضيفي على الحداثة نوعا من التفكك العائلي، وهناك شكل من أشكال التفكيك الذي تمارسه الحداثة، لا تمارسه بقصد، ولكن هناك تأثيرات، ونفس الشيء على المستوى السياسي. فالحداثة تفكك الروح التقليدية القائمة على الحكم باسم التراث والماضي، واسم الدين والهوية، وتدخل عناصر أخرى هي عناصر الإنجاز، التمثيلية، الفعالية والمحاسبة، وغير ذلك. إذا قيم تهدم فقيما. كذلك على مستوى الهوية، فمعظم المؤسسات التي داهمتها الحداثة، تظهر إما بسرعة أو

ببطء، وردود الفعل ضد الحداثة، كما حدث في إيران، الجزائر أو مصر، فالحركات الإسلامية هي في وجه من وجوهها، رد فعل ثقافي وسياسي ضد الحداثة، أو على الأقل ضد الجوانب السلبية في الحداثة، إلا أن هناك صراعا يحدث في الرغبة بين الحفاظ على الهوية كما هي، وبين اكتساب الحداثة النفسية والاقتصادية والاجتماعية، بين الحفاظ على التراث، الذات وبين اكتساب العالم. وهذا التوتر العميق ليس من السهل حله بمجرد جرة قلم، أو رغبة شخص، فهو صراع يدون قرونا، خاصة في مجتمعات لها وزنها التاريخية وتراثها الضخم، وما يميز المجتمع العربي الإسلامي هو أنه أنشأ حضارة كبرى في العصور الوسطى، مهدت للحضارة الأوربية التي كانت حلقة مكنت الحضارة الأوربية من الحداثة. لذلك فالحضارة العربية ليس من السهل أن تفرط في ماضيها، ودينها ولغتها، ولكن هذا يحدث نوعا من التمزق، ومن الوعي الشقي، وصورتها عن نفسها، كأمة لها تاريخها، وسياستها، في شتى العلوم والمعارف الشعر، فنون المحاربة... إلخ، وهي لا يمكنها أن تشطب كل هذا التراث الذي يسميه البعض بأكياس الرمال التي تحملها الشاه، ولكنها في الواقع حضارة عريقة تنصر هويتها.

إن مسألة الهوية هي محط تمزق وصراع بين منظورين للهوية، منظور ما هو اكتمالي، يرى أن الهوية قد أعطيت مرة واحدة، وانتهت، وما علينا سوى حراستها، واحتضانها، وهناك تصور آخر للهوية. فهي في المنظور الثاني هوية دينامية، منفتحة باستمرار وقادرة على استيعاب عطاءات، لأنها ليست معطى (ستاتيكية) جامدا، ولا ينبغي أن تكون الهوية مجرد منظور دفاعي، أو إستراتيجية دفاعية، نكوصية، تتضمن حلولا سحرية.

س: هل أنتم متفائلون بخصوص قدرة المجتمعات العربية الإسلامية على كسب الرهانات الحقيقية في التحول الاجتماعي، ومواكبة ما يحدث من تطورات حضارية، وثقافية على مستوى العالم بأسره ؟

ج: مبدئيا، وإذا كان لا بد للمرء أن يصنف نفسه بني المتشائمين، أو المتفائلين، فإنه لا داعي للتفاؤل، وفق معطيات ملموسة، تمثلها، فمثلا هذه الأمة العربية والشعوب العربية، ومنذ يقظتها في القرن التاسع عشر، منذ غزو نابليون لمصر وهي تعبر عن طموحها إلى اكتساب الحداثة وإلى الانتقال من زمنها الخاص إلى زمن العالم، من زمن الاجترار والنكوص إلى زمنه الجدة والابتكار وزمن الدوام العالمية الجديدة.

فالتاريخ العربي الحديث كله محاولة للنهوض محمد علي في مصر، التجربة التونسية، ثم بلاد الشام. إنها التجارب الحديثة الأولى التي عرفها العرب في العصر الحديث، لكنها أجهضت كلها، وكانت غايتها فهي الخروج من دائرة التخلف إلى التقدم، ولازالت الحركة الإسلامية اليوم تتضمن هذا الهاجس، في أن يحدث التطور الكافي المنتقى، الذي نادى به القوميون، ولكن هنا يمكن أن يكون المرء متشائما، نوعا ما لأن الواقع أقسى، والأمر لا يتوقف على إرادتنا، بل هناك ميكانزمات عالية، ومديونية، واقتصاد عالمي، يتحكم في دورة رأس المال، وإمبريالية، واستعمار، وتوزيع أدوار بين الشمال والجنوب، وتقدم تقني يمتلك سره. فالمسألة فيها عوائق موضوعية، وإرادية، لأن الغرب يريدك أن تكون دائما مستهلكا، وسوقا لتصريف منتجاته التقنية.

فهناك إذن عائقان : العائق الموضوعي المتمثل في صعوبة الحصول على مكتسبات الحداثة في مختلف مستوياتها، والعنصر الإرادي، ونجد أن الغرب يتحين كافة الفرص ليبقى كافة الشعوب في موقع المجتمعات التابعة المستهلكة، فالأمر يخص صراعا حادا بين قطب مسيطر وقطب مسيطر عليه. من ثم، فالحداثة ذات، وجهين، وجه التحرر، ووجه السيطرة، وهذا الأخير قوي، لأن طبيعة هذه السيطرة تتم عبر التقنية، والأقمار الاصطناعية، الأمم المتحدة، الأجهزة الدولية. البنك الدولي، والرساميل، والتحكم في القروض، ووسائل الإعلام.. إذا بوجه عام هنالك إرادة الشعوب العربية أن تتقدم، وتتححر، ولكن المسألة ليست بسيطة، لأن هنالك عشرات العوائق والصعوبات، ووجود الإرادة المضادة للنهوض العربي.

جريدة الاتحاد بالإمارات العربية

25 غشت 1997.

في بؤسنا الفكري الإيديولوجي

حاوره فتحي بلحاج

س: ما هي بنظرك وضعية اليسار المغربي في المرحلة الراهنة، هل تعتقد بأن الحديث مازال ممكنا عن وجود يسار واضح المعالم ؟

ج: نتيجة التحولات التي حدثت سواء على الرقعة العالمية أو الإقليمية أو الوطنية، فإن بعض فصائل اليسار قد بدأت تفقد معالمها التقليدية اليسارية، وذلك سواء في لغتها أو في برامجها أو حتى في شعاراته. وهذا الأمر يعود في نظري إلى التحول الذي أعطى الفرصة لتيارات إيديولوجية وفكرية أخرى لتجرب حظها وتصبح محط إقبال. أن طروحات اليسار قد تراجعت نتيجة إخفاق النموذج الذي كان يتشبث به والمثال الذي كان يتطلع إليه والذي كان يمدده في نفس الوقت بالتحليلات والرؤى والتنظيرات والإستراتيجيات والتكتيكات. وهكذا فإنه في غياب هذه المناورة الكونية التي كانت تشد أزر اليسار في مختلف بقاع العالم، بدأ اليسار العربي واليسار المغربي يدخل في مرحلة ضمور وخفوت، وما يمكن تسميته بـ: تصبب يدخل الرؤية". فلم يعد ذلك اليسار التقليدي ذو القناعات المحددة حول دور الدولة وصراع الطبقات وتوزيع الثروة والعدالة الاجتماعية وغير ذلك، بل بدا وكان هذا اليسار بدأ يخلج من نفسه ومن لغته (وأنا هنا أتحدث عن الفصيل الأساسي لليسار في المغرب)، فهذا الفصيل لم يعد يتحدث لغة يسارية واشتراكية. وإلى جانب هذه المحددات الكونية فإن هناك خصوصيات وطنية.

س: من تعني بالفصيل الأساسي لليسار المغربي، هل هو الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية ؟

ج: أظن أن الجميع يعرفه وهو لا يحتاج إلى تحديد

س: ما نقصد بالخصوصيات الوطنية ؟

ج: أقصد بها طبيعة الصراع السياسي الداخلي والتحول الأساسي الذي حدث في الرقعة السياسية وفي نوعية الصراع السياسي بالمغرب، وهو ما جعل اليسار منذ السبعينات يدخل بسياسة الاستدماج السياسي والمؤسسي التدريجي، هذه الأمور كلها دفعته إلى تغيير شعاراته أو التخلي عن الشعارات القديمة وعن اللغة الخشبية القديمة وإن التحليلات القديمة.

إذن هناك مكيفات خارجية وهناك محددات ومكيفات داخلية في إطار الصراع السياسي - يعيد النظر بقصد وعن غير قصد في كل مستويات وجوده السياسي لدرجة أنه بدأ أحيانا يختلط مع فصائل واتجاهات سياسية أخرى.

س: ما هي الفصائل الأساسية التي حددت المشروع اليساري ؟

ج: هناك الفصائل المعروفة التي هي الاتحاد الاشتراكي وحزب التقدم والاشتراكية ومنظمة العمل الديمقراطي، والآن الحزب الاشتراكي الديمقراطي والنهج الديمقراطي وغير ذلك من الفصائل غير المعترف بها.

فإذن هناك فصائل سياسية معترف بها وأخرى غير معترف بها، وهناك فعاليات ثقافية ونقابية مشتتة ومتوزعة هنا وهناك.

س: إلى أي شيء بالضبط تعزو أسباب هذه التحولات التي شكلت فيما بعد أزمة داخل أبرز فصائل هذا اليسار ؟

ج: أنا أميل إلى القول بأن من أهم هذه الأسباب هو التحول الجيو-استراتيجي العالمي الذي حدث، وغياب منارة موجهة ومثال يحتذى به ونموذج يقتدى به، وهو أحيانا مصدر مساعدات ومصدر توجيه ودعم سياسي. فهذا الأمر لم يعد قائما، بمعنى أن اليسار كان يعيش حالة تبعية فكرية وتنظيمية بدرجات متفاوتة، حتى أنه عندما غاب المركز لم تستطع الأطراف أن تستقيل، وهذا أمر ليس خاصا بالمغرب ولكنه يسري على إفريقيا ودول العالم الثالث كلها.

فلم تترك هذه التجربة أو لم تخلق اجتهادات ومنارات محلية. نعم هذا كبقايا اجتهاد فكري ممثلا في سمير أمين ومحمود أمين العالم وغيرهما؛ فهي معالم ولكنها خافتة هنا وهناك ما تزال تحكمها اللغة الخشبية،

وهي تفتقد لحس الاجتهاد الفكري. فالمسألة هنا لا يحلها السياسيون لأنها تتعلق بتحولات فكرية وإستراتيجية يدرسها المفكرون والمثقفون ولجان البحث، وذلك لمحاولة تكييف التحولات الجديدة مع الشعارات الإيديولوجية السابقة، وعلى رأسها الحركات الإسلامية. مثلاً كيف نوفق بين تمسكنا بهويتنا وبين ضرورة الاقتداء بالغرب أو تقليد الغرب أو التعامل ؟ كيف نوفق بين استقلاليتنا وتبعيتنا ؟ نوفق بين رغبتنا في الاحتذاء بالتقنية والتعامل معها والكشف عن خلفياتها الثقافية وغير ذلك ؟ ما هو موقفنا من الحداثة مثلاً وغير ذلك من القضايا الكبرى التي لا يستطيع السياسيون المحترفون أن يقولوا بصدد أي شيء، اللهم إلا بعض الشعارات والكلشيهات الفارغة.

س: ولكن افتقاد هذا المركز حدث لم يؤثر في امتداد بعض الأحزاب المحسوبة على اليسار في الساحة المغربية، فالاتحاد الاشتراكي بقي مثلاً أهم قوة سياسية في البلاد ؟

ج: تنظيمياً هذه المؤسسات بقيت، ولكن من حيث محتوى البرامج ومن حيث الشعارات والتحليلات والخطط والرؤى والنموذج والمثال المجتمعي المقدم، فإنه ينبغي أن نحذر من إطلاق الأحكام وأن نراجع كلماتنا جيداً. فما يسمى بالمشروع المجتمعي لم يعد واضحاً، وما كان يسمى على مستوى المجتمع المحلي بالتشكيلة الاجتماعية من حيث مستوياتها وطبقاتها وفئاتها وتفاعلاتها فإن تحليلها لم يعد واضحاً، وذلك لأن الخلفيات النظرية لم يعد مسلماً بها.

س: هذا يجرنا إلى الحديث عن الطبيعة الراهنة لليسر المغربي، هل تعتقد بأن هوية إيديولوجية وسياسية معينة تميزه عن باقي القوى الإيديولوجية والسياسية الأخرى ؟

ج: لقد كان لديه دائماً هذا الطموح، وربما تحقق له ذلك في فترة من الفترات، خاصة فترة ازدهار التيارات والاتجاهات اليسارية. ولكن بعد ذلك هناك نوع من الاستدماج السياسي والإيديولوجي لهذه الفصائل في غيرها. وبالتدرج فقدت أو أخذت تفقد تميزها ولونياتها المميزة وحتى ملكاتها الخاصة التي كانت تجعلها شيئاً آخر.

إن ما يبدو الآن واضحاً أن بعض التيارات اليسارية القوية باتت كما لو أنها تختلت حتى عن لغة المعارضة وليس فقط عن الوجه اليساري. فبدأ كما لو أن هنالك لغة أخرى وسياقاً سياسياً آخر.

فلذلك وبالتدرج نتيجة افتقاد هذا التميز بدأن هذه الفصائل تأخذ نفس اللون الشائع والسائد ولم يعد لها ما يميزها. وهذا ما نلاحظه حتى الآن ولا ندري هل ستفتح باب الاجتهاد وباب البحث والتنظير وتنفض وتعبئ قواها الفكرية وملكاها لمراجعة هذه التحولات والانحدارات، أم ستظل كذلك. وهذا أمر لا يستطيع أي أحد أن يجز له.

س: إذا كنا نتحدث الآن عن يسار، فهو يسار بالنسبة لمن، وما هي القوى التي يمكن أن نصنفها على يمينه ؟

ج: من المؤكد أن هناك اتجاهات يمكن القول عنها يسارا وأخرى يمكن أن نقول عنها يمينا وهذا إذا أخذنا المعنى الكوني والعالمي لمصطلح يسار/يمين. فاليسار يميل نحو تحجيم سلطة الدولة وتوزيع المكاسب الاجتماعية توزيعا عادلا وإلغاء الفوارق بين الطبقات إلى غير ذلك من الملامح الأساسية للمشروع اليساري والاشتراكي. ومقابل ذلك فاليمين هو كل فصيل سياسي يدعو إلى "لبرلة" الدولة والإنقاص إلى حد ما من إدارتها للمجال الاقتصادي وفتح السوق وإطلاق دينامية الحريات العامة إلى غير ذلك.

س: هل هناك معنى لليسار حاليا في ضوء ما تشهده الساحة السياسية والفكرية الراهنة من تداخل وإعادة تشكل ؟

ج: هذه الفترة التي نتحدث عنها ونعيشها هي فترة استثنائية، وهي فترة خفوت وكمون وفترة مصالحة ومراجعة للذات. وهي لذلك لا تصلح معيارا للحكم.

س: في ضوء غياب اجتهادات نظرية لنخب ومفكري ومثقفي اليسار المغربي، تبدو الاجتهادات السياسية هي المعيار الوحيد لتبيان حضور تيار دون آخر، كيف تقيم هذا الشكل السياسي لهيئات وتيارات اليسار المغربي ؟

ج: نحن الآن نشهد مرحلة طغيان البراغمية السياسية وغياب الاعتبارات العقدية والإيديولوجية الكبرى التي حكمت الفترة السابقة، فلكذلك يصعب المغامرة بالقول بأن هناك نوعا من الحضور والتميز : الآن الفصائل التي لديها طروحات إيديولوجية تقع خارج الساحة السياسية الرسمية، وهي لديها أفكار واقتراحات نظرية واجتهادات، وذلك لأنها ربما في مرحلة الصعود. فالإيديولوجيات تزدهر في مرحلة الصعود

لأنها تكون محتوية على قسط يوتوبي ولأنها تأتي من أطراف وتيارات لم تندمج في السلطة وفي الآلية الاجتماعية.

وبخلاف ذلك فإن الإيديولوجيات التبريرية والتسويقية والمحافظة بصفة عامة هي التي تزدهر في فترات الوصول إلى السلطة أو فترات التسوية السياسية وانعدام الآفاق. فهذه محددات كبرى تحكم في نظري بغض النظر عن اجتهادات الأشخاص وآرائهم وتميزهم. محددات بنيوية كبرى تحكم المسار، وليس الأشخاص هم يصنعون الفترات.

س: هناك حديث الآن بين مفكري ومثقفي العالم عن موت الإيديولوجيا ونهايتها، وفي المغرب هناك صدى لهذه الأفكار، هل هناك حظوظ لعودة الأفكار الإيديولوجية من جديد لدى قوى اليسار المغربي لخوض مرحلة جديدة ؟

ج: أن التاريخ الكوني والمحلي مليء بالمفاجآت، ونحن لم نستفك بعد من المفاجآت التي أدت إلى سقوط معسكر بكامله وإلى انهيار جدار برلين وإلى تغير مهول ففي الخارطة السياسية العالمية.

فمجال الأحداث السياسية هو مجال المفاجآت ومجال التحولات الغير المتوقعة، ولذلك لا نستطيع أن نجزم بالتحولات المقبلة. هنالك إرهابات وربما تسويات يمكن إحداثها بين نخب مختلفة. الإيديولوجيا باعتبارها مجموعة طموحات ومشاعر وتخيلات وأحلام لا يمكن أن تنتهي، والقول بموت الإيديولوجيا يقصد به موت إيديولوجيا معينة أو خفوتها لفترة معينة، وأما الإيديولوجية، فإنها لا تموت لأنها مشحونة بالطموحات والآمال والتبريرات وغير ذلك.

نعم، اليسار الآن يعيش فترة بؤس فكري وثقافي وإيديولوجي، ولكن هذا البؤس ليس أبديا، وسينتعش من جديد بشعاراته - كالمساواة والعدالة الاجتماعية - اللتين يمكن مثلا أن يقع تطعيمها داخل تيارات ليبرالية. كذلك فإنهما قد تتبناهما تيارات يسارية. وبالمناسبة لماذا لا نتحدث عن اليسار الإسلامي كتيار يساري يستمد أفكاره من روح الإسلام ومن روح العدالة الإسلامية، وهنا نستطيع أن نتحدث عن هجرة مفهوم العدالة من مفهوم يساري مركزي من اليسار العلماني إلى اليسار الإسلامي، ومن اليسار التحديثي إلى اليسار الاقتصادي ؟

س: هناك مشاكل أساسية اعترضت التشكيلات اليسارية في المرحلة السابقة وربما كانت السبب في فشلها من حيث وجود خصوصيات وطبيعة سوسيو-سياسية للمجتمعات العربية والإسلامية كالهوية والدين. فلقد كانت مشاكل تفجرت على صرختها الاجتهادات اليسارية، هل تعتقد بأن نفس المشاكل مازالت قائمة وأنها قد تفسد المشروع اليساري من جديد ؟

ج: خفوت اليسار يفسر في أنه لم يوجد إلى الآن أجوبة محددة وجاهزة حول القضايا الكبرى، كقضية الهوية، ومن نحن، وقضية الحداثة وهل يتعين أن ندمج فيها مطلقا وهل يتعين أن نتقدمها باعتبارها شكلا من أشكال السيطرة والتخريب والذوبان في الآخر. هل نحن مع العلمانية أم ضدها ؟ هذه قضايا كان اليسار مسلما بأجوبتها ولا يطرح الهوية، بل يطرح تبني الحداثة والحداثة السياسية والتفاعل والارتباط مع الغرب، إلا أن الآن، وبعد أن تبين أن الغرب ليس مثالا واحدا، بل هو مثال ومثال مضاد من حيث أنه سيطرة وعنف واستعمار واستغلال، بجانب كونه حرية وعقل وتقدم وغير ذلك.

هذا الوجه السلبي الذي تم اكتشافه في حرية الخليج أو فيما بعدها أو من خلال عدة ممارسات، حسب الرؤية لدى اليسار الذي لم يسو بعد أوتاره (بالمعنى الموسيقي) فيما يخص هذه المسألة أي لم يعدل تحليلاته : إلى أي حد يجب التمسك بالهوية لأن التحديدات التي طرحت فرضت على اليسار أن يعترف بوجود شيء اسمه الهوية وبضرورة اتخاذ موقف إيجابي منها، وليس القبول بالذوبان في الآخر. إلى غير ذلك من القضايا الفكرية الكبرى التي دوخت اليسار واليمين ودوخت الجميع.

س: لقد اصطلح اليسار المغربي (بفعل اليسار العربي والأممي عامة) بالمكانة والدور الذين احتلتهما الإسلام في التركيبة الزمنية والاجتماعية، وكان الأمر مختلفا ومغايرا لمقومات ونصوص الماركسية ؟

ج: على مستوى الوعي أعتقد بأن اليسار المغربي لم ينصب نفسه في أية لحظة من اللحظات مناهضا للهوية وللتقاليد وللعرق الإسلامي، ولكنه لم يول هذه المسألة الأهمية والعناية الكافية، ولم يحدد موقفا واعيا. ولم تطرح عليه المسألة بحدة إلا عندما ازدهرت الحركة الإسلامية وبدأت تطرح قضايا إيديولوجية كبرى. وهذه قضايا كبرى. آنذاك وجد نفسه في حالة عجز عن الإجابة عليها، واكتشفت أنه لم تكن لديه طروحات جاهزة، لقد باغتت الهجومات والانتقادات الإسلامية اليسار بحدة في فترة ضعفه وفي

فترة افتقاده لأجوبة جاهزة لديه. وهذه قضايا كبرى لا يمكن أن تحسم في أسبوع أو سنة، بل تتطلب عقودا وعشرات السنوات لبلورة الاجتهادات الفكرية ومراكمتها، لأن ذلك رهين بشيء واحد وهو أن تكون هناك إرادات سياسية لطرح هذه المشاكل الإيديولوجية الكبرى.

س: لم تحدثنا عن الوجه السياسي لليسار المغربية لقلنا بأن الأحزاب اليسارية تشهد في الآونة الأخيرة تناسلا وانشقاقات عديدة ناتجة في جوهرها عن أزمات. كيف تفسر هذا التبيان الذي تمثل أخيرا في ميلاد حزبي، هما الحزب الاشتراكي (المنبثق من منظمة العمل) وجبهة القوة الديمقراطية (المشتقة من حزب التقدم والاشتراكية)؟

ج: أن ما حدث من انشقاقات إنما هو ناتج عن ما يمكن تسميته بقانون سياسي فكل فصيل سياسي ينشأ مؤسسة ويلور اتجاهها الإيديولوجي، وإذا ما استطاع استيعاب الأجيال الجديدة بطروحاتها الفكرية وبأشخاصها وتنظيماتها، فإنه يتمكن من تحقيق التوازن.

وأما إذا حدث أن استأثرت الأجيال اللاحقة التي وصلت إلى مستوى اجتماعي أو مركز إداري أو مركز سلطوي معين ولم تجد متنفسا لها ومكانا رمزيا لها، فإنها تضطر إلى التمرد. وهذا قانون يحكم كل التشكيلات الإيديولوجية عبر التاريخ. وفي المغرب خصوصا تتفرغ الأحزاب، ومنذ نشأت، من شجرة واحدة : حزب الإصلاح، حزب الاستقلال، الاتحاد الوطني، الاتحاد الاشتراكي، حزب الشورى، حزب الطليعة.

س: ولكن، لماذا يظهر المشكل بجلاء أكثر في الأحزاب ذات التوجه اليساري، ولم يتكرر مثلا بالنسبة لحزب الاستقلال ؟

ج: حزب الاستقلال تعلم الدرس أولا من الانشقاق الذي حدث داخل صفوفه عام 1909. وثانيا هو أدى "الفريضة" بمعنى أنه شهد الانشقاق، وثالثا أن هذه الأحزاب بخبرتها السياسية وباختراؤها لروح الطبقات الاجتماعية والسياسية لديها قدرة على الالتفات وعلى توزيع الخيرات والرموز لرأب الصدع والحيلولة دون الانفجارات والاهتزازات.

ولكن الصراع في الأحزاب الجديدة قوي والمكاسب قليلة والطواير كثير. لذلك فإن الأجيال اللاحقة تستعجل الوصول إلى بعض المكاسب إن لم تكن السلطوية فالمركزية على الأقل. ولقد تحدث بعض الإخوان الذين عاشوا السلطة، ولكن المذكرات والخبرات مع الأسف لا تكتب في هذا البلد. وهذا وجه. والوجه الآخر هو مسألة الديمقراطية، فالذي يحصل هو سيطرة جيل معين على مقاليد السلطة داخل حزب معين وعدم إعطاء أهمية للاستدماج الرمزي للأجيال الجديدة وتمثيلها تمثيلاً تدريجياً نسبياً على مستوى السلطة الحزبية. فعندما تنغلق البواب أما الفصائل أو الأجيال الجديدة المليئة بالطموحات وبالمشاريع والراغبة في أن تحتل مكاناً طبيعياً وألا تبقى على الهامش. فإنها تضطر إلى التمرد، والحل الوحيد أمامها هو الانشطار. فالانشطار إذن ظل هو المنفذ والحل الوحيد.

أعتقد أنه لو درجة العقلانية السياسية في هذه الأحزاب السياسية ارتفعت وقبلت بما يسمى بـ"الفيدراليات الحزبية" (أي أن يكون الحزب مكوناً من تيارات) فآنذاك يمكن إيقاف مسلسل الانفجارات والانشطارات، ولكن هذا يتطلب عقلانية ونضجاً سياسياً أكبر، ويتطلب ربما خبرة سياسية قد لا تأتي إلا في المستقبل.

س: هل يتعلق الأمر في نظرك في الانفجارات الأخيرة التي عرفتتها بعض الأحزاب السياسية اليسارية المغربية بخلافات تهم المبادئ والبرامج، أم أن الأمر يتعلق بحسابات ومصالح شخصية ؟

ج: لقد علمتني تجربتي السياسية المتواضعة أن هناك مبادئ وهناك شعارات وهنا مثل؛ ولكن هذه المبادئ والشعارات والمثل مرتبطة بالأشخاص وأنها لا تنزل ولا يعمل بها ولكن يقع استغلالها وانتشارها من طرف مجموعات أو أشخاص في إطار الصراع السياسي الداخلي. فلذلك أنا لا أستطيع أن أفك الاشتباك بين المصالح والمبادئ. هناك صراعات في ظاهرها صراعات مثل ومبادئ وإيديولوجيات، ولكنها في الكثير من مظاهرها صراعات أجيال ونخب وفئات وقوى اجتماعية، فالأمر يتطلب دراسات مطولة لفك الحابل من النابل.

مبدئياً تقدم الصراعات وكأنها صراعات سياسية إيديولوجية، مبدئية، ولكن قد يكشف فيها المرء صراعات مصالح وأجيال ونخب وغير ذلك، وقد يكون الأمر عكس ذلك. فلذلك لا أستطيع لوحدي فك هذه الألغاز.

س: هل الانشقاقات والانقسامات التي يعرفها اليسار المغربي علامة ضعف وانحيار للتيار اليساري، أم تعتقد بأن هذه الأحزاب الجديدة تحتضن نخبا وفعاليات يمكن أن تساهم من موقعها في إثراء الحركة اليسارية والسياسية بصفة عامة ؟

ج: أعتقد بالوجهتين معا. فهناك فضاءات الحرية التي تجدها الفئات المنشقة من حيث أنها تجد نفسها في الواجهة وقادرة على التعبير عن نفسها وبلورة أفكارها والتصريح بما كانت تضره وتحدد المشاريع السياسية ولكن الوجه الآخر لهذه العملية هو التشتت والتشردم. وقد تتوصل هذه الأحزاب فيما بعد إلى صياغة لإقامة اتحادات فيدرالية أو تحالفات أو نوع من أنواع التنسيق. ولكن في المرحلة الحالية يبدو كأن هنالك نوعا من التوازن بين الإيجابيات والسلبيات.

س: هل للأحزاب السياسية اليسارية المشاركة في النسق السياسي المغربي مميزات ومضامين يسارية تميزها عن باقي الأحزاب ؟

ج: الذي حصل أن هذه الاختيارات لم تتح لها فرصة التبلور، فما أن بدأت هذه الأحزاب في الازدهار حتى غابت مرجعياتها الكونية التي تحدثنا عنها ووجدت نفسها مضطرة لمراجعة نفسها. من جهة ثانية هناك القدرة التكيفية الخاصة بالمجال السياسي المغربي. هذه الطاقة والقدرة الخاصة كيفت بدرجات متفاوتة كافة الخطابات، ولونتها باللون المحلي، وسوت بينها لدرجة تبدو معها هذه الفصائل لا تختلف عن بعضها البعض. وهذه الفصائل مارست في مرحلة معينة اجتهادات فكرية تجاه قضية الإسلام وقضية الأمازيغية وتجاه التحليل الطبقي ومسألة التقنية ومسألة الحداثة، ولكن هذه الاجتهادات سرعان ما طمرتها الأحداث والتحويلات فوجدت هذه الفصائل اليسارية نفسها - بحكم قوة جاذبية المجال السياسي المغربي الخاص - مندرجة ومستندجة بدرجات متفاوتة، مما أفقدها تميزاتها ولونياتها الخاصة.

جريدة المستقل - لندن

25 غشت 1997.

اليسار وأعاصير التيه

حاوره فتحي بلحاج

قال السيد محمد سبيلا، الجامعي المغرب التي سبق له أن انتمى إلى حزب الاتحاد الاشتراكي لعدة سنوات ومارس فيه مهما قيادية، عن الحزب ولئن كان يمثل الفصيل التحديثي الأساسي في الحركة الوطنية، فإنه يعاني من تناقض واضح بين الممارسة والشعار، كما أنه عجز - في رأيه - عن توسيع المجال السياسي وتقليص دائرة الممنوعات والمحرمات.

ويضيف السيد سبيلا أن الحزب افتقد مبادرته السياسية التي كان يتمتع ويتصف بها، وذلك بعدما أسماه بمرحلة انتصار النظام بالكامل. ولكن هذه التقييمات، يقول السيد سبيلا، لا تقلل من شأن الاتحاد في اللعبة السياسية اليوم، بل على العكس من ذلك فإنها تحفز على تحديد الأولويات والتحديات الضرورية التي تمكنه من الاستمرار كقوة سياسية واجتماعية متقدمة. وفيما يلي نص الحوار:

س: كيف تقيمون مسيرة حزب الاتحاد الاشتراكي في العقود الأخيرة ؟

ج: أرى أولا أنه يجب التمييز في تاريخ الاتحاد الاشتراكي بين مرحلتين: المرحلة الممتدة ما قبل 1975 ثم المرحلة اللاحقة على 1975.

ففي المرحلة الأولى كان الاتحاد محكوما بعلاقة العنف مع السلطة، وكان يمارس نوعا من المعارضة الراديكالية التي هي استمرار للصراع الذي اندلع حول السلطة مع إعلان الاستقلال. وفي هذه المرحلة كانت هناك لغة نارية ومواقف راديكاليته، مثلت فيما وأسميها مرحلة المثالية الخاصة في تاريخ المغرب.

أما المرحلة الثانية، وهي تلك اللاحقة على سنة 75، فهي مرحلة جاءت بعد تغير كلي حدث في الرقعة السياسية المغربية نتيجة اندلاع مسلسل تحرير الصحراء، هذا الحدث الذي غير كل معالم الخريطة السياسية المغربية وتحالفاتها ولغتها وإستراتيجيتها وتكتيكاتها. وفي هذه المرحلة اضطر الاتحاد إلى أن يتكيف تدريجيا مع تغير هذه الرقعة، وحدثت عملية تاريخية هي طويلة المدى، تمثلت في الاعتراف التدريجي المتبادل مع السلطة. ومنذ ذلك الوقت حدث شيء آخر تمثل في الانخراط التدريجي في اللعبة الديمقراطية، بمعنى أن الحزب في هذه المرحلة الثانية دخل إلى مرحلة الواقعية والبراغماتية السياسية. وفي هذه الفترة حدث فرز داخل الحزب أدى إلى تكوين فئات جديدة استوعبت المرحلة واستفادت منها. وفي نفس الوقت هناك فئات وكفاءات السياسية ربما ظلت مرتبطة بلغة وإستراتيجيات المرحلة السياسية جمدت نفسها أو همشت نفسها. وفي هذه المرحلة بالذات، يمكن القول كذلك أن الاتحاد الاشتراكي لم يعد مبادرا أساسيا وفاعلا في الرقعة السياسية، بل مستجيبا فقط لخطط السلطة وردود أفعال مختلفة النبرات. هذا كما لا بد من الإشارة إلى أن هذه المرحلة الثانية هي مرحلة الانتصار المطلقة للسلطة السياسية بوضوح وامتياز.

س: موقع كمتقف وكملاحظ سياسي، واتحادي سابق، يسمح لك بالحديث عن واقع التحديث والديمقراطية داخل الحزب، بنظرك أين وصلت الأمور من هذه الناحية؟

ج: الاتحاد الاشتراكي يمثل الفصل التحديثي الأساسي في الحركة الوطنية بجانب كل من حزب التقدم والاشتراكية ومنظمة العمل الديمقراطي. إلا أن الاتحاد ككل حزب يعاني من مسألة التناقض بين الممارسة والشعار. فهو حزب تحديثي يناضل من أجل تحديث بالنية السياسية المغربية ومن أجل تحديث الثقافة. إنه حزب يناضل بقوة من أجل الديمقراطية، لكن مصداقية الشعار هي دوما في الممارسة. فمن أجل تحقيق الديمقراطية الموضوعية لابد من تحقيق ديمقراطية ذاتية.

وهكذا إذا كنا نتحدث عن الديمقراطية والتحديث، فإننا يمكن أن نجملها في ما يمكن أن نسميه بالعقلنة السياسية الموضوعية التي لا يمكن إلا أن تمر عبر العقلنة الذاتية. وهذا رهان مطروح على الحزب، وليس معناه أن الحزب لم يحقق شيئا في هذا الباب.

فرغم أن مساره لم يخل من تعثرات وتموجات تارة تعلو، وتارة تخفت، فإنه حقق بعض المكاسب في الرقعة السياسية، بإلحاحه المستمر على مسألة الديمقراطية ومسألة التحديث في النظام السياسي المغربي، ولكنه لم يستطع أن يوسع المجال السياسي، ويقلص من دائرة الممنوعات في المسكوتات والمحرمات، كما أنه لم يستطع أن يحقق أو يخلق حركة ثقافية وفكرية نقدية واسعة في المجتمع تجعله محور الاهتمام وتجعله فاعلا تدريجيا وأساسيا على المدى البعيد.

س: كيف تحدد -برأيك - هوية وطبيعة الحزب بعد التحولات التي شهدتها العالم في السنوات الأخيرة ؟

ج: الاتحاد حزب حدد هويته في شعارات، فهو حزب وطني، وامتدادا للحركة الوطنية ومطالبها، وكذا الحركة التحرر الوطني بدليل أنه ورث حركة المقاومة. ويرتبط ويشتبك هذا البعد بآخر هو البعد الاشتراكي والكوفي المكيف مع الخصوصية المغربية، هذه محددات الهوية الخاصة بالاتحاد، لكن الذي حصل هو أنه بعد التحولات العالمية الأخيرة التي هي تحولات مهولة ومفجعة، أخذ الحزب ككل الأحزاب الاشتراكية يعاني من ظاهرة أسميها شخصيا بالتيه الإيديولوجي. فقد بدأ الحزب يقبل بالليبرالية عن طريق

الانخراط في شقها السياسي، الذي هو الديمقراطية، وبدأ يقلل من تمسكه بالقطاع العام، وبدأت معالم قبول خجول بالليبرالية كما بدأ موقفه متذبذباً تجاه عدد من القضايا كمسألة الأصولية أو غيرها. وبنفس الوقت وجد نفسه يمارس نوعاً من الدفاع الخجول عن الاشتراكية، وزاد الأمر سوءاً أن النقاش الفكري والإيديولوجية الساكنة لا يجزؤ أحد على النباش فيها مخافة إثارة الجراح أو مخافة الانفجارات أو شيء من هذا القبيل، فهذه النزعة المحافظة على جبهة الإيديولوجي الواعي الذي يمكن أن يخرج أي مؤسسة أو تنظيم من حالة التيه والضلال الإيديولوجي ولكنه يتطلب جرأة وحرية وفكر وإعطاء أهمية للثقافة والمثقفين.

فبالنسبة للاتحاد، هويته على مستوى الشعار محلولة، ولكنها على مستوى تصريف الشعار إلى ممارسة سياسية فهناك اهتزاز.

س: قلت أن محطة 75 كانت بمثابة تحول بالنسبة للاتحاد من حزب ثوري إلى حزب إصلاحى براغماتى، وهذا التحول أفرز نوعاً من المهمشين، هم أساساً مثقفون ومناضلون، كيف تنظر إلى ذلك، وأين هم أولئك؟

ج: هذا التحول في المسار السياسي للاتحاد واندراجه في "اللعبة الديمقراطية" لدى إلا القيام عملية فرز طبيعية داخل الاتحاد. فالذين ظلوا متمسكين بالاقتيارات القديمة ذات الطابع القوي، بلغتها وأشخاصها ورموزها وأساطيرها، وجدوا أنفسهم في حالة اغتراب وعدم هضم للاستراتيجيات الجديدة بلغتها الحوارية ومرونتها السياسية ولقبوها باللعبة الديمقراطية، فهؤلاء وتحت تأثير الفرز الطبيعي وجدوا أنفسهم خارج أجهزة الحزب. وبالمقابل ظهرت فئات جديدة بيروقراطية متمسكة بالاستحقاقات، وهو ما أطلق عليه جيل الاستحقاقات، وكأن هناك أجيال تضحي وأجيال تقطف الثمار والمكاسب. فالفرز ذو وجهين إذن، ثم إنه لم يحدث هناك فراغ. وهو في رأيي تحول طبيعي له ضحاياه، كما أن له أيضاً أبطاله.

س: هناك موضوعات عديدة يعيشها الاتحاد في هذه الأيام الأخيرة. ويتعلق الأمر بالاستقالة المعلقة (وهي يبدو أنها لم تعد كذلك) للسيد اليوسفي، ومسألة التعاطي مع الفقيه البصري، واستبعاد مدير جريدة الحزب. هل هذه المسائل في رأيك عناوين أزمة تنظيمية وداخلية أم ماذا؟

ج: هذه الأشياء التي أشرت إليها، تشير - في نظري - إلى حيوية داخلية وإلى صراع داخلي بين أجنحة، بين نخب، بين اختيارات. هذا شيء طبيعي. وكل حزب ينفي أنه لا يعرف ولا يعيش صراعا داخليا فإنه حزب ميت. فمن المظاهر الإيجابية في الاتحاد الاشتراكي أن هذه الصراعات يعلن عنها أو على الأقل تخرج روائحها للجميع، وهي إما صراعات مصالح مغلقة بصراعات مبادئ يبدو أحيانا وكأنها صراعات مصالح. والمصالح هنا المقصود بها هي المكاسب السياسية الفردية والجماعية، مناصب انتخابية، مقاعد برلمانية... إلخ.

فبما أن مدارات الصراع ضخمة، فإن هذا الصراع يكون حادا لأنه ليس صراعا مثاليا بين أفكار ولكنه صراع مواقع وسلطة ومكاسب، وهذا ما يجعل الصراع قويا. أما لمن سيكون الجسم ؟ لصالح من ؟ فهذا أمر داخل باب التنجيم ورجم الغيب. ولكن الشيء الذي أستطيع أن لأقوله لك هو أن الاتحاد عاش دائما صراعات، في كل مرحلة من مراحل حياته كان هناك صراع، بل هو نفسه انبعث من الصراع، فقد نشأ الاتحاد في صيغته القديمة عن صراع مع القوى التقليدية في حزب الاستقلال وتحقق انفصال 59، ثم حدث صراع داخل الاتحاد الوطني نشأ عنه الاتحاد الاشتراكي الذي عاش بدوره صراعات داخلية إما ضد التيارات الماركسية أو مع أجنحة معينة، كجناح بن عمر، والآل جناح الأموي.

س: تشكل المؤتمرات محطات للحسم، في كثير من القضايا وخاصة التنظيمية التي تحدثنا عنها، ولكن بالنسبة للاتحاد يؤجل ذلك دائما. برأيك، هل ذلك مظهر من مظاهر الأزمة التي تحدثنا عنها أم أن الجميع يرى بأن لا مصلحة له في ذلك ؟

ج: لا. الأكيد أن الصراع لم يصل إلى مرحلة توافقية، كما قد يكون لم يصل إلى درجة تتطلب الحسم فيه. فالتأجيل هو حل من الحلول، وهو تجميد للمشاكل وتركها تحتتمر وتبلور تحت فعل الزمن، وأعتقد أن المؤتمر المقبل سيكون تحولا نوعيا في تاريخ الاتحاد بالنظر إلى ما جد من أحداث، وأعتقد أن عودة اليوسفي وكذا عودة محمد الفقيه سيكون لهما دور في إعادة بلورة خطة وطنية جديدة مرنة وحوارية واستيعابية لمختلف التحولات ومختلف الأجيال. كما أن المؤتمر سيكون - بدون شك - ويتعين أن يكون

كذلك علامة على حيوية ديمقراطية داخلية، وإلا فإن أي حزب يترك نفسه مجمدا تنظيميا سينتهي به الأمر إلى تكلس السلطة وبالتالي إلى حزب محافظ يفتقد القدرة على المبادرة السياسية.

س: كشفت نقاشات المشاركة في السنوات المنصرمة عن وجود وجهات نظر متعددة. هل تلك الوجهات تمثل تيارات يمكن أن تهدد وحدة الحزب ؟

ج: النقاش الذي يبدو أنه كان يجري داخل كواليس الحزب كان بالفعل نقاشا حيويا ونقاشا صداميا بسبب التباس مسألة التناوب، فالبعض كان يرى فيه قفزة ديمقراطية وفرصة تاريخية للاتحاد للانتقال من حزب طوباوي إلى حزب يمارس المسؤولية الحكومية، أو الأقل طيا لصفحات الماضي الديموية بينما كان آخرون يرون على النقيض من ذلك أن التناوب لغم سياسي، شرط سياسي أو هدية مسمومة على حد ما قرأنا وسمعنا آنذاك.

س: بالإضافة إلى ذلك كشفت تلك النقاشات ذاتها عن مسائل غير محسومة من نوعية المشاركة السياسية وشروطها، أو قضايا أخرى كالتعاطي مع الإسلاميين أو غيرها... لماذا يرجع ذلك ؟ وهل ستحسم أم أنها ستبقى مؤجلة؟

ج: كملاحظ سياسي أرى أن هناك نوعا من التيه السياسي الناتج عن تداخل عدة عوامل، عن اختيار ثوابت قديمة ظهور ثوابت وتحديات جديدة من بينها كيفية التعامل ومع الأصولية، هل يقع رفضها أنم يقع إفساح المجال لها واستعمال لغتها، أو قبولها بشروط .. ففعلا هناك حل للمشاكل عن طريق الشعارات، ولكن عندما يتعلق الأمر بالتفاصيل يجد المرء نفسه في حالة صمت، فالمناضلون الاتحاديون اليوم معرضون لتحديات وأسئلة يطرحها عليهم الأصوليون في الموقف من التراث، في الموقف من الربا، وفي الموقف من المرأة وفي العديد من المواقف التي يجد المناضل الاتحادي نفسه في حالة حيرة وحرع منها. لماذا ؟ لأن هناك غياب للاجتهادات الفكرية واللايديولوجية التي كان الاتحاد في وقت ما متفوقا فيها، وهذه مسائل داخلية فيما أسميه التيه الإيديولوجي والسياسي الذي لم يتدارك بالاجتهاد الفكري.

س: ما هو تعليقكم على القول الذي مفاده أن الاتحاد الاشتراكي أصبح معارضة متخصصة في ضوء رفض المشاركة في عرضين متتالين ؟

ج: هناك قانون العطالة بمعنى أن أي جسم دخل في حركة معينة يظل يسير فيها إلى أن تأتي ما يعوقه. وهذا القانون يصدق جزئيا على الاتحاد الذي نشأ كمعارضة ونمي في الإطار المعارضة ؛ إلا أن

الخروج من هذه الحالة، حالة احترام المعارضة إلى حالة تحمل المسؤولية، يقتضي توافر شروط أهمها أن يكون ظرف للتناوب الحقيقي، وأن تكون هناك انتخابات تعطي كمصادقية لهذا الحزب أو ذاك. وبدون ذلك سوف يجد الحزب نفسه في هذه العطالة السياسية التي تحدثنا عنها.

س: أي تحديات برأيك سيواجهها الاتحاد في المرحلة المقبلة ؟

ج: بما أنني لا أتحدث من موقع المسؤولية، فإنني سأكون حرا كما كنت خلال هذا الحديث، في الإدلاء وبوجهة نظري التي تتلخص في أن الاتحاد يواجه تحديات داخلية وتحديا خارجية، وذلك انطلاقا من أن التغلب على التحديات والتغلب على الصعاب ينشأ على قدرة الاستجابة لمتطلبات المستقبل.

وأول مطلب هو تحدي داخلي يتمثل في إطلاق حيوية داخلية، بمعنى حوار الفصائل والتيارات المختلفة، وإتاحة فرص تمثيلية أكبر لمختلف الفصائل والأجيال (أي تمثيلية واجتماعية أوسع) والابتعاد عن آلية ولغة الإقصاء. هذه معالم حيوية داخلية يتعين على الاتحاد أن يتكيف معها.

أما العنصر الثاني فهو تطوير نوع من الديمقراطية الداخلية عن طريق التجديد المستمر للهيكل، وإفراز أشكال تنظيمية وتأطيرية مرنة، ذلك صيغة الحزب الاشتراكي الستاليني المركزي التنظيمي الدقيق أثبتت فشلها. فالحزب هو كتلة بشرية متجانسة في اختياراتها الإيديولوجية، ولم يعد من الممكن أن نتحدث اليوم عن التنظيم الحديدي لخلايا عمالية أو شيء من هذا القبيل. فعلى الحزب إذن أن يحق إشعاعا فكريا وسياسيا واسعا يشمل قطاعات أوسع من المجتمع بأشكال حديثة، وبأشكال مرنة. إذن هذه تحديات داخلية. ومقابلها هناك تحديات خارجية موضوعية أهمها أن على الاتحاد أن يبذل جهدا كبيرا في استيعاب تطورات العصر وفي استيعاب التغيرات التي حدثت وتحدث باستمرار في الرقعة السياسية في رموزها ومسارها. كذلك مطروح على الاتحاد أن يستوعب التحولات الديمغرافية المهولة وذلك بفهم الأجيال الجديدة واستيعابها داخل الاتحاد والتعبير عن طموحاتها ومطالبها، وهذا رهان أساسي مطروح على الاتحاد، وككل الأحزاب التي تبنت إيديولوجيات معينة تسمى أحيانا في الفلسفة السياسية بالأساطير السياسية، يتعين على الاتحاد أن يكيف أسطوره السياسية مع تحولات العصر والواقع. فالأجيال الجديدة لا تفهم ولا تستسيغ أن تحدثها باستمرار عن رموز وعن أحداث وعن وقائع لم تشهدها ولا تعني الشيء الكثير بالنسبة لها. فالحاضر أكثر ثقلا وأكثر حضورا بمتطلباته المعيشية والصحية وغيرها. ولذلك فالموازنة

بين الأسطورة السياسية في ماضيها وحاضرها أمر ضروري لاستيعاب مختلف متطلبات القطاعات والأجيال وتكييفها ضمن إستراتيجية وطنية واحدة.

وأخيرا فإن من التحديات المطروحة، العمل على استعادة المبادرة السياسية وليس فقط الاكتفاء بدور المستجيب للأحداث التي تقع في الرقعة السياسية.

وهذه التحديات في مجملها تحديات ضخمة لا يمكن لشخص واحد استيعابها، بل هي رهينة بالحيوية الداخلية والنقاش الداخلي وتعميق الثقافة السياسية وتوسيعها.

جريدة المستقل – لندن 14 غشت 1995.

التراث ينبغي إخضاعه لمناهج العلوم الانسانية

حاوره معن البياري

س: التراث والمعاصرة ثنائية حادة، مازالت تلح في المشروعات الفكرية والثقافية العربية الراهنة، إلى أي مدى استطاع المفكر العربي - برأيكم - أن يحقق شرط المعاصرة في مشروعه أو إنتاجه أو أطروحاته منسجما مع ما يكاد متفقاً عليه من ضرورة الاتصال بالتراث على تنوع مستوياته، وعلى اختلاف أشكال الاتصال أيضا ؟

ج: يبدو لي أن السواد الأعظم من المثقفين والمفكرين العرب ما يزال يدور في إطار التراث ومشدود إلى التراث كثقافة وكرؤية للعالم، فقط هناك قلة، نخبة من المفكرين الذين تحت ضغط المعاصرة والحداثة، أخذوا يسألون التراث، يطرحون عليه أسئلة من خارجه، مستمدة من ثقافة العصر، وهي بالتأكيد حادة وقوية ونقدية، لأن الثقافة الحديثة في جوهرها ثقافة نقدية، وهذه الأسئلة وجهت إلى التراث في مستوياته كافة، الدينية والسياسية والثقافية، وقد أدت هذه الأسئلة إلى ردود فعل قوية من جانب التراث والتراثيين لسبب واحد بسيط هو أن التراث ليس مجرد ثقافة، إنه هو إحدى أسس الهوية، بمعنى أن له وظائف شد الجماعة العربية إلى ماضيها، وإذكاء هويتها، وهو يتحول إلى عامل مقاومة ضد كل تذويب من الخارج، ضد كل ألحاق بمعنى أن هنالك هجمة الأسئلة المعاصرة المستمدة من تراث آخر، من فكر آخر أكثر تقدما، هو فكر الحداثة الذي هو فكر نقدي وتساؤلي وإنكاري، هجمة على مكونات التراث، حتى بالمعنى الأنثروبولوجي أو السوسيولوجي، العادات وأنماط الحياة وكيفية العيش ؛ لذلك أعتقد أنه لي هنالك صلح وليس هنالك توازن بين التراث والمعاصرة، لأن الأسلحة غير متكافئة، فالتراث تعبير هو هوية وعن ماضي راسخ، وهو يتحول في كثير من الأحيان إلى إيديولوجيا كفاحية ضد هجومات الحداثة والحداثة من جهة أخرى هي إستراتيجية لتقويض وتفكيك البنيات والذهنيات والسلوكات التقليدية، كان الأمر يتعلق في العمق بصراع بين تصورين للعالم، تقليدي والتصور الحديث الذي تحقق مع جملة من التراث العلمية والمعرفية والسياسية والاقتصادية وغيرها، إذن كل من يعتقد بأن العلاقة بين التراث والمعاصرة أو الحداثة هي

علاقة تصالح وتلاؤم فهو واهم، لأن العلاقة في عمقها هي علاقة صراع، يحاول التراث احتواء الحداثة، يحاول نزع فتائل الحداثة، يريد شل مفعولها النقدي تجاه القيم والمؤسسات التقليدية ؛ في حين أن الحداثة تريد أن تمتطي التراث، تحاول أن تتسلل عبر التراث ذاته، تريد أن تتسلل عبر التراث لتفرض نفسها، ولتكتسب مشروعية ما. تتسلل الحداثة على المستوى الثقافي في الشعر بالانتقال من القصيدة التقليدية إلى القصيدة الجديدة، وعلى المستوى السياسي بالمزاوجة بين أشكال الانتخاب والديمقراطية التي هي بنيات الحداثة، وبين أشكال السلطة والشورى التقليدية، وقس على المستويات الاجتماعية كلها، هذا فيما يخص الإطار العام للعلاقة بين التراث والمعاصرة، إلى أي حد حقق المثقف العربي هذه الثنائية في صيغ إيجابية ؟

هنا لابد من الإشارة إلى أن المثقفين كتعبيرات ثقافية عن قوى واختيارات اجتماعية إنما سيعكسون بالضبط القوة الاجتماعية والسياسية التي يمثلونها عن وعي وعن غير وعي، هنالك بالضبط المثقفون التقليديون الذين يرفضون العصر والحداثة جملة وتفصيلا، ويعتبرونه اهتراء ونكوصا، وهنالك بالمقابل فئة أخرى تفهمت العصر الحديث بصورة أحسن وأخضعت كلا من التراث والمعاصرة لنقد إيجابي للفرز بين ما هو ضار وما هو مقبول في كلا الجهتين، أي في كل من المعاصرة والتراث. وأعتقد أنه لفهم مسألة موقف المثقف العربي لابد من تأطير الصراع الاجتماعي، فالصراع الثقافي هو مشكل من أشكال الصراع الاجتماعي، هو وجه آخر لصراع آخر وفكري بين قوي المحافظة، والاجترار، وقوى الإبداع والتغيير ؛ ويخيل إلى أن هذا الصراع يتجه أكثر وأكثر نحو الاستقطاب، فنحن نعرف أن المصلحين الأوائل في البلاد العربية من أمثال محمد عبده والأفغاني، قد تقبلوا المعاصرة والعصر بشكل أكبر مما يقبله الكثير من المثقفين التقليديين اليوم. فحدة الصراع استلزمت نوعا من المواقف المتشنجة من طرف هؤلاء وأولئك، بل أكاد أقول أن هذا الصراع الثقافي بين المثقف التقليدي والمثقف الحديث، بين الثقافة التقليدية والحديثة أخذ يتبلور كصراع متميز مستقل أحيانا حتى عن الصراع السياسي، وبالتالي فإن مصيره مرهون برهان الحداثة ذاتها، هل ستكسب الحداثة؟ هل سيكسب التراث وقوى التراث المعركة ؟ المهم أن هذه المسألة الثقافية مرتبطة بصراع اجتماعي وسياسي أوسع.

س: لكن ألا خوف على التراث إذا ما انحزنا إلى الحداثة وتحليلاتها ؟

ج: التراث كمادة وكفكر وكمخزون يتضمن معاني تقليدية كما أنه قابل للتأويل في اتجاه التلاؤم مع ما هو حديث، فكل الجهد المطلوب من التيارات المؤمنة بالتحدي وبالحدثة هو تأويل هذا التراث الذي هو ككل تراث متعدد المعاني وملء بالإيحاءات تأويلاً يساير معطيات العصر، إذا ليس التراث كله مدانا، بل إن في التراث من جهة عناصر إيجابية، ومن جهة أخرى فهو قابل للتأويل ولاستخراج مضامينه الإيجابية التي يمكن أن تتحول إلى قوى فعالة في العصر، لكن المشكل ليس في التراث في حد ذاته، بل في الذين ينصبون أنفسهم حماة للتراث والتقليد لقاء فوائد عاجلة أو آجلة، أو طمعا في استخدامه من أجل السلطة، لذلك أصلت الصراع الثقافي على الصراع الاجتماعي، لأن مسألة التراث ليست معرفة خالصة، فهو مخزون إيديولوجي، وهو محط صراع إيديولوجي بين قوى اجتماعية مختلفة تستعمله القوى المحافظة لإبقاء ما كان على ما كان ولتمجيد الماضي ولاستثماره في الحاضر، بينما تحاول قوى التجديد أن يتلقي على التراث أضواء العصر وتخرج جوانبه الإيجابية إلى حيز النور، فعندما نخرج من النظرة المعرفية القاصرة أو المحددة للتراث وندرجه في سياق التفاعل الاجتماعي، نخرج من النظرة السيئة للتراث التي تدين التراث كليا. التراث وكل تراث الشعوب خضع لعملية تأويل وتحليل وترهين، أي مطابقة بين محتوياته وبين ما يتلاءم منها مع العصر.

لذلك لا يتعين إدانة التراث كليا، ولا تجديده كليا، بل النظر إليه في سياق الديناميكية الفكرية والإيديولوجية، لأنه مدار صراع بين قوى اجتماعية انطلاقا من نظرية سوسيولوجية مؤداها أن التراث هو مجموعة رموز وتخييلات، أو ما يسمى بالمتخيل الاجتماعي ينتمي التراث كله إليه، الذي هو تعبير عن تاريخ الجماعة والذي هو جزء من شخصيتها، ولا يمكن الاستغناء عنه لكن من الضروري إخضاعه لعملية تأويل، وإزالة طابع السر والقدسية عن الكثير من مظاهره لتطبق عليه مناهج التحليل الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ودون أن نفك الحصار عن هذا التأطير التقليدي والسياج التقليدي المضروب حول التراث بدعوى حمايته وإبقائه كما كان، فإن أي حضارة بما فيها العربية لن تستطيع أن تخطو خطوة إلى الأمام.

س: التنمية، الوحدة، الديمقراطية .. لعلها أبرز هواجس المواطن العربي والمثقف العربي حين يباشر بحثه في واقعه المعيشي، هل نستطيع أن نؤكد أهمية الحدثة في هذا السياق، أو ما هي ضرورات الحدثة في أي مشروع فكري يتوجه به الخطاب النهضوي المفترض ؟

ج: هناك مجموعة حلول مطروحة في الساحة، من بينها التنمية المستقلة، الوحدة الشاملة الديمقراطية، إلى غير ذلك، وهذه كلها حلول تملئها طبيعة العصر، أو تملئها الحداثة. فالتنمية هي الانتقال إلى الاقتصاد العصري القائم على إشباع حاجات أوسع الجماهير، والانتقال بهذا الاقتصاد من الإنتاج البدائي الآلي الاكتفائي، وأساليبه العتيقة إلى اقتصاد مبرمج معقلن ومخطط له، وتتجلى الحداثة هنا في هذا المستوى أن التنمية هي عقلنة العلاقة بين السكان (المستهلك) وعملية الإنتاج، التنمية هي إخضاع الاقتصاد لطرائق في الإنتاج والإدارة خاضعة للحساب والعقل، بحيث يتمكن هذا الاقتصاد من تلبية حاجات فئات واسعة من الجماهير، في هذا العصر الذي يتكاثر فيه السكان نتيجة تحسن الاكتشافات والخدمات الطبية، مما يحدث خللا واضحا في التوازن المفروض بين تزايد السكان وتزايد الحاجيات وتزايد أشكال التنمية؛ فالتنمية كمقولة هي عقلنة الاقتصاد ليصبح قادرا على مواجهة التحولات الديمغرافية التي شهدها الوضع العربي والعالم الثالث في الفترة الأخيرة.

كذلك الديمقراطية هي بنت التنوير، وهي قائمة في جوهرها على أن أساس السلطة ومصدر السلطة هو الشعب، هو الجمهور، تفتر الديمقراطية ونظرياتها أن المشروعية السياسية تستمد مصدرها بالدرجة الأولى من الشعب، فهي بذلك تلغي كل أشكال المشروعية التقليدية للسلطة، كما أن الديمقراطية تفترض أيضا حرية الرد واستقلالته النسبية وشعوره بأنه كائن ذو حقوق وأنه ليس دائما في الجماعة. فكما كانت التنمية هي عقلنة الاقتصاد، فإن الديمقراطية هي عقلنة السلطة. ولذلك فالديمقراطية الحقبة ترتبط بجملة أشياء، من بينها - كما ذكرت - تغير الأساس الفلسفي لمشروعية السلطة، ومن بينها انبثاق الفرد وظهور الروح الفردية، وبالإطار القانوني للفرد وحقوقه؛ ففي المجتمعات التقليدية التي ما تزال جماعات انصهارية لا وجود للفرد فيها إلا على المستوى الفيزيائي كجسم، ويبدو أن الديمقراطية تذوب في إطار انصهار الفرد في المجتمع العام.

كذلك ترتبط الديمقراطية بنشأة وتطور المجتمع المدني، أي بازدهار ونشوء وتأطير قانون لأشكال ممارسة الحقوق الاجتماعية المختلفة، بمقابل السلطة، أي تشكل رأي عام ومؤسسات ونقابات وهيئات مهنية تدافع عن حقوقها ضد تسلط المجتمع السياسي والعسكري، فالديمقراطية هي تنويع العمق هذه الآليات، آليات مقاومة السلطة السياسية والعسكرية، وضبط سلوكياتها للحد من ميلها التلقائي نحو

الشطط، هذه هي الأقل الملامح الكبرى البارزة للأسس الفلسفية للديمقراطية، أي ما يجعلها ممكنة وفعالة. ما الذي نشهده اليوم في الكثير من الساحات فهو مجرد استثمار لشعار الديمقراطية، كما استثمار من قبل شعار الاشتراكية، وكما استثمار من قبل مفهوم الوحدة، وأنا هنا استخدم (استثمار) للإشارة إلى الفوائد والاستفادات المالية والمعنوية والرمزية التي يجلبها مستخدموا الشعارات من هذه المالية والمعنوية والرمزية الذي ذكرت، لتنمية الوحدة، الديمقراطية، هو ثالث تمليه علينا وتفرضه علينا طبيعة العصر، بحيث أننا إذا أردنا أن نتقل من مجتمعات مهمشة في التاريخ إلى مجتمعات فاعلة، فإن علينا القيام بتحولات اقتصادية وتقنية توفر الحياة والحدود الأدنى من الحاجات للجميع، تحقق للجميع الحد الأدنى من الحقوق السياسية المتمثلة في الديمقراطية، كما أننا لا نستطيع أن نعيش في هذا العصر، إذا لم نوفق إلى السير في الطريق الوحدة في عالم انتفت فيه الحاجة إلى المجتمعات والدول الصغيرة. إلا أن هذه الشعارات الجميلة التي يطرحها المثقفون المستنبرون والنخبة الواعية في هذا الوطن لم تجد بعد آذاناً صاغية لدى المسؤولين العرب، لأن المسألة مرتبطة بطبيعة السلطة السياسية ذاتها، ماتزال هذه السلطة في أغلب الأحيان في حاجة إلى مد جسور الاتصال مع الجماهير، وفتح قنوات تمكن هذه الجماهير من التعبير عن حاجاتها وآرائها ومطالبها، والمثقفون يشكلون بدون شك، إحدى هذه القنوات.

ففي نظري أن المسألة في عمقها تتبلور وتتجسد في المسألة السياسية التي هي قفل المسألة العربية ومفتاحها، لأن السياسة هي فن تسيير المجتمع، والسلطة السياسية هي جهاز لإدارة وتسيير في اتجاه واختيارات إيديولوجية معينة. هذا على الأقل العوائق والمؤثرات الداخلية. وبالطبع هناك عوائق خارجية كالامبريالية وغيرها. لكن كل العوائق الخارجية لا يمكن أبداً أن تصبح علة وتبريراً لانعدام التنمية لاستثناء التجزئة ولغياب الديمقراطية. فالتشخيص للواقع العربي يجب أن ينصب بالدرجة الأولى على الآليات الداخلية قبل الخارجية، وإلا سقطنا في عملية كذب على النفس وتبرير لتقاعس الذات بمسح أخطائها وتعترائنا في منشفة الآخر، ونعلق أخطاءنا على مشجب الآخر، القوى الخارجية.

س: في هذا السياق، أين تضع المثقف ودوره؟ وكيف نستطيع أن نمسح موقعا في السعي إلى

تحقيق ذلك؟

ج: في كل مجتمع هناك نخبتان : النخبة الثقافية والنخبة التكنوقراطية والسياسية، وأفتح قوساً لأقول أننا يجب أن لا نخشى من استخدام نخبة أو صفوة لأن التاريخ البشري أثبت أن الجماهير تفعل وتتحرّك، لكن بقيادة نخبة، وكل تصور للتاريخ خارج هذه الآلية هو تصور شعبي وطوباوي ومثالي. في القديم، كانت النخبة متماثلة إلى حد ما، ولكن اليوم، مع دخول أشكال الحداثة السياسية والاقتصادية، بدأت النخبة السياسية تستند أكثر على النخب التكنوقراطية بحكم الحاجة ومعيار المردودية، لأن الدول العصرية منظمة وتحتاج إلى اختصاصيين وإلى تكنوقراطيين، فبدأ يهتمش المثقف ودور الفقيه (حيث كان الفقيه في التراث يقدم النصائح ويقدم المشروعية الدينية)، لكن اليوم تهمش جزئياً دور الفقيه لأن معظم أشكال السلطة السياسية لم تكن تعتمد على العنصر الديني وحده، والمشروعية الدينية، بل أخذت تستند إلى مشروعية الإنجاز والفعل.

وفي هذا السياق، برز المثقف العصري المرتبط بنشوء المؤسسات الحديثة كالجامعة والمدرسية والصحافة والمؤسسات الثقافية إلى غير ذلك، برز كشخص مغترب عن المجتمع، وعن السلطة، وربما مغترب عن نفسه. فهو مغترب عن المجتمع لأن ثقافته العصرية تفتح أمامه تمثيلات للعالم غير متداولة لدى عموم الجماهير، فهو يتحدث لغة أخرى، كما أنه مغترب عن السلطة لأنه في الوقت الذي هو نتاج للمؤسسات الحديثة، فهو غير ذي فائدة مباشرة للسلطة، لأن السلطة تقيس الناس والكفاءات بمقدار نجاحاتها في حماية السلطة والدفاع عنها، وهو مغترب عن نفسه لأنه تلقى ثقافة عصرية تختلف كثيراً أو قليلاً عن المخزون التقليدي التي تلقاها في ثقافته الأولى، لذلك أقول أنه لم تنشأ بعد في الوطن العربي أمتلجنسيا عربية، أي فئة واعية بدورها، مستقلة في سلطتها الفكرية وقراراتها، مضطعة بدور نقدي تجاه المجتمع وتجاه السلطة وتجاه الفكر التقليدي. نعم هناك مثقفون ومثقفون ممتازون حتى المقياس العالمي، وهذا يجب الاعتراف به بافتخار. لكننا لم نشهد بعد ميلاد أمتلجنسيا عربية، وأقصد بالأمتلجنسيا العربية فئة متماثلة وقوى ضاغطة في اتجاه فرض بعض الاختيارات. وأعتقد أنه بغض النظر عن بعض الخصوصيات التي تجعل هذا المثقف أو ذلك يبيع قلمه ويرهن وعيه لجهة ما، فإن هنالك الكثير من المفكرين العرب ذوي الاختيارات الإستراتيجية أي الذين يطرحون قضايا كبرى هي بمثابة مثل يتعين أن يهفو نحوها المجتمع العربي، ولولا هذه الجوقة غير المتجانسة من الأصوات الثقافية التي تعزف أناشيد الديمقراطية والحرية والوحدة والتنمية والحداثة لتحول

المشهد العربي أناشيد الديمقراطية والحرية والوحدة والتنمية والحدثة لتحول المشهد العربي إلى مشهد حالك أمام رداءة الواقع وشراسة الأوضاع.

فها هو الوجه الكالح للعالم العربي بحروبه الحدودية والإتنية والطائفية ومظاهر الاستبداد فيه وانعدام الضمانات الدنيا لحقوق المواطن وارتحان الكثير من الطاقات العربية المعرفية والبشرية للخارج وللأسواق الخارجية، كل هذا يشكل لوحة سوداء لا يخرجنا منها، وربما يزودنا بأمل الانفلات منها إلا المثقفون. وعندما أتحدث عن المثقفين، الذي هو ميل طبيعي لدى كل فئة إلى مجيد ذاتها، فكل فئة اجتماعية ميالة إلى تمجيد نفسها، وميالة إلى اعتبار نفسها هي العمود الفقري للمجتمع، وبيدها الحل والعقد، فالمثقفون كفئة فكرية لديها هذا الميل وهذا الغرور، لذلك يجب على المرء أن يكون حذرا في هذا المجال الفكري والثقافي غير المتجانس الذي تختلط فيه الاختيارات البريئة، الاختيارات المغرضة، وبأشكال الاستعمال، وأحيانا بأشكال البارانونيا والشعور بالعظمة الذي يستولي على بعض العقول. المثقفون حملة رسالة ومبشرون بمستقبل أحسن ومدنيون لواقف أسوأ، لكنهم خارج ذلك ليسو فئة خلاصية، أي ليس الخلاص متأتيا عن طريقها، إنما فئة ترشد وتشخص الدواء، تشير إلى مواطن الخلل في المجتمع، تصرخ، تحتج، لكن دورها يتوقف عند هذا الحد، لأن هنالك خطأ أحمر بين الثقافة والسلطة، عندما يتحول المثقف إلى سياسي أو إلى رجل سلطة، فهو ينتقل من ميدان الفكر والتساؤل، من ميدان التحليل والنقد إلى ميدان التحكم في مصالح وأرزاق الناس، مع ما يستتبع ذلك من أشكال الغرور والتسلط والتصلب وغير ذلك. فالسياسي يختلف طبيعة عن الثقافي، الثقافة عقل والسياسة سلطة، وربما كانت التجارب التي انخرط فيها المثقفون في السلطة، وأصبحوا ساسة وملاك قرار، ربما كانت هذه التجارب من أسوأ التجارب، بل إن هذا الفصل الحاد والقاطع، وهذا الخط الأحمر بين الثقافة والسياسة يدعو إلى تصفية المجال الثقافي من أشكال التسلط والاستبداد والفصل في الآراء عن طريق القوة التي هي آليات مستوردة من المجال السياسي، أو بعبارة أخرى، يجب تصفية القطاعات الثقافية والفكرية من آليات السلطة والتسلط والإلغاء، لإبقاء على دور الثقافة والمثقف كمشع ومصدر إشعاع لمستقبل المجتمع وإلى اليوتوبيا الاجتماعية إذا أردنا.

س: تكاد تغلب على الإنتاجات والمنجزات الفكرية والفلسفية الحاضرة في العالم سمة الانشغال بالمنهجيات في البحث والفكر والعلم والتأمل والثقافات والتاريخ والسياسية، بشكل يفوق الانشغال

بالإيديولوجيات، ولعل ذلك يعود إلى عوامل موضوعية قوية في حضورها ... ألا تعتقد أن الإنتاج الثقافي العربي الراهن مطالب بالكف عن التوصيف الإيديولوجي، والدخول في محاورة الواقع على تنوع مستوياته بمقاربات ومنهجيات أخرى؟

ج: المنهج أمر إيجابي، لأنه ظهر أيضا مع الثقافة الحديثة، مع ديكارت، تنظيم المعلومات والانتقال من البسط إلى الأعقد واستخلاص النتائج بناء على براهين، فالمنهج جاء نتيجة تقدم وتطور في التفكير لدرجة تنامي علوم المناهج وعلوم الاستمولوجيا اليوم التي هي علوم تنظيمية، وليست علومًا بالموضوعات ذاتها. إنها تساؤل منهجي حول المعرفة ذاتها، وليس هناك أي معرفة، سواء في الطبيعة أو في المجتمع يمكن أن تحقق تقدما إن لم تضع على نفسها أسئلة منهجية، فالاستمولوجيا والمتبولوجيا، أي المنهجيات هي أشبه ما تكون بتنظيم قواعد السير، لذلك فهي ضرورية.

نعم، في مرحلة معينة، وتحت تأثير موجات منهجية وإستمولوجية في الغرب، ظهر في الثقافة العربية نوع من تضخم الاشتغال بالمنهج والمناهج. فإذا كان الاشتغال بالمناهج والمفاهيم أمرا مشروعًا في الثقافات العالمية المتقدمة، لأنها حققت تراكمات معرفية ومادة معرفية دفعها إلى وضع أسئلة منهجية، هذا مشروع بالنسبة للفيزياء والسوسيولوجيا في الغرب، لكن في ثقافتنا العربية، البداية بالمنهج والانكباب على المناهج والاستمولوجيات هو في نظري وضع العربية أمام الحصان، لأن من المفروض أن تتراكم المعارف والتحقيقات التجريبية والنظريات في مجال علمي بعينه كالفيزياء والكيمياء، وغير ذلك من العلوم الطبيعية، ليتمكن بعد ذلك أن يعود إلى التساؤلات المنهجية، وهي تساؤلات يجب أن يتضخم الاهتمام بها على حساب الموضوع، وهذا نوع من الخلل. فيما يخص الاهتمام بالإيديولوجيات، يمكن أن نقول أن الإيديولوجيات ليس أحلامًا أو أخيلة لا علاقة لها بالواقع، فكما أثبتت الأنثروبولوجيا أن الأسطورة ليست شيئًا نشأ أو عديم القيمة، بمعنى أن الأنثروبولوجيا أعادت الاعتبار للأسطورة عن طريق إبراز وظائفها الاجتماعية والنفسية المختلفة، كذلك نلاحظ أن التحليل النفسي قد أعاد إلى اللاوعي والخيال اعتباره وقيّمته كجزء من بنية الشخصية، أي كجزء ذي وظيفة وذو أدائية ملموسة، كذلك يمكن القول أن للإيديولوجيات مشروعية ما في الوجود، من حيث أنها استجابات لحاجات، فسواء كانت هذه الإيديولوجيات "مستوردة" أو مستقاة من التراث بدرجة أو أخرى، فإنها تعبيرات عن حاجات وعن طموح

الجماهير والناس أو استجابة تعويضية لآمالهم. فقد كانت الاشتراكية كإيديولوجية سياسية استجابة لحلم الجماهير الواسعة بالحاجة إلى العدالة الاجتماعية، وهذا هو سر تعلق الناس بها. واليوم يتجه هذا التعلق عمن الإيديولوجيات الدنيوية إلى الإيديولوجيات المستمدة من الدين، يمكن أن نقول نفس الشيء عن بضع الإيديولوجيات الثقافية الوجودية والبنوية والوضعية بمعنى أنه إذا كانت الإيديولوجيات السياسية هي نوع من التعويض وإشباع المتخيل لحاجات يومية ضاغطة لدى الجماهير، فإن الإيديولوجيات الثقافية [إذا صح لنا التمييز بين إيديولوجيات سياسية وثقافية] هي أيضا استجابة لحاجات يستشعرها الباحثون والمتقنون والمفكرون أو على الأقل أنها إن لم تكن استجابات لحاجات حقيقية، فهي استجابات لموضوعات ثقافية على الأقل.

أما في مستوى آخر، فإن الأمر لا يقف عند حدود الإيديولوجيات، بل يتعداه إلى سريان وطغيان التفكير الإيديولوجي لدى الناس ولدى الشباب، والتفكير الإيديولوجي هو تفكير دوغمائي وثوقي، ينطلق فيه صاحبه من قناعات راسخة أبدية لا يمكن أن يزحزحه أحد عنها، وهو نوع ضار من التفكير، وبملاً الساحة، وكل تفكير علمي يجب أن يبدأ أولاً بتبديد طبقات الأوهام، طبقات الظلام التي تشيعها الإيديولوجيات في المنطقة التي تريد البحث فيها، وخاصة في مجال الإنسانيات.

حتى أحاول أن أقارب سؤالك، أقول أن على الباحث أن ينزل إلى الواقع مباشرة، لأن الواقع مغطى بألف حجاب وحجاب من الإيديولوجيات والتأويلات، ليس أقلها التأويلات التبريرية التي يقدمها الفاعل الاجتماعي عن سلوكه، إن مقارنة الواقع بشكل مباشر غير ممكنة، أو على الأقل تتطلب مرحلة تخلص الموضوعات من قدسيته المزيفة، من الآراء المسبقة العالقة بها، من التصورات الخاطئة المنسوبة إليها، وكل مقارنة علمية هي قضاء على نوع من الإيديولوجيا أو إبعاد أو إقصاء للملابسات وتأويلات إيديولوجية، وهذا في نظري هو ما يعطي مشروعية فكرية لمسألة الاهتمام بالإيديولوجيات. فالإيديولوجيات حوالينا، نتنفسها، نستهلكها يوميا، نتعرض لتأثيرها في كل لحظة فيما نقرا ونسمع ونرى، لأن العالم الاجتماعي عالم غارق في الإيديولوجيا والإيديولوجيات. هذا بالإضافة إلى أشكال الدعاية والتأطير الفكري التي تمارسها وسائل الإعلام الحديثة.

س: ثمة انتقالية كبيرة لدى عدد من الذين يكسبون منهجياتهم العلمية الموضوعية، كما أن بعض المناهج المستخدمة والرائج الآن تغالي في دفع الإيديولوجيات وإهمالها.

ج: الاحتياطات المنهجية الخاصة بكل علم هي وسائل لإبعاد التصورات المسبقة والأوهام، وهنا تأتي أهمية المنهج والمنهجية، فالمنهجية ليست إلا الطريقة الخاصة التي يتخذها كل علم لمقاربة موضوعه، كل علم يقوم أولا باقتطاع جزء من الواقع لدراسته، ويحاول أن يبلور هذا الواقع في مفاهيم، ثم يضع فرضيات لتفسير الظواهر التي يشاهدها، ثم يختبر ويقيس مدى صدق هذه الفرضيات لينتهي إلى نتائج. هذه النتائج هي بمثابة قوانين ميلية، أي تقريبية تبين اتجاه ظاهرة ما. هذه المناهج تفترض نزع القدسية من أية ظاهرة، ومعاملتها كحدث خام خاضع لقوانين ذاتية أو اجتماعية وبالتالي فالمنهجيات تستبعد كل تفسير غيبي أو أسطوري، أي كل تفسير غير ملموس وغير قابل للرصد والاختيار والقياس، فهي إذن تمارس عملية نزع وكشف للأسرار والمبهمات، وتعتبر أن شيء شفافا وقابل للبحث ولل فحص. لكن ما يعاب على المنهجيات الحديثة هو أنها في الوقت الذي تزعم فيه أنها مناهضة لكل إيديولوجيا وأنها مقاربة علمية خالصة، فهي واقعة ضمنيا وطواعيا ضمن إيديولوجيا معينة، وهي إيديولوجيا محافظة على الواقع كما هو، على الظاهرة كما هي، لأن تطور المناهج في الغرب خضع لتطور المجتمع نفسه.

في البداية كانت العلوم الاجتماعية والإنسانية علوما نقدية، وفي المرحلة الثانية ثم استرجاع الكثير من العلوم عن طريق النزعة الوضعية، وتم نزع شوكتها النقدية والتفجيرية وتحويلها إلى أدوات للتكيف الاجتماعي، والنقد الذي وجهته مدرسة فرانكفورت في ألمانيا للعقلانية الغربية المتوارثة عن فك الأنوار هو بالضبط تحويلها للعقل إلى عقل أداتي وتحويلها للمعرفة إلى معرفة إجرائية نفعية لا تستهدف التغيير بقدر ما تستهدف الوصف... وبإيجاز، فإن المنهجيات الحديثة تتضمن إيجابيات تتمثل في أنها تضبط خطوات المعرفة، ثانيا تنزع عن الموضوعات سريتها و قدسيتها وغيبيتها، وتعتبر كل موضوع قابلا للبحث والتشريح، ثالثا أنها تنتقل من المعرفة التقريبية التقديرية الذاتية إلى حد ما إلى معرفة كمية معبر عنها في صيغ ومعادلات وقوانين، وبذلك تقلص من حجم الذاتية، لكن بجانب فضائلها هاته فإنها تتضمن قدرا من المحافظة والتكيف.

س: ما الأثر الذي تتركه إيديولوجيا الباحث واختياراته الفكرية مع مقارباته للواقع ؟

ج: الاختيار الإيديولوجي أو الأهداف الإيديولوجية العميقة للباحث تتجلى لا فقط على مستوى اختيار الموضوعات وانتقائها، بل تتجلى في كل خطوات البحث، فمثلا فيما يخص اقتطاع جزء من واقع [البطالة، العنف ..] لدراسته، هذا إجراء منهجي إيجابي، لأنه كي أتمكن من دراسة الظاهرة دراسة علمية إحصائية كمية تجريبية، فلا بد من حصرها في دائرة صغيرة، هذا أمر إيجابي، التحكم المعرفي في الظاهرة لا يتم إلا باقتطاعها، لكن الأمر السلبي المتضمن في هذه المسألة هو غياب الرؤية الكلية، وهذه إحدى الأهداف الإيديولوجية للعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة. فالتقطيع والتجزئي والتفتيت إجراء منهجي مفيد على المستوى المعرفي، لكن يتضمن تفتيتا للواقع، ونوعا من الانتقال إلى الرؤية الكلية من الرؤية الميكروسكوبية. مقتضيات منهجية تلازمها نتائج إيديولوجية، في كل خطوة من خطوات البحث ابتداء من التقطيع انتهاء إلى النتائج. ويظل لدى الباحث حب من حيث تكوينه وقدرته النقدية وحسه النقدي، تظل لديه الصلاحية والسلطة التقديرية في الحد من هذه الحثيات الإيديولوجية أو تقليصها، لأن الوهم الأكبر هو وهم التخلص من الإيديولوجيات، لأننا يمكن أن ننتقل من إيديولوجيا إلى أخرى، ولا يمكن لنا أن نخرج كلياً من الإيديولوجيا، لأنها شرط إنساني تعبر عن حاجة الإنسان إلى الاعتقاد لا أقل ولا أكثر.

الشرق الأوسط 11 نونبر 1990

أنوال 17 فبراير 1993.

النخب العربية ومسألة التراث والحداثة....

حاوره منصف السليمي

دعا الدكتور محمد سبيلا المفكر المغربي النخبين التحديثية لمراجعة نظرتها للتراث والتقليدية للأخذ بمعطيات العصر ومستحدثاته.

واعتبر الدكتور سبيلا في حوار أجرته معه "الشرق الأوسط" حول قضايا الإيديولوجيا والحداثة، التي تشكل مدارا لاهتماماته وأبحاثه، أن المطلوب إنتاج جهد حقيقي للخروج من المأزق التاريخي الذي يميز الحياة الثقافية في العالم العربي.

والدكتور محمد سبيلا مثقف مغربي عاش خلال الستينات والسبعينات تجربة إيديولوجية خاصة، لكنه حاول أن يتأملها ويكتب عنها من الزاوية الأكاديمية وذلك في رسالة الدكتوراه الدولة التي حصل عليها أخيرا، وتميزت بنظرة تكاملية. وفي ما يلي نص الحوار :

س: كيف بدأ اهتمامك بموضوع "الإيديولوجية" الذي خصصتم له رسالة الدكتوراه التي منحت لكم أخيرا ؟

ج: يعود اهتمامي بموضوع الإيديولوجيا إلى سنوات بعيدة، ويدرج هذا الاهتمام في مستوياته وتأثيراته إلى أن تكونت لدي رؤية معينة للموضوع تتميز بسمة أساسية هي التكامل، بخلاف المعالجات المتعددة في الفكر الفرنسي أو الإنجليزي أو العربي التي تتسم بالجزئية.

لقد مكنتني الاطلاع خلال عشر سنوات، تقريبا على هذا الأدب والإنتاج الفريد حول موضوع الإيديولوجيا، من تكوين نظرة تكاملية على مستوى المنهج وشمولية على مستوى الموضوع.

وتبين لي أن الخطوط الأولى لمعينة الإشكالية في شمولها هي الخروج من دائرة التصور الماركسي الضيق الذي حصر الإيديولوجيا في مجال السياسة والصراع السياسي بما يفترض من وسائل تحريف وتضليل وتشويه، والعودة إلى الأساس الاجتماعي للإيديولوجيا بما هي مشكل للهوية واللحمة الاجتماعية.

إن الإيديولوجيا، حكاية تروي الأصول البعيدة لشعب أو أمة، وتتضمن هذه الرؤية التاريخية إعلاما مشهورين وأحداثا إيجابية أو سلبية ومقاومة وصراعات. وتملك كل أمة أحداث مؤسسة كبرى، مثل الثورة الفرنسية بالنسبة لفرنسا، أو الثورة الأمريكية بالنسبة لأمريكا، أو الحدث الإسلامي بالنسبة لنا كعرب ومسلمين، ويتميز الوجه الاجتماعي للإيديولوجيا بالرسوخ في البنية الاجتماعية.

أما المستوى السياسي للإيديولوجيا فيظهر في وظائف متعددة أولها أن الإيديولوجيا أداة لإضفاء المشروعية على السلطة.

وثانيهما أن الإيديولوجيا تعد مخزونا يوجه الفكر السياسي على عدة مستويات كالأحزاب والفئات السياسية.

ولاحظت أن الإيديولوجيا تأخذ مظهرا على المستوى السيكولوجي الفردي الذي غالبا ما يكون تناول موضوع الإيديولوجيا على المستوى السياسي والاجتماعي على حسابه.

يتعلق الأمر بإبراز علاقة الفرد بالإيديولوجيا واستثماره لها، وانعكاس الإيديولوجيا على نفسية الفرد ومساهمتها في بناء شخصيته، وبالمقابل رد فعل باستثماره، وهذه نقطة أساسية أردت من خلالها إضفاء بعد نقدي على موضوع الإيديولوجيا - للمعقد الإيديولوجي إما للتعويض أو التظاهر أو التداعي، وهذه جوانب سلبية يمكن أن تقابلها إيجابيات كمساهمة الإيديولوجيا في بنية شخصية الفرد وتزويده ما يمتن شخصيته وهويته الفردية وبالتالي الجماعية.

وانتقلت، بعد هذه المستويات الكبرى التي تكون ما أسمته بشمولية الظاهرة الإيديولوجية لدراسة

"آليات اشتغال العقل الإيديولوجي"، وكيف يفكر "الإيديولوجي" (الكل خاضع لإيديولوجيا معينة)؟

ومثل هذا الموضوع بالنسبة لي يشكل اهتماما بارزا، أفنيت فيه سنوات عديدة، أرصد النصوص والأحداث والمواقف السياسية والمواقف الإيديولوجية، مصنفا طرائق وأشكال التفكير الإيديولوجي، وخصصت لهذا الجانب جزءا من الرسالة سمّيته "منطق الإيديولوجيا"، اضطررت لإنجازه إلى الاستعانة بعلم إنسانية أخرى هي المنطق واللسانيات، وفعلا ساعدني المنطق على تصنيف أشكال التفكير وقدم لي تسميات جديدة بالاهتمام، وخصوصا مسألة المغالطات، كما ساعدتني اللسانيات في تحليل لغة

الإيديولوجيا واستعمالاتها الاصطلاحية واشتراك المعنى واستعمال المجاز والطباق، وهو ما أسميته بلعبة الحروف والكلمات والمعاني.

خصوصية العالم العربي

س: هل يكتسي البحث في موضوع الإيديولوجيا في العالم العربي خصوصية معينة يمكنكم إبرازها

؟

ج: يمكن أن نتحدث عن أسباب تراجع الاهتمام بالظاهرة الإيديولوجية والتفكير في هذا الموضوع، تفكير في مسائل فكرية تحتاج أجيالا بكاملها. وكما نجد في الغرب أن الستالينية والنازية والفاشية والصهيونية، كانت وقائع أساسية دفعت الباحثين والمفكرين الغربيين إلى التفكير في الإيديولوجيا والتساؤل عن اندفاع ملايين الناس وراء إيديولوجية معينة، وكيف تتحكم في عقولهم ووجدانهم. توجد في العالم العربي ظواهر مماثلة، وهي ظواهر اعتقادية جماعية كاسحة تتميز أحيانا بالتعصب والتشنج ورفض الحوار مع الآخر، وأحيانا بعدم الانفتاح على الواقع، تبرز هذه الظواهر الاشتغال بموضوع الإيديولوجيا وتحاول أن تذيب عن الأسباب والدوافع والكيفيات الملازمة للتفكير الإيديولوجي.

س: أشرت أن "التحرر من الإيديولوجيا كان معاناة جيلا كامل" هو جيل الستينات والسبعينات،

وهي إشارة إلى تجربة ذاتية. هل يمكن أن ترسموا ملامحها وظروفها ؟

ج: لاحظنا أن عددا من المفكرين الذين عايشوا التجربة الماركسية في الغرب منذ بدايتها وعقدوا عليها الآمال، ولكن اتضحت لهم في ما بعد رؤية مخالفة كتبوا بشأنها مؤلفات، منها كتاب إيدجار موران حول "النقد الذاتي" وكتاب "نهاية اليقين" ومارس المفكرون الغربيون نوعا من فك الارتباط بين العقل والوجدان.

وأعتقد أن المسألة طرحت بشكل مماثل في العالم العربي، وكثيرون ممن اعتقدوا في هذه "اليقينات" بدأوا يراجعونها بعد التعثرات التي شهدتها.

وفي المغرب، كغيره من البلاد العربية، لا يوجد تداول للخبرة والتجربة وتراكمها، بل إن كثيرا من الحبيات والتعثرات التي عشناها لم تدون وتداول وبالتالي لم تنتقل كتجربة من جيل إلى جيل... وهكذا يحدث نوع من الضياع للتجربة على مستوى الفرد أو الجماعة نظرا للموانع عن الكتابة والتصريح بالمراجعات والخلاصات، وربما وجدت تجربة متميزة نسبيا في مصر تتمثل في مراجعات مستمرة.

أما في الغرب، فإن التجربة تخضع للتشريح والمراجعة بمجرد إنائها، ويتمكن الناس من معرفة أخطائها أو إدماج البعد النقدي في معالجة موضوع الإيديولوجيا وخصوصا ما يتصل بعلاقة الفرد فيها.

وثانيا، محاولة تلمس آليات التفكير الإيديولوجي التي لا يعيها صاحبها عند استخدامها وهو ما يجعل محاولتي خارج نطاق الإيديولوجيا.

مستقبل الأحزاب الاشتراكية في العالم العربي

س: ما هو في نظركم مستقبل الأحزاب العربية التي قامت على أساس الاشتراكية؟

ج: إذا تناولنا موضوع الإيديولوجيا في علاقتها بالتاريخ الحي للشعوب والجماعات، كمنطلق، فإنها تبدو بمثابة حركة دورية: تزدهر الإيديولوجيا في فترة معينة، مثلا في وجوها العلمانية أو القومية، وبعد ممارستها في الواقع وإصابتها بخيبات، يبدأ نوع من التحول، وتظهر إيديولوجيات أخرى صاعدة.

والملاحظ أنه بمجرد تسلم إيديولوجية معينة السلطة نجد أن التصورات المثالية والإيديولوجية شيء ومواجهة الواقع شيء آخر سيما أن الواقع يكتسي تعقيدا كبيرا، يتطلب إدخال فهم حديث لإدراكه، بدل الاكتفاء بمقولات وشعارات غير دقيقة. واعتقد أن الإيديولوجيات - التي تحاول التكيف مع الواقع الراهن تجدها محملة بشحنة احتجاجية قوية، ولذلك تجد صدى لدى فئات الشباب المهمشين، لأنها تجد في الخطاب الاحتجاجي شفاء وعزاء وتعويضا عن وضعها الدولي. لكن عناصر التكيف غير كاف، ولذلك يظل المطلوب هو القيام بتجديد النظرة وفتح باب الاجتهاد الفكري باعتباره المخرج بالنسبة لهذه التيارات الناشئة وأعتقد أن الظرف الحالي يحتم على التيارات التحديثية أن تراجع نفسها وأن تستخلص للدروس للمستقبل.

س: ألا ترون أن السلطة تمثل الاختبار الحقيقي لأية إيديولوجية في العالم العربي؟

ج: لاشك أن الغرب يتمتع بحرية وجرأة فكرية تمثل اختبارا نظريا للإيديولوجيات. أما في العالم العربي، فإن النظري غير كاف وأوافقكم الرأي أن السلطة تظل محك اختبار صدق وصلاحيات النظريات وهو اختيار صارم فعلا.

وإذا تأملنا في التجربة الماركسية في أوروبا الشرقية والإمبراطورية السوفياتية السابقة، فسنجد أن معيارها الأساسي هو تحول الماركسية من نظرية "مثالية" إلى إيديولوجيا للسلطة، تؤسس القاعدة الفكرية للنظام السياسي في الاتحاد السوفياتي، إضافة للاختبار العلمي الذي خضعت له منذ العقد الأول لهذا القرن. ويمكن القول إذن إن الماركسية هي إيديولوجيا خضعت لاختبار محك السلطة.

س: برأيكم، ما هو الموقع الذي تأخذه النخبة في العالم العربي إزاء الإيديولوجيات ؟ هل هي معقل لها أم هي مصدر للتنوير وللنقد؟

ج: شهد العالم في العقود الماضي ميلا من قبل النخبة السياسية والفكرية لتبني الإيديولوجيا التحديثية ؛ أما الآن، فإن الظاهرة التي تبرز هي نزوع فئة من النخبة العربية للإيديولوجيا التقليدية، وهو ما بدأ يفرز وضعاً جديداً يتميز بوجود نخبتين واحدة عصرية وأخرى تقليدية تستند للتراث.

ويعني ذلك أن الصراع بين النخبتين بدأ يأخذ طابعا ثقافيا أكثر، بينما كان سابقا مقتصرًا على المستوى السياسي. أما الآن، فقد بدأ يتبلور صراع سياسي وإيديولوجي ذو بعد ثقافي واضح يتمحور حول البعد الثقافي بين اختبار التحديث والتقليد الذي يجسده الصراع بين نخبتين ؛ أما الجماهير، فتظل متلقية للحلول.

ونلاحظ أن الجماهير تميل في الوقت الراهن لتقبل الأفكار التقليدية، نتيجة الضغط والعنف اللذين مارستها النخبة التحديثية المؤدلجة خلال فترة حكمها.

س: هناك من يرى أن النخبة في العالم العربي تشكو في إطارها الحوار والاختلاف ؟

ج: إن الصراع الحاد القائم حاليا في عدد من البلدان العربية يعكس أزمة النخبتين العصرية والتقليدية، نتيجة قصور النخبة التحديثية عن التوصل لصيغة توفيقية ناجحة مع التراث، يقابله قصور لدى النخبة التقليدية عن بلورة صيغة توفيقية مع الحداثة.

واعتقد أن هذا المدخل هو الخيار التاريخي الاستراتيجي الذي يفرض نفسه للمرحلة المقبلة، وقد يتطلب ذلك محاولات وتجارب مريرة ليتيقن التحديثيون أنه لا بد من مراعاة مكون أساسي هو التقليد والتراث، وليتيقن التقليديون أن العامل قد تغير وينبغي فتح النوافذ للتعرف على الكفر الحديث واستعماله بدل رفضه.

الشرق الأوسط

.03-06-1992

في العلاقة بين المثقف والسياسي

حاوره الطاهر الطويل

الترجمة تفاعل حضاري

س: لنول وجهنا من مشرق الوطن العربي ومغربه إلى الغرب الأوروبي بالخصوص. أنت تتعامل مع الغرب كمنظومات معرفية من خلال ترجمة واستلهام مجموعة من الدراسات الفلسفية وما يرتبط بها من حقول بحثية. ما هي الإستراتيجية التي أسست عليها اشتغالك في الترجمة ؟

ج: الترجمة في تصوري فعل تفاعلي حضاري، والترجمة إلى حد ما - قدرنا. فكما تحتم على القدامى أن يترجموا، فقد تحتم على المحدثين أن يترجموا. وبإمكاننا الاطلاع على الفكر الغربي في لغاته الأصلية، ولكن ضرورة نقل هذا المفكر إلى اللغة العربية ستساهم لا في خدمة الثقافة والفكر العربيين فقط، بل في خدمة اللغة العربية - كذلك - التي يتعين عليها أن تتمرن على الفكر الحديث والاتجاهات الفلسفية الحديثة لتصبح بذلك لغة حديثة.

ولكننا نجد في بلدنا على الخصوص، أن الترجمة لم تحظ بعناية رسمية من طرف السلطات العمومية. كان هناك اهتماما منصب على المصطلحات والمقابلات اللغوية فقط. وبذلك أنشئ مكتب للتعريب، كما أنشأ فرع خاص بالتعريب تابع للمنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم، استجابة للحاجة إلى مصطلحات جديدة في الاقتصاد والإدارة والقطاعات التكنولوجية وغير ذلك. ولكن الترجمة الفكرية والثقافية ظلت مهمة إهمالا كليا في المغرب، بينما نجد في مصر - مثلا - خلال كل فترة هنالك مشاريع للترجمة تتولاها الدولة، ومن أبرزها مشروع الألف كتاب وغيره. لذلك بقيت عملية الترجمة عندنا مقتصرة على جهود شخصية يقوم بها الأساتذة الجامعيون والباحثون، من جهة لاستكمال تكوينهم - لأن الترجمة هي نوع من الإطلاع والتكوين - ومن جهة ثانية لتزويد المجال الذي يشتغلون فيه بأبحاث يعتقدون أنها مهمة.

لدينا ترجمات في معظم العلوم الإنسانية وفي الفلسفة بالخصوص، ونأمل أن تتطور هذه العملية، لأن الترجمة تتطلب إرادة سياسية تنظمها وتمولها وتحدد لها الأولويات، وعندما تكون الترجمة فردية، فهي تتم بشكل انتقائي وعشوائي وربما مزاجي، سواء تعلق الأمر بما قمت بترجمته شخصيا أو بمعظم ما ترجمه الباحثون المغاربة، إليه لا يخضع لخطّة ولا لسياسة، لعدم وجود مؤسسة تقوم برعايته.

خلال السنوات الأخيرة انتبهنا إلى شيء مهم وهو أنه من الضروري إدراج الترجمة ضمن البحوث والرسائل الجامعية. وكما قال الأستاذ عبد الله العروي في إحدى محاضراته، لو أن الأساتذة الجامعيين العرب أشرفوا على ترجمات أكاديمية لأمّهات الكتب العالمية المعروفة في ميدان الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، لكانت المكتبة العربية تتوفر الآن على ترجمات علمية دقيقة كاملة في هذا الصدد. ولكن هذا العمل لم يحدث بعد للأسف الشديد فنحن ليس لدينا متن أرسطو بالعربية ولا متن أفلاطون وديكارط وكانط، هناك ترجمات جزئية محدودة، أما حركة الترجمة القديمة، فقد أصبحت لغتها غير مفهومة من طرف المشتغلين راهنا، كأنها لغة غريبة إلى حد ما عن اللغة العربية الحديثة، فلغة الضاد تفتقر حاليا إلى أمّهات الكتب التي أسست الفكر العالمي. في حين، نجد اليابانيين ترجموا الفكر الغربي كله. وإحدى ركائز نهضة اليابان هي قدرة "الماندرينا" اليابانية على نقل أمّهات الكتب الغربية إلى اللغة اليابانية. مثل هذه المهمة مطروحة على الأجيال القادمة من الباحثين والمفكرين العرب، وكذلك على السلطات العمومية المهتمة بالثقافة التي تعين عليها سواء في إطار قطري أو في إطار قومي عام، إن تفكر في إنقاذ اللغة العربية ونقلها إلى مستوى اللغات العالمية عن طريق توفير المتون الأساسية للفكر العالمي؛ يجب أن تكون لنا ترجمات كاملة دقيقة لكل الفكر اليوناني والألماني والفرنسي والانجليزي، حتى نستطيع القول إن اللغة العربية أصبحت لغة حديثة، وحتى نجعل الثقافة العربية فعلا ثقافة حديثة.

س: بما أن الترجمة أداة إجرائية لنقل البحوث والمؤلفات التي تنشأ في بيئات مختلفة إلى البيئة العربية، هل باستطاعتنا اعتبارها عملية مرحلية فقط، واستنباتية للمفاهيم والتصورات في الواقع المعرفي العربي؟ أم أن الأمر يتعلق بقراءة ضمن القراءات الممكنة، لأن الترجمة غالبا ما تخضع لمرجعيات المترجم ولثقافته، وبالتالي يصعب أن نتحدث هنا عن ترجمة دقيقة في مجال العلوم الإنسانية؟

ج: هذا الإشكال ينصب على الترجمة باعتبارها تأويلا، ولكن هنالك اليوم شبه اتفاق على الحد الأدنى المطلوب في الترجمة، إذ يطلب من الباحثين والمفكرين العرب أن يقوموا بترجمة المعطيات الأساسية في الفكر الغربي ترجمة واضحة ودقيقة، بمعنى أنها آمنة في مصطلحاتها إلى حد ما قريبة من النص. هذه المشكلة لا تخصنا نحن فقط، بل إنها مطروحة كذلك على الفرنسية والإنجليزية وعلى كل اللغات، ومع ذلك فهم يترجمون.

إذا قلنا أن الترجمة تأويل بين التأويلات فستقاعس عن القيام بالترجمة. ولعل اللسانيين قادرون على الإفتاء في هذا الموضوع، وتبيين حدود ما نسميه بالترجمة الدقيقة التي تكون أقرب إلى النص الأصلي، واضحة، وفيه علميا من حيث مصطلحاتها وتستجيب للتركيب والنحو الخاصين باللغة المنقولة إليها : العربية. هذا جهد لا يمكن القيام به فرديا على الرغم من المحاولات الموجودة، بل لابد من الإرادة الثقافية الجماعية للأمة في شخص مؤسساتها العمومية.

س: هكذا يتبدى كما لو أن الترجمة بوابة للدخول إلى حداثة العالم. هذه الحداثة، كيف يتأتى لنا تمثلها نحن في بيئتنا العربية على المستوى المعرفي بالدرجة الأولى ؟

ج: الترجمة ذات وظائف متعددة: التعرف على الفكر الآخر، تمرين اللغة العربية على أداء المعاني الفكرية العالمية الحديثة، الترجمة حوار ونقاش وانفتاح على الصراعات الفكرية في العالم، وبالتالي فهي إحدى بوابات الحداثة، والتحديث، تحديث اللغة والفكر، لنستدل على ذلك بميدان علم النفس المرضي (البسيكوپاتولوجي) مثلا لدينا تراث تقليدي شعبي وأحيانا مكتوب يتناول الأمراض النفسية تناولاً معيناً، ويدعو إلى معالجتها بشكل معين، فعندما نفتح على الدراسات والمدارس المختلفة لعلم النفس المرضي سواء تعلق الأمر بالفرويدية بمختلف اتجاهاتها أو بالمدرسة السلوكية أو بغيرها من المدارس، فإننا سننتفع على التناول الحديث لظاهرة المرض النفسي، ولا يبقى هذا الأخير شيئا ملغزا ومرتبطا بما نسميه العفاريات والجن وأشياء أخرى، وتخلص من مواصفات العلاج التي تدعو إلى تقييد المريض بسلاسل أو إلى ذبح طيور معينة ...

س: في كتابك "حقوق الإنسان والديمقراطية" تقدم تحليلاً لتمثيلات هذين المفهومين في العالم العربي، وعادة ما يطرح المفهومان بشكلهما الشمولي والكوني، ولكن تمتلئهما في القطار العربية تتخذ أشكالاً متعددة هذه الثنائية: الكوني والخصوصي. كيف يمكن أن يوجد لها معادل موضوعي على المستوى العربي ؟

ج: الخصوصية والكونية من الإشكالات العامة التي عانت ومازالت تعاني منها كل المجتمعات التي وجدت نفسها متأخرة في فترة من الفترات ومداهمة من طرف الحداثة والكفر الحديث.

الخصوصية إستراتيجية فكرية تقول بتمايز المجتمعات في الجوانب المختلفة، أما الكونية فتدعي أنها شاملة وأنها تذيب الخصوصيات، وهي الوجه الآخر لطغيان وشيوع الحضارة الغربية كحضارة عالمية تحاول أن تدمج ضمنها الحضارات والثقافات الأخرى.

طبعاً، هذه الثقافات تقاوم، وللمقاومة حدود. بالنسبة للثقافة العربية كثقافة عريقة وعميقة، وهناك اجتهادات ووجهات نظر وتراكمات فكرية، ولكن بالنسبة للمجتمعات غير ذات بعد تاريخ يصعب أن نجد لها مرتكزات للمقاومة.

الصراع سيطول، ولن يتم حسمه بقرار سياسي أو فكري، لأن المنظور التقليدي يحاول أن يستمر في الحياة حتى عن طريق استعمال بعض المظاهر الحديثة. والحداثة لكي تفرض نفسها تتسلسل إلى ما هو تقليدي وباستثناء الغرب الذي انتصرت فيه الحداثة بشكل قوي، مازالت المجتمعات الجنوبية التي سميت بالعالم الثالث - تعيش هذا الصراع القاتل بين ما هو تقليدي وبين ما هو كوني، بين ما هو خصوصي وما هو عالمي.

على المستوى السياسي - مثلاً - نجد أن أشكال الحكم حديثة؛ فالطريقة الحديثة في الحكم هي الديمقراطية بمعنى استمداد المشروعية من الشعب عن طريق الانتخاب وعن طريق التعاقد بين الفاعلين السياسيين... هذه الآلة السياسية الحديثة تدخل في تفاعل مع التقاليد السياسية القديمة، أحياناً تنتصر هاته وأحياناً أخرى تنتصر تلك.

الشيء نفسه نلاحظه على المستوى التقني والاقتصادي، وعلى مستوى السلوك واللباس والعادات والطقوس اليومية. ولذلك نلاحظ وجود خليط في مجتمعاتنا بين ما هو تقليدي وما هو عصري، حلبة الصراع هاته تعرف هجوما للعصري ومقاومة للتقليدي. وقد حاول بعض المفكرين أن يوفقوا بينها على أساس أنه لا تناقض بين الحداثة والتقليد، وإن ثقافتنا تتضمن الكثير من عناصر الحداثة والتحديث ويجب تطويرها. مثل هذه المواقف تدخل في باب المصالحة بين ما هو تقليدي وما هو عصري.

إذن هنالك إرادة المثقفين وإرادة السياسيين، وخاصة التحديثيين الذين يحاولون التوفيق والمصالحة. ولكن هذا الموقف السياسي والفكري لا يلغي المستوى السوسيولوجي الذي هو مستوى الصراع والتفاعل، لأن الحضارة الحديثة والحداثة قوية وغازية ومغرية، ولديها وسائل لتكييف التراث ولاجتماعه أحيانا في بعض المستويات، فهي على العموم قوة غازية بقوتها التكنولوجية، بإغرائها من حيث الخدمات، بقدرتها على تقديم إمكانيات واسعة، هذه إذن من أعوص الإشكاليات التي تعيشها المجتمعات التي داهمتها الحداثة بشكل قوي.

العلاقة بين المثقف والسياسي

س: نتحدث الآن عن أشكال العلاقة بين الثقافي والسياسي في المجتمعات العربية أو ما يسمى بسلطة المثقف وسلطة السياسي، التي من بين تحليلتها أحيانا التبعية وأحيانا أخرى الرفض أو المصالحة. كيف تنظر إلى هذه العلاقة ؟

ج: السلطة الحقيقية هي سلطة السياسي، أما سلطة المثقف فهي سلطة رمزية معنوية إلى حد ما، ولذلك يجب وضعها بين مزدوجتين. السلطة يعرفون دائما، بحسهم الطبيعي، إن المثقف بحاجة دائما إلى السياسي، وإنه لا يستطيع أن يعتمد على نفسه، لذلك يعمدون إلى تسخيريه وأحيانا إلى تجويعه أو إغرائه. العلاقة بين المثقف والسياسي أو بين الثقافة والسياسة عموما هي علاقة متوترة، لأن السياسة فن التدبير والممكن وفن التسيير الواقعي، لذلك نجدها مرتبطة بما هو واقع وقائم. أما الثقافة، فهي نوع من التجاوز والنقد. لذلك يظل في العمق التنافر موجودا بين الثقافة والسياسة، وبين السياسي والثقافي، السياسي حاول أن يستخدم المثقف، والمثقف يحاول أن يضغط على السياسي لانتزاع بعض المكاسب.

البعض يتحدث عن "تجسير" الهوة بين المثقف والسياسي. ولكنني، أعتقد بالخصوص في وضعية كوضعية العالم العربي، إنه عندما يتحول المثقف إلى سياسي، فهو يتخلى عن وظيفته النقدية وعن استقلالته وعن الوظيفة الحقيقية للثقافة.

لحد الآن، لا يمكن أن نقول أنه قد نشأت "أنتلجنسيا" في العالم العربي، أي فئة مثقفين مستقلين، لأن فئة "الأنتلجنسيا" مرتبطة بتطور المجتمع التقليدي إلى مجتمع حديث، أي بظهور هياكل حديثة تسمح للثقافة أو المثقفين بنوع من الاستقلال وبحرية الفكر والنقد، فـ"الأنتلجنسيا" أي المثقفون المستقلون النقاد الأحرار إلى حد ما، لا تتوفر لهم الشروط في العالم العربي، بسبب سيطرة السياسة والسياسيين، وأيضاً بسبب عدم النضج الاجتماعي، فالمجتمع نفسه لا يولي أهمية كبرى للثقافة والمثقفين. لذلك، من غير الممكن الحديث في ظل الشروط الراهنة عن المثقف العربي المستقل النقدي الشبيه بالمفكرين الأنواريين في أوروبا الذين انتقدوا المعتقدات البالية والأحكام المسبقة والسلطة وتحالف الكنيسة مع الدولة. إن السلطة في العالم العربي ما زالت قاهرة وقوية ولا تسمح بحواش كبرى لحرية الفكر.

س: تشهد المجتمعات المتقدمة ثورة معلوماتية إعلامية ضخمة إلى حد أننا أصبحنا نسمع من يتحدث عن "العالم كقرية صغيرة"، كما طغى الحديث حول "العولمة" التي من مظاهرها المستوى الإعلامي والمعلوماتي إلى جانب تمظهراتها الاقتصادية وغيرها، أي علاقة يمكن أن تنشأ بيننا وبين هذه "العولمة" وهل يمكن الحديث أيضاً عن تجسير الهوة بيننا وبينها ؟

ج: العولمة هي إحدى تجليات الحداثة، والعولمة ليس جديدة، إذ يمكن أن نعتبر الاستعمار مرحلة أولى من مراحل العولمة، أي من مراحل تعميم الحضارة والتقنيات الأوربية على مجتمعات أخرى واستغلال ثرواتها.

الآن، بحكم التطور الاقتصادي الموهل، بدأت تظهر السيطرة الاقتصادية، لأن المظهر الأساسي للعولمة هو الاقتصاد القائم على استجماع كل الأسواق وتكسير كل الحدود وترويج البضاعة على المستوى العالمي. إنها نوع من الأمبريالية الاقتصادية الجديدة بموافقة الدول التي سيتم تطبيقها عليها. كما أن العولمة اكتساح إعلامي معلوماتي في الدرجة الثانية، وبالتالي اكتساح ثقافي وفكري على مستوى ثالث.

يبدو أن العولمة اليوم، بهذه الأدوات الاقتصادية والمعلوماتية وغيرها، بمثابة قوى قاهرة لا راد لها، فقوانين "الغات" لا يستطيع أحد أن يقاومها، إذ وقعت عليها الدول بمحض إرادتها، أو بفتح حدودها وإلغاء حواجزها الجمركية. كما أن الثورة الإعلامية والمعلوماتية لا تطلب إذنا من أحد، بل أنها تغزو العالم كله وتعمم نوع من البضاعة المراد تزويجها وتكتسح كافة البيوت في كل بقاع العالم. ومحتويات هذه الثقافة الجماهيرية الاستهلاكية الغربية تغزو اليوم كذلك كل أصقاع المعمور.

هذه المرحلة تعرف دائما نوعا من عدم معرفة كيفية المقاومة، في مرحلة معينة كانت هناك حركات تحرر وحركات تقدمية وحركة عدم الانحياز التي كانت تمثل إشكال من المقاومة. أما اليوم، فإن إشكال الرد، وخاصة على المستوى السياسي، لم تتبلور بعد. ف"النظام العالمي" هو نظام هيمنة مطلقة، ولذلك لا بد من أدوات سياسية للمقاومة. وحين قررت أوروبا أن تتحد فذلك يندرج في اتجاه مقاومة العولمة، لأنها هي نفسها واقعة بشكل من الأشكال، تحت هيمنة العولمة بمفهومها الأمريكي.

من هنا، يتعين علينا إيجاد تكتلات واتحادات سياسية كبرى تتبلور عنها أشكال من التفكير الثقافي والفكري في كيفية التعامل مع هذه العولمة. هنالك مخاضات فردية، وهناك ردود فعل لدى الحركة الإسلامية باعتبارها رد فعل ثقافيا ضد الغزو الثقافي. ولكن المجتمعات التي غزتها العولمة ما زالت تعيش مرحلة "بلبلية" لا تعرف ماذا تقبل وماذا ترفض، وهل أصبح بمستطاعها أن ترفض؟ عندما تغزوها القنوات الإعلامية بدون إذن سياسي أو حتى بدون إذن بيت من البيوت، فنحن أمام استباحة كاملة لا نعرف كيف نقاومها. وأعتقد أنه في العقود القادمة، قد تتبلور أشكال من المقاومة، بعد أن تكون تقنيات العولمة وأشكال سيطرتها قد تمكنت من الجميع، لا على المستوى الاقتصادي والإعلامي فقط، بل حتى السياسي والثقافي.

س: تنظم في بعض الأقطار العربية، على غرار ما هو معمول به في العالم، عدة جوائز ثقافية وأدبية وفكرية. كيف تنظر إلى هذه الجوائز؟ وما مدى انعكاسها على المثقف العربي في ظل الشروط التي يشتغل فيها؟

ج: الجوائز مكفآت يقدمها المجتمع للجهود الفردية. وهذه الظاهرة بحد ذاتها إيجابية، لأنها تستهدف تشجيع الباحثين والمبدعين في كافة الميادين. ونحن نشكو في ثقافتنا العربية من قلة الجوائز، سواء الرسمية أو الممنوحة من قبل بعض المنظمات غير الرسمية. ولذلك يجب أن تتضاعف عشرات المرات حتى تلعب دورها التحفيزي الهام على الإبداع الفكري.

س: ساهمت في إنشاء بعض المجالات الثقافية بالمغرب. كيف تقوم هذه التجربة ؟ وبنظرك إلى أي شيء يرجع التذبذب الموجود في إصدار المجالات بالمغرب، ما بين الظهور والاختفاء وعدم الانتظام في الصدور ؟

ج: هناك إرادة فردية للمثقفين قصد التعبير عن أفكارهم واتجاهاتهم بإصدار مجلات، ولكنهم يصطدمون بالعقبة الكبرى التي هي قلة الإمكانيات المادية أو انعدامها. ولذلك تظهر المجلة لفترة معينة ثم تخبو، لأن الديون تتراكم على أصحابها. والمجلات أو الجرائد التي تصمد هي المدعومة من طرف هيئة من الهيئات، سواء كانت حكومية أو غير حكومية.

مجلة "فكر ونقد" هي نوعا ما استمرار لمجلة "أقلام" المغربية القديمة. وإذا كانت "أقلام" قد استمرت لبعض السنوات، فلذلك راجع إلى الحاجة إليها وبفضل جهود المثقفين في دعمها. واعتقد أن هذا يسري كذلك على "فكر ونقد" التي صدرت منذ سنة، فوراءها ليس فقط الطاقم المسير، بل كذلك إرادة فئات واسعة من المثقفين العصريين الذي يشعرون بالحاجة إلى نشر الفكر العقلاني التحديثي المغربي في مختلف الميادين.

هناك مجلة أخرى استمرت - سابقا - في المغرب "الوحدة" التي كان يصدرها المجلس القومي للثقافة العربية بإمكانياته المعروفة آنذاك، ولكن بعد أن انتهى هذا الدعم ماتت المجلة. ونحن في الجمعية الفلسفية المغربية، أصدرنا منذ شهرين تقريرا مجلة "مدارات فلسفية" وأستطيع أن أقول لك أن إصدار مجلة ثقافية فكرية فلسفية ذات مستوى جيد أمر ليس بالهين، لا من حيث تجميع المواد الفكرية، ولا من حيث الإمكانيات والمصاريف، ولا من حيث الجهود الإداري والتقني الذي تتطلبه من طرف أناس ليسوا متفرغين في الأصل لها.

الرهان المطروح على المثقفين هو البحث عن وسائل دعم، لنشر أفكارهم ودعم الميادين التي يشتغلون فيها.

القدس العربي – لندن 9 نونبر 1998.

لا انتعاش للفكر النقدي إلا في ظروف الحرية

حاوره حسن أحجيج

تقديم : استضاف المجلس القومي للثقافة العربية حوارنا هذا حيث تبادلنا بعض الأفكار والعبارات، وتحدثنا عن واقع الحركة الثقافية باختصار. وحملنا هذا الموضوع إلى موضوع آخر، الانفتاح السياسي والاقتصادي في دول أوروبا الشرقية. قال لي بحدوئه المعتاد إن ما تسميه وسائل الإعلام بالانفتاح، ما هو سوى أزمة تعيشها الاشتراكية، والحسم في أسبابها يتطلب عملا فكريا وبحثا جبارا متسلحا بحذر كبير، فإقامة الاشتراكية كممارسة لم يبلغ القرن. كان الحديث في هذه اللحظة بطيئا: كيف ولا وهو الذي يتأبط معه دوما مبدأ التسليح بالحذر الإستمولوجي قبل الحكم على ظاهرة ما. وبدأنا الحوار ...

س: ما رأيكم في وضع الفلسفة بالمغرب ؟ هل هو وضع انتعاش أم وضع أزمة ؟

ج: تتميز وضعية الفلسفة بالمغرب بالازدواجية: وضعية أزمة واضطهاد ووضعية ازدهار في نفس الوقت. فمنذ سنوات، تعرضت الفلسفة لحملة عنيفة وتعرضت برامجها للانتقادات، خاصة في الثانوي. وقد أدت هذه الانتقادات إلى حصر الفلسفة في كليتين فقط (كليتي الرباط وفاس)، وإلى تحجيم تدريس الفلسفة في الثانوي. إن لهذه الوضعية دلالات متعددة ؛ فالفلسفة ظلت مرتبطة في كثير من الحالات باليسار والمعارضة السياسيين، مما أدى إلى تركيز الحملة عليها باعتبارها أحد روافد الفكر المعارض. هذا من الناحية السياسية ؛ أما من الناحية الثقافية، فإن الحملة تركزت على الفلسفة باعتبارها أحد روافد الفكر الغربي وخاصة الجانب النقدي منه، الشيء الذي يتعارض مع المقومات الثقافية الأصلية. إذن، فإن المعارضة التي لقيتها تمت على المستويين، السياسي والثقافي. يمكن القول بأن هناك، وعلى المستويين، قرار بحرمان أجيال بكاملها من الشباب من مصدر الثقافة الحديثة أو الحداثة الفكرية كما تمثلتها الدراسات الفلسفية، سواء فيما يخص الفلسفة بمعناها الدقيق أو علم النفس أو علم الاجتماع.

هذه إذن وضعية مأساوية تتضمن في أحضانها مفارقة: فعلى الرغم من هذا الوضع الاضطهادي، تعيش الفلسفة ازدهارا وحيوية نسبيين، نحن نعرف أن الفلسفة، أو النشاط الفكري النقدي عامة، لا تنتعش إلا في الفلسفة، وعلى الرغم من هذا الوضع المأساوي تحي نوعا من الحيوية والانتعاش، ونجد ذلك في المغرب، في تونس إلى حدا ما، في مصر وفي الدول التي تعيش تجربة ليبرالية والتي يتاح هامش للقول. أما بالنسبة للدول العربية الأخرى، فإما أننا نجد فيها الفلسفة التلقائية للشعب أو الفلسفة الرسمية للحزب أو للدولة، أم الفلسفة كفكر نقدي وجذري وكتساؤل وبحث في قضايا الوجود والمعرفة والقيمة، وكل القضايا الفكرية الأخرى، فإننا لا نجد لها سوى في بعض الأقطار العربية.

يعود هذا الانتعاش النسبي للفلسفة بالمغرب، في رأيي، إلى جملة عوامل، يبدو لي أن أهمها عامل سوسيولوجي أو سياسي وهو أن إنشاء شعب للفلسفة بالجامعة المغربية بعد الاستقلال أدى إلى تكوين أجيال من الطلبة والأساتذة المهتمين بالدراسات الفلسفية. من المؤكد أن هذه الأجيال التي تكونت فلسفيا وسوسيولوجيا وسيكولوجيا، مارست نوعا من النشاط الفلسفي والسوسيولوجي والسيكولوجي، بحيث ظهرت مؤلفات ومجموعة من المجالات المتخصصة في هذا الحقل، كما ظهر جمهور يستهلك المنتوجات الفلسفية. إن هذه الأسباب البعيدة التي لا نراها اليوم هي التي وفرت الأرضية الموضوعية لإمكانية ازدهار النشاط الفلسفي. أما فيما يخص الساحة الفلسفية بالمغرب، فهناك اتجاهات متعددة وفلاسفة مهنيون (محترفون أو أكاديميون) يهتمون بالدراسات المتعلقة بتاريخ الفلسفة، وهناك أيضا فلاسفة، أو متفلسفون، جاءوا إلى الساحة الفلسفية من مصادر معرفية أخرى (كالعروي من التاريخ، والخطيبي من السوسيولوجيا وغيرها). يبدو لي أن الساحة الفلسفية المغربية تزخر إلى حد ما بتيارات فلسفية من كل نوع. نعم، أنها لا تشكل مدارس بالمعنى الدقيق للكلمة، لكن هناك اتجاهات بنيوية، ماركسية شخصية، تفكيكية، تاريخية، منطقية رمزية وغير ذلك من الاتجاهات. لكن السمة الأساسية لوضع الفلسفة بالمغرب هي هذه المفارقة : اضطهاد من جهة، وازدهار وحيوية من جهة أخرى. ويرجع ذلك إلى كون أن الفلسفة أو الفكر النقدي لا يموت بقرار سياسي.

س: يعلن الكثيرون اليوم عما يسمى بـ"موت الفلسفة" واستبدالها بالعلوم الإنسانية. فما هو

رأيكم في هذا الحكم وفي علاقة هذه بتلك ؟

ح: أعتقد أن القول بنهاية الفلسفة ونهاية الإيديولوجيا هو الوجه الآخر لانتصار التقنية. فنحن نعرف الأطروحة التي تقول بنهاية الإيديولوجيات، بمعنى أن التقدم التكنولوجي والعلمي قد مكن من إقامة مجتمعات على قدر كبير من الوفرة وفيها قدر كبير من إشباع الحاجات، وبالتالي لم تعد هناك حاجة إلى الإيديولوجيا، ونفس الشيء ينطبق على الفلسفة : ذلك أن انتصار المعرفة الوضعية، العلمية والمتوسل إليها بمناهج دقيقة وبفرضيات واختبارات وملاحظة، قد ألغى كل شكل من أشكال المعرفة الأخرى، هنا تبدو الفلسفة كما لو كانت شيئا زائدا. إلا أن هذا الصراع القائم بين العلوم والفلسفة أدى إلى مراجعة الأوضاع ومراجعة وضعية الفلسفة ذاتها، حيث تبين أن الفلسفة فعلا لا تنتج معرفة وليس لها موضوع بالمعنى الاستمولوجي الدقيق.

لا انتعاش للفكر النقدي إلا في ظروف توافر قسط من الحرية وقابلية الحوار ضمن خانة العلوم عموما. غير أن هذا الوضع لا يلغي الفلسفة تماما، بمعنى أن الفلسفة تظل تحتفظ بوظيفة (أو بوظائف) أخرى خارج المعرفة الوضعية : فهي تتعلق بالفكر عامة وتسعى إلى إبراز الجوانب النقدية من التفكير، لأن الفلسفة على كل حال، حتى وأن لم تدرج ضمن خانة معينة، تظل نوعا من التساؤل النقدي ومساءلة القضايا الكبرى، هكذا يمكن أن نقول بأن لها موضوعا شمولية ومنهجيا تراجيعيا وتساؤلا نقديا، وكأنها بمثابة استمولوجي كلية للفكر الإنساني وللعلوم الإنسانية خاصة. وهذه الصلة الشرطية بين الفلسفة والعلوم الإنسانية هي ما يجعل الفلاسفة يركزون اهتمامهم على العلوم الإنسانية، بمعنى أنه لو لم تكن الفلسفة مصدر معارف، بل مجالا لتقييم ومراجعة النتائج المعرفية الصادرة عن علوم مختلفة، فإن ذلك لا يلغي أبدا دور الفلسفة إن العلوم الإنسانية تؤثر إذن في الفلسفة، ويجب على هذه الأخيرة أن تنصت لخطابات تلك العلوم وأن تستقي منها بعض المعارف، والحقائق. وبالفعل، لقد أدى هذا الاحتكاك إلى جملة نتائج، من بينها على الخصوص تخلي الفلسفة عن مجموعة من التصورات المثالية. ذلك أن العلوم الإنسانية تبرز الحتميات المختلفة التي تخضع لها الذات الإنسانية، من حتميات سوسيولوجية، ديمغرافية، سيكولوجية... بمعنى أن الاحتكاك بالعلوم الإنسانية يلغي النظرة التقليدية إلى الإنسانية، سيلغي النظرة التقليدية إلى الإنسان التي تجعل منه كائنا حرا وغير مشروط، أي كائنا قواي وفعالا. كما تبرز هذه العلوم إنشراط الذات بمجموعة من المحددات حدود الوعي والإرادة والفعل. وتكون هذه العلوم قد أسهمت بذلك في تعديل

الصورة الكلاسيكية عن الإنسان، وأصبح هذا الأخير بمقتضى التعديل، عبارة عن إرادة ووعي من جهة، ومنتوج لآليات وشروط من جهة أخرى. ومن ثم يتعين على كل تفكير في الإنسان، في القيمة وفي المعنى... أن ينطلق من إبراز هذه الحتميات التي تقدمها لنا العلوم الإنسانية.

س: نود أن نسألكم عما إذا كنتم تدرجون في مدرسة فلسفية معينة تعلنون الانتماء إليها ؟

ج: كما قلت سابقا، تعتبر الفلسفة في عمقها تفكيرا نقديا وتساؤلا مستمرا. ولذلك فهي هجرة دائمة بين الأفكار والمذاهب والمدارس ؛ لأن الروح الفلسفية تتعارض تماما مع الروح المذهبية أو الروح الحزبية التي تحول الحقيقة إلى ملكية ومنتوج نهائي. لا يوجد في الفلسفة شيء أخطر من تناسي الدهشة، وهي التي قيل عنها قديما بأنها أم الفلسفة. نعم هناك مذاهب قوية ومؤثرة وهناك مدارس فلسفية وإيديولوجية، كما أن لهذه المدارس والمذاهب آلياتها وإغراءاتها وقدراتها الخاصة على اجتذاب العقول وتسجيل الانخراطات، إلا أن الفكر الفلسفي الحق هو الذي يرتبط بالقضايا المطروحة في الواقع والذي يحاول ألا يتكلس في مذاهب وألا يصاب بداء تصلب الشرايين الفكري، وإذا ما حصل ذلك، فمعناه أن التفكير قد مات وانتهى، وكما كان يقول هيجل، فإن حياة الفكر في موته، أي يجب على كل فيلسوف أن يعانق الحياة والواقع، وأن يفكر في القضايا المطروحة، وألا يمارس استيهاما على الواقع، مفكرا بذلك في قضايا من صنع خياله، مثلا يجب عليه أيضا ألا يحمّد تفكيره في مذاهب وقواعد صلبة وجامدة، مساهما بذلك في قتل التفكير، أعتقد أن الممارسة الفلسفية الحقة هي الممارسة التي تتعامل مع المذاهب دون أن تسقط في التصنيف النهائي وفي الخانات التصنيفية للمذاهب، لذلك، فإنه من الضروري أن يتعامل المفكر مع البنيوية والماركسية وكل التيارات الفلسفية الأخرى بنفس القدر من الاهتمام. قد يقال بأن في ذلك نوعا من الأكليكتيكية (الانتقائية)، لكن، تعدد أوجه الحقيقة والرغبة في عدم تحويلها إلى منتوج نهائي يجعل المرء يتسلح بالحذر والاحتراز من السقوط في التصنيف المذهبي الجاهز الذي يجعل من منتوجه منتوجا جاهزا ومعلبا وقابلا للتصدير هنا وهناك. ففي مستوى الوعي الواضح على الأقل، يكون من الضروري على المفكر ألا يسجن نفسه في انتماء فلسفي واحد ووحيد ونهائي.

س: غير أننا نلاحظ من خلال كتابتكم وترجماتكم ومحاضرتكم أيضا اهتمامكم المتزايد بمفاهيم التحليل النفسي، بمقولاته وبمنظوراته، فما السر في ذلك ؟

ج: نعم، وكما قلت، لا بد للفلسفة أن تحتك بالعلوم الإنسانية، والعلم الذي اجتذب اهتمامي أكثر من غيره هو التحليل النفسي. وقد يكون الإغراء الذي يمارسه علي هذا العمل راجعا إلى نوع من مفعول التهيؤ النفسي، كما يقول بودون، بمعنى أنني عثرت فيه على إجابات واستجابات لقضايا سيكولوجية ذاتية. لكن وبما أن اختياري للتحليل النفسي تم في ظل وعي واختيار عقلي، فإنني أبادر إلى القول بأن قوة التحليل النفسي تعود إلى مفعوله التفسيري وقوته النظرية في تفسير الكثير من الظواهر المتعلقة بالنفس والمجتمع والتاريخ. لقد كان التحليل النفسي ثورة في العلوم الإنسانية، ثورة ساهمت في صياغة تصور جديد للإنسان، لنفس، للوعي، للعقل، للمجتمع وللتاريخ: إذ لم تظل طبيعة هذه المقولات على النحو الذي كانت عليه قبل ظهور التحليل النفسي. ويرجع للتحليل النفسي أيضا فضيلة اكتشاف أعماق الإنسان المتمثلة في اللاشعور.

وأهم ما يميز التحليل النفسي هو أنه طور نظرية جديدة في "المعنى"؛ فكل شيء في العالم الإنساني يحمل معنى، غير أنه ليس معنى سطحيا ومباشرا، بل هو معنى عميق يتعين قراءته واستخراجه، وبعبارة أخرى، ليس هذا المعنى ناطقا بلغة مباشرة، بل هو عبارة عن رموز يتعين تفكيكها، وتأويلها. لقد أثبت التحليل النفسي تعددية أوجه المعنى وعمقها، فهناك الكثيرون من التحليليين الذين يتحدثون عن "بلاغة اللاشعور"، أي أن اللاشعور هو خطاب بليغ يتوسل في نصه بآليات وأدوات ومفاهيم تتسم بنوع من البلاغة، فهو يستعمل التعبيرات المجازية والتشبيهات والاستعارات والاستبدالات، أي أنه يعبر عن نفسه بتعبيرات محرفة، مختلفة ومقنعة بتعين الكشف عنها وتحليلها. إن مساهمة التحليل النفسي في الكشف عن آليات تجلي المعنى إذن هي مساهمة من الدرجة الأولى (كمثال على ذلك : تأويل الأحلام، وهو آلية يمكن تعميمها على الكثير من المستويات الثقافية والسلوكات الإنسانية). يمكن أيضا أن نذكر في هذا الصدد بمساهمة التحليل النفسي في الكشف عن البنية العميقة للخطابات الإيديولوجية، إذ يمكن لهذه الأخيرة أن تعتبر خطابات مباشرة، غير أن التحليل النفسي يقرأ هذه الخطابات من زاوية أخرى : من زاوية أنها خطابات إشباعية وبديلة ومحرفة وتعويضية عن الرغبات. يمكن للتحليل النفسي إذن أن يسهم في الكشف

عن بعض الأوهام وبعض المعتقدات السطحية، ويمكن أن نواصل هنا سرد المجالات التي يمكن أن يساهم التحليل النفسي في تسليط الضوء عليها. أعتقد أن اهتمامي الكبير بالتحليل النفسي هو بمثابة بحث عن مفاهيم ومقومات تمكن الممارسة الفلسفية من إنارة جوانب خفية ومظلمة في السلوك الإنساني والخطابات الإنسانية.

س: بحكم تجربتكم الواسعة في مجال الترجمة، نريد أن نعرف تقييمكم لحركة الترجمة في العالم العربي على المستويين الشرقي والمغربي.

وضعية الترجمة في الوطن العربي وضعية مأساوية، لأنها لا تحظى بالتأطير والعناية الكافيين من قبل السلطات السياسية والثقافية. لذلك لم تتطور الترجمة في الاتجاه الصحيح. وإذا عدنا إلى تشخيص واقع الترجمة في الوطن العربي، فإننا نجد اتجاهات ومدارس متعددة أشهرها مدرستان : المصرية والسورية. وتتسم هاتان المدرستان بالجدية والدقة في الترجمة، وبخطة منظمة تتحكم في تناول أمهات الكتب في الفكر الغربي، وذلك لأن الدولة في مصر وسوريا قد تعهدت في فترة سابقة الترجمة بالعناية وأقامت مؤسسات خاصة، فترجمت روائع لاتزال تمثل اليوم مراجع مهمة في المكتبة العربية، كما ظهر في مصر وسوريا أيضا مترجمون جيدون، أمثال أحمد فؤاد الأهواني وفؤاد زكريا في مصر، وسامي الدروي في سوريا. أمام فيما يتعلق بالمدرسة اللبنانية، فنحن نعرف أنها تقدم ترجمة أقل جودة ويغلب عليها الطابع التجاري أحيانا، بل يمكن القول أنها مارست نوعا من التشويه للفكر الغربي، وأساءت في تقديم هذا الأخير للقارئ العربي. فمجمال الترجمات التي تناول كتب الفلسفة والعلوم الإنسانية قد تمت في بيروت، غير أنها ترجمات رديئة وغير أكاديمية.

لقد انعكست هذه الوضعية على المكتبة العربية. فهي خالية من أمهات الكتب ومن التراث العالمي. فنحن لا نعثر في المكتبة العربية على ترجمات للمؤلفات الكاملة لأرسطو، لأفلاطون، لديكرات، لهيجل، أو لهايدغر أو فرويد، ولا يستطيع القارئ العربي أن يعتمد على الترجمات الجزئية والمتناثرة هنا وهناك. فما هو السر في ذلك ؟ يبدو لي أن هناك رفضا للفكر الآخر : فالمجتمع العربي لم يخطط بدقة لنقل الفكر العالمي إلى اللغة العربية. ومن المعلوم أن الترجمة تمثل إحدى ركائز أية نهضة فكرية وثقافية وحضارية، لأن هذه النهضة لا تتم إلا من خلال التفاعل مع فكر الآخرين واستيعابه استيعابا جيدا. ويكفي أن أشير

هنا إلى الوضعية التي توجد عليها الترجمة في اليابان: لقد تمت ترجمات على نطاق واسع منذ بداية النهضة اليابانية إلى درجة أننا نعثر على عدة ترجمات لنفس الفيلسوف أو المفكر. لذلك، فإن ما يفرض نفسه بالحاح على السلطات السياسية والثقافية في الوطن العربي هو أن تفكر جيدا في واقع الترجمة، وأن تخصص لها مؤسسات تتعهد بها وترعاها وتخطط لها حتى لا تبقى الترجمة عملا عشوائيا وخاضعا لأهواء الأفراد.

أما في المغرب، يمكن القول بأن هناك بداية لحركة الترجمة تتميز نسبيا بروح عملية وبالذقة واحترام النص الأصلي ومحاولة نقله نقلا أميناً إلى اللغة العربية. لكن تظل كل هذه الجهود فردية وخاصة بمثقفين وأساتذة وأفراد معزولين أكثر مما هي جهود منظمة وخاضعة لرعاية السلطات الثقافية ...

س: وربما كان غياب شعب الترجمة من الجماعات المغربية وعدم اعتناء الهيئات الثقافية والسياسية بالترجمة هو السبب في ظهور هذه الموجهة من "الترجمين الخلفين"، في السوق الثقافية.

ج: نعم فالجانب الذي ترعاه الدول هو الترجمة الفورية الصالحة للاستخدام في المؤتمرات، والتجمعات، والترجمة المهنية المرتبطة بالمحاكم ومختلف المؤسسات الدولية، والترجمة القاموسية كمعهد التعريب مثلاً، لكن الترجمة كفعل ثقافي وتفاعل فكري مع الثقافة العالمية تبقى غير متبلورة وغير معتنى بها في المغرب، لذلك إذا لم تكن هنالك عناية مؤسسية بالترجمة، فإن هذه الأخيرة ستعجز عن القيام بوظيفتها الحضارية المطلوبة. أما بالنسبة للجماعات، فإنني أعتقد أن غياب شعب خاصة بالترجمة قد أدى فعلاً إلى عدم الاهتمام بها، لكن الجامعات قادرة على أن تدرج الترجمة كجزء من البحوث الجامعية، بمعنى أن الطالب الذي ينجز ترجمة دقيقة ومنقحة وملحقة بتعليق لكتاب أرسطو أو فوكو أو غيرهما، يستطيع أن ينال شهادة معينة. لكن لا يزال هذا الوضع إلى حد الآن غير وارد. ويرجع ذلك إلى النظرة التنقيصية التي تستهدف الترجمة باعتبار أنها ليست عملاً شخصياً أو إبداعياً فردياً ...

س: أو أنها مهنة "المفكر الفاشل" كما يقال ...

بالفعل، لأنها قول على قول. لكن المعاناة التي يتحملها المترجم أثناء العمل توضح أن المسألة تختلف عن هذه الصورة الشائعة عن الترجمة.

س: كيف تتصورون العلاقة القائمة بين المثقف من جهة، والمجتمع السياسي والمجتمع المدني من جهة أخرى ؟ وكيف تعينون سمات الحقل الثقافي المغربي عموما ؟

ج: توجد فئة المثقفين المغاربة في وضعية حرجة جدا، إلى حد القول بأنه لم تنشأ لدينا بعد طبقة مثقفة أو إنتلجنسا بالمعنى الدقيق للكلمة، ويرجع هذا إلى أسباب متعددة سيطول الحديث عنها. لكن هناك وجود لفعاليات ثقافية وازدهار وحيوية نسبيين في المجال الثقافي المغربي. وتقول هذه الحيوية إلى مجموعة من الشروط، أهمها أن المغرب شاهد بعد الاستقلال توسعا كميّا كبيرا في مجال التعليم، ولقد خلق هذا التوسع الكمي على الأقل، بعد حوالي 30 سنة من الاستقلال، سوقا استهلاكية وحاجات ثقافية واسعة، كما هيأ هذا التوسع فئة منتجة ثقافية. فإذا تأملنا الساحة الثقافية، سنلاحظ شروع الكثير من الفعاليات الثقافية في الاستقلال وفي ممارسة نوع من النشاط الثقافي المتميز. نعم، كان النشاط السياسي يستوعب في السابق الأنشطة الثقافية والمثقفين، لكن بعد حصول إشباع في المجال السياسي، بدأ المجال الثقافي يفرض نفسه كمجال لاستقبال فئات واسعة من المثقفين، ويرجع تضائل القدرة الاستيعابية للمجال السياسي إلى اعتبارات كمية وأخرى متعلقة بالصراع السياسي، مما جعل هذا المجال يكتسب تدريجيا استقلالا نسبيا وقيما خاصة، وأن يتجسد كمجال بديل وتعويضي ومستقل نسبيا عن المجال السياسي. إن السمة الأساسية للمجال الثقافي المغرب المعاصر هو الارتباط بالحدثة الفكرية، حيث نجد أن هذه الأجيال الجديدة من المثقفين بدأت تتطلع إلى الفكر العالمي، تترجمه، تستوعبه وتستخدمه في تحليلاتها، مما جعل المغرب يصبح قبلة ثقافية. إن تحول اتجاه المثقفين المغاربة نحو الحدثة الفكرية لا يمكن أن يتضح إلا إذا عدنا إلى التغيير الذي مس ذهنية النخبة المثقفة والذي يتضح سوى للمؤرخ. يوضح لنا الأستاذ عبدالله العروي مثلا أن النخبة المثقفة المغربية التي ظهرت في أوائل القرن 20 كانت ذات ذهنية تختلف تماما عن ذهنية المثقف المعاصر، فقد أبرز أن المثقفين آنذاك كانوا يؤمنون بنظريات "علمية" تفسر بعض الظواهر الطبيعية، غير أن هذه النظريات أقرب إلى الأساطير منها إلى النظرية العلمية، كالاعتقاد بأن سبب الزلزال يرجع إلى حركة الثور الذي يحمل الكرة الأرضية على قرنيه. فإذا قرأنا نموذج المثقف المغربي في مطلع هذا القرن بنموذج المثقف المعاصر سنلاحظ أن هناك تحولا ذهنيا كبيرا وانفتاحا أكبر على الحدثة الفكرية العالمية، وبالإضافة إلى تطلع النخبة المثقفة العصرية إلى الحدثة الفكرية، نلاحظ أيضا تنوع هذه

الاهتمامات : إذ أن هنالك إقبال على كل المدارس والاتجاهات، سواء في مجال اللسانيات أو السميولوجيا أو الفلسفة أو النقد والاتجاهات، سواء في مجال للسانيات أو السميولوجيا أو الفلسفة أو النقد أو الأدب أو الإبداع، كما يوجد أيضا تلهف لتعريب أحدث المصطلحات والنظريات والمفاهيم. إذن، حداثة، تنوع، تعدد، فتح، هذه هي السمات المميزة للمجال الثقافي العصري بالمغرب. وكل هذا هو سر إقبال دور النشر المشرقية على الساحة المغربية كساحة منتجة ومستهلكة في نفس الوقت. إلا أنه يجب على هذه الوضعية ألا تجعلنا نشعر بالاكتماء وبالكمال، بل يجب أن تحفزنا على المزيد من تطوير المجال الثقافي في المغرب، ليلعب دوره الاجتماعي والحضاري بشكل أفضل.

س: تحدثتم قبل قليل عن المجال السياسي، كيف تحددون السمات التي تطبعه في المغرب ؟

ج: أستخدم هنا مصطلح "مجال لدلالته الديناميكية بالمقارنة مع مصطلح بنية مثلاً، ويعتبر المجال السياسي بمثابة مجموع الفعاليات التي توجه الواقع الاجتماعي، وتسعى إلى التحكم فيه. من المؤكد أن هذا المجال مرتبط بمجالات أخرى، قد يلعب دوراً أساسياً أحياناً، ودوراً ثانوياً أحياناً أخرى؛ وقد يكون فاعلاً وقد يكون تابعاً. وكل مجال من المجالات المكونة للفضاء الاجتماعي الكلي، يتضمن المجال السياسي بالمغرب سمات إيجابية وأخرى سلبية يتعين الوقوف عندها. إن هذا المجال بالمغرب مجال صراع أكثر مما هو مجال ويتمرس على نفسه ويمارس تفكيراً إيديولوجياً ثنائياً، أي إضفاء صبغة مثالية على الذات وصبغ على الآخر. لذلك يفتقد كل فريق إلى الحوار، ويغلب فيه المنولوج على الديالوج. فكل فريق يعتقد أنه يملك الحقيقة ويحتكر المعنى، وبالتالي فهو يتمترس حول ذاته ولا يتفاعل مع الفرق الأخرى إلا في حدود ضيقة. ولذلك يبدو لي أنه لا وجود لعملية نقل التجارب والخبرات ولا وجود لفحص الأخطاء، لأنه ليس هنالك تواصل ولا مراجعة أو حوار مستمر مع الآخر.

لقد عاش المغرب في العصر الحديث تجربتين سياسيتين كبيرتين : تجربة الاستعمار والمقاومة، وتجربة الاستقلال، والانخراط التدريجي في الحداثة السياسية. لكن التنظير لهذه التجارب والحديث عنها وفحصها وتحليلها لا يرقى إلى مستوى زخم التجربة ذاتها. وإذا استثنينا بعض الكتابات حول المرحلة الاستعمارية كأعمال علال الفاسي والوزاني، فإننا نلاحظ أن هذه التجربة لم يتم إغناؤها بالتحليل والتنظير

والنقاش بما فيه الكافية. إن التجارب مليئة بالخبرات وبالإيجابيات والسلبيات، وبالتالي فإن الكتابة والحديث عنها وفحصها واختبارها سيؤدي طبعاً إلى إغناء التجربة السياسية ذاتها. لذلك أعتقد أن غياب الحوار والتواصل في الساحة السياسية المغربية راجع بالأساس إلى أسباب عديدة، لعل أهمها غلبة الاهتمامات الشفوية على فعل الكتابة كفعل تدوين للخبرات وفحصها، وأعتقد أن كل هذا يصدق على كل تجربة من التجارب، التقدمية والليبرالية، الإسلامية وغيرها. إن إقامة جسر الحوار بين هذه التجارب وهذه الخبرات سيؤدي إلى إناء التجربة المغربية عموماً.

س: صادفت كثيراً في كتاباتكم صيغة المجال "الإيديولوجي". فما هو هذا المجال وما هي سماته ومقوماته؟

ج: تحدثت منذ لحظة عن المجال السياسي، لكن المجال الإيديولوجي أوسع منه لا يتضمن جملة من المجالات الفرعية أو الفعاليات الجزئية، كالجانب التوجيهي في المجال السياسي، المجال التعليمي، المجال الديني والمجال الأخلاقي، وهي المجالات التي تكون المجال الإيديولوجي، إن هذا الأخير إذن بمثابة جماع وتفاعل يبين مجالات فرعية تسهم في تركيب هذا المجال الواسع. وكما قلت سابقاً عن المجال السياسي كمجال يتمحور فيه كل طرف حول مثله وقيمه وتصورات، يمكن أن نقول أيضاً بخصوص المجال الإيديولوجي أن كل مجال من مجالاته يتضمن مجموعة من التصورات والقيم والمثل والأخلاق التي يخترقها طبعاً معنى مركزي. يقوم المجال الإيديولوجي بوظيفتين: وظيفة الإدماج الاجتماعي، ووظيفة تبرير التراتبات والتموقع في أمكنة اجتماعية معينة، نلاحظ كذلك أن لكل مجال فضاءه وأجهزته وآلياته ورموزه التعبيرية، وأعلامه المرجعية وأحداثه التي يحيل عنها. فكل فريق من الفرقاء يستعمل خطابات ومصطلحات خاصة ويحيل على مراجع وأحداث خاصة. لكن ما يهدف كل خطاب إيديولوجي هو ما يمكن أن نسميه بـ"اهتراء التمثلات" أو تأكلها، لأن الخطاب الخاص بكل فريق يحتاج إلى التجديد إلى أن يواكب تطور الواقع وإلا فإنه سيتكلس وسيصبح خطاباً عقيماً. إن التمثلات الإيديولوجية الشابة ذات قدرة استيعابية واستقطابية كبيرة لأنها تتجاوب مع الحاجات والرغبات وتطور الأجيال وظهور قيم جديدة. أما التمثلات المهترئة أو "المتشيخنة"، فإنها تفقد تدريجياً قدرتها على الاستقطاب، ما عدا إذا جددت شعاراتها ومراجعها وإحالاتها

ولغتها، لأنه مع تغير الواقع والتحاق أجيال جديدة بالساحة العمومية، يصبح خطابها - في حالة عدم التجديد - خطابا اجتراريا وغير مفهوم وغير قادر على التعبئة.

أما فيما يخص الاختيارات الإيديولوجية السائدة في المغرب، فمن الأكيد أنها عرفت نوعا من التنوع والغنى الذي يدل على أن هذا المجال قد حقق تقدما ؛ فبعد الاستقلال، انخرط المغرب في تجارب سياسية متعددة وظهرت فيها اختيارات إيديولوجية مختلفة، وبدأت تتبلور هذه التجارب والاختيارات: ففي نفس الوقت الذي بدأ يتبلور خطاب اشتراطي لدى طبقات وفئات ونخب أخرى، وبذلك احتد الصراع الإيديولوجي إلى درجة أصبح معها يتسم بالحدة والدموية أحيانا. فما تزال هذه الإيديولوجيات تصارع من أجل استقطاب الأصوات والفئات وتعبئة جماهير واسعة لصالح هذا التصور أو ذاك، ولكن المطروح على كل خطاب في المجال السياسي هو أن تكون قادرا على تجديد ذاته وعلى أن يصوغ خطابا مفهوما وقابلا للاستيعاب وقادرا على التعبير عن الواقع بآلامه وآماله، وهذا هو الشرط الأساسي لنجاح أي خطاب إيديولوجي.

س: يتحدث الكثيرون اليوم عن "المشروع الحضاري العربي"، فما هو هذا المشروع ؟ هل هو حقيقة وهل يخضع لحتميات إيديولوجية معينة ؟

ج: لقد عرف الوطن العربي في العصر الحديث عدة مشاريع نهضوية قطرية، أهمها تجربتنا محمد علي وجمال عبدالناصر في مصر. وبعد توالي النكبات والنكسات وسيادة الالتباس في الأفق، بدأ الحديث مؤخرا عن شيء اسمه "المشروع الحضاري العربي". أود أن أشير هنا أولا إلى أن هذه التسمية غير دقيقة، ذلك أن الحضارة الإنسانية واحدة، لكن هنالك ثقافات وهويات متعددة ضمن هذه الحضارة. إن هذا المصطلح بالطبع مصطلح مغربي ورنانا وبيشر بشيء جديد وضخم. لكن الأساسي بالنسبة لي هو أنه لا وجود لمشروع حضاري عربي خارج محاولة تجاوز الوضع العربي الراهن: فيوتوبيا الواقع العربي هي الخروج من هذا الواقع. وحتى وإن قبلنا مبدئيا هذا المصطلح، وقبلنا بوجود شيء اسمه "المشروع الحضاري العربي"، فإن هذا الأخير لا يتعدى مجموعة من النقاط: أولا، الخروج من التخلف التكنولوجي بنقل التكنولوجيا واستنباطها محليا استنباطا ملائما على جميع المستويات؛ ثانيا، الخروج من الاستبداد السياسي بإرساء

الديمقراطية وإقرار حقوق الإنسان وإطلاق حرية التعبير وضمان الحريات الأساسية للمواطن العربي؛ ثالث، الخروج من التجزئة، أي محاولة التنسيق الفيدرالي أو الاندماجي أو أي شكل من أشكال توحيد الواقع العربي لكي يتحول من كم مهممل إلى طاقات فاعلة سواء الطاقات البشرية أو الفكرية أو المعدنية أو خيارات وثروات...، رابعا، الخروج من التبعية والبحث عن التحرر الاقتصادي والسياسي. وأخيرا، استيعاب الثقافة العالمية وفهم التحولات العميقة التي تحدث في العالم. فالمشروع الحضاري العربي مشروط إذن بالخروج من التخلف والاستبداد والتجزئة والتبعية وبالانفتاح على الحداثة الفكرية والثقافية. أما خارج ذلك، فلا يعدو أن يكون الأمر مجرد أحلام واستيهامات ليس إلا.

س: لقد أثار موضوع الأصالة والمعاصرة، كثيرا من السجال في المجال الثقافي بقدر ما أثاره، بشكل مباشر أو غير مباشر، في المجال السياسي. فهناك من يناصر "المعاصرة" وهناك من يناصر "التراث"، وتأتي فئة أخرى لكي تعتبر المشكل زائفا والتعارض مصطنعا. كيف تتصورون هذا السجال وما هي شروطه في رأيكم؟

ج: نعم، هناك من يعتبر الصراع بين الأصالة والمعاصرة أو بين التراث والحداثة صراعا مصطنعا ومفتعلا، أعتقد أن أولئك الذين يقولون بزيف هذا المشكل ينطلقون من قناعات راسخة بإحدى الحلول الجاهزة. أما الصراع بين الأصالة والمعاصرة في حد ذاته، فهو صراع واقعي ويومي وحياتي ووجودي في الوطن العربي وفي مجتمعات العالم الثالث عموما. إنه مشكل مطروح على هذه المجتمعات في حادثة سياسية واقتصادية. فمداهمة الحداثة، سواء عن طريق الاستعمار، وسائل الإعلام، الاتصال المباشر، نقل الآليات الاقتصادية أو غيرها، جعلت هذا الصراع يسم ويلمس كل جوانب المجتمع التقليدي، الجانب الاقتصادي والسياسي والثقافي والفكري. ويبدو أن هذا الصراع غير محسوم، لأنه مرتبطة بعدة عوامل، من بينها القوى الاجتماعية التي تمارس عملية التوجيه السياسي. إنه صراع لا يمكن حسمه بقرارات ولا بمواقف إرادية، بل إنه صراع بين منظومتين : منظومة كاسحة هي منظومة الحداثة التي تشمل الجميع وتلفه وتكيف المواقف بما فيها المواقف التقليدية، ومنظومة التراث بمعناه الواسع، أي كمجموعة من التنظيمات والقيم التي تشكل نوعا من الهوية بالنسبة لهذه المجتمعات. إن العلاقة القائمة بين التراث والحداثة إذن علاقة صراع، وسيظل الأمر على هذه النحو إلى أمد بعيد. نعم، قد تنتصر الحداثة تستولي على التراث ويكفيها، مما يجعل هذا

الصراع يتخذ تعبيرات مجازية، إذ يمكن أن تنتصر الحادثة على التراث بأشكال مختلفة، والعكس بالعكس، غير أن كل ذلك يحدث ضمن هذه الحركة الكاسحة وهذا الرهان القوي الذي يفرض على المجتمعات ضرورة التكيف مع الحادثة بإعادة تأويل التراث وقراءته بما يلائم التطور والتحديث، بحيث أن هذا الرهان يطرح على هذه المجتمعات خيارا قاسيا : فإما التكيف وإما الموت. طبعاً، توجد مقاومات وردود فعل وجدل قوي وطوي بين الفئات والاختيارات والإيديولوجيات. لكن ذلك كله يحدث ضمن ديناميكية شاملة، هي ديناميكية الحادثة. وأعتقد أن المسألة لا يمكن الحسم فيها بهذا الشكل التبسيطي الذي يقول : علينا أن نختار كذا... علينا أن نختار كذا... علينا أن نختار كذا... بل إن المسألة رهينة في جانب آخر بالصراع الاجتماعي وبالقوى الاجتماعية المتحركة : فهل هذه القوى والنخب اختيارات التحديث من أجل تطوير مجتمعاتها، أم أنها اختارت أن تحمي نفسها من نتائجها، وخاصة الفكرية والثقافية منها. زد على ذلك أن لكل خيار من هذه الخيارات نتائج تاريخية واجتماعية حاسمة : فالحادثة تقول إن الخيار الوحيد المطروح على هذه المجتمعات هو التكيف مع المعاصرة أو التحول إلى هامش للتاريخ العالمي. وأعتقد أن الوعي بهذه ديناميكية سيوفر الشرط الموضوعي والأساسي لإمكانية وضع كحل ملائم يراعي ضرورة استمرار الحادثة مع تكيف التراث والاختيارات لصالح هذه الحركة التاريخية الكاسحة التي لا ترحم.

جريدة الاتحاد الاشتراكي. الملحق الثقافي. العدد 306.

الوضع الفلسفي بالمغرب

حاوره: مصطفى الرزازي

س: هناك سؤال يتكرر مع كل ضيوف هذه الصفحة، ويتعلق الأمر بتقديم تعريف عن مسيرتك الفكرية والدراسية ؟

ج: ليس لي أن أتحدث عن مسيرة شخصية، بقدر ما يكون من الأجدى أن أتحدث عن مسيرة جيل بكامله، جيل أنتمي إليه ووجد نفسه بعد الاستقلال مباشرة، وفتح عينيه على العالم وبدأ يعي ما يحدث في هذا العالم، وواكب ما حدث بوعي منذ الاستقلال أو منذ اللحظات الأخيرة من الاستعمار إلى الآن، وفي هذا الإطار، يمكن أن ندرج هذه المسيرة ضمن الجيل الذي تشبع بقيم الاستقلال وبايديولوجية الاستقلال بما فيها من روح جماعية وروح التضحية وأخلاق نبيلة ومنظومة كاملة من القيم تشبع بها جيلنا وهي تقريبا تنتمي إلى ما يمكن أن نسميه بالأيديولوجية التي صاحبت عملية استقلال المغرب، ضمن هذه المسيرة يمكن أن أقول بأننا نتيجة الجهود الوطنية التي بذلت لتعريب التعليم، حيث أننا انتقلنا من المدارس الرسمية آنذاك إلى الدراسة المغربية، وهذا الانتقال لم يكن اختياريا بقدر ما كان نتيجة جهود البيئة الوطنية التي انتمينا إليها، لذلك أود أن أتحدث عن هذا الأفق الوطني الذي نشأنا فيه أكثر من أي مسيرة شخصية.

س: الأستاذ محمد سبيلا أستاذ للفلسفة المعاصرة، لكن ذلك لن يمنع من أن نتبادل الحديث عن بعض إشكالات الفلسفة وأوضاعها. فكيف يقوم الأستاذ سبيلا المسيرة الراهنة والبحث الفلسفي بالمغرب ؟

ج: الوضع الفلسفي بالغرب مزدوج، وضع أزمة ووضع ازدهار، اختناق وازدهار في نفس الوقت، اختناق وأزمة ناتجين عن كون الفلسفة مستهدفة أو ينظر إليها نظرة ازدراء، ويقع تحجيمها وتقزيمها في كليات محددة دون غيرها، وفي نفي الوقت وهذه هي المفارقة هنالك ازدهار للبحث الفلسفي، رغم الحصار

والتضييق والخنق، نجد هنالك كتباً في الفلسفة ومجلات في الفلسفة ونسمع بأن الأساتذة المغاربة يساهمون في منتديات ولقاءات فلسفية عربية ودولية، وهنالك إلى حد ما نوع من الإنتاج الفلسفي.

وأود بهذه المناسبة أن أطرح مسألة الفلسفة في أفقها السليم والصحيح، وهو أن الموقف من الفلسفة يجب أن يدخل ضمن إطار وطني وبغض النظر عن المزايدات والخلافات السياسية القصيرة النظر، فإن على الجميع أن يراجع موقفه من الفلسفة، لأن الفلسفة وعلوم الاجتماع وعلوم النفس أو ما يسمى بالعلوم الإنسانية ساهمت في أن يصبح بلدنا يشع في عطاءاته الفلسفية وفي ميدان البحث الاجتماعي والسيكولوجي، رغم قلة الإمكانية ورغم محدودية الأشخاص، فإن بلدنا يجب أن يفتخر بإشعاع الفلسفي على الثقل على مستوى العالم العربي، وهذا ما يتعين علينا أن نأخذه بعين الاعتبار حتى نطور هذا الإشعاع، وبالتالي أدعو إلى أن ننظر إلى هذه المسألة من زاوية وطنية لا من زاوية ضيقة، وإذا أردنا لبلدنا أن يكون مشعاً في عدة ميادين من بينها الفلسفة والعلوم الإنسانية، فعلى أن ترفع الحظر عن الفلسفة حتى يسهم المغرب في العطاء العالمي والعربي في هذا الميدان، وأقول أنه لا يقع للأن تكون الكليات الجديدة للآداب والعلوم الإنسانية بدون شعبة الفلسفة والعلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس، خاصة وأنه من أهم العلوم الإنسانية علوم الاجتماع بما في ذلك علم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الصناعي، الأنثروبولوجيا، الأنتوغرافيا، سوسيولوجيا المعرفة، وكذلك علوم النفس كعلم النفس الاجتماعي وعلم النفس التخصصي وعلم النفس الطفل وعلم النفس التربوي. فهذه كلها علوم غائبة في كليات الآداب الجديدة. وأسأل كيف ما أن تسمى بكليات الآداب والعلوم الإنسانية بدون علوم إنسانية أساسية.

س: يلاحظ لدى العديد من الباحثين في الفلسفة بالمغرب عودة إلى البحث في التراث الفلسفي

العربي الإسلامي، كيف تفسر هذه العودة الجماعية للتراث ؟

ج: ما سر العودة إلى التراث ؟ وما هي سر هذه الهجرة أو العودة الجماعية إلى الذات إن صح

القول ؟ هنالك مجموعة أسباب، أولها أسباب مهنية صغيرة ترتبط بالتدريس، وهنالك العديد من أساتذة الفلسفة الذين تخصصوا في الإيستيمولوجيا مثلاً، وتبين لهم بعد ممارسة أن الإيستيمولوجيا يمكن أن تصلح عادة في تحليل الفكر وتبسيط الأضواء عليه ونقده، لكن لها حدودا ومتطلبات، أول هذه المتطلبات هو

ضرورة التخصص في علم من العلوم، بحيث أن تطور الاستيمولوجيا في دول مثل فرنسا أو في الدول الأنجلوسكسونية يتطلب تخصصا دقيقا. وبدأنا نشاهد ما يمكن الاصطلاح عليه بايستيمولوجيا داخلية، بمعنى كل علم أخذ ينتج إستيمولوجيته الداخلية، فعندما يتطور علم من العلوم وينتج نظريته حول نفسه آنذاك، تنتج إستيمولوجية حول هذا العامل من داخله ومن طرف المتخصصين فيه، وفي هذا الوضع يجد الفيلسوف نفسه محرجا، إمام أن يتخصص في هذا العلم، ويقضي عمرا آخر في دراسته ليتمكن مواكبة تطوراته المنهجية والمفهومية، وإما أن يتخلى تخصصا دقيقا في علم من العلوم، والاتجاه العام اليوم هو أن تبتثق التساؤلات الاستيمولوجية من داخل كل علم، فهي عقبة تعثرت أمامها بعض المحاولات، وكانت السبب في استغناء البعض عن مواصلة الجهود في مجال الاستيمولوجية.

لكن وراء الاتجاه نحو التراث نجد أيضا سببا آخر يرتبط بشعور العديد من المثقفين والمفكرين بأن مسألة النهضة ومسألة التقدم أصبحت تقتدي تجاوز القطيعة مع التراث وتحقيق التواصل معه، خاصة الجواب، المضيفة منه والمشرقة في الفكر الإسلامي، وهذا في نظري هو سر الرجوع إلى التراث للتنقيب في المحطات المضيفة والإقبال على ابن خلدون وإحياء ابن رشد والاهتمام بالمعتزلة باعتبارها تيارات عقلانية وأحيانا تجريبية، امتدت بشكل من الأشكال إلى الفكر الأوربي وأسهمت في تطوره، فلماذا لا نستعيدها ولا نطورها ؟

هذا دافع حضاري يرتبط بمواصلة النهضة والتقدم، وبما يمكن أن نسميه "استئناف النهضة من الداخل" واستئناف التطور والتقدم من داخل التراث أي بتطوير الجوانب المضيفة والإيجابية فيه، ويمكن أن نصنف هذه العملية كتأصيل للحدثة، وإن هذا الفكر الجديد الذي تأتينا به أوروبا لدينا مركزاته، ونواياه من التفكير العقلاني يمكن أن تساهم في استقبال الفكر الوافد إلينا بشكل إيجابي ومتقدم، وهذا في اعتقادي هو السبب الأساسي للعودة إلى التراث، يمكن كذلك أن نضيف أن هذه العودة ارتبطت إلى حد ما بنوع من فشل التيارات العلمانية والحديثة التي دخلت في نوع من الصراع الثقافي، وبدأ يحدث نوع من التحول نحو الثقافة الأصلية، فهذه هي مجمع الأسباب التي هيأت تلك العودة الجماعية للتراث.

س: هناك علاقة مشوشة بين الفلسفة والدين في محيطنا الثقافي ؟ في اعتقادك ما أسباب هذه العلاقة الملتبسة ؟ وما هي آثارها أيضا على الفلسفة ؟

ج: فيما يخص علاقة الفلسفة بالدين، أرى أن هذه العلاقة ملتبسة وفيها كثير من الغموض وأحيانا سوء الفهم، لقد ظلت الفلسفة دوما متهمة بأنها نوع من التفكير المناهض للدين، ولعل نفور رجل الشارع من الفلسفة يعود إلى مسألتين:

- شعوره بأن الفلسفة هي مجرد مباحكة لقضية وافتعال تعمق في دراسة الأشياء والبحث عن الأسباب القسوى، في حين أن الحياة العملية بالنسبة لرجل الشارع تتطلب حقائق جاهزة وتتطلب أفكارا قابلة للاستعمال اليومي ؛ فرجل الشارع ليس لديه الوقت للتفكير العميق وللتحميص وللتساؤل وللشك، لذلك يشعر بنوع من الاحتقار للفلسفة لأن هنالك تعارضا شكليا بين متطلبات الحياة اليومية وبين البحث العلمي ومتطلبات التفكير والنظر العميق.

- ثم هنالك شعورا بأن الفلسفة مشتبه فيها، ومشبوهة بالإلحاد وبمناهضة الدين، كما أن الإنسان العادي يحتاج إلى حقائق جاهزة، بينما يحتاج الفيلسوف إلى نوع من الإيمان الممحص والقائم على العقل، بعكس الإنسان العادي الذي يحتاج إلى حقائق نهائية يطمئن إليها، والتعطش إلى حقائق كبرى وأسباب عميقة هو الذي جعل الفلسفة مشتبهة في هذا المجال، لكن يمكن في نظري أن نبين أن الفيلسوف هو الشخص المتعطش للحقائق المطلقة، فهو لا يكتفي بالاعتقاد السطحي، ويبدل جهوده لتعميق هذا الإيمان بإخضاعه للبحث والفحص والاستدلال. وتاريخ الفلسفة مليء بالأدلة على وجود الله بالبراهين الفلسفية والعقلية في هذا الموضوع، ونجد كثيرا من الفلاسفة أصبحوا متصوفة كما نجد العكس أيضا. وأعتقد أن القليل من الفلسفة، كما يقال، يمكن أن يدفع إلى الشك والكثير منها يدفع إلى الإيمان العميق المرتكز على العقل. لكن ما يثير الفلاسفة هو استغلال الحقائق الدينية والدين في مجالات أخرى كالمجال السياسي باستثمارها لأهداف غير دينية، لكن الدين كمخزن ومورد للقيم السامية، فهو موضع احترام عميق للفلسفة، فالشبهة التي التصقت بالفلسفة هي نتيجة لبعض الأقوال المجتزأة من سياقها، لا تقوم دليلا على هذه التهمة الملصقة بالفلسفة.

س: هناك حالة من الاضطراب تعيشها بعض جوانب التفكير الفلسفي على ضوء ما يحدث في أوروبا الشرقية من تغيرات، وهو ما يثير فعلا استغرابا بخصوص هذا الربط بين الأنساق الفلسفية والتجارب المادية والتاريخية للشعوب ؟

ج: إن تعاطينا كمغاربة مع الفلسفة، جاء في إطار تفتحنا على الفكر الحديث، ودخوله في سياق الحداثة تنظيميا وفكريا. وفي هذا الإطار كان من الطبيعي أو نرتبط بالمرجعيات الكبرى للفكر العالمي. لذلك وجدنا أنفسنا تحت سياق تأثير النظريات الكبرى الفاعلة في هذا العصر، خاصة وأن الجميع كان يتساءل بحسن نية عن كيفية تحديث المغرب وتطويرة ؟ وعما هي النظريات القادرة على انتشاء المغرب من التخلف والتأخر التاريخي، وإدخاله في العصر الحديث؟ يجب أن نقلع عن التفسير بالمؤامرة، وعن التفسير بسوء النية، وندخل في إطار التحليل التاريخي طويل المدى، وهو أن النخبة المثقفة والنخبة السياسية أخذت تتساءل عن أسباب تأخر المغرب وعن طريق إنقاذه من هذا التخلف ؟ في سياق زمني محدد، كانت بعض النظريات الفلسفية الكبرى والإيديولوجية كنماذج كونية للتفكير واستوحتها النخبة المثقفة المغربية، والتي يعود إشعاعا البعيد إلى الثورة الفرنسية وإلى الثورة الروسية عبر أصدائها في العالم الثالث.

لكن هذه النماذج والمثل الفكرية دخلت في أزمة خلال الفترة الأخيرة، أزمة نظرية نتيجة تحول النظرية من نظرية دوغما أي عقيدة تحميها أورتودوكسية معينة ومرتبطة بمصالح معينة وبيروقراطية معينة حرمت النقد واقتباس مفاهيم ومقولات جديدة، مما جعل النظرية تتكلس وتتحول إلى حقائق جامدة، وكما قال هينري لوفيفر، فإن الماركسية قد أصيبت بداء تصلب الشرايين العقائدي بتحولها إلى نوع من الإيديولوجية المرتبطة بأوضاع اجتماعية، معينة إذا تحولت هذه النظرية من "يوتوبيا" إلى إيديولوجية، كانت أملا ومناطق آمال كبيرة وعريضة ثم تحولت إلى حقائق قارة ومستقرة، وفي مرحلة لاحقة تبين أن لهذه التجربة بعض العيوب وعليها بعض المآخذ، وإن تحول اليوتوبيا إلى إيديولوجية قد صاحبتها بعض مظاهر النقص، مما جعل الكثيرين يعيدون النظر في الجانب "اليوتوبي" الذي تم تحقيقه في الواقع، والجانب الإيديولوجي أكثر مما تمت إعادة النظرية في الأسس النظرية التي انطلقوا منها، اندمجت في الكثير من العلوم الاجتماعية وقدمت العديد من المفاهيم وساهمت في تقديم الاستيمولوجي المعرفي للنظرية وبين الجانب التطبيقي الإيديولوجي الذي تمت فيه إعادة النظر.

أکید أن مراجعة من هذا الحجم وفي هذه الضخامة قد أحدثت نوعا من البلبلة والتساؤل لدى الصنف من التفكير، بل أيضا أن الليبرالية بصدد مراجعة ذاتها، وأعتقد أن هذه مسألة طبيعية، وأنه على "الأنثولوجيا: المغربية إذا جاز أن نقول أن تكون حاملة لمشروع مجتمع جديد وأن تمارس عملية النقد والنقد الذاتي، سواء على الذات أو على الآخر، لأن المسألة كلها تدور حول: ما هي النظرية الأكثر ملاءمة لجعل هذا البلد يتقدم إلى الأمام؟ وفي هذا الإطار أنا أفهم كل الاجتهادات النظرية ولا أفهمها، باعتبارها تبعية لفلان أو لفلان لهذه النظرية أو تلك، لأنه إذا كان الساسة يفكرون في الواقع والمتقنون كذلك يفكرون في واقع المجتمع ويتساءلون عن أصلح وأحسن النظريات التي من شأنها المساعدة على فهم الواقع وتطويره.

س: يؤخذ على الفلسفة المغربية أنها ظلت سجيئة للمرجعية الفرنسية، هل يمكن اعتبار ذلك شكل من أشكال التبعية الفكرية أم أنه صيرورة طبيعية لمسيرة الفكر الفلسفي المغربي المعاصر ؟

ج: ارتباط الفلسفة المغربية بالفلسفة الفرنسية يعود إلى نشأتها وإلى نشأة الجامعة المغربية، فالنموذج التنظيمي الذي احتذته الجامعة المغربية بعد نشأتها هو النموذج الفرنسي والنظام التعليمي المغربي كله نشأ في ظل الحماية، ومن بين الأشياء التي ورثناها هو ذلك الارتباط بين الفلسفة المغربية والفلسفة الفرنسية.

فبالنسبة للفلسفة مثلا كانت الخطوة الأولى التي حققت النظام الفلسفة في المغرب عن الفلسفة في فرنسا هي عملية تعريب الفلسفة في الجامعة، فقد كان للتعريب أوجهه الإيجابية المتمثلة في الارتباط بالواقع والتراث، وفي التحرر من هيمنة لغة مرجعية واحدة، وقد ساعدت المكتبة الفلسفية العربية (التي هي في معظمها ترجمات) على الانفتاح على الفكر الألماني والإنجليزي، والخروج من دائرة الاستقطاب الفرنسي، بل أننا نشهد الآن تحولا تدريجيا مرتبطا بميزان القوى على الصعيد العالمي بين الفرنكوفونية والإنجلوفونية، وتحولا نحو الانجليزية التي أثبتت تفوقها في الكثير من الميادين العلمية والفلسفية، بحيث أخذ الكثير من الباحثين يتجهون إلى الانجليزية لإمكان تطوير معارفهم وأبحاثهم والتعرف على ما جد في الميدان على الصعيد العالمي، بل إنه رغم متانة الروابط بين الجامعة المغربية والجامعة الفرنسية، فإنه بدأ يحدث نوع من

التحول التدريجي نحو الاستفادة من اللغة الفرنسية نفسها في الانفتاح على الفكر العالمي باعتبارها أداة ووسيلة وليس غاية في حد ذاتها أو لغة مرجعية وحيدة في الثقافة المغربية، والثقافة الفلسفية الفرنسية نفسها تسمح بهذا الانفتاح لأنها جزء كبير منها تشغل بالتعليق والشرح والتهميش على الفلسفة الألمانية على وجه الخصوص. فكوجين نذر حياته وتدريسه لفهم وترجمة وتدريس هيجل. أما ميرلوبونتي فقد ارتبط نتاجه الفلسفي بهوسرل، كما ارتبط سارتر وديريدا يهيديجر، كما استلهم فوكو ودولوز الفيلسوف الألماني نيتشه وأعاد لاكان قراءة فرويد، وقام ألتوسير بإعادة قراءة ماركس، ولا نتحدث عن ارتباطات أخرى كارتباط بورديو بغير وارتباط دوركهيم نفسه به ... إلخ. فالفلسفة الفرنسية نفسها طريق سالكة نحو الفلسفة الألمانية بالإضافة إلى قيمتها الذاتية التي هي قيمة لا يمكن إنكارها أبدا. وانفتحات الفلسفة المغربية المعاصرة على كل الساحات وعلى كل العطاءات العالمية يسير بموازاة انفتاحها على كل الساحات وعلى كل العطاءات العالمية يسير بموازاة انفتاحها المستمر على التراث الفلسفي العربي الإسلامي، وذلك من أجل أن تلعب الفلسفة في المغرب دورها في تحديث الأصالة وتأصيل الحداثة، والإسهام في إقامة نهضة فكرية تجعل بلدنا ومجدنا، وكل من يعمل على إعاقه التفتح الفلسفي والفكري للمغرب يسهم بوعي أو بغير وعي في إضعاف المغرب وإخفات صوته وإشعاعه؛ وهو البلد المؤهل بموقعه المفصلي بين أوروبا وإفريقيا والعالم العربي لأن يلعب دورا رياضيا مشعا على مستوى الحضارة والفكر، وتلك هي معالم خطة إستراتيجية لإشعاع المغرب فلسفيا على الصعيدين الإفريقي والعربي ثم العالمي.

س: الترجمة أخذت حيزا هاما من اهتماماتك الأخيرة. ما سر ذلك ؟

ج: تدخل الترجمة في إطار عملية استيعاب واستدراك مظاهر التقدم الفكري في الفكر العربي، ونقل هذه الخبرات والثروات الفكرية إلى لغة الضاد، إلا أن للترجمة صعوباتها وشقاواها بجانب لداها ومباهجها. أول هذه الصعوبات هي صعوبة الترجمة ذاتها. فالترجمة تتطلب معاناة وتخصصا ونوعا من الزهد والتصوف، لأن قراءة نص غير ترجمته. فالترجمة تتطلب استيعابا قويا للنص، وهذا ما لا يتيسر من قراء واحدة، بل يتطلب تهيئة النفس للنص وقدرة "إبداعية" على نقله إلى لغتنا.

وتزداد هذه الحالة سوءا حين تتحول الترجمة (كما في الورشة اللبنانية) إلى عملية تجارية خالصة لا تراعي فيها أدنى شروط الأمانة العلمية، بل أننا نشاهد أن هناك الكثير من الترجمات التي لا يقوم بها اختصاصيون (انظر وضعية مؤلفات فرويد) بل متطفلون، أذكر على سبيل المثال لا الحصر ترجمة كتاب كانط: "نقد العقل الخالص" من طرف مترجم اسمه أحمد الشيباني بلغة هيروغليفية مرسومة بالعربية : وقد أساءت هذه الترجمات إلى المكتبة العربية وإلى ذهن القارئ العربي حيث أصابته بالتشوش والبلبله وعطلت استيعابه للفكر العالمي.

كما أن عدم وجود هيئات متخصصة والترجمة تحت رعاية الدولة قد ترك مسألة الترجمة للجهود الفردية للأساتذة والباحثين، فالترجمة تتطلب إحداث هيئة عليا للترجمة والنشر تقوم بتأطير عملية ترجمة أمهات الكتب والتخطيط لها ودعمها لتتقدم الترجمة من العشوائية وتخضعها لخطة تخدم الثقافة الوطنية.

والشيء الذي يثلج الصدر هو أن اللبنة الأولى لعملية الترجمة في المغرب سواء على المستوى المعجمي أو على مستوى مكتب التعريب أو على مستوى الترجمة الثقافية الفردية تجعل الترجمة المغربية أقرب إلى المدرسة المصرية في الترجمة، المعروفة بصيرورتها ودقتها وعمليتها، وقد بدأت بالفعل تتبلور ملامح ترجمة مغربية (ومغاربية) تتميز بالدقة والروح العلمية لكنها تحتاج إلى رعاية ودعم.

س: كان التحليل النفسي أيضا نصيب من اهتماماتك النظرية وفي الترجمة، ما هو تفسيرك لعمليات المقاومة التي تمارسها مجتمعاتنا ضد هذا العلم ؟

ج: للتحليل النفسي، كإحدى أدوات الكشف العلمي، وأحد سبل الحداثة الفكرية، أهمية خاصة في الفكر المعاصر، فهو العلم الذي ساهم في تشخيص المحددات غير الواعية التي تتحكم في وعي وسلوك الإنسان فردا وجماعة.

فتحليله للآلية أو للآليات الخفية للنفس من تمه وإسقاط واجتياف وتحويل وتكثيف وتعويض وأمثلة قد ساهم في تطوير كل العلوم التي تدرس الإنسان، كما أبرز التحليل النفسي "فائض المعنى" الكامن وراء كل دال سواء كان هذا الدال لفظيا أو حركيا، إذ أن كل حركة مهما كانت صغيرة، فهي تحمل معنى حتى ولو كانت حركة الأصبع الصغيرة هاته، أضف إلى ذلك أبرز المكبوتات الجنسية ودورها في تكوين

الشخصية وظهور أعراض الحرص النفسي إلى غير ذلك من القضايا رغم ما يؤخذ على التحليل النفسي من كونه ليس "علما بالمعنى الدقيق أو من كون قضاياها كما يقول كارل بوبر قضايا غير قابلة للاختبار والتكذيب، ولذلك فهو ليس علما.

ولعل أهمية التحليل النفس بالنسبة للفلسفة لا تقل عما سبق، فقد أدى ظهور التحليل النفسي إلى إعادة النظر كلية في أسس الفلسفة الحديثة، أي فلسفة الوعي المرتكزة على الكوجيتو الديكارتي الذي عكس وشخص تحولا كبيرا في تاريخ الفكر البشري باعتباره الإنسان ذات مركزية واعية وحررة وفاعلة، وذلك هو أساس النزعة الإنسانية الحديثة المرافقة للنهضة الأوروبية والتي تشكل علتها ورافعتها الفكرية. حين أبرز التحليل النفسي الأنا البشري مشروح شرخا وجوديا ومعرفيا عميقا بين ما يعرف عن نفسه وبين ما لا يعرف، بين الوعي واللاوعي، بين الشعور واللاشعور، وحين أبرز بأن اللاشعور هو هذه النقطة السوداء التي تحتفي وراءها عالما ديناميا من الموروثات والمكبوتات التي تستحيل على الذات عملية الاطلاع عليها أو معرفتها، فهو قد ضرب فلاسفة الوعي (القائمة على التسليم بقدرة الإنسان الفرد على فهم أعماق نفسه وتعلقها وعلى الحرية والإرادة والفاعلية) في الصميم كما ضرب النزعة الإنسانية المرتبطة فإن التحليل النفسي بجانب ثورات فكرية أخرى يعتبر الفرع المعرفي الذي بدأ الوعي الأوروبي يراجع من خلاله ذاته ويعيد النظر في مسلماته المركزية وخاصة مسلمة العقل والوعي والذات والحرية والفاعلية. وكما يقال إن فرويد قد نقل الشك الديكارتي من الموضوع إلى الذات نفسها.

وهذا ما جعل التحليل النفسي يلقي العديد من المعارضات والمقاومات، فالثقافة الفرنسية قاومته لأنها فلسفة اكتسبت مع ديكارت طابعا عقلانيا، وقد اعترف سارتر نفسه بأن تعثره وبطاه في تقبل واستيعاب التحليل النفسي يعود إلى أنه تربى في ثقافة ديكارتية تسلم بقدرة الإنسان على معرفة نفسه، وتستهمج كل شيء من قبيل اللاشعور أو اللاوعي، لكن هناك أشكال أخرى من المقاومة أهمها المقاومات التي تحدث عنها فرويد نفسه، والتي تلخص في أن التحليل النفسي يعمق وينكأ الجرح النرجس للإنسان، ويستكمل دائرة الإغلاق.

لكن ما هي أهمية التحليل النفسي بالنسبة للمجتمع المغربي ؟

إن كل مجتمع فيه البنية الثلاثية العائلية وتسوده سلطة الأب، والمنع والقانون وتسوده عقدة أوديب هو مجتمع مهياً للمعالجة والتناول التحليلي. ومجتمعنا المغربي أوديب، والكثير من الانحرافات والإضرابات النفسية، تدل على أن التشخيص التحليلي مهياً لفهم وتحليل وعلاج مثل هذه الظواهر. طبعاً مفاهيم وأدوات التحليل النفسي تطورت كثيراً ولقحت بنظريات ومفاهيم أخرى أو لقحتها.

والمطلوب هو تكييف مفاهيم وإرجائيات التحليل النفسي مع معطيات البيئة المغربية ليمارس قدرته العلاجية التي سيفيد بها الكثير من النفوس المعذبة والعقول الحائرة. ولعله يجب أن نميز بين المستوى النظري التحرري الكامن في المستوى التحليلي النفسي والتسليع الذي تعرض له على يد البيروقراطية التحليلية العلاجية في كثير من البلدان الأوربية. فهذه التحولات لا تقوم دليلاً على محدودية النظرية نفسها. فهذه التحولات لا تقوم دليلاً على محدودية النظرية نفسها.

س: ما هو تقويمك للسوق الثقافية بالمغرب ؟

ج: السوق الثقافية تضم عدة أطراف فيها المنتج الوسيط والمستهلك، فالمنتج الثقافي هو كائن بروليتاري مستغل من طرف أرباب الصناعة الثقافية وملاك هذه الصناعة، والقوى الاقتصادية المتحكمة في عملية الطبع تدخل الفعل الثقافي ضمن الدائرة الاقتصادية وتسويقه كبقية البضائع الأخرى، فهو يخضع لنفس مواصفات أي سلعة أخرى تخرج للسوق بهدف الربح، وهناك عدة أقوال متداولة في هذا الموضوع من بينها ما جاء على لسان فولتير خلال حديثه عن الطابع والناشر بأنه "يشرب النبيذ في جمجمة المؤلف"، وهو قول يشير إلى استغلال عمل المنتج.

أما الطرف الثالث الذي هو المنتج فهو بحكم اشتقاق الاسم مهلوك بفعل قدراته الشرائية المنعدمة والمنخفضة، مما يدفع المواطنين إلى الإقبال على الكتب الرخيصة والصغيرة أو طبقات الجيب. لكن بالرغم من تعارض القدرة الشرائية مع الرغبة والحاجة الملحتين على المعرفة، فإن المتابعة للإنتاج الثقافي موجودة لدى القراء، خاصة وإن وسائل الإعلام أو ما يسمى بالصناعة الثقافية الحديثة لا تقدم أجوبة، بل هي مجرد تسلييات وضياع وقت، أكثر من أي شيء آخر، وسائل الإعلام تروج لشبه ثقافة أو هي تروج

لثقافة زائفة، وهي ثقافة لا تلبي حاجة الشباب. وقد لاحظت في هذا الإطار خلال معرض الكتاب إقبالا كبيرا للشباب على مختلف الكتب ويحملون في أعينهم أسئلة وحيرة عن البديل الثقافي والإيديولوجي الكفيل بإقناع رغبتهم في التجديد والإقلاع عن التخلف.

جريدة العلم - 16 دجنبر 1990.

المجتمع المغربي ومخاض الحداثة

حاوره : عمر بنعياش

س: الأستاذ محمد سبيلا مرحبا ! تعرف طبعا أن فكرة هذه الصفحة تتلخص في سؤال قصير جدا ومختزل جدا: إلى أين يسير المغرب ؟ وذلك رغبة منا في أن يقول لنا ضيوفنا ما عندهم، لا أن نفرض عليهم نحن ما يناسبنا ويرجحنا ويسعدنا ترى إلى أين يسير المغرب ؟

ج: لي ملاحظة أولى حول السؤال نفسه : "المغرب يسير إلى أين" سؤال دقيق وخادع، بل أكاد أقول أنه سؤال ماكر، لأنه في نفس الوقت الذي يحيلنا فيه على الماضي يحيلنا فيه على المستقبل. يحيلنا على الماضي لأنه فيه دلالة ضمنية : من أين أتى، ومن أين أتت هذه التطورات، وفي نفسي الوقت، إلى أين هو ذاهب ؟

هذان البعدان الخفيان في السؤال، بعد الماضي وبعد المستقبل هما اللذان يجعلانه فعلا سؤالا ماكرا، ليس بالمعنى القدحي للكلمة، بل بمعنى أنه سؤال محرج، وبالفعل فقد فهمت بعض الإجابات للسؤال على أنه سؤال يتعلق بالمستقبل.

وبالإضافة إلى ذلك، يتضمن السؤال : "من أين أتى المغرب، وإلى أين يسير؟" شحنة - إلى حد ما - احتجاجية واستنكارية - أو تشكيكية، بمعنى أنه يفترض وجود أزمة، يفترض وجود مسار غير طبيعي، أو حالة أنوميا، أو حالة اختلال المعايير، أو شيء من هذا القبيل، اختلال يتعين علينا الإجابة عنه.

فيما يخص المنظور الماضيي للسؤال، كل واحد سيجيب عليه حسب تصوره لمرحلة ما بعد الاستقلال إلى الآن.

أما فيما يخص التصور المستقبل لهذا السؤال، فهو يتعلق بنوع من استشراف المستقبل، أي بنوع من التنبؤ العلمي بهذا المستقبل. وبالطبع لا يمكن أن يكون هناك تنبؤ علمي إلا في مدى زمني قصير

ومنظور، ولا يمكن لأي أحد أن يجازف بتقديم أجوبة نهائية في الموضوع، لأن مسار الآلية الاجتماعية، والآلية السياسية ونتاجها، يتوقف على صراع القوى، وعلى التفاعلات القائمة في كل مستويات المجتمع.

وما يمكن أن يقدمه المرء في إطار هذا المنظور هو محاولة رسم الاتجاه الميلي للمجتمع المغربي خلال مدى زمني منظور ؛ أما التجديفات والافتراضات الكبرى، فأظن أنها مجرد أحلام يمكن أن تتحقق، ويمكن أن لا تتحقق.

أريد أن أقول أن مستقبل المجتمع المغربي يتوقف على الحتميات والآليات، والصراعات القائمة في مختلف أصعدة المجتمع.

هذه إذن وقفة إبستمولوجية حول السؤال، وحول الدلالات الخفية للسؤال. أما للإجابة عليه، فيمكن أن نقول بأن المغرب يعيش منذ الاستقلال إلى الآن، مخاضا وتحولا بطيئا وتدرجيا على كافة المستويات، وأبدأ بالحديث عن هذه المستويات قبل أن أخلص إلى الصورة العامة التي يبدو لي أن هذا المخاض يسير في اتجاهها.

أول ظاهرة تلفت انتباهنا، هي أن المغرب عاش دينامية ديموغرافية كبيرة، بحيث تضاعف عدد سكانه بثلاث مرات تقريبا. أذكر أن في سنة 1956-1957، كان عدد سكان المغرب حوالي عشرة ملايين، وهم يبلغون اليوم حوالي 30 مليونا.

نلاحظ كذلك أن المجتمع المغربي يكتسح بالتدرج صيغة مجتمع شاب، وذلك بسبب ارتفاع معدل الولادات على معدل الوفيات. وهذا التحول نحو نمو وتشتت المجتمع له مضاعفات كبيرة على كل المستويات الأخرى. كانت هناك إذن تحولات ديموغرافية - إلى حد ما - سريعة.

إذا انتقلنا من المستوى الديمغرافي إلى المستوى الاقتصادي، يمكن القول بأن ما يسم التحولات الاقتصادية منذ الاستقلال إلى الآن، هو الاندراج التدريجي والبطيء للمجتمع المغربي في سياق الاقتصاد الرأسمالي العالمي واكتسابه - تدريجيا كذلك - سمات مجتمع رأسمالي. هذا الاندراج في السياق الرأسمالي ليس ناتجا فقط عن تأثير حتميات خارجية أو هيآت دولية، بل ناتج أيضا عن شروط اختيارات سياسية

داخلية. ومن المؤكد أن هذه التحولات الاقتصادية أدت إلى نوع من بداية واستفحال آلية الفرز الطبقي، وبداية تكون ملامح طبقات اجتماعية متميزة إلى حد ما.

نعم، ليس - كما يقال - طبقات لذاتها، بقدر ما هي طبقات في ذاتها، أي أنها لم تصل إلى مستوى الوعي بذاتها، ولم تكن صورة كاملة عن نفسها، لكن غيابها على مستوى الوعي، لا يعني غيابها على مستوى الوجود، أي على مستوى الآليات الاقتصادية، وحينما نقول الاندراج التدريجي في المجتمع الرأسمالي، فمعنى ذلك أن هنالك تبلورا طبقيًا، وأن هنالك تبلورا لفئات دنيا، لأن آلية الفرز والإقصاء في المجتمع الرأسمالي تبلور طبقات عليا وطبقات سفلى. وهذه الآلية تتجه نحو مركز الثروة في رأس الهرم الاجتماعي، وتوزيعها ينسب أقل على مستوى قاعدة هذا الهرم، أي أن التحولات الاقتصادية مرتبطة بنوع من "البلترة" المتزايدة والمتنامية لفئات واسعة من السكان، ولتتمركز الثروة والسلطة والجاء في مستويات أخرى.

ولعل ما يهم في هذا المخاض الاقتصادي هو انعكاسه على مستوى حياة المواطن المغربي يوجد دون مستوى المتوسط بالقياس إلى ما حولنا من دول، يوجد مثلاً قبل موريتانيا، في حين أن الدول الأخرى في المغرب العربي تقع قبلنا، أي أن ترتيب الدخل الفردي للمغرب يقع في الدرجة الرابعة. أما الدخل الأعلى في المغرب العربي فهو دخل المواطن الليبي، يليه المواطن الجزائري، ثم المواطن التونسي، ويليه المغربي وأخيراً الموريطاني.

أكثر من ذلك، أننا عندما نتأمل الإحصائيات ونقارن بين دول المغرب العربي - نلاحظ أن المغرب يقع على معظم الإحصائية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية - تقريباً - قبل موريطانيا، ولعل هذه الوضعية تطرح علينا كمغاربة مسألة التفكير في مقارنتنا أو علاقاتنا بجيراننا، خاصة إذا كنا نريد فعلاً للمغاربة أن يعيشوا مستوى حياة أفضل، أو على الأقل مماثل لحياة جيراننا.

هذا فيما يخص المستوى الاقتصادي وأثره الاجتماعي. أما فيما يخص التحولات الاجتماعية، فيمكن أن نقول - بصفة عامة - أن البناء الاجتماعي يميل إلى تفكيك الآليات الاجتماعية التقليدية (الأسرة، القبيلة، الجهة، العرق، إلخ).

هناك إذن، تفكك تدريجي لآليات البنية العضوية الاجتماعية، وآلية التضامن الاجتماعي، لتقوم محلها آليات جديدة، يأخذ فيها المعيار الاقتصادي بالتدريج دورا أولويا (المال، المستوى الاجتماعي، النفوذ، إلخ.).

ويمكن أن نربط كذلك بين التحولات الاجتماعية، وبين مسألة لا تقل أهمية، ألا وهي الانتقال التدريجي أو الهجرة التدريجية للمجتمع المغربي من البوادي إلى الحواضر. وهنا مرة أخرى أعود إلى الذاكرة، وأعود إلى المعاش، وأشار إلى أنه في الفترة التي كان فيها شبابا ووعينا بالاستقلال، كانت نسبة سكان البوادي كبيرة جدا تصل إلى 75 إلى 80 %، أما اليوم، فهي تصل حوالي النصف تقريبا.

كذلك، لا يمكننا أن نتحدث عن التحولات التي عرفها المجتمع المغربي دون الحديث عن المرأة التي عرفت تطورا تدريجيا نحو اكتساب مواقع أحسن، ونحو الحصول على مكانة اجتماعية ملائمة.

وفيما يخص الآثار الاجتماعية للاندرج في الاقتصاد الرأسمالي، أي في العلاقات الرأسمالية والقيم الرأسمالية، نلاحظ هذا التقلص التدريجي والبطيء للأسرة التقليدية، وظهور أسرة صغيرة الحجم، مع ما يرافق كل ذلك من تحولات على مستوى القيم. وهو في نظري تحول نوعين وإذا كانت التحولات الديمغرافية والاقتصادية تحولات كمية، فإن التحولات على مستوى الذهنيات والسلوكات، هي عبارة عن تحولات نوعية، تسير إلى حد ما - بوثائر أقوى - وربما تسير عبر قطائع.

وكمثال على ذلك، إلقاء التدريجي على القيم التقليدية المرتبطة بالأسرة (مفهوم الأخوة، مفهوم الأبوة، مفهوم الصداقة، مفهوم علاقات القرابة...)، هذه الأشياء لم تعد كما كانت منذ ثلاثين سنة.

وتجدر الإشارة هنا إلى هذه التحولات في القيم لا ترجع إلى التأثير الخارجي المباشر، بقدر ما ترجع إلى الأساس السوسيولوجي والاقتصادي، وهو الاندرج في المجتمع الرأسمالي. وأقصد بالمجتمع الرأسمالي مجموعة علاقات موضوعية ومجموعة قيم. أن المنظور الغالب وتحمل منظومة قيم قوامها البحث عن الكسب، والبحث عن العندية والاحتياز، أو الاكتساب والبحث عن الربح، هذه العناصر والعلاقات والقيم هي أساس التحولات في القيم، وليست من تأثير فلان أو تأثير المدرسة الفلانية. التأثير الأساسي يأتي من التحولات الموضوعية نفسها، وهو الذي أدى إلى التحول على مستوى الذهنيات والقيم.

وللأسف، فإن الشخصيات المتداولة لهذه التحولات في الأوساط الشعبية والعامة، وحتى في بعض الأوساط الثقافية تغفل منشأ هذه التحولات في القيم بالمعنى الموضوعي للتحول، والذي يعود بالدرجة الأولى إلى التغلغل في القيم الرأسمالية والعلاقات الرأسمالية. النظام الرأسمالي إذن، ليس فقط علاقة اقتصادية، بل كذلك علاقة اجتماعية. والنظام الرأسمالي - كما هو معلوم - نظام يتحول فيه كل شيء إلى سلعة وإلى بضاعة، بما في ذلك، الأشياء الجميلة والمثل المقدسة والفن والأخلاق الدين والجمال، كل شيء يدخل إلى السوق ويصبح بضاعة قابلة للتداول.

وإذا عدنا إلى كبار محلي النظام الرأسمالي، نجد أنهم يشيرون إلى عمليتين أساسيتين تحدثنا في كل مجتمع تتغلغل فيه القيم الرأسمالية، وهي عمليتا التشيء والأذاتية، وذلك عندما يكتسب البشر والعلاقات والقيم قيمة أشياء أخرى أو بضاعة تباع وتشترى، وبالتالي قيمة أذاتية أو قيمة استعمالية بحيث لا تقاس الأشياء إلا بمقياس فعاليتها ومردوديتها ونتائجها.

يجب التأكيد إذن على أن المجتمع المغربي يندرج تدريجياً في السياق الرأسمالي، لا فقط على المستوى الاقتصادي الذي نعرفه ونتحدث عنه، ولكن أيضاً على مستوى العلاقات والقيم. وهي الجوانب التي تهم المحلل الاجتماعي وتهم الفيلسوف. وهنا يمكن الرجوع بصفة خاصة إلى كتابات مدرسة فرانكفورت في نقد العقل الأذاتي، وفي نقد التشيء، كما نجده عند (لوكاتش) و(ماركوز) في المجتمع التكنولوجي الرأسمالي، ونجده إلى حد ما، عند (هيدجر) في نقده للحدث.

وهنا يمكن الوقوف عند نقطة أساسية، وهي أن التحولات التي تحدثها الرأسمالية، تحولات جذرية وراديكالية، وخاصة إذا اجتمعت الرأسمالية والتقنية في مجتمع تغزوه الرأسمالية من جهة وتغزوه التقنية من جهة أخرى. نحن نعرف أن ماركس نفسه امتدح الرأسمالية - في البيان الشيوعي - بما تم يمتدح به الاشتراكية نفسها، حيث يشيد بها باعتبار أنها دكت أسوار العالم القديم، وإنها ثورة حقيقية تجرف كل ما هو تقليدي، المهم إذن، هو الربط بين التحولات الاقتصادية والتحولات الاجتماعية والقيمية.

أما على المستوى الثقافي، فالملاحظ هو أن المغرب خطا خطوات لا بأس بها في مقاومة الأمية، وتلقين مستوى لا بأس به من التعليم لفئات من السكان. وقد تركز المجهود بعد الاستقلال مباشرة على

محااربة الأمية، والرفع من نسبة عدد محاربي الأمية في المجتمع. ولكن هذا المجهود لم يؤدي إلى تحولات كمية كبيرة، بحيث تشير الإحصائيات أن الأمية تتفشى بنسبة 56 % لدى الرجال و72 % لدى النساء. والجميع يذكر أن المغاربة اتجهوا - غداة الحصول على الاستقلال - بشكل جماعي نحو التعليم، كأداة للترقي الاجتماعي والاندراج في الدولة الوطنية، لكن ذلك لم يؤدي إلى نتائج مهمة لا على المستوى الكمي أو العددين ولا على المستوى الكيفي، كقيام نوع من النهضة الفكرية والثقافية، نهضة كان يمكنها أن تكون رائدة على مستوى الوطن العربي، خاصة بعدا لهزات الكبرى التي عرفها المشرق العربي، والتي نجمت أساسا عن الحروب مع إسرائيل والانقلابات، وإعطاء الأولوية لمجالات اجتماعية على حساب مجالات أخرى ثقافية. وبالفعل، فقد كان المغرب يقدم - نسبيا - إمكانية حركة ثقافية لا بأس بها. وهنا سوق أتحدث - على الأقل - عن الميدان الذي أعرفه، والذي يتعلق أساسا بالفلسفة والآداب والعلوم الإنسانية. أن ما يكتب وينشر ويترجم - عندنا - يدل على أن هناك عطاء لا بأس به، ويتميز بنوع من الدقة وبنوع من البحث عن الجديد والأصيل، لدرجة أن الأخوة المشاركة يقولون عنا بأننا نترجم الكتب قبل أن تصدر في فرنسا؟ أي قبل أن تصدر في بلدنا الأم !

وفعلا، فنحن نلمس لدى المثقفين المغاربة وعيا بالتأخر التاريخي، ومحاولة استدراك هذا التأخر عن طريق التفتح على الفكر العالمي، فمع انتشار التعليم وتوسع الجامعات، وتوفر بعض الظروف، بدأ التطلع نحو الغربي في أحدث عطاءاته، وليس في كلاسيكياته، كما هو الشأن بالنسبة للمدرسة المصرية مثلا، التي اهتمت بتحقيق الفكر اليوناني وترجمته ترجمة دقيقة. لقد ظل لدينا ميل شديد إلى التعامل مع ما هو حديث.

س: ولكن ما هو تفسيركم لهذا الميل يا ترى ؟

ج: ليس في ذلك أي سر، بل أن تفسيره بسيط جدا، وهو أن الفئة المثقفة المغربية تريد أن تستدرك التأخر التاريخي الذي وقعت فيه ووقع فيه المغرب، تريد أن تقفز على المراحل، لكي تركز انتباهها على الحاضر. هذا على الأقل بالنسبة للفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والسميولوجيا، وعلم النفس،

والنقد الأدبي. أقول هذا رغم مظاهر الحصار والخلق التي عرفها الفكر الفلسفي في المغرب، وذلك بتحجيمه وقصره على بضع الكليات، وتحجيمه حتى بالنسبة للمرحلة الثانوية من التعليم.

س: يمكن اعتبار القرار الذي اتخذ بمحاربة الفكر الفلسفي ومحاولة طرده جزئيا أو كلياً من التعليم، أيضاً حدثاً مهماً سجلته سنوات الاستقلال إلى الآن. فهذا ربما دليل على أن هناك من يريد الحدّثة في الاقتصاد وتقنيات الاستهلاك، ولا يريدّها في الفكر.

ج: إنّها — بالفعل — مسألة تتعلق بالتحديث الثقافي. وما وقع، هو حرمان أجيال بكاملها من عطاءات الفلسفة والعلوم الإنسانية باعتبارها أداة تحديث فكري، أداة لفهم ومقاربة الواقع الاجتماعي بمختلف مستوياته. هناك طبعا تعليقات استند عليها قرار من قاموا بتحجيم تدريس الفلسفة والعلوم الإنسانية، خاصة في فترات اشتداد الصراع السياسي، حيث مسحت الكثير من الصراعات السياسية في الفلسفة باعتبارها رافداً من روافد الفكر الراديكالي والفكر التنويري. ولكن بعد التحولات والمراجعات الكبيرة التي شهدتها هذا الفكر في بلدانه الأصيلة، ربما يجب إعادة النظر في حرمان أجيال بكاملها من التفتح على معطيات العلوم الإنسانية، وخاصة منها العلوم الاجتماعية وعلم النفس. وهذه في نظري مسألة غاية الأهمية، إذا كنا نريد أن يظل المغرب مشعاً من الناحية الثقافية من خلال منظور وطني.

س: ننتقل الآن إلى مستوى أكثر حكماً وأكثر دقة ... ألا وهو المستوى السياسي والتحولات السياسية. ماذا حدث؟ وماذا يمكن أن يحدث؟

ج: يمكن القول بأن المغرب عرف منذ أوائل ونهاية القرن 19 حركات تحديث سياسي سواء عن طريق محاولات الإصلاح المباشر أو عن طريق وضع دساتير إلخ. كان لدى النخبة المغربية آنذاك — تحت ضغط الأحداث وتحت تهديد الاستعمار — شعور بأن المغرب على أبواب الكارثة، فتحرّكت هذه النخبة وأظهرت وعياً فكرياً وسياسياً قوياً. وربما تكفي الإشارة هنا إلى الحركة الدستورية المعروفة التي قدمت أبرع مشاريع دساتير، وكذلك الدعوة إلى تحديث الجيش، وإلى تحديث الصناعة، وإدخال أساليب الحياة العصرية لمواجهة تفوق الغرب. نعم، يمكن القول بأن هذه النخبة التحديثية التي ظهرت في المغرب ابتداء من

منتصف القرن 19 لم تكن في سعة وعمق وراديكالية النخبة الثقافية، في إطار دول عربية أخرى كمصر، أو على الأقل كتونس.

مثلا في تونس، كانت هناك حركة إصلاحية تحديثية قوية، كان روادها العديد من المفكرين والمتقنين، وحتى السياسيين الذين نادوا بضرورة تحديث الدولة وكافة أجهزتها عدة مقاومات، مثلا عندما عاد الطلاب الذي بعث بهم الملوك العلويون - في عهد الحسن الأول - وجدوا صعوبة في الاندراج في المجتمع، وفي تسخير معارفهم في خدمة وتحديث وتطوير المجتمع، وبالرغم من أنه كانت هناك نزعة تحديثية في بعض مستويات النخبة السياسية والثقافية، إلا أن المجتمع كان تقليديا محافظا يدور حول نفسه، وبالتالي فهو لم يستجب لهذه الحركات بالشكل الإيجابي المطلوب، فنحن نعرف - مثلا - أن كثيرا من الفقهاء رفضوا استعمال الآلات، ورفضوا اللباس الجديد، رفضوا حتى الآلات الموسيقية، رفضوا القطار والسجائر وحلق اللحية والمصابون، إلخ.

وبالرغم من أشكال المقاومة التي أبدتها النخبة التقليدية المثقفة اتجاه مسألة التحديث، فإن هذه الحركة التحديثية لم تتم، بدليل أن الحركة الوطنية ورثت كثيرا من مظاهرها كالحركة الدستورية مثلا، فأول ما طرح بعهد الحصول على الاستقلال مباشرة هو الإصلاح السياسي والدستور، هذه الأشياء لم تأتي بشكل طارئ ومفاجئ، بل كانت لها مقدمات اعتملت في نفوس الناس والنخبة.

أورد هذه المسألة لإشارة إلى أن المغرب بعد الاستقلال دخل في دينامية تحديث مؤسساته السياسية، أي دينامية وضع أسس للدولة الوطنية، وترسيخ المؤسسات، وضبط علاقة الحاكم المحكوم. ومن ثم بدأ الحديث عن الدستور والبرلمان والانتخابات والمخزن إلى غير ذلك. نعم، أن التحديث ليس أوتوماتيكيا، ولا يأتي بضربة لازب - كما يقال - بل هو عبارة عن دينامية طويلة المدى. هذه بالإضافة إلى أن التحديث السياسي يعاني ويتأثر بطبيعة المجتمع نفسه. وهذه المعاناة تظهر عندما تستنبت أشكال من التحديث السياسي في مجتمع تقليدي، فيسعى إلى قبولتها وتعديلها وتكييفها وفق الآلية التقليدية، مما يجعل القوانين تتحول إلى قوانين رخوة. هكذا ينشأ نوع من التعايش الصراعي - بشكل لا يكاد يصدق - بين الآليات التقليدية والآليات الحديثة، فمرة تغلب الآلية التقليدية، ومرة تغلب الآلية العصرية والتحديثية،

وذلك حسب الفترات والمستويات والقطاعات. هذا ما يمكن أن نسميه تعايشا صراعيا بين الحداثة والتقليد. الحداثة تكيف نفسها عبر التقليد، وتدرج أحيانا ضمن أشكال تقليدية لتفرض نفسها، كما يحاول التقليد أو يحتوي الحداثة ويكفيها، يقلم أظافرها، في محاولة ليفرض نفسه عبرها.

ولذلك فالتقابل بين الحداثة والتقليد هو تقابل سطحي، بمعنى أننا لسنا أمام أسود وأبيض: تقليد وحداثة، بل نحن أمام آلتين موضوعيتين تدرجان على مستوى الوعي واللاوعي، تتقاطعان وتتشابهان وتتصارعان، وكل منهما تحاول أن تحتوي الأخرى. لتنتصر بها وعبرها.

هناك إذن، هذه العلاقة الماكرة والخادعة بين التحديث والتقليد. لذلك فنحن نادرا ما ننتبه إلى التداخلات الموجودة بين الحداثة والتقليد. وكمثال على ذلك يمكن القول أن الآليات السياسية الحديثة هي آليات ترتبط بالحرية والديمقراطية كنواة، ولكن تفاعلها مع التقليد يجعلها تنطوي على بعض مظاهر السلطة التقليدية وعناصرها، بمعنى أنه تحديث لا ينتصر دفعة واحدة، بل عبر صراعات طويلة، كما أن التقليد لا يسلم مفاتيحه دفعة واحدة، بل عبر مقاومات وتلونات، كل ما يمكن أن ندرجه ضمن مكر التاريخ وخداع التاريخ، بمعنى أن التظاهر شيء، والأعماق قد لا تعبر عن نفس الشيء. وهذه بعض العناصر التي يمكن أن تفسر لنا سبب تعثر آلية التحديث السياسي، وتأسيس الدولة الوطنية القائمة على أسس حديثة. هذه الأشياء كلها تكيف التحولات الجديدة، لكن التحولات تعبر عن طموح النخبة أو طموح القيادات تحديث ودمقرطة وعقلنة المجتمع.

س: ولكن هذا التعثر لا بد أن تكون له نهاية، وأن يكون له مآل أو مصير إيجابي..

ج: لو طلب مني أن أجمل هذه المخاضات وهذه التحولات، سأقول أنها انخراط المجتمع المغربي بكافة مظاهره وبنياته في مشروع الحداثة، وفي مخاض الحداثة، وهو مخاض يمكن أن يكون مرتبطا باختيارات سياسية، ولكنه مرتبط - أيضا - بآليات تتجاوزه، آليات تخص العصر. فكل دولة موجودة في هذا العصر تجد نفسها مرتبطة بشكل أو بآخر، بعلاقات عالمية، وبمناخ اقتصادي وثقافي وسياسي ودولي، وهي الوضعية التي يتم التعبير عنها بعبارة العالم. لم تعد هناك دولة تستطيع أن تعيش منغلقة على نفسها، في آلية داخلية تخصها. فانخراط المغرب في التحديث الاقتصادي والثقافي والسياسي، جزء من آلية تشمل كل

المجتمع. بل أن أصحاب نظريات التحديث يعتبرون الاستعمار نفسه لحظة من لحظات هذا التحديث وآلية من الآليات التي جعلت العديد من المجتمعات تنخرط في الحداثة أو التحديث. هذا الانخراط في الحداثة هو انخراط عسير، ولذلك نسميه مخاضا، لأنه مرتبط بانكسارات وتعثرات ووقائع وتحولات، وبظهور أعراض للتحويل.

س: ولكننا لم نمض في هذا المخاض سوى فترة وجيزة بالقياس لما عاشته شعوب أخرى.

ج: إنما لم نعرف بداية هذا المخاض سوى مع نهاية القرن 19 وبداية القرن العشرين، أي أننا إلى حد اليوم لم نمض قرنا كاملا في مخاض الحداثة، ولكن الحداثة لها جانب موضوعي، هو جانب الانخراط في المجتمع العالمي، أي الانخراط في ميكانيزمات الاقتصاد العالمي والثقافة العالمية.

وبالإضافة إلى هذا الجانب الموضوعي، هناك جانب حتمي، أسميه كاسحا وجارحا، ليس هناك أي مجتمع اليوم أو أي فرد أو أية جماعة تستطيع أن توقف المجرى الكاسر للحداثة، لأنها تجرف حتى أولئك الذين يعتقدون أنهم يقاومونها.

وهذا هو قدر هذا العصر. ولذلك فالاختيار التحديثي ليس اختيارات إيديولوجيا محضا أو ترفا فكريا أو أي شيء من هذا القبيل، بل هو الشكل الوحيد الممكن للتجاوب مع العصر. طبعا، هنالك جوانب إيجابية وجوانب سلبية للحداثة، لها ضحايا وخسائر، ولها مكاسب وفضائل ومنجزات. وربما إذا قسنا مكاسب الحداثة مع خسائرها لا يمكن أن نتردد في القول بأن مكاسبها وعطاءاتها أقوى بكثير من خسائرها ومن جوانبها السلبية.

س: لقد جعلني تحليلك القوي أشعر بأن المغرب يواجه - فعلا - تحديات كبرى، وأن الأمر يتعلق برهانات مصيرية كبرى كذلك ...

ج: يمكن أن أتحدث عن بعض التحديات التي يبدو أن المغرب يواجهها في الحاضر، أو سيواجهها في المستقبل، ولعل من بين التحديات الكبرى التي تطرح على النخبة السياسية والثقافية، والتي تفرض عليها أن تفكر فيها أو تسعى لإيجاد حلول لها، هي مسألة اختلاف التوازن بين الإنتاج السكاني وإنتاج الخيرات، وما يرتبط بهذا التفاوت من جوانب سلبية كالفقر والبطالة، وإذا كنا نحن نتحدث عن

مظاهر بؤس الغالبية العظمى من المواطنين كموضوعات ثقافية وأفكار وملاحظات، فيجب أن لا ننسى أن هناك فئات تعيش هذه المظاهر يوميا بكل ما فيها من ألم وقسوة ...

س: تحدي آخر ؟

ج: يبدو لي أن المجتمع المغربي دخل مرحلة عدم القدرة على استدماج فئة الشباب.

وحيثما أقول المجتمع، فليس المقصود هنا التجريد الخالص الذي يرفع المسؤولية عن الجميع، بل المقصود به هنا الدولة والطبقات الاجتماعية. الدولة، يعني النخبة السياسية المسيرة والأحزاب السياسية، أما بالنسبة للطبقات الاجتماعية، فالإشارة هنا بصفة خاصة إلى البرجوازية التي يتعين عليها الوعي بأن هناك قضايا خطيرة بمثابة قنابل موقوتة تنتظر هذا المجتمع، وبالتالي العمل على استدماج فئة الشباب اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا. اقتصاديا بإيجاد منافذ الشغل خاصة بالنسبة للشباب المتعلم، واجتماعيا بالتأطير والرعاية والجذب الاجتماعي، وثقافيا بالعمل على تكوين وعي جماعي مغربي، يتم فيه الحرص على استمرار روح التعبئة الوطنية.

وهنا لابد من الإشارة إلى شيء مهم جدا. إن أخطر شيء بدأ يظهر في السنوات الأخيرة هو تفسخ الشعور الانتماء للوطن. هذا التفسخ الناتج عن المعاناة اليومية لفئات واسعة من الشباب، شبابا تطور لديه شعور فاس اتجاه وطنه، شباب يشعر بأن وطنه ينفيه، ويرفضه، ولا يفسح له المجال ليصبح مواطنا، ونحن في قطاع الجامعة، نحتك يوميا بهذه الحالات التي تفجر كثيرا من الحقد في صدور الشباب، وأذكر طالبا تخرج من الكلية، وقضى فترة الخدمة المدنية، ثم بحث عن شغل، ولم يجد فهاجر إلى أوروبا (وذلك على الأقل قبل أن تقفل أوروبا أبوابها)، قال لي هذا الطالب بالحرف: "سأترك هذا البلد لأهله". هذه الجملة العميقة جدا والمعبرة جدا ظلت راسخة في ذاكرتي، لأنها تعتبر عن حقد أجيال بكاملها، اتجاه وطن يرفض استدماجهم. أني أقول هذه الأشياء بمرارة، لأننا نشاهدها يوميا، نشاهد حالات نفسية كئيبة، اكتئابات وأشكال الفصام، وأشكال الاختلال النفسي، التي بدأنا نلاحظها بكثرة لا من باب المبالغة، بل من باب المشاهدة (ليس فقط في صفوف الشباب العاطل، بل حتى في صفوف رجال التعليم، ولعله

سيكون من باب الأخبار المفيد جدا، أن تقول لنا وزارة التربية الوطنية، ما هو عدد رجال التعليم الذين أصيبوا بخلل عقلي في صفوفها

التحدي الثالث الذي يفرض نفسه على المغرب، هو المتعلق بالقيادات والهيئات السياسية، والتي يتعين عليها أن تجدد خطابها، لأن المشاكل استجدت والذهنيات تحولت، ومطالب الناس تغيرت، ولأن ما لا يقل عن 70 % من المغاربة الذين يعيشون هنا الآن ولدوا بعد الاستقلال. فتجديد الخطاب هو تجديد الاستجابة للحاجيات. والأجيال الجديدة تنتظر أن يتوجه إلهيا الخطاب السياسي بما يشير إلى واقعها، وإلى همومها، وليس اجترارا لذكريات وأجناد الماضي وتوزيع النياشين والعلامات. أعتقد أن التفتح الفكري والبشري للهيئات السياسية، سيساعد الكثير منها على أن تجدد نفسها، وأن تجدد خطابها وشعاراتها ومصطلحاتها، لأنها بذلك ستأخذ في الاتصال إلى الواقع بانتباه أكثر.

هذه بصفة عامة، بعض التحديات الكبرى، ومما لاشك فيه طبعاً أن هناك تحديات أخرى، لكن يبدو لي أن لهذه التحديات قوتها.

س: من بين القضايا الكبرى أو التحديات الكبرى التي تبلورت خلال فترة الاستقلال، خاصة منذ السبعينات إلى الآن هي قضية حقوق الإنسان، فما رأيك أستاذ سبيلا ؟

ج: الملاحظة التي يمكن أن أدلي بها هنا، هي ضرورة إقرار حقوق الإنسان إقرارات فعلية، لا صورياً، وضمان إيجاد مؤسسات وقوانين وضوابط لهذه الحقوق، لا من طرف الهيئات الإدارية التي يصدق عليها قول الشاعر : "فيها الخصام وهي الخصم والحكم"، بل من طرف هيئات تمثل المجتمع المدني من نقابات وأحزاب وجمعيات للدفاع عن المستهلك وجمعيات الآباء ... أي الفئات التي تمارس عليها السلطة، وتفرض آليات وميكانيزمات لمقاومة هذه السلطة. هذه هي الهيئات التي يمكن أن تدافع على حقوق الإنسان وأن تضمنها.

ويبدو لي أن مسألة حقوق الإنسان كما طرحت في المغرب، تتميز بخاصية أساسية، وهي كونها حظيت باهتمام خاص من طرف المحامين كأشخاص وكيهيات، فبدأت مسألة حقوق الإنسان - كمبدأ إنساني مقدس وإستراتيجي - تعرف نوعاً من التكيف المهني من طرف المحامين، الذين أصبحوا يتجهون

إلى إلحاق حقوق الإنسان بحقوق الدفاع، وشاهد ذلك أن وثائق حقوق الإنسان معدة من طرف هيئات المحامين - كما لو أن هذه الحقوق هي اختصاص مهني لا يفهم فيه سوى المحامون -.

تخافت المحامين على جمعيات حقوق الإنسان حول الهيئات، والوثائق التي تم إعدادها إلى وثائق مهنية لدعم عمل المحامين في عملي لقضايا أمام المحاكم، هذا انطباع شخصي أحس به اتجاه كل هذا الكلام المتعلق بحقوق الإنسان، أحس بأن هناك محاولات مهنية لتحويل مسألة حقوق الإنسان إلى سلطة لدعم القضاء الواقف في مواجهة القضاء الحالي - كما يقولون - يبدو لي أن المحامين قفزوا على هذه المسألة بدوافع مهنية واقتنصوها لدعم ممارستهم المهنية. طبعاً، أنا لا أنكر أن المحامين طرف رئيسي في هذه المسألة باعتبار حصانتهم وقوتهم الاجتماعية التي تمكنهم من مواجهة السلطة - على الأقل السلطة القضائية - هم عنصر رئيسي، لكن طموحاتهم كبيرة، ومصالحهم كثيرة، ودهائهم المهني مشهوره. وأقل دليل على ذلك سيطرتهم الكبيرة على المجال السياسي. إذا أردنا أن نقيم نوعاً من القياس بين الأساتذة والمحامين، سوف نجد أن رجال التعليم هم حطم المعارك، هم جنود الهيئات ومناضلوها، والمحامون هم قادتها والمسؤولون عنها بنسب كبيرة، ولكل مهنة مقتضياتها ومتطلباتها وذهنيتها. أظن أن الأمر يتطلب تحرير مسألة حقوق الإنسان من كل استغلال مهني، لأنها مسألة أوسع من ذلك بكثير وتهم هيئات وفتات لها الأهلية والمصلحة والحاجة أكثر من غيرها في السهر على مسألة حقوق الإنسان باعتبارها مسألة عامة وإستراتيجية.

الاتحاد الاشتراكي

29 نونبر 1990.

في دورة الإيديولوجيات

حاوره التهامي بن عزوز

حول الخلاصات الفكرية الكبرى التي يمكن استنتاجها من التحولات التي أطاحت بالنظم والأحزاب الشيوعية، التقت "الشرق الأوسط" محمد سبيلا، أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة محمد الخامس في الرباط فكان هذا الحوار:

س: إلى أي حد يمكن الحديث حاليا عن ظاهرة الانزلاق على مستوى النظم. بعدما انتقلت المطالب من المجال الاقتصادي الاجتماعي في الاشتراكية إلى السياسي الذي يرتبط بالمشروع الرأسمالي وبالنظام الديمقراطي؟

ج: كان طبيعيا أن تفرز الوقائع التاريخية التي حدثت في الغرب وفي أوروبا الشرقية وآسيا العالم الثالث (الثورة البورجوازية، الثورة الاشتراكية 1917، الثورات التحريرية والإيديولوجيات اليسارية) أصداء تاريخية وتحولات عديدة تكون لها تجاويزات متفاوتة بين المجموعات البشرية الكبرى مما يؤكد أن التاريخ البشري وتاريخ دوري يتميز بدورة الإيديولوجيات، فقد كانت اشتراكية في فترة معينة نظاما يوتوبيا يمثل حلما اجتماعيا يمكن أن يحمل الخير والتوزيع العادل للثروات ويوفر كرامة المواطن وحقوقه، لكن الناس نفروا منها بعد تطبيقها بسبب تكوين الطبقات المستفيدة في أوروبا الشرقية بدورها (المعسكر الاشتراكي) فأصبحت إيديولوجيا نظاما في مجموعة أفكار وقيم. بالمعنى المهيمن تحافظ على ما كان، مما جعل الرأسمالية تخطف الأضواء وتتحول إلى يوتوبيا، وربما تكون هذه التحولات قد طرحت أهمية المرور عبر المرحلة الرأسمالية لأنها مرحلة ضرورية في حياة كل أمة. يمكن أن تكون بابا للحدثة الحقيقية وبابا للدخول إلى العصر الحديث، مثلما تم أثناء الاشتراكية خلال فترة من الفترات بالنسبة لأوروبا الشرقية، لكنها وصلت بعد ذلك إلى طريق مسدود بذات تتطلع معه إلى الرأسمالية التي يمكن أن تتعثر بدورها وأن تطعم نفسها بنفحة أخرى وتحدد، فقد تبين أن الرأسمالية هي النظام، الاجتماعي والاقتصادي القريب إلى طبيعة الإنسان خاصة وإنها

تعتمد على الحوافز المادية ونظام المكافآت والمسؤولية الذاتية، كما توفر ظروفًا أفضل لرعاية المشروع الخاص. ففضلاً عن التفسيرات الاقتصادية التي تتصل بالسوق والتفسيرات الاجتماعية والسياسة هناك التفسير الفلسفي القائم على الطبيعة البشرية وعلاقتها بكل من الاشتراكية والرأسمالية. والإنسان بالدرجة الأولى كائن رغبة خاصة، وكائن ذو حاجات، تحكمه نوازع في واقعه في مقدماتها الأنانية والاعتزاز بما ينتمي إليه ويستفيد منه، والرغبة في حيازة الممتلكات والربح، يهتم أكثر مما هو ملكية خاصة يحب ذاته ويمنحها الأولوية أما الآخرين إضافة إلى حبه للسلطة والسيطرة، فالشخص الذي يمتلك مشروعاً خاصاً يديره يختلف عن الشخص الذي يسير ملكية عمومية ليس له غيره ولا حرصاً عليها (مثال الأسواق العامة في بلد اشتراكي)، بينما لا تتوفر الاشتراكية إلا على حوافز معنوية، فهي بنت العقل والمنطق لأنها تدعو إلى المساواة والعدالة بصرف النظر عن كيفية التنفيذ. لكنها لا تواكب الميولات الإنسانية.

ويلتقي كل من النظام الرأسمالي والاشتراكي من خلال صورتهم المعاصرة في صياغة الإنسان صياغة تكيفية واحدة، وإدماج بعض الفئات وضمها ضمًا قسرياً مقابل إبعاد فئات أخرى ... وما يفعلها النظام الاشتراكي على مستوى الحريات، يفعله النظام الرأسمالي على مستوى إقصاء الفئات الدنيا وتهميش مجموعات بكاملها. ويشير ماركيز في هذا السياق إلى أن الرأسمالية والاشتراكية يشكلان في صيغتهما المعاصرة نظامين مرتبطين بالتقنية التي تمثل إحدى أدوات تكييف الإنسان والتحكم، وتوجيه رغباته، وهذا هو معنى الإنسان ذو البعد الواحد الذي يعيش بلا أمل ويعتبر الواقع أفضل من أي شيء آخر ... وإطار كال لكل نظام إيجابيات وسلبيات فإن الرأسمالية تمثل أقل الأنظمة السيئة سوءاً، رغم أن النظام الثملي لم يتحقق بعد، علماً بأن هنالك تداولاً للخبرة بين الأنظمة الاجتماعية في إطار الدورة التاريخي المتبادل بين الأنظمة والإيديولوجيات، فمثلاً نلاحظ أن الاشتراكية مكنت روسيا من تدارك تأخرها التاريخي في أواخر القرن 19 وبداية القرن العشرين بالنسبة للغرب. وقد اجتهدت النخبة المثقفة السلفية في روسيا في البحث عن مخرج يخلص روسيا من ركودها لتلتحق بأوروبا.

كما لعبت النخبة السياسية والثقافية الداعية للتغيير دورها في التعجيل بالدينامية التاريخية وقام المثقفون والمبدعون بدور يوتوبي مما جعل التحولات التي حدثت في أوروبا الشرقية خلال العامين الماضيين تقترن بأسماء مفكرين وأدباء مثل فاكلاف (تشيكوسلوفاكيا)، إسماعيل قدرى (ألبانيا)، سولجستين وزخارف

(روسيا)... إضافة إلى فعاليات الشعوب بالنسبة للفعل التاريخ، فعندما تقتنع الشعوب بفساد النظام الاجتماعي والسياسي، وبأنه قد استنفذ إمكاناته وتحول إلى عائق في وجه التطور التاريخي، وعندما تنضج الظروف الموضوعية والذاتية، وتتوفر القيادات الكفأة لا يبقى على التاريخ أن يتحرك ويبدوا أنه كان هناك التحام بين حركة الجماهير في هذه الدول وحركة النخبة المثقفة عن طريق حوار جماعي وحس وطني واعي في تضافر جهوية الجميع حكومة ومواطنين وأحزاب من أجل مراجعة المسار السابق ضمن تراكم في الخبرة التاريخية لدى هذه الشعوب والأمم. وبعد أن مكنت الاشتراكية روسيا أن تقفز قفزة تاريخية تمت مراجعة هذا المسار الذي لم يكن مسارا حتميا، بمعنى أن الحوار الاجتماعي العام القائم بين مختلف فصائل المجتمع لقياس إيجابيات وسلبيات المرحلة التاريخية الماضية قد أبان عن أهمية مراجعة هذه الاختيارات التي لا تشكل حقائق نهائية ومراحل تاريخية لها أهميتها...

س: ولكن لماذا لم يتم هذا التصحيحي بلا عنف، وبلا هذه الهزة التي أدت إلى خفوت الشيوعية في ما كان يعرف بالكتلة الشرقية ؟

ج: لأنه تم إجهاد هذه المراجعات منذ مرحلة ماضية سواء في روسيا، وأيضا على مستوى التحركات في تشيكوسلوفاكيا، والمجر بدخول القوات السوفياتية، كما أن الظروف الدولية العامة لم تكن تسمح بظهور الحلول التي تأجلت إلى أن تفاقمت المشاكل واستفحل الخلل في الميزانية والبطالة وفراغ السوق من السلع، وأدى هذا التباطؤ في الحل إلى هذا الانفجار المدوي وإلى هذه الهزة والتحولت في شكل فرقعات، خاصة وأن ظاهرة التحولات ارتبطت بتقسيم دولي، وتوزيع النفوذ، وأيضا بظروف الحرب الباردة، والصراع بين الرق والغرب الأكبر الذي لم يوفر المناخ الملائم لرصد مختلف التطورات وحين بدأت متاعب الاتحاد السوفياتي تجثم عليه بدا - وهو يراجع سياسته - كأنه مضطر إلى تخفيض نفقاته واستهلاكه في أوروبا الشرقية بسبب انعدام غطاء سوفياتي اتجاه هذه التحولات، مما سمح بجداثة هذه المراجعة بسرعة وعننف، وخاصة وأن هذه الأنظمة أنشأت أصلا أصلا في إطار الوفاق بين العظميين وتقسيم العالم بعد الحرب العالمية الثانية كحزام أمني للاتحاد السوفياتي تدعمه البيروقراطية والجيش، إذا ما يزال مثال السيكوريتات في رومانيا مثالا واضحا على قوة البيروقراطية وشراستها وتغانيها في حماية هذه الأنظمة التي أنشأتها. فقد نشطت البيروقراطية في امتصاص إشعاع المثال التاريخي الديني والإيديولوجي

بالنسبة لمبادئ العدالة والمساواة وامتطائه وتحويله إلى أداة لتحقيق المتعة والاستمتاع والانغماس في الهيدونية ، حيث تنشأ بيروقراطية تستولي على هذا المثال وتكفيه وتستعملها لمصلحتها من خلال الالتفاف الذي سمي في ما بعد بـ"النومنكلاتورا" أي الطبقة المرموقة الجديدة التي تكونت في بلدان أوروبا الشرقية، والتي كانت تعيش حياة متميزة عن بقية الشعب الذي تحتزنه مختلف الديانات كقيمة عليا، كما نجد في التاريخ الإسلامي منارات مشعة عديدة لجوهر المثال الاشتراكي، فكل مثال اجتماعي – أخلاقي يمكن أن يتعرض لأشكال القرصنة المختلفة على يد الذين يقومون بتنفيذ هذا المثال.

س: هل يمكن أن نعرف نتائج هذه التحولات السريعة بالنسبة للعالم العربي الذي عرف بدوره مسارا تاريخيا دوريا في إطار عملية التواصل، خاصة وأن العالم أصبح قرية واحدة ؟

ج: لقد عرف العالم بدوره ما يعرف بـ"الإيديولوجيات" حيث مر بفترة العلمانية والقومية وازدهار الإيديولوجيات ذات النفس العلماني التي لم تجد حلوًا فاعلة أمام ضخامة المشاكل ومقاربة القيم الدينية من أجل استعمالها في السياسة لكن التحولات الأخيرة التي عرفت أوروبا الشرقية شكلت حافزا مهما أنعش المال الديمقراطي وحقوق المواطن وحق المراقبة الممارسة من طرف المحكومين. وبدأ حاليا الانحياز التدريجي الذي أصاب الصرح الاشتراكي وخفوت مثاله يهدد كثيرا من الأنظمة العربية في عقر دارها نتيجة تسرب مقوماته إلى عقول الناس واقتناع الجماهير بعبره التي تتمثل في المساواة والدعوة إلى إلغاء الطبقات. وأصبح التحدي أو المثال الديمقراطي الذي انبثق عن هذه الأحاديث كتعبير يجسد رغبة الجماهير في المراقبة والمشاركة في الحكم والسلطة لا يقل خطورة عن التحدي الذي كان يمارسه المثال الاشتراكي الذي تدل ظاهرة ارتداده عن تذكر الجماهير من أسلوبه الخاص بالتوزيع غير العادل للثروة، لأن الاشتراكية قامت على نقل رأس المال الاجتماعي كله إلى الدولة، وأيضا من مفارقاته التي أفرزت دولة قوية (الصواريخ المتطورة مثل المقيشيدات) ومواطننا فقيرا لا يجد الخبز في المتجر، حيث أصبح المواطن يشعر بأنه لم يعد مواطنا بارًا، ومادة تمارس عليها السلطة دون محاسبته.

وإذا كان المثال الاشتراكي الذي حملته الأحزاب والإيديولوجيات اليسارية قد قوض علاقاتها الملكية وأعج البورجوازية والإقطاعيات المحلية في العالم الثالث، فإن المثال الديمقراطية الذي تحمله الأحزاب

وتبشر به التحولات في أوروبا الشرقية وبقية الاتحاد السوفياتي يقل خطورة وتحديا، الأمر الذي سيحدث هزة كبرى على مستوى المراكز وعلاقات التسيير، إذ سيقوض علاقات السلطة في مختلف المجتمعات، وسيؤدي إلى شن مجتمع مدني قوي فرض على السلطة المحاسبة والمراقبة ...

وهذه هي الديناميكية التاريخية ذات المدى الطويل، والتي كان "هيجل" يسميها بـ"مكر التاريخ وحيله" فالتاريخ لا يتراجع، لكنه يتقدم ويسير إلى الأمام بأشكال جديدة، ويبدو حاليا وكأننا أمام خفوت النماذج وانطفائها.

الشرق الأوسط 1990/11/26

حقوق الانسان بين الكونية والخصوصية

حاوره عبد السلام رزاق

عرف الأستاذ محمد سبيلا بمساهماته المتعددة في حقول الفكر والفلسفة فبعد رحلة عميقة إلى مساءلة النظريات الفلسفية الحديثة في أصولها المعرفية وقراءتها على ضوء أسئلة واقعنا الفكري واليومي، قادتة رحلة البحث إلى الخوض في رؤية تكاملية لمفهوم الإيديولوجيا. من حيث مرجعياتها وتظاهراتها العملية والسلوكية ونجده في كتاب حقوق الإنسان والديمقراطية يبحث بعين الناقد الحصيف مقلبا الآراء وتاركا للقارئ فسحة الإبحار في العديد من المرجعيات حتى يتأتى له في الختام الخروج بحضور شبه شامل عن قضايا ذات راهنية ملحة هي لاشك سؤال الديمقراطية كآلية للحكم وثقافة حقوق الإنسان كآخر خطاب فكري وسياسي يهيمن على الخطاب الثقافي العربي والغربي المعاصرين.

س: صدر لكم منذ مدة ضمن سلسلة شراع كتاب يتمحور حول حقوق الإنسان والديمقراطية، ترى ما هي الأسباب والدواعي التي دفعتهم إلى البحث في هذا الموضوع وفي هذا التوقيت بالذات ؟

ج: من الأسباب المركزية التي دفعتني إلى الخوض في موضوع حقوق الإنسان والديمقراطية، كون حقوق الإنسان أصبحت اليوم جزءا من الثقافة السياسية العامة للإنسان، هذا بالإضافة إلى أن هذه الثقافة أضحت اليوم أشبه ما تكون بموضة فكرة وسياسية، أقول هذا وأنا أعني أن حقوق الإنسان ليست قضية فكرية بل أنها تشكل آلية للنضال السياسي. أصبحت تتخذ آلية للنضال السياسي قصد الحد من سلط الدولة أو على الأقل لإبراز حدود سلطاتها وإبراز امتدادات حقوق المواطن.

س: ولكن ألا ترون أن مقولة حقوق الإنسان قديمة نسبيا، إذا ما هي الدواعي التي استلزمت

إثارتها في العقود الأخيرة؟

ج: لاشك أن الخطاب حول حقوق الإنسان كان موجودا في كل الحضارات بدرجات متفاوتة، لكنها اكتسبت قيمة أساسية في الفكر السياسي الحديث وفي الفلسفة السياسية الحديثة ابتداء من مدرسة الحق الطبيعي إلا أن تفعيله وتشغيله تشغيلا سياسيا يمتد إلى السنوات 1776 مع إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن التاج البريطاني ومع الثورة الفرنسية سنة 1789، ثم أيضا مع تبني ومصادقة وثيقة الأمم المتحدة لهذا الإعلان سنة 1948 وتم تشغيل هذه المنظومة وتوجيهها نحو المعسكر الاشتراكي آنذاك، وبالتالي استعملت كسهم إيديولوجي لإحراج وانتقاد هذا النظام.

س: غالبا ما يتم تناول ازدواجية الخطاب الغربي لحقوق الإنسان في تعاملها مع الدول السائرة في طريق النمو، فهل من تفسير لهذا التناول المزدوج ؟

ج: الملاحظ في هذا الجانب المهم من إشكالية ثقافة حقوق الإنسان في العالم، أن ازدواجية المكايل ليست جديدة، فهي من حيث البيئة الغربية التي نشأت فيها، استعملت بصورة إيجابيات داخلها، لكنها ضربت خارجيا فالدول الغربية التي كانت تتبجح بالتقدم وتباهى بحقوق الإنسان مارست أبشع أنواع التنكيل بالشعوب المستعمرة، فهذه الدول وهي ترفع لافتة حقوق الإنسان، اخترقتها وانتهكتها انتهاكا صريحا في ممارستها ومواقفها الاستعمارية من هذا المنظور نخلص إذن إلى منظومة حقوق الإنسان متعددة الاستعمالات، فعلى المستوى الداخلي مثلا نجد أن الدول المتخلفة اليوم صادقت على المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ولكنها لم تحترمها، فهي تنشئ المؤسسات وذلك لتوهم الرأي العام الخارجي والداخلي بأنها تدين بهذه الثقافة وتسهر على هذه القيم، في حين أن منظومة حقوق الإنسان موجهة أساسا ضد الدولة، أي ضد الشطط في استعمال السلطة وهضم الحقوق، فحقوق الإنسان بالصورة هاته تعتبر لعبة خبيثة متعددة الأوجه والاستعمالات، وعلى المرء أن يكون حذرا ويقظا اتجاه استعمالاتها وتوظيفات هذا المثال الجميل الذي تفهوا إليه البشرية كلها.

س: غالبا ما تطرح مسألة الخصوصية الثقافية للبلد وذلك للتستر على جملة الانتهاكات التي ترتكب في حق الإنسان، فهل يمكن قبول هذا التصور على اعتبار أن حقوق الإنسان هي قيم كونية ؟

ج: هذه مسألة تدخل ضمن إطار تعدد أبعاد حقوق الإنسان فالخصوصية غالبا ما تعكس خصوصية ثقافية فعلية، بالنسبة لوضعية المرأة مثلا، أو بالنسبة للحقوق الثقافية، ولكن في الكثير من الأحيان تستخدم الخصوصية للدفاع عن مواقف قمعية أو مناهضة لحقوق الإنسان.

ج: المؤكد أن حقوق الإنسان كما نراها اليوم تمثل أحد أهم المكتسبات القانونية التي فرضتها دول العالم الثالث بمساعدة المعسكر الشرقي وكان إفراز حق الشعوب في تقرير المصير، والحقوق السياسية تحديدا تحولا نوعيا في تطوير منظومة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وقد كانت الدول المستعمرة سابقا والشعوب البدائية إلى حد ما هي أول من استفاد من هذا الحق، لكن الآن نشاهد بعد انقلاب موازين القرن على المستوى العالمي، نلاحظ أن هناك انتهاكا لحقوق الشعوب وإلحاق الأضرار المختلفة بالحياة اليومية للناس في البلدان التي فرض عليها ما يسمى بالشرعية الدولية، وفي شكل حصار اقتصادي وجودي وعسكري، فنحن في هذه الفترة نعيش سيطرة الغرب على الساحة السياسية الدولية، وهو من هذا المنطلق يتغاضى عن الانتهاكات التي تمارس في حق الشعوب وهذا ما نلاحظه في إسرائيل، وبالمقابل نجد أن دولا وشعوبا تحاسب حسابا عسيرا أو تفرض عليها عقوبات.

س: من خلال العودة إلى كتابتكم السالف الذكر. نلاحظ أن التخرجات التي توصلتم إليها بخصوص مسيرة حقوق الإنسان تقودنا إلى خلق نوع من التماهي بين هذا المفهوم ومفهوم الديمقراطية في العالم العربي.

ج: أن المخاضات الدولية للديمقراطية في العالم العربي هي مخاضات طويلة الأمد وثقافة حقوق الإنسان هي جزء من الديمقراطية كآلية سياسية تحدد طريقة الحكم وتحد من غلواء السلطة وتنطق من ثقافة سياسية حديثة قوامها الدستور، ومبدأ التعاقد ومبدأ الانتخابات الحرة والمحاسبة والتعددية السياسية كما تطلب وتستلزم إقرار حقوق الإنسان سواء في شكلها الاجتماعي أو الاقتصادي، فهما متكاملان لدرجة أن حقوق الإنسان يستلزمها ولو بشكل مبدئي كما أن حقوق الإنسان هي الثقافة القاعدية نحو إفراز النظام الديمقراطي.

س: في حالة المغرب والتحولات التي عرفها وما يزال يعرفها هل يمكن القول أننا وصلنا مرحلة تلازم السلوك الديمقراطي والثقافة القاعدية لحقوق الإنسان ؟

ج: من الصعب على المرء أن يدر حكما أخلاقيا بهذا الصدد ولكن ما نلاحظه هو أن هناك إرادة سياسية لدى مختلف الفرقاء سواء تعلق الأمر بالدولة أو بالأحزاب والقوى الممثلة للمجتمع المدني، فكل النخب السياسية سواء داخل السلطة أو المعارضة بحكم التطور التاريخي والاستجابة للمتطلبات العالمية وبحكم التطور الذي عرفته على مستوى ثقافتها السياسية، فقد وجدت نفسها، وقد تبنت حقوق الإنسان كمنظومة سياسية، وهذه المسألة وجه آخر، فالانخراط في الديمقراطية، وتبني منظومة حقوق الإنسان بخصوصيتها ومؤسساتها هو نوع من الانخراط في عملية تحديث سياسي ذوية الأمد. كما أن النخب المختلفة قد اقتنعت اليوم قبل أي وقت مضى بأن إعداد بلادنا لمواجهة التحديات العالمية والإقليمية ولمواجهة مصاعب التطور الداخلي يتطلب أيضا تحديث اختياراتها السياسية. ولذلك فإن الانخراط في الديمقراطية وتبني حقوق الإنسان هو ارتقاء في أحضان الحداثة السياسية مع كل ما يتصل بها من اختيارات فكرية.

س: وكيف ترون تقييم مساهمة النخب السياسية في تحديث الحياة العامة لبلد نامي كالمغرب ؟

إن الاختيار الحداثي يبدو وكأنه اختيار ضروري ولازم للاستجابة لتحديات اللحظة وأشير هنا إلى أن الدولة المغربية منذ مطلع هذا القرن وعندما كانت تدهمها الصعوبات المختلفة وتعرض للضغوطات الخارجية اختارت أن تحدث بنيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهنا نشير إلى أن العديد من الملوك اختاروا تحديث الجيش والإدارة، كما أن النخب وعلى الرغم من تقليدية ثقافتها فقد نادى بضرورة تحديث المكونات المدنية والنظام السياسي، فقد عرف المغرب في العقد الأول من هذا القرن حركة دستورية قدمت فيها النخبة مجموعة من الدساتير التي هي تنظيم لمجتمع على أسس جديدة مستقاة إما من الأنظمة الأوربية الحديثة أو من الدول العثمانية أو من بعض الدول العربية كمصر، ويبدو أن النخب الحالية، وخاصة النخب العصرية، قد لا تجد بديلا عن الاختيار الحداثي المعتدل الذي لا يتخذ موقفا عديما من وجدان الأمة وثقافتها.

س: ولكن ألا يمكن اعتبار الصراع الدائر بين القديم والحديث عائقا أمام تحقيق الاختبار الحداثي للمغرب في الحيز الزمني المطلوب ؟

ج: هذه مسألة معقدة وذات مستويات متعددة، فهناك فئات متمزعة ورافضة لكل شكل من أشكال التحديث، وهنا اتجاهات تقليدية لكنها متفتحة وقابلة للتجديد ... لذلك فإن الحكم المتسرع بأن كل التيارات التقليدية مناهضة للحدثة والتحديث حكم يتضمن مجازفة كبيرة، إذ أن العديد من القوى التي يصطلح على تسميتها بالإسلام السياسي هي إلى حد ما حركات تحديثية إلا أنها تتخذ موقفا انتقائيا اتجاه التحديث والحدثة، فلا تقبل إلا ما لا يتعارض مع الثوابت على التعامل مع الثوابت والمكونات الأساسية الغربية والأخذ من تقنياته، فإنها أيضا تحرص على حماية الذات العربية من الاستيلاء فكأنها تسعى إلى إقامة عملية تحديث لا يحطم جوهر هذا الكيان التاريخي الذي يسعى إلى أن تطور نفسه.

س: جاء في سياق ردودكم السابقة مفهوم المجتمع المدني والذي يمثل شرطا لازما لتفعيل السلوك الديمقراطي ونشر ثقافة حقوق الإنسان، ولكن هل يمكننا الآن أن نتحدث وبصيغة مطمئنة عن مجتمع مدني مغربي ؟

ج: هذه أطروحة أخرى، فالمجتمع المدني مفهوم حديث وحدائري وهو يعني مجموع القوى والمؤسسات التي هي نتيجة تنظيم إرادي وقانوني (غير طبيعي) يستهدف كمواجهة سلطة الدولة ومؤسساتها .. فهو نوع من المجتمع الأهلي الممثل في المؤسسات التقليدية في المجتمع كالأُسرة والزاوية والقبيلة، ولكنه هنا معصرون امتزجت فيه المعايير التقليدية بالمعايير العصرية، ولذلك أقول بأن هناك مبالغاة كثيرة فيما يخص تشخيص المجتمع المدني، والقول بأن لدينا مجتمعا مدنيا مخاضات أولية ونوايا أولية للمجتمع المدني، أكثر مما لدينا مجتمعا مدنيا بالمعنى الخال للكلمة لأن المجتمع المدني نظام حديث، أي مجموع آليات مقاومة للسلطة كالمجتمع النقابي والمهني والحقوقى والعائلي كمنظومات الدفاع عن حقوق المرأة وحقوق الطفل ...

وعلى كل حال سواء قلنا أن لدينا مجتمعا مدنيا أو مدنيا، فإن الشيء الذي يجب أن يراعى في التحليل هو أن مجتمعاتنا تعيش حالة انتقالية عسيرة وطويلة إلى المجتمع العصري. وفي هذا السياق، تدخل مفهوم المجتمع المدني الذي هو تحديث أو صيغة جديدة وجدية للمجتمع الأهلي، أي المجتمع الذي يحدد

الضرر في نفسه في كنف دافئ يدافع عنه ويحميه ضد كل التجاوزات، خاصة أن الدولة الحديثة مبالغة بحكم تنظيمها الشامل إلى نوع من التوتاليتارية والهيمنة على كافة مفاصل المجتمع، مما يولد مقومات لدى شرائح أو تنظيمات بين المجتمع يمكن أن نسميها على وجه العموم : المجتمع المدني. لذلك أجد نفسي اليوم منحازا لقبول هذه الفكرة وكل ما يبدو لي أن هناك: انتحاءات المخاض الانتقالي من جهة وبسبب قدرة الدولة على امتصاص وتكييف كل أشكال المقاومة.

س: في ظل عملية الامتصاص هاته، ألا يمكن القول بأن المجتمع المدني على الصورة الموجودة لدينا قادر على فرض نفسه كبديل مستقبلي للقيام بأعمال لم يكن المجتمع السياسي قادر على القيام بها ؟

ج: أولا المجتمع المدني لا يمكنه أن يكون بديلا للمجتمع السياسي، وهو في شتى أشكاله شاشة للتعبير عن المطالب والقوى الاحتجاجية والمطلبية، وهذه القوى يحكمها قانون الدفاع عن الحقوق وقانون الرغبة، والتمسك بالحق، ولكن المجتمع السياسي الرسمي يحكمه قانون آخر هو ما يسمى علة الدولة ومعايير وجودها *La raison de l'état*. وبعبارة أخرى فإن المنطق الداخلي للدولة الذي هو من جهة منطق العقلنة ومنطق الحرص على المكاسب الطبقية الخاصة يختلف عن منطق المشاعر والرغبات والحاجات التي تعبر عن نفسها من خلال مؤشرات ومطالب المجتمع المدني، وهذا تعارض بنيوي وماهوي في كل المجتمعات.

جريدة الحركة - 14 يناير 1999.

بين السياسة والثقافة

حاوره الطاهر الطويل

الدكتور محمد سبيلا من أبرز المشتغلين بحال الفلسفة في المغرب والمدافعين عنها، إما من خلال دروسه الجامعية المنصبة على الفلسفة المعاصرة في كلية الآداب - الرباط، أو من خلال كتاباته المختلفة، وكذا من خلال صيغ النشاط الجماعي التي يساهم في بلورتها، من ذلك : الجمعية الفلسفية المغربية، ومجلة مدارات فلسفية حديثة.

ومن أهم القضايا المركزية التي تشكل هواجس معرفية لدى الدكتور سبيلا : التراث كمطلق للسؤال النقدي، والترجمة كمفتاح الولوج إلى فئات المعرفة الإنسانية المتجددة، والحادثة كشرط أساسي للتنمية والتطور. هذه القضايا وغيرها حاضرة بقوة في كتبه المترجمة والمؤلفة : الفلسفة والسياسية التوسير، النظام الخطاب - فوكو، "الأسس الفلسفية للتحليل النفسي - أسون"، "مدارات الحادثة"، "الإيديولوجيا"، "الحادثة والسياسية"، "حقوق الإنسان والديمقراطية".

ومحمد سبيلا - كما كتب عنه أحد طلبته : عبد الإله بلقزيز - "مصاب بداء لا شفاء منه : السؤال، وهو به في غاية الاهتجاس المقض. غير أنه - من دون سواء - الداء الذي يحصل به السواء : سواء النفس، واعتدال المزاج نبيل وانسياب القول، وبيان العبارة. قد يكون فكره قلقا، لكن عباراته مرتاحة. وهو في هذا في جملة سلالة على عتبة الانقراض ! السلالة التي لا يجد الارتباط والتعلم سبيلا إليها من قلق السؤال واضطراب المداخل. فبرصانة تكوينه، وبسعة إطلاعه على كلاسيكيات التعبير في اللسان العربي الأصيل، كان يستطيع إلى القول البليغ الفصيح - دوما - سبيلا، بل هو غالبا ما أمعن في تجريب مسلك محفوف بالمخاطر : تهذيب اللغة النظرية، وزفها إلى القارئ في موكب بلاغي لم يغامر بتجريبه إلا القليل من أهل القول الفلسفي".

ويضيف بلقزيز: "لا يذكر اسم الأستاذ محمد سبيلا إلا مقرونا بالمساءلة : التي كانت دوما موضع احتجاجه، مساءلة الحداثة: الحداثة في الفكر، والحداثة في الاجتماع، والحداثة في السياسة. وإذا أنفق الرجل جهدا سخيا في انتحال التراث النظري للحداثة الغربية في مضانه الأصل، متحاشيا القول بالشروح والمختصرات — على نحو ما فعل غيره ممن انحشروا في عداد الحداثيين بغير وجه حق ! فقد رسم لوظيفته التنويرية إستراتيجية رباعية الأضلاع : الدرس الجامعي، التأليف الأكاديمي، الترجمة، نقد الأفكار والمؤسسات، مؤثرا خوضها مركبة متجاوزة متوازية دون إخداعها إلى مقايضة غير مبدئية باسم احترام سلم الأولويات "من تصدير كتاب : حقوق الإنسان والديمقراطية).

تعالوا، إذن، نمتط قوارب الأسئلة، رباننا محمد سبيلا، ووجهتنا جزر معرفية متعددة ما يوحد بينها أكثر مما يفرق:

الفلسفة بين الحظر والنشاط

س: نود أن نبدأ الحديث معك بموضوع تدريس مادة الفلسفة في الجامعات المغربية، إذ يبدو كما لو أنه يعرف مدا وجزرا بين الفينة والأخرى. فهل يتعلق الأمر بسياسة منتهجة ؟ أم بتوجيهات الأساتذة المتخصصين في هذا المجال ؟ أم بالمد العام لواقع الفلسفة في العالم، خاصة الغربي منه ؟ أي تأثير لهذه العوامل، سلبا أو إيجابا في تدريس الفلسفة عندنا ؟

ج: هناك مفارقة كبرى تعيشها الفلسفة في المغرب : فمن ناحية أولى، أن هذه المادة لا تدرس سوى في كليتين اثنتين : في الرباط وفاس فقط، بينما نجدتها محظورة في باقي الكليات المغربية التي يناهز عددها العشر كليات. هذا الحظر يعود إلى بداية الثمانينات، حيث أقدم وزير التعليم آنذاك عز الدين العراقي على خطر تدريس الفلسفة في الكليات الجديدة، وإلى حد الآن مازال الأمر كذلك.

ومن ناحية ثانية، هناك نوع من النشاط في هذه المادة، إنتاجا وترجمة وتأليفا، إلى حد أن الغرب يعتبر منارة إشعاعية فيها بعموم العالم العربي، وذلك راجع إلى مجهودات شخصية لجيل من الباحثين الذين يتنافسون في الحقل الفلسفي. واليوم، تعد الأسماء المغربية في هذا المجال هي الرائدة على المستوى العربي.

كانت مصر في فترة من الفترات السابقة تشكل منبرا فلسفيا رائدا، ولكن مع التحولات التي وقعت في الخريطة المصرية، بدأ التوجه نحو العلوم التقنية وبعض التخصصات في العلوم الإنسانية، وخبا ذلك الصيت الفلسفي المصري المتميز.

هناك نشاط فلسفي في تونس، ولكن المغرب يتميز بخاصية ضمن هذا النشاط، وهي أن المشتغلين المغاربة بالفلسفة لديهم نوع من الجرأة في طرح قضايا معينة وفي استعمال المفاهيم وعدم البقاء في حدود النقل أو الترجمة. فمسألة تأويل التراث ومناقشة الحداثة وتأثيرها والعلانية والإيديولوجية وغير ذلك تشكل قضايا بارزة في الساحة الفلسفية المغربية.

إن المفارقة المشار إليها آنفا تطرح نفسها الآن بحدة، وتدعو السلطات العمومية والساشرين على السياسة الثقافية بالغرب إلى مراجعة ذلك الموقف من الفلسفة، لأن الموقف منها موقف من الفكر النقدي العقلاني ومن العقل بالمعنى المتعارف عليه عالميا : أي القدرة على التحليل والمقارنة والنقي والإنكار. ونحن كبلد مقدمون على منافسات معرفية، بجانب المنافسات الاقتصادية، وتشكل المنافسة الفلسفية والفكرية عامة في مجال العلوم الإنسانية أحد المجالات المهمة التي يمكن للمغاربة أن يبرزوا فيها غيرهم ويبرهنوا على قدراتهم الخاصة فيها.

س: وما هي المبررات التي تعطى حول تقلص حضور الفلسفة في الجامعات المغربية ؟ هل هناك مبررات معقولة، كالقول - مثلا - بمحدودية الطاقم البيداغوجي الذي يشرف على هذه المادة تدريسا وبجنا ؟ أم أن الأمر استرجاع لعهود غابرة كان فيها التفكير العقلي - بالشكل الذي طرحته - محظورا ومنبوذا؟

ج: وضعية الفلسفة في المغرب جزء من وضعيتها في العالم العربي وفي الثقافة - الإسلامية على العموم، فقد ظلت الفلسفة مادة غريبة، تنعت بأنها مستوردة وبأنها يونانية المصدر، ونعرف النقاشات الطويلة التي جرت في هذا الباب، ومن ثم يمكننا القول أن الثقافة العربية - الإسلامية لم تتقبل الفلسفة كنشاط فكري لحد الآن، مازالت هناك أشكال من المقاومة ومن الرفض والإدانة.

المغرب تسري عليه القاعدة نفسها، ولكن هناك خصوصيات. السبب الأساس الذي دفع السلطات العمومية إلى حظر تدريس الفلسفة في الجامعات المغربية باستثناء الرباط وفاس، أن مادة الفلسفة

خلال السبعينات كانت مادة ثقافية تخرج الأطر السياسية اليسارية. كانت الماركسية إلى حد ما، فكرة رائجة في الأوساط الفلسفية، وكان أساتذة الفلسفة ينعنون دائما من طرف السلطة العمومية بأنهم يساريون متمردون وبأنهم يشكلون أطر الأحزاب اليسارية وغير ذلك من النعوت، هذا هو الشق الأول في مسألة المنع.

أما الشق الثاني فهو أنه خلال تلك الفترة تم استدعاء بعض جمعيات الآباء وبعض الجمعيات الدينية ضد الفلسفة وتم القيام بعدة إجراءات : مراجعة برامج الفلسفة وتقلي حجمها ...

الشق الثالث يتمثل في القول بأن الفلسفة لا تصب مباشرة في سوق الشغل ولا تؤدي إليه، نحن نعرف أن هذا المأخذ لا يخص الفلسفة وحدها بل يطال اليوم مجموعة من التخصصات العلمية والتقنية والطبية. وما هذا المأخذ الأخير سوى علة إضافة لدعم قرار سياسي وإيديولوجي في العمق، وهو أن الفلسفة ظلت دائما مادة مشاغبة متسائلين، وتنتج كذلك نوعا من الموقف المتمرد أو على الأقل غير المتقبل.

س: وما هي طبيعة المقاومة المعرفية التي تقومون بها أنتم الأطر والباحثون في هذا الصدد؟

ج: أعتقد أن هذه الهجمة المتواصلة منذ الثمانينات إلى الآن لم تؤد إلى قتل الفلسفة والنشاط العقلاني في المغرب، بل أن الأمر دفع القلة من المشتغلين في هذا الميدان إلى مضاعفة الإنتاج تأليفا وترجمة وبحثا.

هناك تهمة أخرى ذات طبيعة إبستمولوجية تتمثل في القول أن الفلسفة نوع منه الفكر أو النشاط المعرفي المتجاوز، وأنه يجب أن نتجه نحو العلم والمنهج العلمي. هذا النقاش متداول حتى على المستوى العالمي.

ورغم هذا المأخذ العلمي وتلك الانتقادات فإن الفلسفة لم تمت، لأنها نشاط فكري يمكن أن يقدم مقاربات معرفية أخرى تختلف عن المقاربة العلمية التي يه ذات طبيعة وصفية، كمية. أما التناول الفلسفي فهو تقييم، كلي إلى حد ما. أن تفرع العلوم أدى إلى تجزئ المعرفة في العديد من الميادين، لكن الفلسفة مازالت موطننا للرؤية الكلية، بالإضافة - طبعا - إلى وجهها النقدي التقييمي.

الفلسفة لم تمت في أمريكا وفي إنجلترا وفرنسا وألمانيا، بالعكس إنها تزدهر، وقد بدا اليوم وكأن ذروة النشاط العلمي تنتهي إلى الفلسفة، فالعالم الذي يقضي حياته في موضوع معين يجد نفسه في النهاية مضطرا إلى طرح أسئلة فلسفية، فكأن الفلسفة أصبحت نهاية النشاط العلمي وتواجه إلى حد ما. فيما يخص الوضعية المغربية، فالمقاومات ليست إرادية قصدية مبيتة ومنظمة، ولكنها نوع من الحيوية التلقائية ربما ذات طبيعة دفاعية، فالفلسفة تدافع تلقائيا عن نفسها عبر أنشطتها وعبر المشتغلين بها.

مدرسة عقلانية

س: تحقق تراكم ملحوظ في الاشتغال الفلسفي بالمغرب وحقق مسار متوصلا ومدرسة متميزة في الوطن العربي، مدرسة لها أتباعها ومريدوها وأيضا منتقدوها. فهل استطاع هذا التراكم أن يؤسس نسقا معيناً للفلسفة في المغرب، ويكسب بالتالي هذا الاشتغال خصوصية ما ؟

ج: على قلة هذا النشاط وعلى محدوديته بالقياس إلى حجم المغرب، السكاني والاقتصادي والسياسي، فإن تلك النشاطات الفلسفية قد اتسمت بما يشبه المدرسة العقلانية، فأغلب الاتجاهات عندنا اتجاهات تدعو إلى العقل والنقد، وبالإضافة إلى أنها تحديثية، تاريخية : إنها تنادي بتحديث الفكر والبنى الاجتماعية والذهنية، كما أنها محاولة لاستيعاب التحولات الفكرية العالمية خصوصا في البلدان المتقدمة، عن طريق التعرف على التيارات الفكرية والفلسفية السائدة، ومحاولة نقلها إلى اللغة العربية وإدماجها في الثقافة المغربية، بل واستخدام مصطلحاتها ومفاهيمها ومناهجها في تحليل معطياتنا الخاصة.

وهكذا نجد المشتغلين بموضوع التراث — مثلا — خاصة الفلاسفة منهم، يعمدون إلى استعمال أحدث الأدوات الأنثروبولوجية والفلسفية الرائجة في العالم.

س: بخصوص موضوع التراث الذي أشرت إليه، نلاحظ أن الكثير من الكتابات الفلسفية المغربية تطرح مفهوم التجاوز والقطيعة. ما مدى مشروعية مثل هذه المفاهيم وطبيعتها الإجرائية ؟ بمعنى هل يمكن أن تؤسس القطيعة المعرفية مع إرث مازال يسكن فينا ؟

ج: هذا هو صلب النقاش حول مسألة التراث، فهناك اتجاهان فلسفيان في المغرب بخصوصها

:

- اتجاه يدعو إلى القطيعة مع التراث، باعتباره - كما يتصور البعض - شيئا يتجاوز العصر، وإلى الانفتاح على الحداثة الأوروبية كليات ومعانقتها على المستوى الاقتصادي والسياسي والفكري. يمكن أن نعتبر رواد هذا الاتجاه حداثيين بشكل مطلق وقطعانيين، أي يدعون إلى القطيعة مع التراث ومع الماضي. في فضاءات ثقافية أخرى، كانت ثمة مواقف مماثلة، ومع الماضي. في فضاءات ثقافية أخرى، كانت ثمة مواقف مماثلة، مثلا في روسيا عندما داهمتها الأفكار الحديثة، ظهرت تيارات تدعو إلى مقاطعة الماضي، والارتقاء الكلي في الحضارة الحديثة وفي فكرها.

وبالمقابل هناك اتجاه يقول أن التراث يسكننا ويقطن لغتنا، فهو ليس شيئا خارجيا ولا مجموعة كتب وآثار فقط، بل إنه رؤيتنا للعالم، وبالتالي لا نستطيع أن نتجاوزه بمجرد قرنا التخلي عنه. وإنما يجب أن نتخذ موقفا معتدلا منه، أن ننش ونفكر فيه، أن نحلله، أن نميز فيه بين ما هو قابل للتحيين وبين ما مضى عليه الدهر، أي نميز فيه - مثلا - بين الاتجاهات الغنوصية والصوفية والمتجاورة، وبين الاتجاهات العقلانية التي يجب إحيائها وتطويرها باعتبارها أنها كانت في الأصل مصدرا لتطور الحداثة الأوروبية نفسها. التراث، إذا، حي وغير قابل لتجاوز، كما أنه ليس متجانسا، ففيه ما هو سلبي وفيه ما هو إيجابي يمكن الاستناد عليه لتحقيق نهضة حضارية وفكرية.

هذا نقاش حي وقوي، وقد أغنى به المغرب الساحة الفلسفية العربية التي مازالت تناقش مسألة التراث من خلال هذين المنظورين. ففي فترة من الفترات تحت طغيان النظرة الماركسية كان بعض المفكرين العرب يعتبرون أن مسألة التراث انتهت وتجاوزت ويمكن إلغاؤها بجرة قلم. أما الطرح الحديث فقد عمق النقاش وبين أن التراث ليس مسألة بسيطة وأن الموقف منه يجب ألا يكون موقفا إيديولوجيا تبسيطا سريعا، لأن التراث بشكل، إلى حد كبير، هوية الأمة والشعب، ويسكن اللغة والنظرة إلى الغال. بعبارة أخرى أن النقاش الفلسفي حول هذه المسألة أدى إلى توسيع النظرة لقضية التراث وإلى إلغاء النظرة السياسية الحاسمة نظرة المواقف : مع أو ضد.

س: أشرت في جوابك إلى الريادة المغربية في الفلسفة. هذه المسألة تجرنا إلى الحديث عن الحساسيات التي تطرح في شكل صراع بين المثقفين المغاربة وزملائهم المشاركة. ما هي خلفيات هذا الصراع، وأي جدوى يمكن أن يفرزه على مستوى البحث الأكاديمي ؟

ج: كان المغرب في فترة طويلة من تاريخه، سواء قبل الاستعمار أو خلال فترة الاستعمار، تابعا تبعية مطلقة للمشرق، ففيه تعلم الكثير من المثقفين المغاربة، فكان ما يأتي منه بمثابة نور فكرية يصلنا وتمثله نخبتنا المثقفة. بعد الاستقلال، استفدنا كذلك من الشرق عن طريق البعثات التعليمية التي أتت إلى المغرب من مصر وسورية ومن معظم المناطق العربية، وأسهمت في إعادة الاعتبار للغة الضاد وفي تحسين معرفتنا بها، وحتى في تطوير الخط المغربي.

لكن ابتداء من السبعينات، بدأ يحدث نوع من التحول، فقد انشغل الشرق العربي بالصراع العربي - الإسرائيلي وما رافقه من صراعات سياسية وإيديولوجية حادة. في تلك الفترة كان المغرب يتمتع بنوع من الاستقرار السياسي - على الرغم من بعض الصراعات الداخلية - مما أدى إلى تراكم مجموعة من الجهود الفكرية، فبدأ المغرب يحقق ما يمكن أن أسميه مجازة بـ "الاستقلال الثقافي" يبلورها ويكتبون فيها، وأخذت تظهر اجتهادات خاصة في العلوم الإنسانية في اللسانيات، السيميولوجيا، علم الاجتماع، الفلسفة.

عندما تبلورت مدرسة فلسفية مغربية، وعلى رأسها محمد عابد الجابري وعبد الله العروي، كان الأخوة المشاركة في المرحلة الأولى يتقبلون ويقرؤون ما ينتجه المغاربة ويتفاعلون مع اجتهاداتهم. وفجأة، ظهر الصراع بين المشرق والمغرب، نتيجة فكرة نسبت إلى الجابري مؤداها أن هناك قطيعة بين المشرق والمغرب، وأن الفكر المشرقي فكر غنوصي وصوفي ولا عقلاني، بينما الفكر المغاربي والأندلسي عقلاني، وهو الذي مهد للحضارة الغربية، وأن ابن رشد انتقل إلى الفكر اللاتيني وعبره إلى النهضة الأوروبية... هذه الفكرة تضخمت بشكل كبير، وأدت إلى سوء تفاهم، وضخم الكثيرون مسألة القطرمة، التي لها مصداقية محدودة. بمعنى أنه إذا كان ابن رشد وابن خلدون يمثلان العقلانية، فإن هناك اتجاهات لا عقلانية في تاريخنا الثقافي المغربي والأندلسي، وبالمقابل فالشرق ليس كله غزاليا وغنوصيا وصوفيا. هذه التعميمات والتضخيمات،

ساهمت في بليلة العلاقة الثقافية بين المشرق والمغرب ... ونتيجة ذلك، انزعج بعض الأخوة المشاركة، واعتبروا كما لو أن المغاربة يتنكرون لدين المشاركة الثقافي عليهم، واشتعلت حروب "البسوس" وداحس والغبراء" بين المشرق والمغرب. فبدأ وكان المشاركة يرفضون التميز المغربي، وبدأ من جانب بعض المغاربة وكأن المشرق قد تم تجاوزه لتخلفه ثقافي عن متابعة المستجدات في ميدان العلوم الإنسانية.

أعتقد أن هذه مجرد سحابة ستمر، لأن الثقافة العربية ثقافة واحدة، وسيتم التغلب على هذه النعرات الإقليمية بين جناحي الوطن العربي. كما أعتقد أن منطق التفاعل والحوار والمعالجة العقلانية للعلاقة الثقافية بين المشرق والمغرب، سيغلب على هذه السحابة العابرة.

القدس العربي.

الربيع العربي بين التقليد والتحديث

حاورته: بديدة الراضي

في حوار مع المفكر المغربي محمد سبيلا، حول إشكالية اجتماعية ومجتمعية كبرى يعيشها المغرب بكثير من القلق الفكري والسياسي والاجتماعي، قال سبيلا إننا أمام دورة تاريخية طافحة بالوعود والبشائر بتخليص المجتمع وتطهيره، وسيعود التاريخ ليبين بأن الأمر مجرد دورة تاريخية لها محدوديتها، وستكشف حدودها وخاصة حدود ممارسة نخبها التي تدعي أنها تحكم باسم القدسية وتعد الناس بالجنة على الأرض، وسيتبين أنها مجرد تجربة بشرية لها حدودها ونقائصها، لكن ذلك يتطلب عناء تاريخيا، ليعرف الناس أن الخطاب والوعود والأحلام الطوباوية والبشائر شيء وأن سيرورة التاريخ الفعلي الواقعي التي تحكمها الرأسمالية والإمبريالية والتقنية والحاجات والرغبات لها منطق آخر.

س/ الأستاذ سبيلا، نريد أن ننطلق معكم من السؤال الفكري حول المرحلة الراهنة، وهو سؤال لا يمكن فصله عن باقي الأسئلة في الفضاء المجتمعي، وعيا منا بأن السياسة في ممارستها اللحظية تبقى معطى لا يمكن الاستهانة به، لكنها معطى مبني على فعل مجتمعي، يقف عنده المفكر بتحليل مختلف وأحيانا كثيرة مستقبلي وتنبؤي.

في رأيكم الأستاذ سبيلا وباعتباركم تتوفر على ما يكفي من عناصر الرصد للحظة الراهنة، سياسيا، وفكريا، ما هي أهم محطات التغيير في محيطنا الوطني وعلاقة ذلك مع المحيط الجهوي والإقليمي والدولي.

ج/ المغرب ككل البلدان محكوم بسياق تاريخي زمني وجغرافي، يفرض عليه بالضرورة الانفتاح والتفاعل، والاندراج في سياق التحولات الإقليمية والدولية.

لقد عاش المغرب تحولاته بطريقته الخاصة حيث انطلق النضال التقدمي التحديثي منذ اللحظات الأولى للاستقلال من أجل تحديث الدولة وتطوير المجتمع، وانتهت هذه الصراعات الطويلة المدى (التي تسمى سنوات الجمر، وهي فترة تقارب نصف القرن، أي من بداية الاستقلال إلى مطلع القرن 21) إلى ضرورة التفاهم السلمي والحوار السياسي. وقد أدى هذا الصراع الحاد والدموي، إلى تحولات بطيئة وتدريجية، التحولات البطيئة فرضت بعض التعديلات الدستورية وإقرار بعض الحريات السياسية والنقابية وبعض الحقوق واعتراف النظام بالتجاوزات السابقة وإقرار المصالحة وجبر الضرر وتقبل دخول المعارضة إلى السلطة. وقد تواقّت هذا المسلسل مع اندلاع الحراك الجماهيري العربي.

هذا التحول الباكر البطيء والمتعثر الذي حدث في المغرب والذي ارتبط أساسا بشكل مفصلي بانتقال السلطة من عهد إلى عهد، والذي كان التناوب التوافقي ثمرة من ثماره، أدى إلى دخول المغرب في مخاض، بعض التحولات السياسية رغم بطئها، التي البلد يساير سياق التحولات الإقليمية والجهوية، لما يُعرف بالربيع العربي، بطريقته الخاصة وبزمنيتها المتناقلة الخاصة.

س/ نلاحظ أنه بعد سنة من الحراك، بدأ المفكر يتساءل، بشكل مختلف وبآليات مغايرة حول تفاصيل هذا الحراك الذي أنتج تظاهرات معينة، هناك مطالب يُتفق عليها حول الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية، وهي مطالب رفعها "المثقف العضوي" منذ سبعينات القرن الماضي، بشكل، يكاد يكون تصادمي مع الأنظمة، إلا أن الحراك اليوم هو مجتمعي يسير بآليات أخرى في غفلة من المثقف، علما أن الحراك في جميع الساحات يكون مسرحية واقعية تتشابه أحداثها في العديد من الساحات مع الاختلاف في المغرب.

كيف ترصدون المشهد، أستاذ سبيلا، من موقعكم الفكري، خصوصا وأن الأمر يدعو إلى كثير من التساؤل وغير قليل من التشاؤم؟

ج/ فيما يخص مواكبة المثقفين للربيع العربي نسجل حدوث تحولات في الوظائف، وتحولات في الأدوار بالنسبة للمثقف.

أولا هناك توسع في مفهوم المثقف الذي بدأ يعني فئات واسعة لم تكن واردة في البداية، المثقف الفاعل، الذي أصبح يضم الإعلامي، والصحفي، والمناضل الشبكي أو العنكبوتي والناشط الميداني، وفئات واسعة تتدخل في العملية السياسية بينما وجدت، فئة المثقفين نفسها إما، بحكم موقعها الأكاديمي أو بحكم نوع ثقافتها أو بحكم حصيلة تجربتها الماضية، مضطرة إلى أخذ مسافة مما يحدث، تتيح لها التفكير، إذا لم يكن الموضوعي فعلى الأقل التقييمي والنقدي لما يحدث.

وتدرجيا لم يعد المثقف بالمعنى الكلاسيكي للكلمة هو ذلك المثقف الذي يندرج في إطار الحراك الاجتماعي والمنفعل، والذي يهتز ويصرخ، بقدر ما استشعر ضرورة الاقتصار على تحليل المعطيات ورصد العوامل الذاتية للفاعلين وتحليل المعطيات الميدانية ومحاولة تبين الخلفيات والبنىات والتفاعلات العميقة.

فالانخراط في الحركة التاريخية يحجب على المحلل إدراك الأعماق المتفاعلة داخل ما يحدث. فاتخاذ مسافة كافية، هو وحده - فرصة التقييم والنقد.2- تبيان الآليات الداخلية. 1الذي يتيح أمرين:

خاصة بالنسبة للأحداث الشائكة، مثل أحداث الربيع العربي التي هي أحداث معقدة ومتداخلة، فيها الإعلامي والإلكتروني والديمقراطي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي، وغيرها. كما تتداخل فيها أيادي محلية وأخرى خارجية. إضافة إلى أن هذا الحراك هو -إلى حد ما- هو حركية لم تكتمل بعد.

إن محاولة تحليل أحداث ما يسمى بالربيع العربي هي محاولة التأريخ للحاضر، لكن هذا الحاضر ما زال في حالة غليان ونتائجه لم تعط كل ثمارها بعد، فهذا الحراك، ما يزال يتفاعل، ونتائجه غير واضحة.. بل، على الرغم من بعض المكاسب، ما تزال متعثرة ومعاقة. نعم هناك إسقاط رموز أنظمة، هناك الرئيس المخلوع، والرئيس الهارب، والرئيس المقتول، ولكن النظام السياسي، ما يزال هو هو، فهذه الحركات، هي حركات جماهيرية تحكمها التلقائية والعفوية، وغياب النخبة المؤطرة، والإيديولوجيا الموجهة وغياب اليوتوبيا والتصور المجتمعي. إننا على خلاف الثورات العالمية السابقة، نفتقد إلى هذا الموجه التاريخي، وإلى النخبة المثقفة الفاعلة، والإيديولوجيا الحافزة والتصور المجتمعي والأفق الفكري. لذلك يبدو أن الحراك الجماهيري العربي يعاني التعثر والتباطؤ والارتباك. فهو يقدم خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الوراء، وهذا الوضع يضعف صعوبات التحليل لما يحدث إصدار أحكام جاهزة، وخاصة الأحكام الإيديولوجية والنهائية التي يتلهف عليها الجمهور ووسائل الإعلام. كان الرهان الأول يفترض أن العرب دخلوا التاريخ الحديث أول مرة، وخرجوا من سباتهم الطويل وأن هذا الحراك العربي سيحقق الديمقراطية والحداثة والتطور، ولكن من بعد تبين أن أفق الانتظار مختلف وأن التاريخ خادع ومخادع لأن نتيجة الحراك هي نوع من المراوحة الخادعة، بزوغ القوى التقليدية المنبعثة من الأعماق السحيقة للمجتمع والتي تريد توجيه الحراك نحو استهلاك نماذج الماضي.

س/ ما هو مضمون مداخلتكم الأخيرة حول الربيع العربي؟

ج/ المداخلة التي ألقيتها أخيراً تحت عنوان: كيف نقرأ "الربيع العربي"؟ وهي إلى حد ما قراءة إبستمولوجية، بين المستويات الممكنة لقراءة وفهم أحداث الحراك الجماهيري العربي، ولخصتها في أربع مستويات القراءة النضالية التمجدية، وهي قراءة الفاعل المباشر وما يرتبط به من آمال وانتظارات وهي قراءة ذات مشروعية لكن لها حدوداً تتمثل في الأسطورة والشوفينية ومباركة الأوهام. القراءة الثانية هي القراءة الاستشكالية، وهي قراءة وصفية إشكالية انطلاقاً من معطيات ميدانية ابتداء من العامل الديمغرافي والحضري ومعطى نسبة التعليم والأمية وجغرافيا الأجيال، والمعطى الاقتصادي المتمثل في التفاوت الاجتماعي والبطالة والغلاء وانسداد آفاق التشغيل والاندماج الاجتماعي، والمعطى السياسي المتمثل في نوعية الاستبداد العسكري العربي كاستبداد مطلق. أما المستوى الثالث فهو قراءة ما يحدث قراءة فلسفية على ضوء مقولات /السياسي

فكرية كبرى كالعقلنة والحدثة والتقنية والحرية ومكر التاريخ. المستوى الرابع هو القراءة الجيوسراتيجية بمعنى خاص أي كقراءة تركيبيّة اجتماعية تراعي دور وإرادة الفاعل وآماله ومطالبه مع تجاوز أوهامه وهلاوسه التاريخية، وتراعي المعطيات الميدانية من مختلف المستويات كما تراعي ثالثاً معنى التاريخ الكوني أو توجهاته كما تمثل ذلك القراءة الفلسفية، لكنها تدرج كل المعطيات ضمن "رقعة الشطرنج العالمية بقواها السياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة مع تلقيحها بمقولة فلسفية هي مقولة "مكر التاريخ" من منظور تعديلي لمقولة هيغل، بالإشارة إلى مفارقات هذا المخاض التاريخي المتمثلة في الصراع بين إرادة التقدم وعوائقه وتراجعاته.

س/ في مسار حديثكم، وردت كلمة لها دلالاتها وتتعلق بمفهوم "التراجع"، ومن هذا المنطلق وباعتباركم رجل حدث، كرسّت فكرتكم ووقتكم ومجهودك العلمي والمعرفي من أجل الكتابة عن الحدثة، وما بعد الحدثة. هل فوجئتم بتوقف المسلسل الحداثي، لبروز التيار التقليدي وهيمنته في العديد من الأشكال الاجتماعية والمؤسسات السياسية. هل الأمر يتعلق بانكسار أم بريح مارة؟

ج/ الرصد المتأني للمجتمعات العربية يجعل المرء لا يفاجأ بهذه النتائج. فالمجتمعات العربية شهدت تحولات سطحية على مستوى التحديث التقني، والتحديث السياسي الحديث المؤسسي بشكل أو بآخر، لكنها لم تعش تجربة التحديث الفكري، والحدثة الفكرية.

التاريخ الثقافي العربي هو تاريخ التكرار والاجترار والعود الأبدي لذات الشيء. فالمجتمعات هي مجتمعات ما زال يحكمها الماضي ونماذجه، كما يحكمها التراث وتحكمها التأويلات المتزمتة لهذا التراث. نعم في مصر في القرن الماضي كانت هناك حركية نخضوية وتنويرية لكن بعد ذلك التف عليها التأويل المحافظ (طه حسين مقابل الشيخ شعراوي).

ولهذا لم يكن من المنتظر أن تحدث تحولات أعمق من التحولات التي حصلت. لأن العمق الثقافي لهذه المجتمعات هو عمق تقليدي، مرتبط بثقافة تقليدية دينية لم تتحدد ولم تعرف التأويلات الاجتهادية، التي تيسر التكيف مع معطيات العصر وتستلهم المناهج والرؤى العقلانية والتفتح والتسامح والقبول بالتعدد والاختلاف على كافة المستويات. فجعل الحركات التي ظهرت هي، إما حركات تقليدية متشددة ومتزمتة ومتشنجة، وإما حركات تحاول أن توفق بين الماضي والحاضر، بين التراث والحدثة لصالح الطرف الأول. ولهذا لم تكن هناك في أي فترة مؤشرات تدل على أننا أمام تحولات نوعية في التاريخ العربي الحديث. فالمجتمعات العربية محكومة بقوة بآليات التقليد. وما أشكال التحديث إلا أشكال سطحية، ولم يتم إسنادها بركائز أو بمقومات التحديث الفكري الذي هو البنية الأساسية للحدثة. فهذه الأخيرة لا تقتصر على التحديث التقني

وإنشاء المعامل والصناعات الحديثة والإدارات الحديثة، لأن هذه الأمور تظل على أهميتها تحديًا شكليًا وسطحيًا. أما البنية التحتية العميقة فهي غائبة، وأعني بها التحديث الفكري.

س/ نتحدثون الأستاذ سبيلا عن فاعلين جدد، في مسار تحليلكم، وكذلك في نتائج اشتغالكم على هذا المسار. فهؤلاء الفاعلين الجدد هل يملكون زمام الأمور لتوجيه تيار الحداثة نحو المستقبل، بتقويم الاعوجاج. وأقصد الفاعلين الجدد في التيار الحداثي؟

ج/ على مستوى الفاعل هناك مستويات من الفاعلين. فهناك الفاعل الخفي، أو الفواعل الخفية أو الأيدي الخفية، سواء كانت دولا أو مؤسسات، أو شركات متعددة الجنسية إلخ.. فالفواعل متعددة، سواء تعلق الأمر بالفواعل الضخمة غير المرئية كالعملة أو الامبريالية، أو الإمبراطورية أو شيئا من هذه القبيل، وهي فواعل موجهة ومؤثرة توجه الأحداث من وراء الستار.

أما الفاعل المباشر في الميدان فيتوهم أنه هو الفاعل الحقيقي، وبأنه هو المؤثر الحقيقي، وبأنه صانع الأحداث ولكن صناعته تظل محدودة، ومجال تأثيره وفعله محدود.

المخزون العميق لهذه الفئات المباشرة وخاصة الشباب وعلى الوجه الأخص الشباب الذي استخدم الأدوات الإلكترونية للتجميع والتجيش، وللتعبئة في المظاهرات والتجمعات، هو الثقافة التقليدية بدرجات متفاوتة، لكنه اكتسب جزءاً من الثقافة الحديثة، سواء على مستوى كونها آليات وتقنيات أو على مستوى أنها منافذ تتيح التعرف على الثقافة الحديثة. وهي فئة اجتماعية لديها ملامسة أولية للحداثة والتحديث عبر الأدوات والوسائل التقنية الإلكترونية الحديثة. لهذا نجد الفاعل المباشر، غير المؤطر في حزب سياسي حداثي، يراوح بين الثقافة الحديثة والثقافة التقليدية، وكثيرا ما تجرّه الثقافة التقليدية، لأن هذه الأخيرة قوية، وراسخة في النفوس، ولأنها كذلك محط تأطير اجتماعي، فالمجتمع يرعاها وكل المؤسسات ترعاها، سواء الإعلامية أو الثقافية والمدرسة أيضا، والتي تحولت في العقود الأخيرة إلى مؤسسة لإعادة إنتاج التقليد.

في هذا الصدد نذكر مثلاً أن تقرير الخمسينية في المغرب مثلاً أشار إلى أن فئات من المدرسين المتشبعين بأفكار متطرفة دينية حولت المدرسة إلى أداة لإعادة إنتاج التقليد بشكل سيء. فالتقليد لديه وسائل وآليات لاسترجاع المجتمع والنخب إلى حضيرة التراث والتقليد.

س/ إذا سلمنا بهذا التحليل الذي نشير فيه بأن الفكر التقليدي راسخ ونابع من استراتيجية معينة على بنية المجتمع ككل، فهل هذا يعني أن هناك خوف على التيار الحداثي.

ج/ على مستوى الآلية، يركز التقليد على آلية موضوعية عبر التربية، والأسرة، والعادات والقيم وعبر التصورات المتداولة، والحياة اليومية وذلك عبر مؤسسات، وهذه آليات لإعادة إنتاج نفس التمثلات والأفكار والممارسات والبنىات.

الحداثة أيضا لديها آليات لإعادة نفسها باستمرار، ولكن مع الفارق بين قوتين، قوة التحديث وقوة المجتمع التقليدي وقوة التقليد الراسخة والمتحددة والتي تأخذ صورة دفاع مجتمع عن نفسه تجاه ما يمكن تسميته "عدوان الحداثة" وخاصة الحداثة الغربية وخاصة في واجهتها السياسي والأخلاقية. فنحن إذا أمام آليتين تتقاطعان في صمت وتتفاعلان في صمت. فالتقليد يحدد نفسه باستمرار، والشيء الجديد هو أن التقليد بدأ يعي ذاته عن طريق النخب والأحزاب الإسلامية الجديدة، مما زاد توطيد وانتعاش التصورات والممارسات العتيقة كما تعبر عن ذلك مظاهر الحياة العامة، وكما عبر عن ذلك صناديق الاقتراع مؤخرا.

وبهذا المعنى فالتقليد بدأ يعي ذاته ويضع استراتيجية لعمله المجتمعي، ليس في المغرب فقط، بل في العالم العربي ككل. فمصر التي عاشت فترة تنوير وانفتاح، تظهر فيها الآن وبقوة التيارات السلفية، مما يؤكد فرضية أن المجتمعات العربية محكومة إلى حد الآن بقانون المروحة التاريخية التي عبر عنها محمود درويش بصيغة شعرية جميلة ومعبرة: فلا الأمس يمضي ولا الغد يأتي.

س/ طيب أستاذ سبيلا، أنت تتحدث على أن المد التقليدي، طور نفسه، وجدد آلياته التي تقول عنها أنها سطحية. من أجل تنمية مشروعه وتأصيله في المجتمع. ألا ترى معي بأن هذا التيار استند على البنود الكبرى للتيار الحداثي، من خلال رصد محتوى العديد من الخطابات في السياسة والاقتصاد والمجتمع وفي الإيديولوجية التي فصلها على مقاسه، كمعطف ظاهره حداثي، وباطنه تقليدي أصولي محظ، كيف تقرأ هذه المفارقة، وهل بإمكان خطاب هجين أن يبني مجتمعا مستقبليا منفتحا على الأسئلة الكبرى التي يفتحها دستور اليوم ليكون المغرب صفا إلى صف الدول المتقدمة ديمقراطيا؟

ج/ هذا التيار التقليدي أو التقليدي، فيه مستويات، فيه المرن، وفيه المتشدد، وفيه المنفتح، وفيه الرافض.

حدة الصراع التاريخي، تفرض على كل طرف أن يقتبس شيئا من الآخر، ومن تقنيات الآخر، وخاصة الأدوات. فمثلا التيار التقليدي اليوم يحسن استعمال الأدوات الإلكترونية واستعمال الصحف، والإعلام عامة. أنظر إلى الفضاء الإعلامي قناة تلفزيونية عربية أغلبها ذو مضمون تراثي تقليدي. بالإضافة إلى الفضاءات التقليدية 700 مثلا تجد أن هناك ما يقارب

التي يتقنها هذا التيار، وهي الطقوس والعلاقات الاجتماعية، والعمل الخيري، والمساعدات الاجتماعية، وغير ذلك. بالإضافة أيضاً إلى الآليات التقنية التي استعملها التيار التقليدي على نطاق واسع، الذي يجد سنداً سياسياً قوياً من بعض دول الخليج العربي.

ولهذا نقول أنه على مستوى التمويل يمكن القول بأن الوليمة البترولية العربية قد حول جزء كبير منها لتقوية التقليد المؤسسات التقليدية، وإلا كيف نفسر اليوم بأن هذه المجتمعات الخليجية، ليس فيها انتخابات ومؤسسات ديمقراطية وتود توجيه الحراك. فمئات القنوات الإعلامية اليوم، هي أدوات للتأطير التقليدي للإنسان العربي. فقد اعتقدت بأن اقتباس مظاهر التقدم التكنولوجي تعني وتغني عن الانفتاح على ثقافة الحداثة، فهذا الإنسان العربي المعرض في بيته وفي الشارع وفي كل مكان، لتأطير يومي مستمر، كيف تريد أنه أن يكون حدثاً في غياب ومحدودية ثقافة حديثة واعية. هذا ناهيك عن الوضعية المشقة للأحزاب العصرية. ولهذا أكرر أن الفضاء الحداثي ملاحق في كل كبيرة وصغيرة بالمد التقليدي. فكيف تريد من هذا الفرد أن يبدع فكراً حداثياً، أو فكراً خارجاً عن هذا النمط التقليدي.

س/ طيب لكي نجعل من هذا الحوار حواراً يعرج على قضايا الوطنية فيما يخص ثنائية التقليد والتحديث، على الرغم أن الوطن جزء من هذا العالم العربي، لكن هناك خصوصية حسب العديد من المراقبين، وهذه الخصوصية متجسدة في المسارات السياسية والثقافية والاقتصادية، أو فيما عبرنا عنه جميعاً ودعمناه، والمتعلق بالمشروع الديمقراطي الحداثي، إلى أن بعد الحراك العربي، لم نعد نسمع حديثاً يذكر حول هذا المشروع، وبدأنا نسمع خطاباً آخر يؤثر على أننا لم نكن نعي، نحن أيضاً، أن الفرد محاصر في بلدنا بالتيار التقليدي في العديد من فضاءاتنا الاجتماعية والسياسية؟

ج/ عاش المغرب مبكراً مسألة الصراع من أجل الحداثة والتحديث، فمنذ ما يقارب نصف القرن كان هناك صراع قوي لإقرار الدستور والديمقراطية والتحديث السياسي والمؤسسي والثقافي، وهو صراع حاد وقاسي خلف ضحايا خلال ما يسمى بسنوات الجمر والرصاص، ولهذا عندما جاء الربيع العربي وجد أن إرهابات الصراع في المغرب قد حركت إلى حد ما معطيات موجودة دون أن تذهب بها إلى الحدود القصوى...

. فالآمال Entropie فمن الربيع العربي هو زمن في ظاهره ديمقراطي حقوقي لكن في عمقه نوع من المروحة والانتحاء التي كانت معقودة في فترة نسميها فترة الحلم بالديمقراطية والحداثة هي فترة تضاعلت أمام التصويت الجماهيري الكاسح في الانتخابات. وأنا لا أقول بأن ما يحدث هو نهاية للتيار الحداثي لأننا فعلاً أمام مخاض تاريخي ولعل الأمر يتعلق ببضعة عقود لاختبار تاريخي ستستنتج فيه الجماهير، بأن الوعود والبشائر والتبشيرات الإيديولوجية الدنيوية والأخوية محدودة، وأن المتطلبات صعبة وسيكتشف الناس أن التاريخ وتطور المجتمع معرض للنكسات والخيبات.

لقد عاش المغرب منذ القرن الماضي ثلاثة دورات تاريخية كبرى: فقد عشنا في مرحلة معينة التجربة الوطنية وكانت هناك نخب وطنية ضد الاستعمار تسعى إلى تحقيق الاستقلال، وحققت نتائج، ثم ظهرت بعد ذلك نخبة تقدمية رأت أن هذا الاستقلال ناقص، وبأنه يتعين تحقيق إصلاحات اجتماعية، وإقامة عدالة، وتوزيع الثروة، وتحديث المجتمع...، فكانت هذه اللحظة لحظة محاض وصراع قاتل، المرحلة الثالثة هي مرحلة الإسلام السياسي والتي ظهرت فيها نخب جديدة تعيد الاعتبار للهوية الدينية واللغوية والثقافية والتحديث والتطور سيكون ناقصا.

نحن إذن أمام دورة تاريخية طافحة بالوعود والبشائر بتخليص المجتمع وتطهيره، وسيعود التاريخ ليبين بأن الأمر مجرد دورة تاريخية لها محدوديتها، وستكشف حدودها وخاصة حدود ممارسة نخبها التي تدعي أنها تحكم باسم القدسية وتعد الناس بالجنة على الأرض وسيبين أنها مجرد تجربة بشرية لها حدودها ونقائصها، لكن ذلك يتطلب عناء تاريخيا، ليعرف الناس أن الخطاب والوعود والأحلام الطوباوية والبشائر شيء وأن سيرورة التاريخ الفعلي الواقعي التي تحكمها الرأسمالية والإمبريالية والتقنية والحاجات والرغبات لها منطق آخر. هذه الدورة التاريخية التي تسود المنطقة العربية تعود إلى نهاية سبعينات القرن الماضي بعد الهزائم العربية أمام إسرائيل المدعومة من الغرب، وبداية تبلور رد فعل ووعي إسلامي دشنته الثورة الإيرانية التي كانت إيذانا بمرحلة انبعاث ووعي ديني سياسي في المنطقة.

س/ طيب أستاذ سبيلا، إذا سلمنا بأن بروز التيار التقليدي هو "دورة تاريخية" و"سيرورة تاريخية"، ملكنا فيها بالأمس الريادة كحداثيين، وقطعنا فيها أشواطاً هامة نحو تحديث المشروع الديمقراطي الحداثي، فما هي أدوارنا اليوم كنخبة حداثية بكل مشاربها السياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية، تدافع عن التيار الحداثي؟

ج/ وظائف النخب لا يمكن إلغاؤها، وليس من اختصاص أي أحد أن يفعل ذلك، فهذه وظائف تلج الساحة وإذا تخلى فيها طرف فهناك أطراف أخرى، ولكن مع الأسف يمكن القول أنه في العقد الأخير، حدث نوع من التراخي أو التراجع في الممارسات والرؤى التقدمية والحداثية، وذلك نتيجة عوامل موضوعية وذاتية. لكن مع الأسف لا وجود لمعالم مراجعة نقدية ذاتية لهذه التجربة. فالنقد الذاتي مسألة ضرورية. نعم هناك نوع من الارتخاء التاريخي في التيار الحداثي، يستدعي إضافة إلى النقد الذاتي تساؤلات فكرية جوهرية من أجل إحداث تحولات عميقة، ومن هذا المنطلق لا أنفي أن هذه الأسئلة الفكرية موجودة، عند بعض مفكرينا الكبار (الجابري، العروي...) لكن ما يطغى ويسود هو آلية التبرير واستمرار السابقة بسلبياتها.

لقد كانت أفكار الحركة التقدمية في الستينات والسبعينات بمثابة يوتوبيا جذابة مغرية توظف الجماهير، وتلهم الشارع لكن مع تدني الممارسات وخاصة مع تحمل المسؤوليات، بدأت الصورة الجذابة تنطفئ وبدأت النقائص والعيوب تظهر وتبين أن

المناضل ليس ملاكاً وأنه مجرد كائن اجتماعي ذو رغبات وحاجات. ورغم أن في هذه التجربة الكثير من التعثرات والانتكاسات فليس هناك معالم نقد ذاتي وإعادة تقييم لهذه التجربة.

س/ ألا ترى معي أن سبب تعثر التيار الحداثي ناتج عن كونه انزوى وعاش في ماضٍ لاعم في ذاكرته التاريخية لكي يصبح بدوره تياراً يتوجه إلى الماضي عوض توجيهه إلى المستقبل بمعنى هل التيار الحداثي توقف ليسرد إنجازاته تاركاً التاريخ أو الدورة التاريخية كما قلت تسير لصالح التيار التقليدي الذي أعاد أسئلته الوجودية مستفيداً من خطاب الحداثة، في أكثر من موقع أو على الأقل في شكلها. فما هي الأسباب الكامنة وراء ذلك من موقعك كمفكر؟ هل الأمر يتعلق بإرادة خارج عن إرادة الحداثيين أنفسهم بحكم غياب الدعم من الدولة والمجتمع اللذان يعيشان بثقافة تقليدية أم أن الأمور تتعلق كما أشرت بالذات الحداثية؟

ج/ طبعاً هناك عوامل متعددة وهذه مناسبة للدخول ومناقشة الأفكار التي طرحها العروي مؤخراً، حيث يشير إلى أن من عوائق التطور في المغرب هو أن المجتمع يجر إلى الوراء بحكم تقليديته وعدم تطوره والنخب المثقفة موزعة بين التقليد والحداثة، والدولة هي حاملة ورائدة التحديث، وأن الملكية والدولة عامة هي التي تجر قاطرة التحديث، وأن القوى التي تجر إلى الخلف وتشد الدولة نفسها هي المجتمع أو الجمهور والنخب التقليدية، لأن المجتمع تقليدي في عمقه.

نقاش العروي الأخير يخرج البحث والتفكير في هذا الموضوع من دائرة العوامل الصغيرة واللفظية والانفعالية والتحيزات والانتماءات، إلى مستوى التفكير التاريخي البعيد المدى أي الدولة والمجتمع والنخب، وهذا الثالث يضع أمامنا تساؤلات كبرى.. أيها يقود الآخر؟ ومن يجر إلى الأمام ومن يجر إلى الخلف؟ الدولة أم المجتمع أم النخب؟

س/ طيب بناءً على هذا الثالث والمتعلق بالدولة والمجتمع والنخب. نجد أنفسنا أمام إشكالية كبرى اليوم، فهناك دستور متقدم جداً، وهو دستور يرقى إلى مفهوم مؤسسة الحياة السياسية الخاضع للقوانين والأجراً كما أننا أمام مجتمع وشعب مثقل كاهله ملف اجتماعي منفتح على أفق ضبابي بثقافة تقليدية تفكر بأسلوب آخر في البحث عن ممرات داخل هذه الإشكالية. أنت أستاذ سبباً كمفكر يشتغل على المعطيات والآليات كيف تقرأ الأفق؟

ج/ هذا مخاض تاريخي كبير وصراع اتجاهات، فيبدو أننا محكومين بقدر تاريخي يمثل في ضرورة المرور عبر تجربة أو مرحلة الإسلام السياسي وما سينتجه عنه من إيجابيات وسلبيات. وبالمقابل يبدو أن حركة التقدم والحداثة لم تبلور بعد جواباً تاريخياً على هذه الإشكالية الكبيرة. فما يزال هناك نوع من "الدوخة" التاريخية أو التيه الفكري الناتج عن عماء الممارسة وانطفاء الفكر.

وعلى العموم أنا لست متشائما لأنني أعطي للعوامل الموضوعية أهمية كبيرة وأقول أن التاريخ مكر بمعنى أنه أحيانا يظهر لك شيئا وفي العمق تتبلور أشياء أخرى. وأريد أن أشير أنه في الغالب تكون ردود الفعل متوقفة عند مسار الأحداث والتطورات ولكن ما ينبغي الانتباه إليه هو وعي النخب وقدرتها على إدارة دفة الصراع بغية تحصين المكاسب والتقليل من الخسائر، وعند ذلك ستتبين حدود ونقائص التجربة الحالية مما سيفتح مجالا أمام الحركة التقدمية الحداثية واليسارية لانبعاثها من الرماد بالرغم من كل السلبات. وأفترض أن هذا الاختيار التاريخي سيكون له نتائج على المدى البعيد إيجابية لصالح التيار الحداثي.

س/ إذا سمعت الأستاذ سبيلا، نريد أن ندقق معك أكثر في هذه السيرة التاريخية بما لها وما عليها. فقد انكسر حلم التيار الحداثي ليس اليوم بل من الأمس البعيد عندما دعمت الدولة التيار التقليدي وذهبت إلى أبعد من ذلك حتى فككت بين مغرب يدافع عن المقاولات الكبرى في الديمقراطية وحقوق الإنسان ودولة المؤسسات وبين مغرب ينمو بشكل آخر تحت وطأة التفكير الغيبي من بوابات كثيرة أهمها التربية والتعليم وكأن هذا المغرب التحتي يشد رحاله إلى القرون الغابرة. وإننا اليوم إزاء إشكالية كبرى ومأزق تاريخي خطير بين دولة حداثية في دستورها وقوانينها تسعى إلى بناء الدولة الحديثة وبين مجتمع يجر إلى الوراء بممارسته اليومية في ظل خطاب ينمو بوعي أو بدونه ليأسس دولة غير تلك التي نرسمها لمستقبل المغرب.

فهل نخب اليوم قادرة على رصد وتحليل هذه الإشكالية؟

ج/ الحركة التقدمية الحداثية المغربية هي إلى حد ما امتداد للحركة الوطنية أو فصيل منها. فقد استقل المكون الحداثي وقام بتجربته النضالية الخاصة. ازدهار وانتصار الحركة التقدمية كان انعكاسا لمرحلة تاريخية كونية كانت قد تميزت بازدهار حركات التحرر الوطني المدعومة بقوة من طرف المعسكر الاشتراكي. وهذا الشرط التاريخي الكوني الذي كان السند الخلفي لهذه الحركة قد اختفى اليوم بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وانتصار الغرب الرأسمالي، وترسخ الهيمنة الأحادية للإمبراطورية الأمريكية مع ما وازاه من ازدهار القوى التقليدية وصعود الإسلام السياسي سواء في صيغته الإيرانية أو في صيغته الخليجية المحافظة المدعومة والحفزة بفوائض الوليمة النفطية العربية.

والمفروض الآن على القوى التقدمية والحداثية أن تراجع نفسها وخطابها وتستعيد حيويتها وألا تخجل ذكر نقائصها وأن تعيد الاعتبار للفكر العقلاني والحداثي وتنشط الذاكرة الثقافية التي بدأت تتراخي كثيرا وأن تعيد نقاشها في الملفات الكبرى لضخ الفكر الحداثي التقدمي في شرائح معينة جامعية وفكرية وثقافية وسياسية ومجتمعية. ورغم أن هذه النبضات

الفكرية التي كانت حية في فترة من الفترات لم تعد قائمة إلاّ أني لست متشائما، لأنّ تحديات وضرورات التقدم والتنافس التقني والاقتصادي والفكري اليوم التي يفرضها العصر هي التي ستفرض على المجتمع ضرورة الاستجابة وتوليد قوى وطاقات تحديثية جديدة وملائمة.

جريدة الاتحاد الاشتراكي

حداثتنا مرتبطة بالصدمة....والسياق العربي يمنح المثقف دورا خاصا ويكل

إليه حمل مشعل الحرية

حاوره: أعراب إبراهيم

س: عرفتم -الدكتور محمد سبيلا - كمفكر وباحث منهمك منذ مدة بالأشغال والتفكير في إشكالية الحداثة من حيث تحولاتها الفكرية والفلسفية ومسارها الإستمولوجية. وقد صدر لكم في الموضوع عدة مؤلفات نذكر منها: الحداثة وما بعد الحداثة ونصوصا مختارة عن الحداثة ضمن دفاتر فلسفية و"للسياسة بالسياسة" خصصتم جانبا منه لمقاربة الحداثة السياسية ومعالمها الكبرى، إضافة إلى نصوص أخرى تناولتم فيها عدة مفاهيم وقضايا تندرج ضمن نفس الإشكالية. ومما قلتموه بصدد الحداثة في هذا السياق: أن الحداثة مصطلح مطلي بالصابون.. وأن "العديد من الدارسين يشكون من غموض معنى الحداثة ومن تعدد وعدم تحديد مدلولاته".

فهل يمكن للأستاذ أن يحدد لنا أية دلالة يعطيها للحداثة؟

ج: التباس مفهوم الحداثة يرتبط بجملة التباسات متداولة في الساحة الثقافية الشعبية وخصوصا في المجال الأدبي، حيث يتحدثون عن الحداثة كمرادف للتجديد، ومن ثمة يصبح الحديث عن حداثة الجاحظ وأبي حيان التوحيدي جائزا. والحال أن هذا مفهوم فضفاض وغير مفهومي، لأن الحداثة كمصطلح نوعي تشير إلى جملة التحولات الاقتصادية والسياسية والفكرية التي حدثت وتبلورت في الغرب منذ بزوغ عصر النهضة في القرن الخامس عشر مرورا بالإصلاح الديني 1415، وبالثورة الفرنسية. وهذا المفهوم سيشير إلى أن الحداثة هي العقلنة، أي تنظيم وضبط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ضبطا عقلاانيا، أي على

هدى العقل، وكذا إخضاع كل شيء لفحص العقل. فلا شيء يعلو على العقل أو يشذ عن سلطته، بما في ذلك مجال المعتقد والمقدس لا الاجتماعي والسياسي فقط.

وداخل هذا المفهوم الذي يربط الحادثة بالعقل والعقلنة والعقلانية، تقليد فلسفي يعود إلى المدرسة الألمانية، ابتداء من كانط إلى هيجل إلى هابرماس مروراً بأولئك الذين انتقدوا العقلانية الصارمة للحادثة كنييتشه وهيدجر.

والحادثة الأوربية هي الحادثة في صورتها النموذجية الصارمة التي تعكس السيطرة الحديدية للعقل وتحويل كل ما في الحياة الإنسانية إلى أدوات في يد العقل.

ومن ثم فإن الحادثة الأوربية هي في جوهرها قطيعة مع الماضي أو في أحسن الأحوال هي استثمار له وإعادة عجنه وفق متطلبات الحاضر والمستقبل.

لذلك فالحادثة هي شيء آخر غير مفهوم "الجديد" كما يتداول ذلك أدباءنا في المشرق والمغرب.

لذلك لا يجوز أن نتحدث - من منظور إيستمولوجي دقيق - عن حادثة الجاحظ كما فعل أركون ولا عن حادثة التوحيدي ولا حتى عن حادثة ابن رشد كما يفعل بعض أساتذة الفلسفة لدينا هنا في المغرب.

هكذا نرى أن الحادثة هي محط التباسات كبيرة. هذا بالنسبة للحادثة الفكرية أو الفلسفية.

لكن أيضا غالبا ما يطرح لفظ الحادثة طرحا شعاريا. فنحن نشهد اليوم أن العديد من التشكيلات السياسية لها. ولا أعتقد أن هذه الهيئات تعي بالضبط ما تقول فتفهم المدلول النوعي العميق لهذا المفهوم.

فالحداثة السياسية ترتبط بمسألة مشروعية السلطة، ونشوء الدولة الأمة، وقيام نظام ديمقراطي بالمعنى الدقيق للكلمة وبارتفاع درجة المشاركة السياسية، وباكتساب الفرد المرعي صفة المواطن ذي الحقوق الذي اكتسب حق الفعل والتأثير في المجال السياسي من حيث إنه بالدرجة الأولى فاعل سياسي لا مجرد منفعل أو مرعي. الخلاصة أنه على الرغم من شساعة المصطلح من حيث إنه يطال مجالات متعددة وبطال الكيان الاجتماعي برمته ومن خلال كافة مستوياته التقنية والاقتصادية والقانونية والأسرية والثقافية... إلخ، فإنه ذو مضمون محدد.

ومعيارى الأساسى لتميز الاستعمال الدقيق لهذا المفهوم هو مراعاة ما إذا استعمل استعمالاً وصفياً أو استعمالاً شعاعياً استعمالاً فضفاضاً من الناحية الدلالية. ف وراء الإبهام والالتباس، وبعيدا عنه هناك معنى واضح ومحدد وهناك منطق وهناك معايير محددة.

س: هل ثمة فرق بين الحداثة والتحديث؟

ج: الحداثة مفهوم نوعى أو مصدر يشير إلى ما هو مشترك، أي إلى الخصائص المشتركة الشاملة بين كافة المستويات. فهو يعنى العقلنة والتمايز والفصل بين المقدس والدنيوي وذلك في التجربة الأوربية طبعاً. بينما يشير مصطلح التحديث إلى الوجه السيروري والصيروري للحداثة. فالحداثة هي الاسم النوعي لهذه العمليات أو التحديثات على كافة المستويات.

هناك فرق آخر هو أن الفلسفة الألمانية والسوسيولوجيا الفلسفة الألمانية (فيبر - هابرماس)، تتحدث عن الحداثة، في حين يتحدث التقليد الأنجلوساكسوني عن التحديث. لذا يمكن أن نقول إن التقليد الفكري الألماني وخاصة في وجهيه السوسيولوجي والفلسفي، يتحدث عن الحداثة، بينما تركز البحوث العلمية

الميدانية الأنجلوساكسونية عن التحديث. وما نظريات التنمية إلا التصريف الاقتصادي والسوسيولوجي لنظرية الحداثة.

س: هل هناك حادثة بالمفرد أم حوادث بالجمع؟

ج: هناك حوادث لكن هناك حادثة. بمعنى أن وراء تنوع مظاهر ومستويات وفضاءات الحداثة نمطا واحدا من الحداثة هو العقلنة. يمكن أن نتحدث حينئذ عن درجات العقلنة أو عن شدة العقلنة.

س: في كتاب "الحداثة وما بعد الحداثة" ذكرت بأن للحداثة توارixها، فهناك الحداثة الأوربية والحداثة اليابانية والأمريكية.. إلخ. هل تعني هذه المقاربة التعددية أنكم ترون أن لكل مجتمع طريقته وتاريخه مع الحداثة، وبالتالي هل ينفي هذا التصور وجود نموذج واحد كوني ومعمم لها؟

ج: في ارتباط مع السؤال السابق، أقول أن هناك كارتوغرافيا للحداثة أو جغرافيا سياسية للحداثة. هناك الحداثة الأصل أو الحداثة الأم وهي الحداثة الأوربية التي انطلقت مع النهضة والإصلاح واكتشاف أمريكا وارتباط مع ذلك انطلاق أوروبا خصوصا إسبانيا والبرتغال في القرنين الخامس عشر والسادس عشر نحو استعمار أمريكا اللاتينية وانتهاج خيراتها وذهبها واستعمار الشرق الأقصى من طرف هولندا. فهذه الحركة أو الموجة الاستعمارية الأوربية الأولى هي التي فجرت البنية الاقتصادية القديمة الإقطاعية للمجتمعات الأوربية وحقنتها بالأموال وبرأس المال وفجرت طاقات هذه المجتمعات.

طبعاً هنا مسألة الإستمولوجية تتمثل في التساؤل عما إذا كان الفكر (النهضة- الإصلاح- انتشار الأفكار عن طريق المطبعة التي اكتشفها غوتنبرغ في تلك الفترة) أم الحيوية الاقتصادية هي المحرك الأساسي للحداثة. وأنا أميل إلى القول بأن الحيوية التاريخية المتمثلة في الاستعمار والاكتشافات الجغرافية والاختراعات

التقنية أو ما أسميه بالحيوية التاريخية إجمالاً هي الفاعل أو الدينامو الأساسي الذي خلق وهياً أرضية عقدية وفكرية ملائمة للتطور والتحديث التدريجي الذي انطلق في أوروبا (عبر أو خلال خمسة قرون) وانتشر في أنحاء العالم. فأشكال الحداثة المنتشرة عبر العالم هي أصداء ومرايا للحداثة المرجعية.

لكن لا بد من الإشارة إلى أن هناك نموذجاً سورياً أو نظرياً واحداً للحداثة في مضمونها الكوني الأساسي وإن اختلفت وتباينت الطرق والمسارب التي سلكتها في هذا القضاء الجغرافي أو الثقافي أو غير ذلك.

س: إذا أخذنا بهذه المقاربة التعددية وسلمنا بأن لكل ثقافة ومجتمع تجربته مع الحداثة، فما هي في نظركم تجربة المجتمعات العربية مع الحداثة؟ وهل لها معالم وخصوصيات معينة؟

ج: للعرب قصة أخرى مع الحداثة. فالأرض العربية أجهضت فيها تجربة التطور والتقدم منذ القرن الثاني عشر الميلادي. ذلك أن الحضارة العربية التي ازدهرت بموازاة انبثاق وانتشار الإسلام بين القرنين السادس والثاني عشر الميلاديين انكسرت بعد ذلك نتيجة غزو المغول. والظهور التدريجي للثورة الأوروبية التي بدأت في تسجيل نقاط التفوق منذ سقوط غرناطة، نهاية بسقوط الخلافة العثمانية. لذلك لم تكن الأرض العربية مهد الحداثة والتحديث، وإن كانت شهدت تجربة حضارية رائدة في العصر القديم.

وقد ارتبطت تجربة الحداثة عند العرب بتجربة الصدمة الاستعمارية. فهما متقارنتان ومتلازمتان. ومن ثم يمكن أن نقول بأن الحداثة العربية ارتبطت بالعنف وبالغزو الاستعماري، وباحتلال وبكسر شوكة المقاومة ابتداء من غزو مصر في العامين الأخيرين للقرن الثامن عشر (1798) مروراً باحتلال الجزائر سنة 1830 واحتلال فلسطين (1948) مروراً باحتلال المغرب 1912.

فالحدثاثة العربية هي حدثاثة برانية لا جوانية، حدثاثة مرتبطة بالصدمة والرضة وانكسار الوعي، واحتلال الأرض. ومنذ ذلك الوقت والعرب يتخبطون ممزقين بين صورتهم عن أنفسهم كأحسن أمة أخرجت للناس وأرسلت عبرها وبواسطتها آخر الرسالات، وأعظم وأجمل اللغات وبين واقعهم المتري والمتدني في الرقة العالمية من تخلف اقتصادي وتبعية سياسية وتأخر فكري. فالوعي التاريخي العربي هو وعي مجروح. وعي نازف بين العصر الذهبي ودماء الاستعمار.

طبعاً، العرب اليوم بعد أن تحرروا سياسياً يحاولون استدراك الحدثاثة التقنية الاستهلاكية، لكنهم على وجه العموم ما زالوا يرفضون الأسس الثقافية للحدثاثة الغربية. وهذا هو رهانهم الخاص. هل من الممكن امتلاك ناصية الحدثاثة انتقائياً بالتمييز بين روحها ومظاهرها؟ هذا ما سيؤكد التاريخ مدى صوابه.

رهان العرب اليوم هو تقليص الأظافر الفلسفية للحدثاثة بهدف ترويضها وتطويرها وامتلاكها باستبعاد بنيتها الفوقية. رهانهم هو استحصال آلية الحدثاثة مع لفظ نواتها الفكرية. هل هذا ممكن؟ الله أعلم.

س: يسود الآن في الخطاب الفلسفي الغربي عبر عدة كتابات مفهوم آخر يسعى لنقد وتجاوز مفهوم الحدثاثة وأعني به "ما بعد الحدثاثة" (Post-Modernite)

أيشكل في نظركم المفهوم الجديد نفياً وقطعية مع الحدثاثة أم استمرارية لها؟

ج: ما بعد الحدثاثة مصطلح جديد سار اليوم في الغرب للتعبير عن مرحلة جديدة في تطور المجتمعات الغربية وخصوصاً في العالم الأنجلوساكسوني.

ويجب أن نميز بين مستويين في هذا المصطلح. المستوى السوسيولوجي الذي يحيل إلى ما دعاه السوسيولوجيون الغربيون بالمجتمع ما بعد الصناعي postindustrial، ذلك أن الغرب اليوم يعيش الثورة

الصناعية الثالثة: ثورة وصناعة المعلومات والسياحة الفضائية والتكنولوجيا (الاستنساخ - اكتشاف أسرار الجينوم..). إضافة إلى المعجزات الحربية الجديدة المبنية على ذلك. هذا التحول يوحي بأن المجتمع الغربي بصدد تحول نوعي نحو مجتمع جديد كلية. وهذا ما يمكن أن يبرر إلى حد ما مصطلح ما بعد الحداثة الذي هو محاولة لبيان تطور الحداثة نفسها وانتقالها. أما على المستوى الثقافي والفكري فما بعد الحداثة هو تيار فكري تبلور في الغرب للإشارة إلى التحولات في الوعي وفي المعرفة وفي التقنية، وفي العلوم الإنسانية والتي تبرز أننا أمام مرحلة أخرى من مراحل الحداثة. فالحداثة الكلاسيكية (المنحدرة من القرن 15 والمرتبطة على وجه الخصوص بعصر الأنوار وفكر الأنوار، القرنين 18-19) هي الآن في طور الانتقال إلى سرعة جديدة تتخلى فيها الحداثة الكلاسيكية عن أسطوريتها، أي عن ارتباطها الصارم بالعقل وبأسطورة التقدم وبغائية التاريخ، وتصبح حادثة بدون أساطير أي بدون مثل وبدون قبلات أو بعديات، وهذا ما يشهد عليه شيوع فكرة إلغاء الطابع النوعي للمراحل، وخفوت حدة سطوة العقل، وغياب الحدود بين أنواع المعرفة، والمساواة بين العلم والأدب.. إلخ.

لذلك أقول إن ما بعد الحداثة ليست تخطيا للحداثة أو تجاوزا لها أو استغناء عنها بقدر ما هي حادثة معقمة، حادثة بدون أوهام، حادثة راديكالية تتخلى عما بقي في الحداثة من روح. إنا ما بعد الحداثة هي حادثة بدون أسطورة (عقل، تقدم، غائية التاريخ)، بدون مساحيق، إنها عدمية جديدة، وفق المنطق الداخلي للحداثة كتجاوز مستمر لنفسها اعتمادا على معيارية ذاتية لا قياسا على أي نموذج سابق أو لاحق.

س: من جهة نظركم كيف تقيمون استعارة مفهوم ما بعد الحداثة وتوظيفه من طرف بعض المثقفين والمبدعين في الوطن العربي كشعار لنقد أفكار ومفاهيم الحداثة، ومن ثمة الحكم عليها بأنها متجاوزة كما هو الشأن لدى نقادها في الغرب؟

ألا ترون أن هذا النوع من الفكر يسقط في التردد والتقليد ويسجن نفسه في أسئلة الآخر دون الأخذ بعين الاعتبار أسئلته وواقعه الذي ما زال يتلمس طريقه بصعوبة نحو الحداثة، ويعيش في جوانب منه ما قبل الحداثة؟

ج: إن اللهات وراء ما بعد الحداثة هو لهات وراء السراب الذي تحسبه ماء، سراب التقدم الذي يخطو الآن بخطى عملاقة في أوروبا، معرفة لانتهائية الكون ولا نهائية الذات. وباعتبار هذه المعرفة شكلا من أشكال إرادة القوة التي تشكل هي أيضا الروح الملازمة للحداثة، فإنه كلما خطت الحداثة الغربية خطوات جبارة في درب المجهول، دلفنا نحن إلى الدروب السفلى محاولين اقتفاء آثار العملاق الهارب فنحن - العرب والمسلمين - لم نعرف ماهية الحداثة. ماهيتها الفكرية والفلسفية كإرادة تحكم في الأرض، رسالتها الإنسان، من خلال التحكم المعرفي في مكونات المادة والخلية والوعي. ونريد أن نقفز مع العملاق ونغذ السير خلفه ونحن لم نستوف الشروط الدنيا لذلك.

أفترض أن موضوعات ما بعد الحداثة لدينا (في مجالات الفقر الأدبي والفلسفي) نوعا من الامتساخ التاريخي وعمي الألوان، وعربونا نموذجيا على العمى الفكري والافتقار الكامل لحس الوعي التاريخي.

س: هناك من المفكرين والمثقفين العرب (على سبيل المثال لا الحصر د. عبد الله العروي) يقولون أنه لا سبيل لتجاوز التأخر التاريخي للمجتمعات العربية إلا بإحداث قطيعة مع الماضي والتراث، والاحتذاء

بنموذج الحادثة الغربية الذي أصبح كونيا.. وهناك على خلاف ذلك من يقول إن بالإمكان تحقيق الحادثة دون التخلي عن التراث شريطة تجديده من الداخل وإعادة قراءته عقلانية وحادثة واستنبات مفاهيم الحادثة داخل تربته. أي تبيئتها كما يذهب إلى ذلك الدكتور محمد عابد الجابري في كتاباته.

أين يتموقع مشروعكم الفكري ومساءلتكم للحادثة ضمن هذا التوزع؟ وكيف تقاربون علاقة التراث بالحادثة؟

ج: آلية الحادثة والتحديث آلية معقدة. فهي بنفس الوقت قطيعة واستمرار، قطيعة عما هو ميت، مع ما هو متجاوز، مع ما أصبح قاتلا لا مقتولا فقط، قطيعة مع التصورات البالية المرتبطة بصورة العالم في الوعي التقليدي التي هي صورة مرتبطة بالعلم القديم بمستوى البائدة، لكنها بنفس الوقت استمرار وتطوير ووصل ووصال مع عناصر الحياة في التقاليد والتراث والمخزون والموروث.

فالحادثة قطيعة استمرارية، واستمرارية قطاعية، والمنطق الواحدى الإيديولوجي القائم على الأبيض والأسود لا يفيد في فهم آليتها.

فأروبا النهضة قطعت مع ماضيها القريب، ماضي عصر الظلام، لكنها طورت جوانبه المضيئة مع العودة إلى ماض أعرق وأعمق هو التراث الروماني (في القانون) والماضي الإغريقي (العقل الفلسفي) إضافة إلى ما التقطته من الحضارات الحية آنذاك كالحضارة العربية الإسلامية. فالحادثة الأوربية قطيعة واستمرار لفظ وامتصاص رحيق.

لذلك أنا أرفض مطلقا المنطق الواحدى، وربما كان الطريق الخاص الذي أحاول بلورته فكريا هو هذا.

س: أنتم كـمـثـقـف وباحـث وأستاذ جامعي ومدير مجلة ورئيس جمعية فلسفية وصاحب عدة مؤلفات تناضلون على عدة جبهات في التعليم العالي، في الإعلام والإنتاج الثقافي وفي المجتمع المدني.. أنتم تقومون بدور المثقف الملتزم، صاحب رسالة في التنوير ونشر قيم الحداثة. انطلاقاً من هذه التجربة والممارسة اليومية، أترون في عصرنا، عصر العولمة وما تطرحه من تحديات على المجتمعات العربية، وهيمنة ثقافة السوق والاستهلاك، هل ترون من دور لمقولة المثقف الملتزم الريادي، صاحب الفكر النقدي الذي يضع على عاتقه مسؤولية تغيير الواقع والنهوض بالمجتمع؟

أم أننا نعيش عصر موت أو نهاية المثقف الملتزم بل المثقف الذي يختص في الإنتاج الرمزي وإنتاج الأفكار والكلمات؟ هل تتفق مع خطاب نهاية المثقف كما يعبر عن ذلك ريجيسدوبريه (سنة 1994 في حوار مه مع جان زيكلر (Jean-Ziegler) الذي اقترح إقامة متاحف للمثقفين على شاكلة المتاحف الأخرى.

ج: لدي حساسية خاصة اتجاه التمييزات والسياقات.

الغرب متخـم بالتحويلات والتجارب والاستبدالات، الغرب يغذ السير في طريقه التاريخي، فقد عرف وشهد الفترات المنيـرة لدور الثقافة والمثقفين وربما كان عصر الأنوار هو النموذج لذلك (فولتير، الموسوعيين، كنط، هيجل، الأنوار الإنجليزية..).

وفي القرن العشرين شهد دوراً هائلاً للمثقفين، لدرجة أن أحد المثقفين الشباب أصدر دراسة موسعة عن القرن العشرين واعتبره قرن المثقفين أو على الأقل قرن سارتر في فرنسا.

اليوم مع تقدم المعرفة وفحص الأوهام، بدأ التساؤل عن دور المثقف، وعن المثقف الملتزم في إطار التجدد المستمر للفكر الغربي. حيث نجد فوكو يرفض المثقف الذي ينوب عن الجماهير، ويحل محلها في التعبير عن

معاناتها. بورديو يطور سوسيولوجيا للمثقفين يكشف فيها أنهم ليسوا ملائكة، ليسوا كائنات فوق الجاذبية الاجتماعية، بل هم كائنات لها مصالح واستراتيجيات و استراتيجيات هيمنية وإرادات قوة كغيرها من الفئات الاجتماعية. في هذا السياق يندرج رأي دوبريه الذي يعتبر أكثر المثقفين الفرنسيين المعاصرين تحاملا على المثقفين ونقدا لهم. ويجب أن لا ننسى أن رأي دوبريه هو نوع من مشاعر الذنب حيث إنه كان مثقفا ماركسيا عضويا نموذجيا ذهب به حماسه الثوري وحميته الماركسية في الستينات إلى حمل السلاح في أدغال أمريكا اللاتينية. وهو اليوم يعيش مرحلة نهاية اليقينيات وانقشاع الأوهام الإيديولوجية التي تغطي الأبصار. لكن المثقف العربي يعيش سياقاً آخر. سياق التخلف والتأخر التاريخي والاستبداد السياسي، والامية الشعبية المستشرية، واختلاط المعايير الحديثة بالمعايير التقليدية وانتشار الأسطورة والمعتقدات السحرية كثقافة جماهيرية واسعة الانتشار.

فالسباق العربي يمنح المثقف دورا خاصا إن لم يكن متميزا ويكل إليه مهام ضخمة في النقد والتحليل والتنوير وحمل مشعل الحرية والدعوة إلى التقدم والحداثة. إنه و- هنا أتحدث عن المثقف الحديث- نبراس مجتمعه وشمعة مضيئة في ليل بهيم.

فاختلاف السياقات الاجتماعية يفرض اختلاف المهام والأدوار. فمهما كان تقاعس المثقفين لدينا ومهما كان ضيق أفقهم فإنهم محملون برسالة تاريخية يكلفهم إياها التطور التاريخي ذاته. فهم يعبرون أو يفترض أن يعبروا عن الاستقلالية النسبية للعقل.

مجلة الرافد -الشارقة- مايو 2002

الحراك العربي... يتداخل فيه الخطو إلى الوراء والخطو إلى الأمام

حاورته مجلة كولان

كولان: بدايةً وقبل كل شيء، نود أن نسأل: كيف يرون الواقع العربي الراهن بعد مرور عام على الربيع العربي؟

محمد سبيلا: الواقع العربي هو واقع معقد إلى حدٍ كبير، نعملُ فيه فواعل الماضي وبوارق المستقبل، حيث يعكس هذا الصراع الطويل المدى في عمق الوعي العربي بين جاذبية الماضي القوية وجاذبية الحاضر والواقع

العالمي الحالي الذي هو بمثابة الشرط المحدد للوجود. ما نتعلمه في المجتمعات العربية اليوم، يجب أن لا يُقرأ قراءةً ساذجة، أي قراءةً سطحية تكتفي بقراءةٍ حرفية للمظاهر. فالمقولة الفلسفية المناسبة لقراءة ما يعتمله الواقع العربي الحالي هي "مقولة المكر" مكر التاريخ، ولا أقصد بـ"مقولة المكر" بمعناها "الهيغلي" المثالي الغائي العقلاني، بل بمعنى آخر أقرب ما يكون إلى التصور الجيوستراتيجي، فـ"مكر التاريخ" يبين لنا أن ظاهر التاريخ شيء وعمقه شيء آخر، أو خطاب الأحداث شيء وما يعتمل في أعماقها شيء آخر، سواءً على مستوى المطالب أم على مستوى النتائج أم على مستوى كل التحولات. وما يجري اليوم يوحي لكثير من القراء ومن المحللين ومن الاستراتيجيين، أن هذا الحراك العربي الجماهيري الكاسح ربما أدى إلى بعض النتائج السياسية في إسقاط أنظمة أو أشخاص أو شيء من هذا القبيل، وأنه يحبل بالعديد من البشائر: الديمقراطية والحداثة والتنوير والتقدم، غير أن الأمر في الواقع أعقد من ذلك، فهناك ربما أشياء خفية، وأعماق بعيدة، بمعنى أننا، ربما لم نجن كل الآمال والانتظارات التي عقدناها على هذه التحولات. فهي تحولات لا شك، وهي حراك لا شك، وهي زعزعة للأنظمة لا شك، ولكن الجذور العميقة، الثقافية الفكرية والوجدانية العميقة تظل، ربما، بمثابة شروط وبنيات متحركة بشكل ثابت في التاريخ العربي الحديث، مع أن هناك بشائر الديمقراطية والحداثة والعقلنة والتنوير ونزع طابع إستحلال العالم وإلى غير ذلك من المقولات الفلسفية، بيد أن خطوات التاريخ الملموس، كما يبينها الانتخابات الحالية في العديد من البلدان، تدل على أن القوى السياسية التي جنت آثار هذه التحولات وهذا الحراك العربي العنيد هي قوى الإسلامية بصيغتها التقليدية وربما التجديدية. طبعاً لا أقول أن هذه خطوة إلى الوراء، ولكن هي خطوة يتداخل فيها الخطو إلى الوراء والخطو إلى الأمام، أو هي خطوة صراع أو تعكس صراعاً داخل المجتمع العربي بين رغبة في التقدم وفي التحديث وفي الديمقراطية، ولكن أيضاً رغبة في التمسك بالهوية وحماية الماضي حتى ولو بشكلٍ جديد. لذلك أقول أن "القراءة الماكرو"، وأقصد "القراءة الماكرو" وليس القراءة المتوسطة أو القراءة غير الإيديولوجية أو القراءة غير النضالية إلى حدٍ ما لما يحدث، لأن القراءة النضالية هي قراءة متحمسة تعني وتنبر بدور الشعوب وبفعالية وبطولة بعض الأشخاص وبأن التاريخ سيحقق حتماً كل المطالب وكل الأماني. فأقول، أن ما يحدث هو إعتمال، ومحاولة للخطو إلى الأمام مع صراعٍ ينبع عن وجود قوى وثقافات في التاريخ، ثقافات بيولوجية وثقافية واجتماعية وفكرية راسخة. ورهاني هو على تطوير وتفعيل الجوانب الإيجابية أو الجوانب التقدمية في هذا الإعتمال العميق.

كولان: في خضم التغيرات الواقعة في العالم العربي شهدنا تقدم وتصدّر الأحزاب الإسلامية بشكل ملحوظ في الانتخابات وعلى وجه الخصوص في الانتخابات المصرية، كيف تقرأ مستقبل مصر في ظل صدارة وتحت حكم الإخوان المسلمين والسلفيين؟

محمد سبيلا: قلت هذه خطوة مأكرة، بمعنى أنه، هو في الظاهر ينجح الإسلاميون، والإسلاميون عندما ينجحون فهم ينجحون بشروط سياسية وفكرية ودولية جديدة، فهم مطالبون بالتكيف مع الديمقراطية، لأنهم نجحوا بفضل الديمقراطية وفي إطار الشرط الديمقراطي، وملزمون بالديمقراطية إلزاماً دولياً وداخلياً وتعاقدياً، فالديمقراطية بالنسبة لهم ليست سلماً يمكن القذف به بعد الصعود عليه لأنها ليست مجرد أداة، بل هي طموح وأمل وثقافة وربما جزئياً غاية، غاية أو ليس فقط مجرد وسيلة. لذلك، أعتبر أن دخول أو صعود الإسلاميين هو إقحامهم في المعترك الديمقراطي أولاً، هم جميعاً في كل هذه الدول ينادون بالديمقراطية ويعلنون على الأقل على مستوى الوعي الواضح بأنهم يريدون الديمقراطية وبأنهم في معظم الأحيان يدخلون في منافسات من أجل الدفاع عن الديمقراطية بالقول بأن إجتاههم هو أكثر ارتباطاً بالديمقراطية، وكأننا أمام مزايدات حول الديمقراطية. إذاً هذه خطوة تأريخية نحو تفعيل القنوات الدينية في الاحتكاك مع المؤسسات الديمقراطية والثقافة الديمقراطية، وأعتقد أن هذا سيرك أثراً إيجابياً لأنه لا خيار لهذه الإجتاهات الإسلامية إلا في أن تثبت بأنها قادرة، لا فقط على فهم الديمقراطية، بل قادرة أيضاً على تفعيلها والتمسك بها لأن هناك رقابات إجتماعية وداخلية ودولية، تاريخاً عاماً يفرض عليهم إستيعاب الديمقراطية، والديمقراطية أولاً في مجالها السياسي، وإن كانت مطالب الجماهير العربية في كل الدول العربية في هذا الحراك العربي، هي بالدرجة الأولى حراك أو مطالب من أجل مكاسب ملموسة، من أجل تحسين مستوى العيش، والعمل، وتحسين الدخل، والوضعية الإجتماعية والسكنية وغير ذلك، مطلب العدالة الإجتماعية، المطالب الإجتماعية المادية هي الأساس. فتأتي النخب، سواء كانت النخب الحديثة أم النخب الإسلامية، لتكيف هذه المطالب وتعطيها طابعاً سياسياً. ولذلك، الإطار اليوم الذي تصبّ فيه هذه المطالب هو الشرط الديمقراطي، بيد أننا كلما نزلنا في العمق نجد أن المواطن العربي العادي، حتى عندما يفقد الكرامة ويعلن أنه يعاني من بالحقرة أو الإحتقار، فإن مطالبه الأساسية مرتبطة بالمجتمع المدني الإستهلاكي المعاصر، أي مطالب تتضمن العمل وتوفير الحقوق وأن الأساس هو أكتساب الحقوق الحياتية أولاً ثم بعد ذلك الحقوق السياسية. وأعتقد أن الإسلاميين أتوا في هذا الظرف التاريخي الحرج الذي يجعلهم هم من جهة نتاج الديمقراطية، أي نتاج الانتخابات، والأحداث السياسية، كما يضعهم من جهة أخرى في نوع من التعارض مع الثقافة السياسية المؤسسة الديمقراطية الحديثة، بل ربما بين الثقافة السياسية الحديثة كلها والثقافة الإسلامية أو الإسلام السياسي التي ربما ما تزال لديها بعض الصعوبات في التكيف مع الثقافة الحديثة

والفكر الحديث وكأن هناك فقط ميلاً إلى استخدام الجانب الأداتي والتقني في الحداثة السياسية وطرح الجانب الفكري أو رفض الجانب الفكري والثقافي. وهذه مفارقة تعيشها بعمق كل تيارات الإسلام السياسي الذي سيجد أن الديمقراطية تفرض ثقافتها، ولا يمكن القبول، بسلخ الديمقراطية عن ثقافتها، لا يمكن التمييز فيها بين آلياتها وتقنياتها الانتخابية والتنظيمية وبين ثقافتها القائمة على التصور العقلاني للتأريخ وعلى التصور العقلاني للإنسان وعلى تنظيم الإرادة والتنظيم الاجتماعي بصورة عامة.

كولان: يتناقشون اليوم في الغرب حول (الحداثة وما بعد الحداثة). البعض يقولون أنهم بلغوا ما بعد الحداثة، والبعض الآخر من المدرسة الألمانية يقولون أن (الحداثة) مشروع لم يُكتمل بعد. لو نتحدث في إطار الواقع العربي الراهن، نحن اليوم في حاجة إلى (التنوير)، لو نردّد السؤال (كانت) ي، ما هو (التنوير) للشعوب العربية والإسلامية؟

محمد سبيلا: أولاً: هناك نوع من الرفض، رفض للفكر الغربي بصورة أو بأخرى في الثقافة العربية، هناك نوع من الاحتجاج وأحياناً نوع من الرفض، بدرجات متفاوتة سواء عبر الترجمة أم عبر الفهم. من جملة الأشياء التي يسودها نوع من الالتباس الفظيع في العالم العربي هو العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة، فأنا أتصور وكأن الأمر يتعلق بمراحل زمنية، وكأن الحداثة ابتدأت سنة 1850 أو شيء من هذا القبيل وانتهت في ستينات القرن العشرين أو شيء من هذا القبيل. الحداثة في التصور الفلسفي والسوسيولوجي، هي حركة فكرية عقلانية نشأت في الغرب ابتداءً من القرن التاسع عشر، أو حسب المؤرخين: في القرن الثامن عشر، وبدأت تنتشر في العالم تتضمن تصوراً معيناً للعالم وتصوراً معيناً للإنسان وتصوراً معيناً للتأريخ، هذا التصور الذي أتت به الحداثة ما يزال سارياً وما يزال قوياً وما يزال حاضراً لأنه يقطع بشكلٍ، ربما جذري، مع التصور التقليدي للزمان وللتأريخ وللإنسان وعلاقة الإنسان بما حوله أرضاً وسماً. فهذا (باراديجم)، أو هذا المثال أو هذا النموذج الذي هو الحداثة على مختلف مستوياتها الثقافية والتقنية والتنظيمية، أي السياسية والمؤسسية هي تجربة جديدة وأطر جديدة في تأريخ البشرية ما تزال في طور التفعيل. وما يسمى بـ(ما بعد الحداثة) ليس إلا لحظة من لحظات الحداثة، وهو درجة دنيا، ثانية من درجات الحداثة، أو سرعة ثانية في إطار الحداثة. (ما بعد الحداثة) ليس رفضاً للحداثة، أبداً، بل هو مراجعة لبعض أفانيمها التي تمت أسطرتها، ولبعض مظاهر الأمثلة، أو المثالية، أو ربما الصنمية، في بعض مظاهر الحداثة. لهذا، ما بعد الحداثة هو تجديد للحداثة للتخلص من بعض مؤشراتنا ومن بعض مثالياتها وما علق بها من الأشياء التي ما أسماها ذلك الفيلسوف الفرنسي الذي رغب في التخلص من الحكايات السردية الكبرى أو من التصورات الكبرى

للتاريخ وعدم تقديم الحادثة وكأنها دين ورؤية جديدة تجمع بين ما هو عقلائي ولاعقلاني إلى غير ذلك من المراجعات. ف(ما بعد الحادثة في الغرب) هي تجديد للحادثة، وإعادة النظر في بعض مقوماتها أكثر مما هي رفضاً للحادثة. مع الأسف، الفكر العربي واللغة العربية تُيسّر مثل هذه الأوهام لأن كلمة (ما بعد) في العربية توحي وكأننا خرجنا من الحادثة ودخلنا إلى مرحلة (ما بعد)، وهذا وهم كبير يضاف إليه طبعاً تحليلات سطحية وفهوم سطحية متفرعة. وأقول أيضاً التقديمات الصحفية الملخصة والموجزة ودور وسائل الإعلام في التعتيم الفكري والثقافي، في حين أنّ (ما بعد الحادثة) هو في العمق أعمق من الحادثة، هو لحظة تخلت فيها الحادثة عن أقيانيمها، عن أقيانينها وعن أساطيرها وعن أصنامها وفعلت منطقها الناتئ ومنطقها السالك ومنطقها المفكك إلى حد كبير. مع الأسف نحن في العالم العربي ضحية لهذا. ما يحتاج إليه العالم العربي والمجتمعات العربية أشياء كثيرة، العالم العربي أو المجتمعات العربية في حاجة إلى تنوير وفي حاجة إلى ضخ كميات كبيرة من العقلنة، في حاجة إلى تفعيل أكبر للعقل، لأن الصراع القائم في المجتمعات العربية هو بين العقل التقليدي والعقل التحديثي، بين التراث كقوة كفكر مؤطر، كمعنى نهائي للعالم، كمعنى متجمل للعالم وبين الحادثة والتجديد، ورؤية تجديدية نقدية للذات وللمجتمع وللتاريخ وللإنسان وللكون ولكل شيء. تقول ما تزال هذه الثقافة التقليدية العربية في كل المجتمعات العربية ثقافة قوية راسخة، إما تحت سيطرة هذا الاتجاه أو ذاك، هذه اللمحة الدينية أو تلك. وما تزال، كما بين أحد المفكرين المغاربة وهو الدكتور عبدالله العروي أن السنة إتخذت طابعاً رسمياً في الإسلام وأصبحت نسخة أولى للإسلام وكأن هي الإسلام نفسه، بمعنى أنّ الدين والثقافة الدينية لم تتطور ولم تدخل عالم التأويلات وعالم تعدد المعاني. فنحن ما نزال نعيش على المعنى الواحد والفكرة الواحدة والعالم الواحد والاتجاه الواحد، وطبعاً ذلك من جهة، من زاوية بنية الفكر الديني ومن زاوية سيطرة الفقهاء والقوى التقليدية على هذا الفكر وعلى هذا الدين، بارتباط طبعاً مع القوى السياسية المسيطرة، لأن هنالك تناغماً بين تأويل ثقافي معين وبين استخدام سياسي، الاستخدام السياسي الذي تستفيد منه فئة ونخب وربما طبقات حاكمة. حاجة العالم العربي هي حاجات، حاجة إلى إعادة التوازن بين ثقل التقليد الراسخ والساحق وبين الحاجة إلى العقل، أي إلى النقد وإلى التجديد وإلى الفحص وإلى مراجعة المسلّمات وإلى مراجعة الكثير من البديهيات. ما يزال مع الأسف الماضي والتقليدي والتأويلات التقليدية هي المهيمنة، فكل ما يخلخل هذه البنيات التقليدية على المستوى الاجتماعي وعلى المستوى السياسي وعلى المستوى الفكري والثقافي ولو أن هذا المستوى الأخير أعمق وأصعب، هي كلها خلخالات يمكن أن تفيد في تحريك السواكن وتحريك لأننا أمام مجتمعات آسنة، في الظاهر تخضع لحركات، في الظاهر تشهد إنقلابات وتحولات وصراعات ولكن العمق مجرى لنهر عميق ما يزال هو هو.

كولان: تحدثتم حول النقد، بحسب المدارس فرانكفورتية تسمى نظرية النقد بـ(نظرية المجتمع)، فمن المعروف أن المدارس فرانكفورتية مرت بثلاثة أجيال. نود أن نسأل سيادتكم، ما هو الفرق بين الأجيال الثلاثة: من (ماركوز) إلى (هابرماس)؟

محمد سبيلا: نعم، مدرسة فرانكفورت هي مدرسة متميزة في تأريخ الفكر الألماني وفي تأريخ الفكر السياسي، لأنها مدرسة تجمع أو تستجمع التراث الغربي كله، سواءاً في الماضي أو في الحاضر، فهي تستجمع الفكر الماركسي والفكر الفرويدي وكل مساهمات الفكر العالمي وبخاصة الفكر الألماني وأيضاً التراث الـ(كانت)ي لأنها إلى حدٍ ما مدرسة (كانتية) إلا أنها توسع الكانتية وتدخلها في سياقات جديدة وتطعمها بمعطيات فكرية جديدة، مدرسة فرانكفورت هي نقد شاملٌ للمجتمع الحديث، نقدٌ عميق سواءاً لدى (هوركهايمر) في نقده للتراث أو سواءاً لدى (أدورنو) في نقده لما يسميه بـ(العقل الأداتي) للسيطرة الأداتية والعقلانية الأداتية الصارمة، أو لدى (ماركيوز) في نقده للاستلاب ونقده للأيديولوجيا المهيمنة ونقده لأحادية البعد، نحن نعرف أن (ماركيوز) عندما ذهب إلى أمريكا وجد نفسه أمام نموذج لمجتمع تسيطر فيه التكنولوجيا وحولت المجتمع والأشخاص إلى نماذج آلية، وكأن التقنية انتقلت من الآلات إلى الأذهان والسلوكات وإلى المجتمع. من خلال ثقافته الألمانية النقدية التي تجمع بين الماركسي والفرويدي وإلى حدٍ ما النيتشوية والهايدغرية (هو بالمناسبة تلميذ لهيدجر وتحت إشراف هذا الأخير أنجز أطروحته حول هيجل). ماركيز وجد نفسه أمام مجتمع آلي بدا له أن عيبه الأساسي هو أحادية البعد، وأحادية البعد عند ماركيز هي القبول بالواقع وبما هو موجود وإعتباره مثلاً. في هذا المجتمع التكنولوجي، ليس هنالك مثال ولا يوتوبيا، المثال واليوتوبيا هو واقع الشيء، لقد استطاعت التكنولوجيا أو المجتمع التكنولوجي أن يكيف الإنسان الأمريكي والإنسان الغربي ليقبل الواقع وليتحدث بالواقع وليعتبر أن ما هو واقع هو المثال نفسه وهو الأمل نفسه، وقلب العلاقة بين الواقع والمثال، هذا نقد راديكالي وهو الذي استطاع أن يمحور حوله ثورة الشباب في الستينات أو في نهاية السبعينات في أوروبا وأمريكا وربما في العالم كله ما تزال نموذجاً للثورة على التصورات التكنولوجية. طبعاً هابرماس وريث لهذا التراث وإن كان قد جدّد كثيراً في فهمه وفي استيعابه وفي استعماله باعتبار أنه استوعب الثقافة التي تدرك مختلف نظريات التواصل واللغة والبعد القانوني والبعد الحقوقي ووسع مفهوم النقد ودعى إلى التخلص من المفهوم الكلاسيكي للعقل، للعقل الأوربي كعقل أداتي وغير تواصلية، وهو يدافع عن التواصل والعقل التواصلي ويدعو إلى الخروج من مفهوم الذات أو مفهوم العقل المتوارث عن (كانت) و(ديكارت)، العقل الذي هو عقلٌ أداتي ومغلق وإجتزاري وليس عقلاً تواصلياً. بما أن هابرماس وسع مفهوم الحداثة وأعطاه بعداً يوتوبياً ليقول بأنّ الحداثة لم تُفعل بعد، فما تزال فيها الكثير من المعطيات

وتحمل الكثير من البشائر والوعود والانتظارات وخاصةً إذا ما طعمنا العقل الأداتي بعقلٍ تواصلٍ وإذا ما وسعنا مفاهيمنا، ونحن نعرف بأن هابرماس قد وجه نقداً لاذعاً لإتجاهات ما بعد الحداثة في فرنسا وخاصةً للإتجاهات الفلسفية (فوكو) و(دولوز) وغير ذلك، الذين استدجوا نوعاً من العدمية النيتشوية ومن رفض (نيتشة) للحداثة وقالو بنهاية الحداثة وبما بعد الحداثة. يعتبر هابرماس هذه الإتجاهات الفرنسية إتجاهات فوضوية وعدمية وغير تأريخية، وهي تقع تحت تأثير تأويل المعلم ل(نيتشة) و(فرويد) وبعض هذه الإتجاهات العدمية. فربما هابرماس كسليل وبعده الجيل الذي هو الآن معه يقول بأن العقلانية أو الحداثة المحملة بعقلانية دمجٍ لخدمة سليطتها بشكلٍ كافٍ ويجب تسيبها وتفتيحها وتوسيعها لأنها مشروعٌ لا نهاية له، ونفسه يقول بأن الحداثة مشروعٌ لم يكتمل، بمعنى أنه مشروع واسع المدى وبعيد المدى، ونحن في حاجة في العالم العربي إلى إستلهام الفكر الغربي وخاصة الفكر الألماني لأن الفكر الألماني يفكر بعمق وبتفكير فلسفي عميق في مسألة الحداثة، لا من زوايا سوسيولوجية ولا من زوايا إقتصادية ولا حتى من زوايا سياسية، فقط بل من أسسها الفكرية وأكاد أقول أسسها الميتافيزيقية، فضل الفكر الألماني، طبعاً هنا الذي خاض في المعاني الفلسفية العميقة للحداثة كتصورٍ للعالم وكتصورٍ قوامه الذاتية والعقلانية وتحويل رؤية العالم وغير ذلك من الأشياء التي ليس هنا مجال للتفصيل بها. لقد تعمق الفلاسفة الألمان في الجانب أو في العمق الفلسفي للحداثة وهو شيء فريد في تأريخ الفكر البشري لكن كل هذه الإجهادات الفلسفية العميقة ذات طابع متميز نحن في العالم العربي بعيدون عنها وبعيدون بل عن دروسها ومعانيها العميقة.

كولان: نتوجه في الحديث من النقد إلى دور المثقف، من الطبيعي أن بحسب مدرسة هابرماس يجب أن يوجد المثقف في الفضاء العام وبحسب فهمي ل(هابرماس) أتصور أنه يطالب المثقف لخلق التوازن بين النظرية والممارسة. كيف تنظرون إلى المثقف من منظار (النظرية والممارسة)؟ بمعنى كيف يوفق المثقف بين النظرية والممارسة؟

محمد سبيلا: نعم، هابرماس هو وريث تراث فكري متنوع، فهو وريث الأنوار وهو أيضاً ماركسي إلى حدٍ ما، ولذلك فهو يؤمن بدور النخبة وبدور النخبة المثقفة، سواءاً النخبة السياسية أم النخب الأخرى، ولكن أساساً بدور النخبة المثقفة والمثقف أو الأنتلجنسيا. بيد أن هابرماس لا يُساير التأويلات الماركسية العملية أو الحزبية خاصة كما نجدتها في نظرة الماركسية الإيطالية عند (أنطونيو غرامشي) الذي يتحدث عن المثقف العضوي باعتباره دائماً ساهراً متبّعاً، ف(هابرماس) يرث سياقاً لمفهوم المثقف والأنتلجنسيا عن الماركسية ولكنه لا يساير كل التأويلات المغالية التي وجدناها في الفلسفة الفرنسية وفي الفلسفة الماركسية والإيطالية التي تُشيد بالمثقف وتذهب إلى حدٍ ما إلى اعتبار المثقف وكأنه نبيّ، وكأنه رائد من رواد التاريخ، لأن هناك

إتجاهاتٍ أخرى فلسفية وفكرية تبين بأن المثقف هو كائن إجتماعي وإنسان أولاً مشروط بشروط معينة إجتماعية وتاريخية ونفسية أيضاً، وأنّ له حاجات وهكذا. فابقاء الطابع المثالي والأسطوري للمثقف وأسطرة المثقف هي أيضاً أسطورة. تشي بغياب فاعلين تأريخيين. فالكثير من الفئات الإجتماعية الرائدة تلوّث وأبانت عن قصورها وقصر نظرها وبقي الأمر والأمل معقوداً على المثقف وكأنه هو المخلص، وكأنه هو النبي المخلص أو الإله الجديد المخلص الذي يُنتظر منه أن يرسم طريقاً نحو المستقبل ونحو المجتمع المنشود. أعتقد أن موقف (هابرماس) فيه حاجة هنا إلى ضرورة التخلص من أسطورة شأن المثقف ودور المثقف وفعالية المثقف بسبب حاجة المجتمع إلى ريادات وإلى قيادات وزعامات، ومراعاة الشروط الإجتماعية للمثقفين باعتبارهم، لا كما كان يقول كارل مائهايم أحد السوسيولوجيين الألمان: المثقف بدون روابط، (كارل مائهايم) هو أحد الفسيولوجيين والمفكرين الألمان الذين مجدّوا دور المثقفين باستلهمات شبه معقولة إلى حدٍ ما، فتحدث عن المثقف الخالي من الروابط، أي المثقفين المتحررين من روابطهم الإجتماعية وكأن المثقف طائر حر غير مرتبط بأية جاذبية إيديولوجية أو بأي جاذبية إجتماعية. تمجيد المثقف في إعتقادي يدخل في باب أسطورة المثقف والمثقفين ودورهم. نعم، فكرة المثقف تدلّ على حاجة المجتمعات وخاصة المجتمعات العربية والإسلامية، إلى ريادات وإلى قيادات بعد تلوّث وفشل القيادات السياسية، سواءاً التقليدية أو التحديثية، ونحن نعرف أنه في العقود الأخيرة حتى القيادات السياسية والفكرية الحديثة أو التحديثية تشوهت وتلوّث ودخلت في لعب لعبة (إستغماية) مع الأنظمة ودخلت في سجلات وفي أشياء من هذا القبيل. فأنا دائماً أن قضية إسناد دور للمثقف بأنها تعبير عن أمل أكثر مما هي تعبير عن واقع، إنها تعبير عن ربما حاجة إجتماعية، لم تتم تلبتها من طرف الفقهاء والساسة والمحترفين والبراغماتيين والنفعيين، أو إنتهازيين. فهذا الأمل معقود على المثقف وأعتقد أن (هابرماس) يفيدنا في ضرورة الحدّ من الطابع المثالي، ومن إسقاط الطابع الأسطوري على المثقف ودوره.

كولان: في كتابك (مدارات الحداثة) تقول أن الفلسفة ليست فقط في سماء المفاهيم المجردة وليست كذلك فقط تأملات في المفاهيم الكبرى كالعقل والحرية ومصيرها وما إلى ذلك، بل هي أيضاً إنفتاح على الواقع لفهم واستيعاب المكوّنات والإتجاهات. وسؤالنا على هذه المقولة: أين المثقف العربي في هذه المقولة؟

محمد سبيلا: المثقف سائح بين هذه المقولات لأن هنالك نماذج من المثقفين العرب، هناك المثقف المؤدلج وهم كثيرون، سواءاً المؤدلج في إطار الإيديولوجيا الدينية أو مؤدلج بإيديولوجيا مثلاً ماركسية أو تحديثية أو شئ من هذا القبيل، المثقفون مؤدلجون إلى حدٍ كبير. والمثقف النقدي المستقلّ الواعي باكراهات التأريخ، وبعسر الاختيار الثقافي، وهو مثقفٌ حائر، مثقفٌ إلى حدٍ كبير وشقيّ، أو هو تعبير عن شقاء الوعي.

لماذا؟ لأن المجتمع أو صراعات المجتمع العربي التحيزات والتحيزات تفرض عليه أن لا يكون مستقلاً، تفرض عليه أولاً: إختياراً إيديولوجياً، ثانياً: إختياراً فئوياً وربما إختياراً سياسياً حزبياً ومن هذا القبيل. وإذا لم يف بذلك وإذا لم ينحز وإذا لم يُجامل، تراه محطّ إنكارٍ أو نقد. إكتساب قدرة على التحليل النقدي والإنحياز الفكري، لازم أن أتخلّى عن قضايا التاريخ وقضايا مثل المثقف مطالب بالرؤية العميقة والطويلة الأمد وبمراعاة مصلحة التاريخ أو مصلحة العقل. وكما كان يقول (هيجل) الفلسفة أو الوعي الفلسفي هو أكبر وأعظم تعبير عن الوعي التاريخي، أو أنّ الفلسفة هي العصر من خلال الفكر. فالمثقف الحقيقي، يفترض أن يفكر بعمق في الواقع. كمثال على ذلك أن المثقفون الكبار لدينا في المغرب تخلّوا أو وضعوا بين قوسين السياسي الحزبي الضيق وانخرطوا في التفكير في القضايا الكبرى للمجتمع مثلاً مسألة الحداثة، هي في الظاهر مسألة فكرية مجردة ولكن التفكير في الحداثة هو صلب التفكير في الواقع، أو التفكير في الآليات التي تحكم الواقع: كيف نحقق الحداثة في الواقع؟ ما علاقة الحداثة بالتقليد؟ ما علاقة العقل التقليدي بالعقل الحداثي؟ فالقضايا التي يتناولها بعض مثقفينا وفلاسفتنا هنا في المغرب هي تفكيرٌ في الواقع، لأنه لا مناص للمثقف الحقيقي الفاعل من التفكير في الواقع، أو مُزاوجة والأخذ من العطاءات الفكرية العالمية بدون عُقد والتفكير في الواقع، لأنّ لا قيمة لهذه الأفكار إن لم يتمّ تسخيرها لفهم الواقع وتسخيرها لتسلّط الضوء على الواقع الاجتماعي والحياتي للمجتمعات العربية.

كولان: نعود هنا الآن إلى العبارة الهيدغرية (مع وضد)، فكما تعلمون أنتم أيضاً أن (هابرماس) أستخدم هذه العبارة وكذلك (كارل أتوبل) أيضاً. لا أقصد هنا لا (كارل أتوبل) ولا أقصد (هابرماس) بل أودّ القول بأننا لو ترجمنا هذه العبارة الهيدغرية (مع وضد) على المجتمعات العربية والإسلامية، برأيك: نحن مع من وضد من؟

محمد سبيلا: هذا ال (مع وضد) تأخذ لدينا في ثقافتنا معنىً حزبياً تحيزياً (إما وإما، إنما أو) المستوى الفكري الذي يطرح به كلٌّ من (هابرماس) و(هايدغر) أساساً، على الأقل لا يتحدث عن هذه المواقف الحدية (مع أو ضد). فهو يعتبر دائماً، يرى في كلّ شيءٍ نقيضه، فهو يرى بأن مثلاً في التراث وفي الماضي يرى بأن التراث ليش شيئاً منقطع ويجب أن نقف ضده ونلغيه، بل هو شيء مستمرّ، مستمرّ فينا، في حياتنا في مفاهيمنا، في ثقافتنا، وأنه يحضر باستمرار، كما أنّ المستقبل لم يحضر بعد كلياً بل هو آتٍ. على كلّ حال، هيدجر يتحدث عن المستقبل من حيث ما هو آتٍ، لم يستقرّ بعد. ف(هايدغر) أو الكثير من مفاهيمه وفلسفته كلها تقوم على المزاوجة بين المعطى الآتي والمعطى الآتي أو المنتظر، فهو ليس من النوع الذي يتخذ مثل هذه المواقف الحدية. هذا ربما بالنسبة لنا نحن العرب هو تسييس وتأثير سلبي وتسييس

للصراع الاجتماعي وخاصة تحت تأثير الرؤى الحزبية أو التحزبات التي تتطلب من المرء أن يكون مع أو ضد. يجب، من خلال مفهوم هايدغر وهابرماس، أن نكون (مع وضد)، أو هناك أشياء نحن ضدها وأشياء نحن معها، وليس لذلك الموقف الحزبي الحدي الضيق الذي يقصم التأريخ إلى قسمين: (ما قبل وما بعد). فمع الأسف هذه الترجمات العربية للفلسفة الألمانية تزيدها رداءة، هي في الأصل عميقة ودقيقة ومُعبرة عنها في اللغات بغاية الرفعة والسمو، ولكن مع الأسف الترجمات العربية ترجمات رديئة وترجمات مُسيئة، وهذا هو ما أشرتُ إليه سابقاً أن هنالك على العموم نوعاً من الرهبة تجاه الثقافة الغربية والفلسفة الغربية في ثقافتنا العربية سواءً عبر تشويه الترجمات أو عدم دقتها.

كولان: نعم، العالم العربي والإسلامي في حاجة إلى عملية النقد ونقد العقل، وهنا أودّ أن أسألك: ما هي عملية نقد العقل في العالم العربي والإسلامي؟

محمد سبيلا: أنت تعرف أنّ العالم العربي والإسلامي، منذ القرن التاسع عشر، دخل في تفاعل مع الغرب ومع تحولاته، ابتداءً مما سمي بالإصلاحات في الدولة العثمانية، دخل العالم العربي في تفاعلاتٍ مع الغرب أحياناً بطيئة، أحياناً سريعة، أحياناً سطحية وأحياناً عميقة، مع التقنية وإستيراد التقنيات المختلفة، مع محاولة تبيئتها، مع المعطيات العلمية، مع التحولات الثقافية في الحريات والحقوق ومع الإقتباسات المؤسسية في مجال السياسة والدستور والبرلمان وغير ذلك. هناك ثلاث مستويات: المستوى التقني المتمثل في استيعاب التقنيات واستيرادها واستعمالها وقد كان ذلك في البداية متعسراً، إما بسبب عدم أو بسبب شُبّهات دينية ألصقت بها ونحن نعرف موقف الفقهاء الرافض في البدايات لكل أشكال الحداثة التقنية والتي من بعد اليوم مثلاً لا أحد يجادل في الأنترنت وفي الأقمار الصناعية وغير ذلك. الحداثة التقنية تتسرب بسرعة. الحداثة السياسية أو الحداثة التنظيمية لتنظيم المجتمع سياسياً، وهذه أيضاً في طور الانتقال إلى العالم العربي والإسلامي بعد طول جهد وانتظار وبعد تعثر وبعد القول بأنّ الشورى تلغي الديمقراطية وأشياء من هذا القبيل، ونحن نعرف اليوم بأنّ الأحزاب الإسلامية هي نفسها الآن في هذه اللحظة تزايد حول الديمقراطية وتنسب الإسلام للديمقراطية وتعبر عن غيرتها على الديمقراطية. المستوى الثالث: الذي هو أعمق وأصعب المستويات، هو المستوى الفكري، تفاعل المجتمعات العربية الإسلامية مع المجتمعات الحديثة في الغرب، كما قلت، استوعب كلياً أو جزئياً التقنية الجديدة ولكنه ما يزال يرفض المستوى الفلسفي والفكري، وما يزال الفكر التقليدي مسيطراً وقوياً ورافضاً. فعندما نقول (العقل الحديث)، فالعقل الحديث هو عقل تفكيكي، عقل تحليلي، تحليلي للتراث ومُسلّماته، في قضاياها لبديهياته، لما يعتبره العامة والفئة التقليدية مكاسب تأريخية نهائية. العقل الحديث عقل نقدي يفكك كل هذه الأشياء ويدعو إلى مراجعتها ويدعو إلى تجديد

الأحكام بدل إصلاح الأحكام، ويدعو إلى التدرّج ويدعو إلى النقد ونبد الأوهام وما إلى غير ذلك. يبدو أن الثقافة العربية لم تستوعب ولا تريد أن تستوعب الروح العلمية. الثقافة العربية الإسلامية ما تزال ترفض العقل الحدائثي، إنها تقبل التقنية الحدائثية، تقبل التنظيمات السياسية الحدائثية ولكنها ترفض الثقافة العقلانية الحدائثية لأنها ترفض، مثلاً، جزءاً من الديمقراطية أو الثقافة الديمقراطية التي هي جزء من الثقافة الحديثة. الثقافة الديمقراطية أساسها هو ثقافة الحدائث: العقلانية، التجريدية، النسبية، إعتبار الإنسان كائناً مركزياً واعتبار التاريخ منتج لتفاعلات متعددة بما فيها تفاعلات وما إلى ذلك. التحولات الفكرية والثقافية ما تزال عالقة، هنالك رفضٌ للفلسفة، هناك رفضٌ للعقل الحديث، العقل بمعناه النقدي العميق ما تزال الثقافة العربية تواجه مقاومات عميقة تجاه تغلغل العقل النقدي الحديث في بنيتها ومكوناتها ومسلماتها. هناك اليوم في العالم العربي رهان فريد في العالم، هو أن نأخذ من الحدائث جانبها التقني والتنظيمي السياسي ونرفض جانبها الفكري والثقافي. هذا رهان، فسيثبت التاريخ أو سيؤكد التاريخ فيما إذا كان صحيحاً أو خاطئاً.

كولان: نودّ أن نسألکم حول دور الإعلام في هذا العصر التاريخي خاصةً بوجود عوامل التواصل الاجتماعي، مثلاً الفيسبوك والتويتر. برأيك، كيف يؤثر الإعلام في هذا العصر على التفاعل والتواصل في المجتمعات العربية والإسلامية؟ وكيف يجب أن تتعامل الشعوب العربية والإسلامية مع هذه التطورات الهائلة في التكنولوجيات الإعلامية؟

محمد سبيلا: ما أسميته بـ(التطورات الهائلة) في المجال الإعلامي، أنا أسميه ثورة معلوماتية في فلسفة التواصل والمعاصرة، وهي امتداد للثورات العلمية لثورة (كوبرنيكوس) ولثورة (نيوتن) ولثورة (داروين) ولكل الثورات العلمية التي عرفها تاريخ البشرية. إنّ الثورة التكنولوجية المعاصرة هي كالثورات السابقة وامتداداً لها، ولذلك هي (ثورة) بكل معنى الكلمة، أي أنها تغيير. بيد أنّ سؤالاً هو: هل أنّ هذا التغيير في الأدوات الذي بدأ يطال العالم العربي الإسلامي، يمكن أن يحولّ قليلاً في هذه المجتمعات الآفلة وفي هذا التاريخ الآفل؟ هذا رهان يتوقف على النخب التي تعمل في وسائل الإعلام. نعم، إنّ هذه الوسائل هي الآن مملوكة من طرف الرأسمالات ومن طرف هيئات، أو لربما محافظة ودول بترولية محافظة، تسخر التقنية الإعلامية، كما تسخر كل التقنيات، لخدمة التقليد ولخدمة سيطرة سياسية تقليدية والعائلات التقليدية ولإبقاء ما كان على ما كان. ولكن، أيضاً للمسألة وجه آخر، وهو الرهان الذي يمكن أن تُفعل فيه فئات متعلمة جديدة تعرف الثقافة الحديثة وتفهم التأخر التاريخي الذي نعيشه وتفهم متطلبات الحدائث والتحديث. فهذا دور مفترض للكائنات الافتراضية وهو أن لديها قدرة هائلة على التبليغ وعلى التواصل، وعلى الحشد والتهيج وتعبئة

وتهيئة الجماهير للنضال السياسي ومواجهة قوى القمع، في الثورات العربية العالم العربي. ولكن أعتقد أن الدور الذي لعبته الثقافة الإلكترونية في الحراك الجماهيري يمكن أن تلعبه في التحويل الثقافي، في التحويل الفكري، في تحويل حساسية الأطراف في المجتمعات نحو تقبل المزيد من الحداثة والتحديث والتطور والتقدم، وتنبيه الناس إلى أنّ هناك عملية تسخير للحداثة التقنية والتقنيات في ترسيخ التقليد وفي ترسيخ سيطرة الإستبدادية السياسية وللمثقفين أن يلعبوا دوراً تاريخياً في التنوير والتجديد والعقلنة وفتح المجتمعات على منابر وعلى منارات الفكر الحديث والتأريخ الحديث.

الفهرس

تقديم إبراهيم أعراب

دراسة :المثقف وإشكالية التحديث في المجتمعات العربية : قراءة في

كتابات محمد سبيلا محمد الاندلسي

حفريات في ذاكرة ومسار مثقف حدائي:من الطفولة إلى الجامعة ... محمد جليد

حوارات

المثقفون العرب والفكر الجرمانى

ثقافة تحبو على عتبات الحداثة

حاجتنا الى فكر نقدي

في السياسة والفلسفة

ليس هناك وقت ضائع في التاريخ

التاريخ العربي الحديث كله محاولات للنهوض.

في بؤسنا الفكري والايدىواوجي

اليسار وأعاصير التيه

حول التراث والتحديث

النخب العربية ومسألة الحداثة والتراث

في العلاقة بين المثقف والسياسي

لا انتعاش للفكر النقدي إلا في ظروف الحرية

الوضع الفلسفي بالمغرب

المجتمع المغربي ومخاض الحداثة

في دورة الإيدىولوجيات

حقوق الانسان ومسألة الخصوصية والكونية

بين السياسة والثقافة

الربيع العربي بين التقليد والتحديث

حدثنا مرتبطة بالصدمة

الحراك العربي يتداخل فيه الخطو إلى الوراء والخطو إلى الامام

لا أشك شطحيها في أن هذه الحوارات وباطني النصوص الأخرى لهذا الكتاب بما فيها القراءة الطيبة التي أجرتها الأستاذة محمد الأندلسي من أعمال ومواقف محمد سبيلا هي إضافات وإضافات يمكنها أن تشكل متسا T بكل أهمية من باطني كتابات ومواقف الأستاذ سبيلا الأخرى وأن تحت جنباً إلى جنباً وسردياً أو بحثياً بعد فهمي لتألفتها بما يستلزمه من اهتمام وألماس به الشكبة الحوارية التي من حسناتها أنها تلبيح الأفكار أكثر من محمد سبيلا الإنسان والمفكر والمثقف والسياسي والأستاذ الجامعي والمترجم والمعلق النقطة المتميز بالتمسك في بروهها ومدارسها ونظرياتها وقيل هذا وذلك الطيف الذي فتح عينيه على المستنصر الذي كان يحسك وهذه فكتسب وكبر معه حلم الحرية وتطبيقاتها ورغبت كل أشكال سلبها أو منعها أو حجبها لذا انفسد النقطة وحل قرأت بها أنها شطبة الحرية وأنها التضيعة.

كيف انطوى عبوة الحكمة وأمسك بعذاتها وانظر دراسة النقطة وتربيتها وتكسب من أجل بقاءها كيف اكتسب الوعي الطلي بالمرونة وطروقتها وأعمالاً استأثرت به واستأثرت بها وإمام برصد ذكر لها أمثلة من صيغة و آثار في الوعي العربي وكيف قارب علاقتها بالثلاث برؤية نظرية كيف انفسد الانحياز للتلفعة دون أن يتعزز أو يتفعل من أسئلة السياسة وحيلتها هذه بعض من أسئلة أخرى كثيرة تسمى هذه الصعوبات والحوارات الأدبية عنها وتفتح لنا بذلك نافذة على أعمال الأستاذ محمد سبيلا وحوادث من شطحيته ومساره الفكري بما يتيح رسم صورة للمثقف العربي الجدائي المنسرد في مختلف ميقاتاته فكرياً وحزبياً في المسار الفكري وفي دائرة مثقف جدائي.

أبراهيم العربي

مسار مثقف جدائي

حوار مع محمد سبيلا
في الثقافة والسياسة

محمد الأندلسي

الطبعة الأولى



منشورات الدلائل
DARFA PUBLISHING



منشورات الدلائل
Editions D-dalil