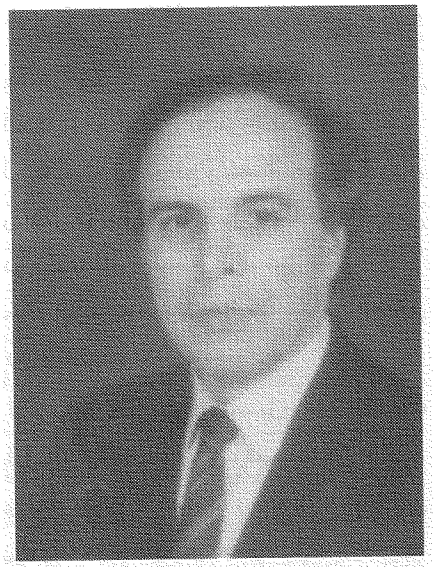
حوار مع المفكّر د. علي أومليل

حق الاختلاف، حقوق الإنسان العربيّ، دور المثقف العربيّ

أجرى الحوار وقدّم له: عبد الحق لبيض، مراسل الآداب في المغرب



اختار الدكتور علي أومليل منحى التأمّل في تاريخ الفكر العربيّ، باحثاً في التشكيلات الذهنيّة للمجتمع العربيّ الإسلاميّ، وقاصداً مساءلة القضايا العميقة في بنية العقل العربيّ الإسلاميّ، مازجاً بين البحث النظريّ الرصين، والممارسة الفاعلة في ساحة النضال الثقافيّ. فشكّل ذلك أداةً لبلورة مشروع فكريّ متميّز، قلّما حظي به غيرُه من المفكّرين والباحثين العرب: وسيلتُه الدقةُ في النظر إلى الظواهر، والعمقُ في تحليلها، والرصانةُ في استخلاص النتائج؛ وغايتُه الإسهام في ترسيخ قيم التفكير التنويريّ من خلال النبش في اليقينيّات وملاحقة الثوابت وزعزعة الأحكام الراسخة.

انطلق مشروعه من محاورة الفكر الخلدونيّ، باسطاً آراءه الجريئة، كاشفاً عن أفق خطه الفكريّ، ومعترفاً بأنّ تاريخنا الفكريّ ـ قديمَه وحديثَه ـ في حاجة ماسة إلى إعادة التأمّل في جزئياته ومناهجه ونتائجه، لأنّ أيّ تطوُّر للمجتمعات العربيّة لا يمكنه التحقُّق إلاّ بعد تصفية الحساب مع الذات في تراكماتها المعرفيّة. فكان أن طلع علينا بمؤلّفه المتميّز «الإصلاحيّة العربيّة والدولة الوطنيّة»، دارساً فيه أشكالاً من التفكير النهضويّ العربيّ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

لكنْ هل نجح الفكر الإصلاحيّ، باتجاهيه الحداثيّ والإسلاميّ في مقاربة الظواهر السياسيّة في عمقها؟ هنا يخبرنا أومليل بفشل هذَيْن الاتجاهيْن في بلورة إجابات حقيقيّة وعلميّة، وذلك لعدة أسباب نَذْكر منها:

١ ـ غيابَ التمثُّل الواعي والإيجابيّ لتاريخ النظم السياسيّة الأوروبيّة، واجتثاثَ الأفكار من سياقها، والبحثَ عن مقابلاتٍ لها في المأثور العربيّ الإسلاميّ.

٢ ـ غيابَ المجتمع المدنيّ في الوطن العربيّ. فالخطابُ الليبراليّ في الغرب أُنتج ضمن حركيّة نشيطة لإطارات المجتمع المدنيّ بمفاهيمه الحداثيّة وبمؤسّساته القائمة على فصل السلطتين الدينيّة والسياسيّة؛ وفي مقابل ذلك ظهر داخل الفكر العربيّ مفهومُ «الفطرة» الذي لم يَسمح ببلورة مفهوم الحالة الطبيعيّة الذي كان وراء ازدهار الفكر السياسيّ الغربيّ.

لم تكن هذه المفاهيم كافية لاستصلاح الخلل وتقويم الاعوجاج في فكرنا العربيّ. لهذا راح علي أومليل ينقّب داخل تراثنا الفكريّ عن مفهوم جديد، وليدِ تطور المجتمع المدنيّ الغربيّ والمنظومةِ الفكريّة الغربيّة، وهو مفهوم «حق الاختلاف». فخصّص له مؤلّفاً جديراً بالقراءة والتأمّل، عنوانُه «في شرعية الاختلاف»، انطلق في بحثه من طرح التساؤلات التالية: كيف كانت مواقف مفكّرينا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض، وكيف تعاملوا فكريّاً معه، وكيف جادلوه؟ وهل تحصّل من هذا كله رصيدٌ يمكن أن يُسند دعوانا الآن إلى مشروعيّة الاختلاف في الرأي، وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقليده؟ وخلص إلى التالي:

١ ـ قام الفكر العربيّ الإسلاميّ في محاورته وجدالاته مع الأطراف المتناقضة معه عقائديّاً على مبدإ وحدة الحقيقة الصادرة عن السلطة الواحدة. «هذا هو ما آل إلينا من هؤلاء العلماء، فلا يمكن أن نستند إليه ونحن ندعو إلى مشروعية التعدُّد وإرساء مبدإ حق الاختلاف...»، («في شرعية الاختلاف»، ص ٩٧).

٢ ـ مسؤوليّة المثقف المعاصر عن التأصيل الثقافيّ لمسألة حق الاختلاف والديموقراطيّة. ولكنْ هل يستند المثقف في ذلك إلى مرجعيّة تراثيّة تحدّد مسؤوليّته وتؤطر مهامه؟ هذا السؤال أجاب عنه علي أومليل من خلال مؤلّفه المتميّز «السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة» الصادر سنة ١٩٩٦ والحائز جائزةَ المغرب في العلوم الإنسانيّة، من خلال رصده لسلطة المثقف في التاريخ العربيّ الإسلاميّ: بادئاً بالسلطة العلميّة للفقهاء ومدى منازعتها للسلطة السياسيّة للحكام، مروراً بخفوت دور الفيلسوف في ترسيم موقع السلطة السياسيّة، وصولاً إلى واقع الكتّاب والأدباء، ليخلص إلى نتيجة جوهريّة، وهي أنّ السلطة العلميّة الوحيدة التي استقرّت في تراثنا هي سلطة الفقيه وأصحاب العلم الدينيّ، إذ لا توجد أيّة سلطة علميّة أخرى تواجه السلطة السياسيّة. وهذا في رأي أومليل من أهم «العوائق التي توجد أمام الكاتب العربيّ الحامل للحداثة الثقافيّة والداعي إلى التحديث الاجتماعيّ والسياسيّ، إذ ليس وراءه سندٌ من تراث يتعزّز به» (ص ٢٥).

فهل يحقّ لنا بعد كل هذا البحث في الموروث الثقافيّ العربيّ أن نعلن جهراً الحقّ في «تجاوز التراث»؟ وإذا كان ذلك ممكناً، فما هي الطريقة التي يمكن اتّباعُها لأجل ذلك؟ هنا يجيبنا علي أومليل بوضوح قائلاً:

«هل يتمّ هذا الانفصال بحركة تاريخيّة 'عاديّة'، كأن تقوده طبقةٌ عصريّة تَفْصل نفسَها ـ وبالتالي، بقيّة المجتمع ـ عن هياكل المجتمع القديم، كما حدث في مناطق أخرى؟ كل القرائن الظرفيّة والتاريخيّة تدلّ على استحالة المرور من هذا الطريق. وفي هذه الأحوال، فإنّ خطوط الانفصال لا يمكن أن يوفّرها إلاّ مسلسل ثوريّ يختصر التاريخَ بالثورة، فتفصل المجتمعَ، وفي آن واحد، عن التبعية الاستعماريّة ومخلفاتها، وعن هياكل المجتمع القديم» («في التراث والتجاوز»، ص ٢٠).

حاولنا في هذا التقديم عرض جملة من التصوُّرات والنتائج العلميّة التي رسمتْ معالم المشروع الفكريّ عند علي أومليل. ولتوضيحها أكثر كان لنا معه هذا اللقاء الذي يسائل في قضايا الفكر العربيّ والحق في الاختلاف والديموقراطيّة وحقوق الإنسان ودور المثقف العربيّ راهناً.

ع.ل.

---

* طرحتم في كتابكم «الإصلاحيّة العربيّة والدولة الوطنيّة» قضيةً غايةً في الأهميّة تتعلّق بمفهوم الدولة في الفكر السياسيّ العربيّ والإسلاميّ الحديث، انطلاقاً من سؤال جوهريّ: لماذا كانت قضيّة الدولة هي العنصر المهيمِن والمحوريّ في هذا الفكر؟ وقد اعتمدتم في ذلك على استجلاء معاني الإصلاح في الفكر العربيّ القديم والحديث لإظهار التمايز على مستوى الرؤية والوظيفة.

وضمن هذا الاتّجاه العامّ، كنّا نجدنا أمام تصورين مختلفَيْن: تصوُّر ليبراليّ يؤمن بإمكانيّة قيام الدولة القطريّة بالمفهوم الغربيّ... وتصوُّر إصلاحيّ إسلاميّ متشبّث بفكرة «الأمة الإسلاميّة»، وبإمكانيّة إحياء تقاليد الخلافة الإسلاميّة، وإنْ كان يتفاعل، بهذا الشكل أو بذاك، مع الفكر السياسيّ الغربيّ.

سؤالي كالتالي: لماذا تجاوزتم التمايز الملحوظ بين التصورَيْن، بحيث جعلتم الليبراليّ الحداثيّ والإصلاحيّ الإسلاميّ في مستوى واحد في مواجهتهما للاستبداد وفي بحثهما عن الحلول الممكنة لقيام الدولة الوطنيّة؟

ـ يجب التأكيد، في البدء، على أنّ تطوُّر هذَيْن التيارين كان تطوُّراً سلبيّاً، لأنّه كانت هناك إمكانية لتلاقي التيارَيْن حول قواعد مشتركة. وكان بالإمكان، كذلك، أن يتطوّر فكرٌ عربيّ مطعَّم من التيارين معاً. غير أنّ الذي حدث كان يشبه نوعاً من الانتكاسة لكلّ منهما:

فالاتجاه الليبراليّ كرّس كلّ مجهوداته لإنتاج «ليبراليّة» فكريّة ثقافيّة، لكنّ سلبيّته الأساسيّة قائمة في تعويله على الدولة أداةً للتحديث. وقد كانت هذه السلبيّة من أسباب فشل «ليبراليّة» العشرينيّات والثلاثينيّات والأربعينيّات. فمثلاً، إذا نحن قرأنا مشروع طه حسين للتربية والتعليم وجدناه مشروعاً يضع كلّ الإمكانيّات بيد الدولة؛ فهي التي تقوم بإنجاز المشروع التعليميّ الموحّد والوطنيّ. لكنْ كيف يمكن التعويل على الدولة كأداة للتحديث ولدقرطة المجتمع، في حين أنّ هذه الدولة هي نفسها غير ديموقراطيّة؟! لذلك، فإذا قمنا

ببحث في التاريخ الاجتماعيّ للدول التي كانت فيها النخبةُ الليبراليَّةُ حاضرة، مثل مصر، فسيتبيَّن لنا أنَّ هذه النخبة قد تسلّلتْ إلى أجهزة الدولة، وأصبحتْ أصنافاً بيروقراطيَّة في خدمة الدولة، بدل تحويلها أداةً للتحديث كما كانت تَرْغب هذه النخبةُ. وإذا نحن تأمَّلْنا الوضع الراهن لليبرالية الجديدة التي ظهرتْ في بداية عقد الثمانينيّات، استنتجنا أنَّ هذه الليبراليَّة هي مجرَّد ليبراليَّة اقتصاديَّة تدعو إلى فكّ الارتباط بين الدولة والاقتصاد، وإلى خصخصة القطاع العام، وتحثّ الدولة على مزيد من الانفتاح من أجل تسهيل استيلائها على مؤسَّسات هذا القطاع. لهذا أقول إنَّ الليبراليَّة الجديدة هي ليبرالية هزيلة فكرياً، طالبةً للسلام سياسياً، وتسعى لتجزيء الليبراليَّة، علماً أنَّ الليبراليَّة ليست مقتصرة على المبادرة الاقتصاديَّة، وإنَّما هي كذلك حريةُ الفكر والحريات الشخصيَّة والعامَّة. كما أنَّ هذه الليبراليَّة الجديدة مرتبطة بالخارج، أكثر مما هي متجذِّرة في مجتمعها. ولذلك كانت، كما قلت، هزيلةً وتفتقر إلى شروط نجاح أيِّ مشروعٍ مجتمعيّ، لأنَّها لا تتوفّر على قاعدة اجتماعيَّة راسخة.

المثقفون العرب فرطّوا في مبدإ أساسيّ من مبادئ الدولة الديموقراطيَّة حين دعموا الأنظمة العسكريَّة

أمَّا بخصوص فشل الاتجاه الإصلاحيّ الإسلاميّ، على النمط الدستوريّ، وهو اتجاه لم يكن يرفض الديموقراطيَّة والحرية والحوار مع الغرب، ولم يكن يرفض فكرةَ الدولة الوطنيَّة، فهو يعود في رأيي إلى عدّة أسباب، منها **أولاً**: هيمنة الأنظمة الشموليَّة، التي لم تترك المجال لأيّ تحرّك في المجال العام الذي استولَتْ عليه. **وثانياً**: فشل الدولة العربيَّة القطريَّة في إنجاز التنمية الموعودة. وقد كانت النتيجة هي تراكم المشكلات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، واستمرار الهيمنة الخارجيَّة بأشكال أو بأخرى، الأمر الذي جعل الحاجة ملحّة إلى نوع من الدفاع عن النفس باسم «الهويَّة» و«الأصالة». كما أدْخل إلى الساحة السياسيَّة نشطاء سياسيِّين مختلفين عن الزعماء التقليديِّين، خرِّيجي كليةِ الحقوق والآداب أو معاهد العلوم السياسيَّة، إذ إنَّ غالبيَّة هؤلاء النشطاء هم من مطرودي المدارس أو الذين لم يُكْملوا تعليمَهم؛ فتشكّل بذلك نوعٌ من الارتداد إلى فكر تراثيّ والبحثِ فيه عن حوافز وجدانيَّة قويَّة من أجل إثبات ذاتٍ جماعيَّةٍ في مواجهة عالم هي غربية عنه بشكل شامل.

*** كان بإمكان الاتجاهَيْن الحداثيّ والإسلاميّ أن يتطورا في اتجاه مختلف لولا تدخُّل الأنظمة العسكريَّة الشموليَّة الاستبداديَّة في الشأن السياسيّ وعوقُ نموهما التاريخيّ ضمن شروط تتيح مجالاً للديموقراطيَّة والتعدُّد والاختلاف. فكيف تتصوَّرون هذَيْن التيارين لو أتيح لهما أن يَنمُوا ويتطورا في شروط غير الشروط التي واجهتهما؟**

ـ هذا السؤال الذي يريد أن يتصوَّر المسار التاريخيّ على نحوٍ غيرِ الذي كان عليه لا يستسيغه المؤرّخون! ولكنِّي أقول إنَّ هذه الأنظمة العسكريَّة التي استنفدتْ كل إمكانيَّاتها، وأصبحتْ اليوم في موقع الدفاع عن السلطة، جاءت في البدء بطلب واستعداد نفسيّ وإعداد جماهيريّ ورغبة شعبيَّة في مجيء منقذٍ ولاسيَّما من الفئة التي بيدها الحلُّ والربط. وقد عجَّل في وصول القيادات العسكريَّة إلى سدّة الحكم الدورُ الأساسيُّ الذي لعبَتْه القضيَّةُ الفلسطينيَّةُ، والهزائمُ في حروبنا مع إسرائيل، والفسادُ الذي عمَّ الأحزابَ والأنظمة السابقة. غير أنَّ أهمّ ما تجب الإشارة إليه في هذا الصدد، هو الدور الكبير للمثقفين العرب في الانتصار لهذه الأنظمة ودعمها؛ وهم بذلك قد فرّطوا في مبدإ أساسيّ من مبادئ الدولة الديموقراطيَّة.

*** تربطون فشل التجارب الفكريَّة والسياسيَّة في الوطن العربيّ بغياب المجتمع المدنيّ والديموقراطيَّة. ولكنَّ هذَيْن المفهومَيْن نابعان من مرجعيَّة غربيَّة، وقد شكلتْ بنيتُهما حركيةً تاريخيَّةً ومجتمعيَّةً لم يعشها فكرُنا العربيّ. فكيف يستقيم الحكم على فشل كلٍ من الليبراليَّة والإصلاحيَّة الإسلاميَّة، بمعيار الديموقراطيَّة والمجتمع المدنيّ؟**

ـ لا توجد ديموقراطيَّة من غير ديموقراطيِّين. ونحن إذا استحضرنا أمثلة من أقطاب الاتِّجاه الديموقراطيّ في العشرينيَّات والثلاثينيَّات في مصر مثلاً، كالأحرار الدستوريِّين، وتساءلنا إنْ كانوا ديموقراطيِّين، فإنَّ الجواب سيكون بالنفي. لماذا؟ لأنَّ مدّعي الديموقراطيَّة هؤلاء كانوا يشاركون في انتخابات مزوّرة، بل عمل بعضهم على تزويرها حين كانوا في السلطة؛ إضافةً إلى أنَّهم كانوا قد تحالفوا مع القوّة المناهضة للديموقراطيَّة. ولهذا فقدوا كل مشروعيّتهم ومصداقيَّتهم، فسهل على الأنظمة العسكريَّة، التي جاءت فيما بعد، الإطاحةُ بكل الأحزاب التي كانت موجودة يومها، والتي لم تكن تتوفَّر على أرضية نضاليَّة ديموقراطيَّة، ولم تكن المسألة الديموقراطيَّة آنذاك على رأس جدول أعمال المثقفين والمناضلين.

أمَّا اليوم، فالكل أصبح يحمل شعار الديموقراطيَّة، لا لأنَّها موجة عالميَّة فحسب، وإنَّما أيضاً لأنَّها صارت حاجة معيشيَّة في مجتمعنا. ومادمنا نطرح اليوم المسألة الديموقراطيَّة، فلنطرحْها بجدٍ على مستوى العمل السياسيّ وعلى مستوى العمل الفكريّ. وفي المستوى الأخير، ينبغي ألاَّ يكون هناك تمرير لما تَحْمله الذاكرةُ من أصول استبداديَّة، وينبغي ألاَّ نفسِّر الديموقراطيَّة بمجرَّد كونها سلاحاً نستعمله

ضدّ الخصم، أو ضدّ النظام القائم، وينبغي ألاّ نتعامل مع الديموقراطيّة كسلّم نصعد به ثم نكسره. فالديموقراطيّة هي النظام التي تتوحّد فيه الوسيلةُ والغاية. والديموقراطيّة هي النظام الوحيد الذي لا يمتلك مرجعيةً قارةً ولا تراثاً مقدّساً، لأنّ مرجعيّة الديموقراطيّة هي العملية الديموقراطيّة ذاتها. وهذا، في اعتقادي، ما يجعل الديموقراطيّة عملية صعبة؛ فهي لا تدخل بسهولة الى الأذهان التي تعودتْ على المُطْلقات والثوابت. إنّ الإنسان العربيّ، ومنه المثقف، لا يتحمّل أن يقال له: «يجب ألاّ تفكّر في الثوابت»، لأنّ ثقافته وعاداته كلّها تحضّ على الثوابت! لذلك، فالديموقراطيّة هي تجربة فكريّة وسياسيّة، وهي كذلك، ابتكار مستمرّ.

*** حين نتحدّث عن التيارات الفكريّة والسياسيّة في الوطن العربيّ، لا يمكننا أن نغيّب المرجعيّات التي استمدّت منها مقوّماتِ تفكيرها وآلياتِ اشتغالها المعرفيّة، ونعني هنا المرجعيّات الغربيّة. والمعروف أنّ قناة التواصل ما بين المفكّرين العرب والفكر الغربيّ كانت متمثّلةً، في البداية، في ظاهرة الاستشراق، باعتبارها الظاهرة التي أشعرت المفكّرين العربَ بواقعهم الفكريّ وبماضيهم التراثيّ. وهذا ما يدفعنا إلى القول إنّ التيارَيْن الفكريَيْن، الليبراليّ والإصلاحيّ الإسلاميّ، كانا يستمدّان قوّتهما من تفاعلهما مع الاستشراق وتياراته. لنتذكرْ في هذا السياق جهود محمد عبده للإجابة عن الأسئلة التي كان يطرحها الفكرُ الاستشراقيّ. فكيف تفسّرون غياب هذا المعطى من دراستكم على أهميّته؟ وكيف ترون الاستشراق في وضعه الجديد؟**

ـ لا أحد يُنْكر الدور الذي لعبة الاستشراقُ في دراسة الثقافة العربيّة أو في تحليل الواقع العربيّ المعاصر. ولكنّني أودّ أن أركّز على الشقّ الثاني من سؤالك، لأؤكّد في البداية أنّ هناك صنفين من الاستشراق: **أولهما** الاستشراق الكلاسيكيّ الذي يتحدّث عن ثقافتنا وكأنّه يتحدّث عن المتاحف. و**ثانيهما** هو استشراق بدأ يتكاثر هذه الأيام ويقوده مستشرقون خبراء. وقد سبق الأميركيُّون إلى ذلك، في ما بات يسمّى بـ «المستعْربين». هؤلاء لا يهتمُّون كثيراً بثقافتنا الكلاسيكيّة، وإنّما يهتمون بالتاريخ السياسيّ للعرب وبالمجتمعات العربيّة المعاصرة من حيث تنظيماتُ بنياتها. وأصبح هذا النموذج الاستشراقيّ يعمّ البلدان الأوروبيّة نفسها، ولاسيّما أنّ هذا الصنف من المستشرقين أصبح مطلوباً من جهتين: من جهة رسميّة، قد تكون وزارةَ الخارجيّة في بلد غربيّ أو مركزاً للأمن القوميّ أو مراكز مخابراتيّة... ومن جهة العالمين العربيّ والإسلاميّ. وقد أضحى هؤلاء المستشرقون مطلوبين ومعروفين كنجوم ويكسبون كثيراً. لكنّ اهتمامنا نحن بتراثنا وبماضينا يجب أن يكون شيئاً آخر. أقول هذا، وأنا أعرف أنّ بعض المثقفين العرب قد أصبحوا هم كذلك نوعاً من المستشرقين يقومون بدراسات تحت الطلب، ويكتبون لجمهور غربيّ أو لجهة يعلمون أنّها تحبّذ الكتابة على هذا المنوال أو ذلك، ويتحدّثون عنا ببرود، وخصوصاً عندما يكونون مقيمين خارج الوطن العربيّ. هؤلاء، بطبيعة الحال، لا عذر لهم: فإذا تحدث عنا المستشرقُ ببرود وأراد منّا أن نكون متحفاً، فهو، على كل حال، خارج إطارنا ومجتمعنا؛ أمّا أن يتحدّث واحدٌ منا ويحيلنا إلى بضاعة للتسويق، فهذا شيء لا يُقبل علمياً ولا أخلاقياً!

الإنسان العربيّ لا يتحمّل أن يُقال له: «لا تفكّر في الثوابت»، لأنّ ثقافته وعاداته كلها تحضّه عليها

* **تطرقتكم في كتابكم «الإصلاحيّة العربيّة والدولة الوطنيّة» إلى مسألة التربية والتعليم، وقلتم إنّها كانت الرهان الذي عَوّل عليه المثقفون في مرحلة النهضة. لكنّ هذا الرهان، كما بيّنتم، لم يؤتِ ما كان منتظراً منه على المدى البعيد. اليوم نجدنا أمام الدعوة ذاتها، التي تَعْتبر أنّ أزمة المجتمعات العربيّة قائمة في مشكلة التعليم. فهل هذه الدعوة لإصلاح بنيات التعليم تَخْضع لملابسات سياسيّة ترتبط بنخبة معيّنة تريد أن تحقّق مصالحها من خلال أداة التعليم؟ أم أنّنا بالفعل أمام دعوة جادة إلى النظر في أزمة التعليم؟**

ـ رفعت الحركاتُ الوطنيّة، إبّان النضال الوطنيّ، شعارَ «التربية والتعليم». ويفسَّر ذلك بسببَيْن: **أولاً**، ندرة المتعلّمين في ذلك الوقت. وقد كان التعليم يبدو لهم حلاً لأنّه، على الأقلّ، حلٌّ لمشكلاتهم هم، إذ كان يمكّنهم من نوع من الترقية الاجتماعيّة. **ثانياً**: إنّ الحركات الوطنيّة كانت تتطلّع إلى بناء دولة الاستقلال، التي ستحتاج إلى كوادر وأطر لإحلالها مكان الأطر الأجنبيّة.

لكنّ الأمور تغيّرتْ فيما بعد، وصار التعليمُ ـ بدل أن يَحلّ مشاكلَ الوطن ـ هو نفسه مُشْكلاً. فقد اتّسعت رقعة التعليم، رغم نسبة الأميّة الكبيرة في مجتمعاتنا العربيّة، ولكنْ ظلّ النموّ الاقتصاديّ هشاً، الأمر الذي أفرز فائضاً من العاطلين المتعلّمين. وهكذا، صار الاستثمار في التعليم كالاستثمار في أية مؤسّسة فاشلة!

نقطة أخرى لا بدّ من التطرُّق إليها. وهي أنّ فئة المتعلّمين، الرائدةَ على مستوى التحديث والتجديد، تراجعت اليوم، بحيث أصبح التيارُ المحافظ قوياً داخل ميدان التربية والتعليم. وأنتَ تعلم أنّ الجمهوريّة الثالثة الفرنسيّة كانت تسمّى «جمهورية المعلّمين» لأنّ المعلّم هو الذي كان يَنْقل الأفكار الحديثة والمبادئ الجوهريّة إلى أقاصي البلاد. وقد

كان الأمر عندنا شبيهاً بهذا في السابق، حين كان المعلِّم الذي يعيَّن في منطقة نائية عنصرَ تحديثٍ، وكان مرجعاً محلياً. أمَّا اليوم، كما قلتُ، فقد تغيَّر الشأن وأصبحت العقليَّةُ المحافظة تهيمن على التربية والتعليم.

الوحدة العربيَّة شأنٌ للقطاعات الاجتماعيَّة، قبل أن تكون شأناً سياسياً

*** مشاكل الدولة القطريَّة العربيَّة في تفاقم مستمرّ. فالدولة، بهشاشة بناها الاقتصاديَّة والسياسيَّة والتنمويَّة، وبأساليبها الشموليَّة في تنظيم المجتمع و«السهر» على مصالحه، وبغياب الأفق الحداثيّ الذي ينظّم علاقةَ الدولة بمجتمعها وَيَسْمح للتشكيلات المجتمعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة بالقيام بدورها في مجال التنمية، تواجه اليوم اكتساحاً جديداً متمثِّلاً في ظاهرة «العولمة» في ثوبها الجديد. فكيف يمكن للدولة العربيَّة أن ترسم حدودَها التنموية، الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، لتوفير حاجات مجتمعها؟ وهل الوحدة العربيَّة يمكنها أن تُطرح بقوّة في مثل هذه الظروف؟**

ـ من الصعب على أيَّة دولة قطريَّة أن تَصْمد أمام التحدِّيات الجديدة، التي من أهم مظاهرها عولمةُ الاقتصاد والتكنولوجيا. ولهذا، فالتكتُّل العربيّ واجب الآن، لا لأسباب تاريخيَّة أو لوحدة اللُّغة أو التاريخ فحسب، وإنَّما أساساً لإثبات الوجود، وللصراع من أجل البقاء في عالم المستقبل.

وهنا أجدني مضطراً إلى تفسير نشأة دولة الاستقلال في البلدان العربيَّة. فقد نشأت الدولةُ عندنا من أجل شيئَيْن: **أولاً**: من أجل استرداد السيادة، بحيث كان مطلبُ الاستقلال مرتبطاً بالوحدة الوطنيَّة؛ ولذلك كانت الحركات الوطنيَّة حركات من أجل الوحدة، مناهِضةً لكلّ دعوة إلى الاختلافات والتعدديّات. **وثانياً**: من أجل التنمية. صحيح أنَّ لفظ «التنمية» لم يكن معروفاً في الأربعينيَّات والخمسينيَّات، لكنّ مضمونه كان وارداً. فقد بدا من تصوُّر نشطاء الحركة الوطنيَّة أنَّ بلداننا المستعمَرة هي نهب للأجنبيّ وللمتروبول وللجالية الأجنبيَّة في البلدان العربيَّة، وأنَّ الاستقلال هو إعادة توزيع ما يَنْهبه هؤلاء على المواطنين، وأنَّ هذا سيكون وحده قادراً على تحقيق الازدهار. وهكذا تحدَّدتْ مسبَّقاً طبيعةُ دولة الاستقلال كدولة مركزيَّة مفرطةٍ في مركزيَّتها، بحيث طمستْ كلَّ مظاهر التعدُّد والاختلاف لصالح الوحدة وجمع الصف الوطنيّ والتنمية المركزية.

لا أعتقد أنَّ الدولة كدولة انتهى دورُها أو أنَّها على وشك الانقراض في عالم العولمة، ولكنْ يجب عليها أن تجدِّد دورَها ومهامَّها، وتجدِّد ـ من ثمَّ ـ التعاقدَ الذي يربطها مع مجتمعها. من هنا نَخْلص إلى أنَّ مفهوم «الوحدة العربيَّة» بشكلها القديم والتقليديّ لم يعد ملائماً للمرحلة الراهنة. فالحديث يجب أن ينصبّ على الوحدة التكامليَّة والتكتُّل واندماج السياسات في مجالات متعدِّدة. لكنَّ العملية تظل دونها صعوبات: فأنتَ إذا أتيت إلى بلدٍ فيه فائضٌ من المحامين، مثلاً، وأردتَ أن تفتح مكتباً خاصاً، فستواجهكَ حتماً نقابةُ المحامين، وستقف ضدّك. وهذا مثال بسيط أوردتُه لأدلّل على أنَّ مسألة الوحدة هي شأنٌ للقطاعات الاجتماعيَّة قبل أن تكون شأناً سياسياً. وبدل أن نردِّد أنَّ «الوحدة هي الحلّ لكلّ المشكلات»، علينا أن نحلّ المشكلات التي تعوق التكامل العربيّ.

*** الخوف من ضياع الدولة القطريَّة العربيَّة في ظل العولمة، وإخفاقُ المشاريع الوحدويَّة بصيغها الراهنة، ألا يمكنهما أن يرسِّخا أصولَ الأنظمة الاستبداديَّة ويعطيها مشروعيةً جديدةً هي الدفاع عن «الوحدة الوطنيَّة» والوقوف أمام رياح التغيير التي من شأنها أن تجرف بنيات المجتمع وتقلع أصوله؟ أوَلا يُسْهم هذا السلوك في ضخّ الحيويّة في الاتجاهات الباحثة عن هويَّتها وأصالتها من داخل تراثها؟**

ـ أرى أنَّ سيناريو تفكُّك بعض الدول العربيَّة ليس راجعاً إلى سبب الشروع في العولمة، وإنَّما يعود في الأساس إلى أسباب داخليَّة: فالدولة تقوم لأنَّ المجتمع يحتاجها؛ أما إذا لم تعد هناك حاجة لهذه الدولة، ويصير وجودُها مجردَ جهاز قمعيّ وأمنيّ، فلا بدّ أن نتوقَّع انهيارها.

تأسيساً على كل هذا، أعود فأقول إنَّ مستقبل الوطن العربيَّ أصبح، أكثر من أيّ وقت مضى، يَفْرض إنشاءَ كيان عربيّ متكامل. فإنْ أحصينا الإمكانيات والموارد عند كل دولة عربيَّة وجدناها لا تقوى على مواجهة عالم المستقبل بمفردها. لكنّ واقع الحال يُظْهر لنا، للأسف، أنَّ الدول العربيَّة ليست مهتمّة بهذا الشأن. فالمجموعة المغاربيَّة تأمل في أن تجد لها موقعاً في التعامل مع أوروبا لبناء إستراتيجيَّة المستقبل، ولكنَّها لا تفاوض أوروبا ككتلة. ودول الخليج تدّعي أنَّها أقرب إلى آسيا النامية، وخاصة جنوب آسيا وجنوب غربها.

*** أعتقد أنَّ إطارات المجتمع المدنيّ في بعض المجتمعات العربيَّة يمكنها أن تقوم بدور إيجابيّ في إعادة طرح مسألة الوحدة من منظور آخر وجديد. أليس كذلك؟**

ـ «المجتمع المدنيّ» مفهوم وظّفه المفكّرون الليبراليُّون في القرن الماضي، باعتبار أنَّ هناك مجتمعاً قاعدتُه الاقتصاديَّة مستقلةٌ عن الدولة. غير أنَّ المجتمع المدنيّ عندنا، وعند غيرنا من الدول النامية، جاء كنوع من الصحوة المجتمعيَّة تجاه أنظمة استبداديَّة قمعيَّة. وفي العقدَيْن الأخيرَيْن كان للمجتمع المدنيّ في أوروبا الشرقيَّة دور أساسيّ في إسقاط الأنظمة الشيوعيَّة.

ما يجب التأكيد عليه هنا هو أنَّ دور المجتمع المدنيّ عندنا ليس في حل المشكلات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة؛ فإمكانيّاته محدودة في هذا المجال، إذ لا يمكنه أن يضطلع بدور التربية والتعليم والصحة والأشغال العموميَّة. ولكنّ أهميَّته تقوم على دوره في تربية المجتمع على مبدإ الديموقراطيَّة. لهذا، فالمنظمات غير الحكوميَّة أو منظمات المجتمع المدنيّ مدرسة ضروريَّة لتعليم الناس المشاركةَ وتداولَ المسؤوليات، شريطة أن تكون هذه المنظماتُ نفسُها ديموقراطيةً وتتمتَّع بالشفافية المطلوبة في المسائل المالية.

إنَّ منظمات المجتمع المدنيّ العربيَّة قادرة على تجذير الديموقراطيَّة في مجتمعاتنا. لكنْ، يجب أن لا ننسى أنَّ هامش تحرُّك المجتمع المدنيّ يتوقَّف على مدى انفتاح النظام السياسيّ. فأنتَ في بلدان عربيَّة لا تستطيع أن تؤسِّس ولو جمعيةً للاعبي الشطرنج من دون حضور مسؤول من وزارة الداخليَّة! فكيف، إذن، يمكن للمجتمع المدنيّ أن يتحرَّك ويشتغل ضمن هذا الأفق المحاصِر للحريات العامة؟

*** واجهتم في كتابكم «في شرعية الاختلاف» أسئلة جذريّة دفعتكم إلى إعلان مواقف لا تَقْبل المرونة أو التحليل الفكريّ، مواقفَ لا تتعاطى مع مكوِّن التراث فحسب، وإنَّما تتجاوزه لامتلاك معرفة بالواقع ومسوِّغاته. فعدتم إلى الماضي وأنتم محمّلون بمعرفة مغايرة وتركيب مختلف لرؤية التراث والواقع الراهن. فإلى أيّ حدّ كان جهازُكم النظريّ والتحليليّ يَصْمد أمام الوقائع والظواهر واستدعاء الشواهد؟ ألم تحسُّوا في لحظة أنَّكم مطالَبون بتجاوز بعض المفاهيم والأجهزة التحليليَّة أثناء تأمُّلكم لمبدإ حق الاختلاف في التراث العربيّ الإسلاميّ؟**

إضافة إلى هذا، لاحظنا في مؤلَّفكم المذكور حضوراً قوياً للغة الجدل والسجال، على غير عادتكم في مؤلَّفكم الأول «الإصلاحيَّة العربيَّة والدولة الوطنيَّة». فما هي الدواعي التي دفعتكم إلى توظيف هذه اللُّغة النقديَّة السجاليَّة لمقاربة ظاهرة الاختلاف في التراث العربيّ الإسلاميّ؟

ـ مشكلتي في هذا الكتاب أنَّ المفاهيم المستعملة فيه تَصْدم شحنةً وجدانيةً موروثةً في ذهنيّة القارئ العربيّ، ابتداءً من مفهوم «الاختلاف» نفسه، وهو مفهوم غيرُ محبَّذٍ عندنا. وهذا الوضع يعود إلى سببَيْن: **أولاً**، أنَّ ثقافتنا هي ثقافة توحيديَّة. **ثانياً**، أنَّنا مانزال تحت وطأة مرحلة ما قبل الاستقلال، حيث كانت الوحدةُ الوطنيَّة ووحدةُ الحزبِ والنقابةِ مطلبَيْن محليَّيْن. يضاف إلى ذلك أنَّ الحركات السياسيَّة، وهي حركاتُ اليسار عموماً، هي حركات توحيديَّة لأنَّها تنادي بالايديولوجيا الواحدة والحزب الواحد. ورغم ذلك غامرتُ لأبيِّن شيئاً يبدو لي واضحاً، ولو أنَّني لا أظنه

مصداقية حقوق الإنسان هي في قيمها، ولا تَفْقدها لمجرَّد أنَّ القوى العالميَّة تستعملها لأغراض سياستها الخارجيَّة

كذلك في ذهن القارئ، وهو أنَّ دفاعي عن الحق في الاختلاف ليس مقصوداً منه الاختلافُ في حدِّ ذاته، وإلاَّ لكانت النتيجة هي التشتُّت والتفرقة، علماً أنَّنا في حاجة إلى ما يجمعنا. كل هذا كان وارداً في ذهني، وكنتُ أفهمه جيداً؛ لكنِّي أفكر كذلك، في المقابل، في ما وقع في تاريخنا العربيّ باسم «الوحدة» و«التوحيد»، من أخطاء وكوارث. فكان لا بدّ من تشريح بواطن الأمور لمعرفة الأسباب.

لنقلْ، ببساطة، إنَّنا مادمنا نطرح اليومَ المسألةَ الديموقراطيةَ، فيجب أن نخوض في قضايا الاختلاف، وأن نعترف بأنَّ الاختلاف موجود في الواقع، وأنَّه بدل أن يؤدِّي إلى التطاحن والأنانيات والصراعات، فإنَّنا ينبغي أن نبحث عن سبل تدبيره. ولستُ أرى وسيلة أنجع لذلك من الديموقراطية، أداةً ونظاماً لتدبير الاختلاف وعقلنته. إضافة إلى ذلك، فأنا عندما كنتُ أكتب هذا الكتاب كانت تَنْشط، على مستوى الواقع، حركةٌ تقوم ضدّ كل حقّ في الاختلاف باسم «الدين العقيدة»، وكانت تسعى إلى نوع من الحَجْر على الأفكار وفرضِ واحديةٍ وحدانيةٍ على الفكر برمّته. وقد تطوّرت الأمور فيما بعد ليُثبت الواقعُ ما جاء في هذا الكتاب.

أمّا الحدّة التي أشرتَ إليها في الكتاب، فهي ناتجة عن كونه كتاباً سياسياً كتبتُه بعد تجربة سنوات في ميدان حقوق الإنسان، ومن منطلق إيماني بأنَّ حركة حقوق الإنسان هي نضال من أجل أن يكون العملُ الفكريّ ممكناً، والعملُ السياسيّ ممكناً.

إنَّ مسألة حقوق الإنسان صارت مسألة استراتيجيَّة ولا عملَ سياسياً ممكناً إلاَّ إذا كانت هناك مرجعيةُ حقوق الإنسان. لكنِّي أعلم جيِّداً أنَّ كثيراً من الناس جاءوا إلى ميدان حقوق الإنسان لتصفية حسابات سياسيَّة، أو استعملوا ذريعة حقوق الإنسان لأغراض سياسيَّة. كما يوجد مَنْ يشكِّك في النضال الحقوقيّ ذاته ويعتبر منظمات حقوق الإنسان صنيعةً غربية أو أنَّ الغربَ يوظِّفها لأغراضه، ويضربون مثلاً على ذلك ما يجري في العراق والبوسنة وغيرهما. لكنْ رغم كل ذلك يجب أن نؤْمن بأنَّ مصداقية حقوق الإنسان هي في مبادئها وفي قيمها، ولا تَفْقدها لمجرَّد كون هذه القوة العالميَّة أو تلك تَسْتعملها لأغراض سياستها الخارجيَّة.

*** لنتحدَّثْ قليلاً عن التجربة المغربيَّة في الديموقراطية وحقوق الإنسان. ما هو رأيكم في الأطروحة التي تشكِّك في مصداقية التجربة الديموقراطيَّة في المغرب، وتعتبرها مجرّد تنازل من النظام أمام الضغوطات الخارجيَّة،**

والتحوُّلاتِ الكونيَّة، واجتياح موجة الديموقراطيَّة (خصوصاً وأنَّ موقع المغرب الجغرافيّ يجعله سريع التأثر بما يجري في العالم الغربيّ)، وتشكّك ـ من ثم ـ في النضال الديموقراطيّ الذي قام به النشطاء الحقوقيُّون في المغرب؟

أدافع عن شرعية الإسلاميِّين في الوجود، رغم ما يَحْمله هذا الموقف من مخاطر قد تكون غير محسوبة

ـ يكفي أنَّك قلتَ عن السلطة إنَّها «تنازلتْ» ليعني ذلك أنَّها قامت بما قامت به لا حباً في الديموقراطية، وإنَّما جرّاء ضغوطات داخليَّة وخارجيَّة! لا أحد يُنْكر أنَّ للسلطة حساباتها الخاصة في الموضوع، وأنَّها راعت الضغوط الداخليَّة والضغوط الخارجيَّة. ولكنْ بالنسبة إليّ شخصياً، لا يمكنني أن أَحْكم على النظام من خلال نواياه، إذ لا يعقل أن أقول له إنَّك لست صادقاً في كل مبادراتك. بل عليّ أن أشجِّعه على ذلك وأطلب منه الاستمرار في إنماء الخط الديموقراطيّ.

ومادمنا نتحدَّث عن المغرب، فيجب التأكيد أنَّنا لا يمكننا مقارنةُ واقع حقوق الإنسان اليوم بما كان عليه منذ سنوات. وأعتقد أنَّه حين بدأتْ تقع بعضُ التغيُّرات في مجال حقوق الإنسان ـ وذلك بإطلاق سراح المعتقلين السياسيِّين، وإبطال بعض القوانين الجائرة بحق الحريَّات العامَّة ـ كنا آنذاك ندفع في اتجاه وضعية يَصْعب التراجعُ عنها. وأظنّ أنَّ المغرب، وإنْ كان لا أحد يضمن كيف سيكون المستقبل، يوجد الآن في موقع لا رجعة فيه عن خط المسيرة الديموقراطية. وهذا مكسب لحركة حقوق الإنسان، التي لم يعد ـ بالمناسبة ـ خصمُها هو النظامَ أو السلطةَ، وإنَّما خصمُها هو قوةٌ خارجةٌ من أحشاء المجتمع لا تؤْمن بحقوق الإنسان.

*** الدعوة إلى الديموقراطية وحق الاختلاف وضمانِ حق الإنسان في التغيير والمشاركةِ في تسييرِ الشأن العام فتحتِ البابَ أمام بروز حركات دينيَّة تمتلك ـ بقوةِ وجودها وتعبئتِها للرأي العام ـ القدرةَ على فرض خياراتها الإيديولوجيَّة والسياسيَّة. فكيف تستقيم الدعوة إلى وجود مجتمع مدنيّ يناضل من أجل الديموقراطيَّة، والتي من أولوياتها الأساسيَّة فصلُ الشأن السياسيّ عن الشأن الدينيّ، مع حقّ هذه الحركات الدينيَّة في التعبير عن أفكارها ومشاركتها في تسيير الشأن العام؟**

ـ هناك مرحلتان في ما يخصّ استعمال مبادئ الحرية وسيادة القانون والدستور وحقوق الإنسان. فهناك مرحلة **أولى**، وهي المرحلة الاستعماريَّة، التي كان فيها المناضلون في الحركات الوطنيَّة يناضلون من أجل تأسيس الأحزاب وإصدار الصحف وتنظيم الأحزاب وحريّات التجمُّع، بل كانوا يناضلون على مستوى الحريات الشخصيَّة لغايات نضاليَّة: مثل سريَّة المراسلات (كي لا يطّلع المستعمِرُ على الرسائل التي كان يتبادلُها نشطاءُ الحركة الوطنيَّة)، وحرمةِ البيت (كي لا يأتي بوليسُ الاستعمار ليفتِّش ويصادر الأوراق والمنشورات). وهذا هو ما يفسِّر لماذا كان الإصلاحيُّون الإسلاميُّون أنفسُهم دعاةً للحرية... قبل أنْ يَخْتفي العدوّ، ويصبحَ المجتمعُ في صراع ذاتيّ بين أطرافه، حتى بتنا نجد من يقول إنَّ الحريَّة ليست من أصالتنا الإسلاميَّة وإنَّ حرية الفكر تؤدِّي مباشرة إلى الإلحاد؛ وثمّة من يقول الشيء نفسه بالنسبة إلى حقوق الإنسان وسيادة القانون.

أما في المرحلة **الثانية**، وهي المرحلة التي نعيشها اليوم، فقد أصبحتْ هذه المفاهيمُ تُستعمل من أجل اكتساب المواقع. فكثير من الإسلاميِّين يلوِّحون بشعار «حقوق الإنسان» مع أنَّهم لا يؤمنون به، وذلك من أجل الوصول الى السلطة أو لتوسيع حركتهم. لكنكَ لا تستطيع أن تَحْرمهم هذه الحقوقَ والحريات، إنْ كنتَ ديموقراطياً أصيلاً، مع أنَّ الأمر لا يخلو من مغامرة: فهل يَتْرك الديموقراطيُّون أنفسَهم لموجة عاتية ستَجْرفهم هم ومبادئهم؟ أم يقومون بنوع من الإقصاء باسم الديموقراطيَّة؟ لا أعتقد أنَّ ديموقراطياً نزيهاً وحراً يرضى بالاختيار الثاني. وأنا شخصياً لستُ أصولياً، ولا أتفق مع الإسلاميِّين في الكثير من خطاباتهم، غير أنَّني **كحقوقيّ** أدافع عن شرعية الإسلاميِّين في الوجود، رغم ما يَحْمله هذا الموقفُ من مخاطر قد تكون غير محسوبة؛ لكنَّ الأمر يتعلَّق بمبادئ: فإمَّا أن نأخذها ككل، أو نتركها برمّتها.

*** وهذا بالفعل ما حصل في الجزائر من تناقض في مقاربة المسألة الديموقراطيَّة. فبعد فوز «جبهة الإنقاذ الإسلاميَّة» في الانتخابات وجدنا مَنْ يجزِّئ النضالَ الديموقراطيَّ: فهو مع الديموقراطيَّة إذا كانت تُرضي رغباته، وضدها إذا كانت لا تتناغم مع أهوائه. وهكذا، وجدنا في صفوف نشطاء الديموقراطيَّة وحقوق الإنسان مَنْ يدافع عن عودة الجيش إلى الساحة السياسيَّة، وإلغاءِ نتائج الإنتخابات، وحلِّ «جبهة الإنقاذ». وهذا، فيما يبدو، يَتناقض مع المبادئ الحقيقيَّة للديموقراطيَّة وحقوق الإنسان.**

ـ مثال الجزائر واضح، وكنتُ قد اتّخذت فيه موقفاً واضحاً، قلتُ فيه: إنَّ منع «جبهة الإنقاذ» وإلغاء الانتخابات كان موقفاً أقلّ ما يقال عنه إنَّه موقف خاطئ. والنتيجة هي ما تَحْصده الجزائرُ اليومَ من مآس، واقتتال عنيف، وخرابٍ حلّ بالبنيات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة في الجزائر. أيُّ ديموقراطيّ شريف يمكنه أن يقف ضدّ تنظيم سياسيّ فاز في الانتخابات، وأن يمنعه من ممارسة حقه في تسيير الشأن العام؟ ومَن الذي يعطينا الحق في أن نقول إنَّ هذا ديموقراطيّ حقيقيّ فلندعْه يمرّ، وإنّ ذاك غيرُ ديموقراطيّ

ـ أو ديموقراطيّ مزيّف وذرائعيّ ـ فلنوصدِ الأبوابَ أمامه؟ لذلك أجدني أستغرب لكلّ ما وَقَعَ في الجزائر وأتساءل: مَن الذي وَهَبَ الحقّ للذين ألغوا الانتخابات في الجزائر؟ وبأيّ حق يغتالون الديموقراطيّة ويعبثون بموقف جزء كبير من الرأي العام؟

هذه في رأيي هي الأسئلة التي يجب أن تُطرح بصدد ما يقع في الجزائر. وأتّفق معك على أنّ بعض النشطاء في ميدان الديموقراطيّة وحقوق الإنسان في الجزائر كانت لهم اليدُ في ما وَقَعَ من توقيف المسلسل الديموقراطيّ.

*** ألا يمكن أن يشكّل وصولُ «جبهة الإنقاذ» إلى السلطة إعلاناً عن نهاية المسيرة الديموقراطيّة في الجزائر... علماً أنّ قادة الجبهة كانوا يهدّدون بالاستيلاء على السلطة والتفرُّد بها لأنّها ملكٌ لهم وحدهم، وليس للآخرين «الكفار» الملحدين حقٌّ في تسيير أمور المسلمين؟ ألا يمثّل هذا الصنيعُ مبرّراً منطقياً للنشطاء الديموقراطيّين، ماداموا يدافعون عن الديموقراطيّة ولو بتأجيلها؟**

ـ لكنْ مَن الذي يقول مثل هذا الكلام؟ وبأيّ حق يقوله؟ ألا ترى معي أنّ في مثل هذا السلوك نوعاً من الوصاية على الناس؟ ومن الذي يعطينا الحقّ في الحكم على تجربة سياسيّة قيد التشكُّل والتكوين؟

يبدو لي أنّ المؤمن بمبادئ حقوق الإنسان والديموقراطيّة وسيادة القانون لا يمكنه أن يستسيغ هذا النوعَ من الادعاءات. فالحُكْم على أية تجربة لا يقوم على النوايا، وإنّما يُستخلص من اختيار العملية التي تُستنتَج من الممارسة اليوميّة لهذه التجربة أو لتلك.

*** طَرَحتْ مسألةُ الديموقراطيّة نقاشاً عميقاً في جميع المستويات الفكريّة في الوطن العربيّ. ولكنّنا كنا، في كل لحظة، نحسّ أنّ خللاً ما يواجهنا في تعاملنا مع هذا الموضوع: وإلاّ فكيف نتبنّى الديموقراطيّة نظرياً، ثم لا نعمل على ترجمتها في سلوكاتنا اليوميّة؟ ثم جاء كتابكم «في شرعيّة الاختلاف» ليتبيّن لنا أنّ السبب كامن في ذهنيةٍ تشكلتْ منذ قرن، لم تكن تَقْبل مبادئ الديموقراطيّة ولم تؤسّس لأخلاقيّات حقّ الاختلاف. ويعني هذا أنّنا في هذا الكتاب إزاء فكر نقديّ جذريّ للحصيلة المعرفيّة في تاريخ مقولة «حق الاختلاف» في التراث. ألا ترونَ أنّ مناقشة موضوع الديموقراطيّة بهذا الشكل يستتبعه، بالضرورة، فتحُ نقاشات أخرى أكثر حساسيّة تتعلّق بالبنية الذهنيّة للعربيّ والمسلم، وبطبيعة التشكيلات المجتمعيّة والعقديّة؟ وهل ترون أنّ المجتمعات العربيّة مؤهّلة، في اللحظة الراهنة، لمثل هذه النقاشات؟**

ـ أنت محقّ حين طرحتَ مسألة الذهنيّات أو العقليّات. فالمعروف أنّ الذهنيّات تتكوّن ببطء في التاريخ، وأنّ إصلاح

ثقافتنا غرقتْ في التراثيّة، لابتعاد مراكز إنتاج المعرفة عندنا عن المراكز العلميّة لإنتاج المعرفة المتقدّمة في عالم اليوم

العقل هو من الشروط الأساسيّة في كلّ عمليّة نهضةٍ أو تحديثٍ. ويمكننا، بالمناسبة، أن نقدّم مثلاً على ذلك من التاريخ الغربيّ: فالحداثة الأوروبيّة كانت حداثةً قائمةً على نقد العقل وإصلاحه؛ وهذا ما قام به ديكارت وجون لوك وديڤيد هيوم وغيرُهم.

موضوع إصلاح العقل دفعني إليه، كذلك، إغفالُ المفكّرين العرب له، طوال العقود الماضية. فقد انحصر اهتمامهم بالجانب السياسيّ، عنيتُ البحثَ عن إمكانيّات الوصول إلى نظام سياسيّ بديلٍ للنظام السياسيّ القائم. وعندما يتعلّق الأمر بالسياسيّين اليساريّين، فإنّ الأفكار عندهم ثانوية، لأنّ الأهم هو إصلاح البنية الاقتصاديّة التي ـ في رأيهم ـ ستُسهم في إصلاح الذهنيّات والعقليّات.

أعتقد أنّ هذَيْن هما السببان اللذان جعلاني أهتم بالعقليّات والذهنيّات والفحص المدقّق في هذا العبء الكبير، الذي هو سلطة الموروث على عقولنا، بما في ذلك عقول مثقفينا.

*** وهل المجتمعات العربيّة مؤهّلة للخوض في مثل هذه النقاشات؟**

ـ سبق أن قلتُ إنّ التوجُّه التراثيّ هو الغالب الآن، بحيث غرقتْ ثقافتُنا في التراثيّة، وحوصر التفكيرُ الحداثيُّ، وذلك بفعل ابتعاد مراكز إنتاج المعرفة عندنا عن المراكز العلميّة لإنتاج المعرفة المتقدّمة في عالم اليوم. ولا أتصوّر تجديداً للمجتمع وللسياسة إلاّ بتجديد العقل. وهذا العمل لا يتحقّق إلاّ عندما يكون هدفُ مثقفينا الاتجاهَ نحو التجديد والتحديث.

*** العودة إلى التراث بقصد إبراز غياب مفاهيم «التسامح» و«الديموقراطيّة» و«مبدإ الحق في الاختلاف» قد تَحْكمها ضوابطُ غيرُ معرفيّة؛ فقد تكون مجرّد ردّ فعلٍ على سياق فكريّ يَعْتبر التراثَ مرجعاً لبلورة أسئلة راهنة وإيجاد الإجابات الممكنة عنها. ومن هذا المنطلق أتساءل: لماذا لا نوفّر كل هذا الجهد من أجل أن نكرّس قيمَ الديموقراطيّة في البنية الذهنيّة للإنسان العربيّ؟ أوَلا يمكن أن يجد دعاةُ التراثيّة في مثل هذه الدراسات ذريعةً لإثارة جدالاتهم حول الهويّة والخصوصيّة الثقافيّة والتمايز الحضاريّ؟ ألا ترون أنّ العمل على إبراز المفاهيم والمفردات المعاصرة وسياقاتها التاريخيّة والفلسفيّة أجدى من هذه العودة إلى التراث، التي ستبقى جدالية ومفتوحة على قراءات محتملة؟**

- أتقْصد من كلامك أنّه لا معنى لكلّ هذا العناء والانشغال بالتراث، وأنّ هذا يصبّ الماء في طاحونة التراثيّين، وأنّ الأجدى أن ندافع عن أفكارنا الحداثيّة؟ هذا، بالفعل، ما قام به أغلبُ مثقفينا إلى الآن. ونظراً إلى أنّ أغلبهم ليست لهم درايةٌ معمّقةٌ بالتراث، فقد تركوا التراث للتراثيّين، الذين يرفضون أن يخوض غيرُهم في مسائل التراث. لهذا، أرى أنّ العراكَ مع التراثيّين لا يمكنه أن يكون فاعلاً إلاّ من داخل معمعة التراث. فحتى عندما نَرْجع إلى التجربة الغربيّة، فإنّنا سنكتشف أنّ الذين قاموا بقراءة التراث والخوض في إشكاليّته قد كانوا من أنصار الحداثة. لنتذكّرْ هوبز، الذي فيما كان يبني مفهوم الدولة الحديثة والفكر الحداثيّ إنّما كان يقوم بنقد جذريّ للفكر الدينيّ انطلاقاً من المعرفة المدقّقة به. وأعتقد أنّ هذا هو الاتجاه الذي أسير فيه مع غيري من الباحثين العرب، عنيت: العراك في معترك التراث، كي لا نَتْرك التراثَ في يد التراثيّين وحدهم، ولنؤكّد كذلك أنّنا قادرون على قراءة التراث بكيفيّة مختلفة عنهم، وأنّ بإمكاننا أن نصل إلى نتائج غير تلك التي يصلون إليها في قراءتهم للتراث نفسه. إضافة إلى أنّ الاهتمام بالتراث علمياً يختلف عن اهتمام التراثيّين، الذين لا يدرسونه دراسة علميّة موثّقة، وإنّما يقومون بالوعظ والإرشاد والدعوة.

أرى أنّ العراك مع التراثيّين لا يمكنه أن يكون فاعلاً إلاّ من داخل معمعة التراث

*** أنت أيضاً مناضل حقوقيّ إلى جانب كونك مفكّراً. فقد كنتَ رئيساً «للجمعيّة المغربيّة لحقوق الإنسان» (٩٠ - ٩٢)، وعضواً في مجلس أمناء «المنظمة العربيّة لحقوق الإنسان». فأين تَظْهر لكم التقاطعات بين المجالين؟ وأيّهما يوجّه الثاني ويؤطّره؟**

- اشتغالي لسنوات طويلة في حركة حقوق الإنسان لا يجعلني مناضلاً جماهيرياً. المسألة، في رأيي، تعود **أولاً**: إلى طبيعة الأشخاص: فهناك مَنْ هم مهيَّأون أكثر للانشغال بالدرس والتدريس والكتابة داخل مكاتبهم في جامعاتهم، ولا يهمهم الانشغالُ بالشأن العام. وأنا لستُ من هؤلاء. **ثانياً**: هناك مَنْ يتخوّف من اشتغال المثقف بالسياسة، لأنّ هناك اعتقاداً بأنّ الاشتغال بالسياسة تنقيصٌ من مرتبة الثقافة، وأنّ الثقافة هي في الأساس الاهتمامُ بالمسائل العميقة، في حين أنّ السياسة هي الاهتمام بالظرفيّات والخطابات الإيديولوجيّة. وأنا أعتقد أنّ في هذا التصنيف كثيراً من السطحيّة، لأنّه قد يكون هناك تناقض بين الانشغال بالفكر والانشغال بجانب من جوانب الشأن العامّ، وقد لا يكون هناك انفصال بين الاهتمامين: فمن الممكن أن ينشغل المرءُ بالسياسة في نهاره، حتى إذا أدركه الليلُ أقفَلَ عليه بابَ مكتبه ليصير مفصولاً عما كان يَشْتغل به نهاراً.

المهم عندي أن تكون التجربةُ مستوعَبَةً بشكل جيد، وبعيدةً عن السطحية والتجريبيّة، كأن ينسى المثقفُ وضعَه فيحاول أن «يتشعبن» في أحاديثه أو أن يُسقط عنه صفةَ المثقف. فهذا العمل أعتبره نقيصةً وازدواجيةً ونفاقاً لأنّ على المثقّف ألاّ يتنازل عن الصرامة في تفكيره؛ وألاّ يفرِّط في المنطقيّة في علمه وفكره؛ وألاّ ينحدر إلى التملُّق، سواء للجماهير أو للأحزاب أو للسلطة، تحت أيّ ضغط كان.

*** يشير المفكّر الفرنسيّ «ريجيس دوبري» إلى أنّ العالم يتعمّق تمزُّقُه وتشرذُمُه كلما ذهبنا في تطبيق مبدإ كونيّة الاقتصاد، بمعنى أنّ الأبنية السياسيّة تتفتّت لتظهر النزعاتُ القوميّة كردّ فعل لتلك العملية حاملةً شعارات «الهوية»، و«الخصوصيّة»، و«الحق في الاختلاف». ألا تعتقدون أنّ المجتمعات العربيّة مهدّدة بهذا التشرذم جراء تصاعد وتيرة النداء بتطبيق مبادئ الديموقراطية وحقوق الإنسان، وتزايُدِ مطالب الأقليات العرقيّة والدينيّة بمطالب أوسع، في الوقت الذي نجد فيه أنّ هذه المجتمعات لم تتطوّر بعدُ ديموقراطياً، كما لم تترسّخ في صلبها فكرةُ حق الاختلاف كسلوك ثقافيّ وحضاريّ؟**

- في هذا الموضوع بالذات نجدنا أمام موقفين: موقف حقوقيّ يتعلّق بحقوق الإنسان، وموقف سياسيّ وطنيّ. وشخصياً أجدني، في هذا الموضوع بالذات، أمام حيرة، رغم أنّني أجدني مضطراً إلى تغليب الموقف السياسيّ الوطنيّ على الموقف الحقوقيّ. لماذا؟ لأنّك كحقوقيّ تجد نفسك أمام وجوب الدفاع عن تقرير المصير لأصحاب الخصوصيات والأقليّات. لكنْ، إذا طرحتَ فكرة «حق تقرير المصير» في الكثير من المجتمعات العربيّة، فإنّ العديد من الطوائف والفئات الإثنيّة والدينيّة والثقافيّة ستطالب باستقلالها. فرغم أنّ حق تقرير المصير مبدأ حقوقيّ معترف به دولياً، إلاّ أنّ تطبيقه العمليّ قد يؤدّي إلى انفجار المجتمعات وتفكيك الدول. لذلك أقول إنّه يجب أن يُنظر إلى نتائجه، والوعيُ بها في إطار مستقبل المجتمع ووجود الدولة كدولة. وهكذا، فنحن مطالبون بنوع من الوعي السياسيّ والوطنيّ، على الأقلّ لدى نخبتنا، مهما كانت طوائفُها، حتى نكون على بيِّنة من النتائج السلبيّة لهذا التفكُّك. فلا داعي لأن نُطْلق مبدأ تقرير المصير على عواهنه، بل نحاول حصره في إطارات أخرى، كحق المواطن العربيّ في تقرير مصيره في الشؤون العامّة. إذْ حين يؤدّي هذا المبدأ إلى انفجار المجتمع وانهيار الدولة فآنذاك يجب التفكير مرات عديدة قبل التلويح به.

*** قبل مرحلة الوعي الإيجابيّ بمبدإ حق تقرير المصير، أنتم، إذن، مع مبدإ الوحدة القسريّة. وخلفيتكم، ربما في ذلك، الوضع الذي توجد عليه كلٌّ من فرنسا وبلجيكا؟**

ـ أنا لستُ مع الوحدة القسريّة، بل على الدولة (دولة ما بعد الاستقلال) التي قامت للسببين اللذين ذكرتُهما سابقاً (الوحدة الوطنيّة والتنمية المركزيّة) أن تعيد النظرَ في الأسس التي قامت عليها، وذلك من خلال اعترافها بالتعدُّد على كافة المستويات (الاجتماعيّة، والثقافيّة، والعرقيّة، واللغويّة) والعمل على تدبير هذا التعدُّد في إطار وفاقات عامة، أيْ بالآلية الديموقراطيّة.

إنَّ نموذج الدولة الواحدة المركزيّة ليس هو النموذج الممكن والوحيد، وإنّما نحن أمام أشكال أخرى للدولة، تعترف بنوع من التدبير الذاتيّ للأقاليم وللطوائف وللأقليّات. وهذا لن يتم إلاّ في مناخ ديموقراطيّ يَفْتح المجال للنقاش والتساكن وللبحث عن القواسم المشتركة من جهة، وعن الفوارق والاختلافات من جهة أخرى.

*** في المغرب، مثلاً، كيف يمكننا تدبيرُ هذا الاختلاف وعقلنته أمام اجتياح فكرة التمايز الثقافيّ للفئات الأمازيغية ورغبتها في فصل المغرب عن محيطه العربيّ وبُعْده الحضاريّ المشترك مع الدول العربيّة؟ وكيف يمكننا التمييزُ بين الحركات الأمازيغية الأصيلة التي تشتغل على التمايز الثقافيّ ضمن وحدة الثقافة الوطنيّة، وبين الحركات الأمازيغية التي تتّخذ من الموضوع ذريعةً للترويج لموقفٍ انفصاليّ تجزيئيّ؟**

ـ للإجابة عن هذه الأسئلة، أودّ الإشارة إلى ثلاث نقط: **أولاً**: المسألة الأمازيغية هي شأن وطنيّ، أيْ إنّها ليست شأناً للأمازيغيّين وحدهم. **ثانياً**: هذه القضية تعنينا نحن بالدرجة الأولى، باعتبارها شأناً وطنياً، إذ يُفْسد هذه القضيةَ أيُّ تدخلٍ خارجيّ. **ثالثاً**: في المغرب، ماعدا بعض المواقف المتطرّفة، القضية الأمازيغيّة مطروحة في حدودها الثقافيّة، لا كهوية سياسيّة؛ وهذا شيء إيجابيّ. شخصياً، أرى من الضروريّ الاهتمام بالثقافة الأمازيغيّة وتنميتها في التعليم ـ للذين يريدون أن يعلّموا أبناءهم اللغة الأمازيغيّة ـ وكذا في وسائل الإعلام. لكنْ، للأسف، ماتزال المسألة الأمازيغيّة في المغرب متأثّرةً بالسياسة البربريّة لفرنسا التي طبّقتها في الجزائر أولاً، ثمّ نقلتها إلى المغرب... إضافة للظهير البربريّ سنة ١٩٣٠، ومسألة الوحدة الوطنيّة تجاه الاستعمار. لكنّ هذه الأمور كلُّها أصبحتْ في ذمة الماضي، ولا ينبغي حلُّ هذا المشكل بالتذكير بسياسة فرنسا الاستعماريّة.

الجمعيّات الأمازيغيّة مطالبة اليوم ـ بعد أن أعلنتْ أعلى سلطة في البلاد قرارَ تعليم الأمازيغيّة في المدارس، ومادامت أغلبيةُ الأحزاب السياسيّة تطالب بالعناية باللُّغة والثقافة الأمازيغيّتين، بإعداد الكتب والمقرّرات ودراسة اللُّغة الأمازيغيّة لتصير لغة معياريّة... أيْ يجب عدم الاقتصار على الخطابات الإيديولوجيّة في موضوع الأمازيغيّة.

الحركة الأمازيغيّة في المغرب لا تطالب سوى بالحقوق الثقافيّة، لا بكيان سياسيّ أمازيغيّ

*** في المقابل، لا يمكننا تجاهلُ البعد السياسيّ للحركات الأمازيغيّة التي مِنْ أبرز مطالبها: التنصيص دستورياً على اللُّغة الأمازيغيّة لتصير اللُّغة الرسميّة للبلاد بدل اللُّغة العربيّة.**

ـ ماداموا مع دستور الدولة المغربيّة ولا يطالبون سوى بالحقوق الثقافيّة الأمازيغيّة، فهذا معناه أنَّ الحركة الأمازيغيّة في المغرب لا تذهب الى حدّ المطالبة بكيان سياسيّ أمازيغيّ.

*** مفهوم القطيعة مع التراث يبدو بارزاً في كتابكم «في التراث والتجاوز». فأنتم لا تكتفون بالبحث في التراث عمّا ينفي ادعاءات التقليديّين السلفيّين، وإنّما تردُّون على أولئك الذين ينقّبون في التراث عن أعلام للقطائع المعرفيّة كابن رشد وابن خلدون. فهل تؤمنون بأنَّ التراث العربيّ الإسلاميّ قابل للتجاوز بشكل نافذ وغير قابل للجدل؟**

ـ شخصياً، أفضّل كلمة «التجاوز» على كلمة «القطيعة»، لأنَّ القطيعة معناها أن تضرب صفحاً عن الماضي وتخلق جديداً، كأنَّك تخلقه من عدم؛ وهذا غير ممكن في التاريخ الثقافيّ أو في تاريخ المجتمعات.

إنَّ مسألة التجاوز ترتبط بمدى قدرة المجتمع على أن يتأسّس على قيم تختلف عن القيم التقليديّة. فهذا التجاوز يتعلّق بعمليّة تحديث المجتمع والدولة. إنّها ليست إرادة فكريّة، ولا تتعلّق بتأمُّلات المفكّرين، وإنّما هي عمليّة متكاملة من أجل إخراج المجتمع من بنياته التقليديّة وإنجاح الحداثة. والحداثة لا تعني التطابق مع النموذج الغربيّ. فإذا أخذنا مثال الآسيويّين، اليوم، فهم يقولون إنَّ القرن الحادي والعشرين إذا لم يكن قرناً آسيوياً، فإنَّ الآسيويّين سيكونون فاعلين أساسيّين فيه على الأقلّ، وسيكونون غير الغرب، وسيكونون مختلفين عن أسلافهم. وأعتقد أنَّ المسألة تنطبق علينا: فتجاوُزُ التراث يعني أنّنا لن نكون الغربَ، ولكنْ في الآن ذاته لن نكون أسلافَنا.

*** الحديث عن «تجاوز التراث»، يجعلنا في مواجهة مشكلة النخبة في المجتمعات العربيّة. فهل نمتلك نخبة ثقافيّة وفكريّة وسياسيّة قادرة على لعب دور تحديث المجتمع وتحريره من بنياته التقليديّة؟ وهل الحركيّة التاريخيّة للمجتمعات العربيّة قابلة لإنتاج هذه النخبة**

الحداثيّة؟ وما هي، في رأيكم، المعوّقات التي منعتْ ظهور هذه النخبة؟

ـ أنت تطرح إشكاليّة الحداثة. والحداثة لا يمكنها أن تَنْجح إلاّ إذا كانت هناك قاعدةٌ مجتمعيّةٌ تستند إليها. والحداثة، عادة، تستندّ إلى شرعيات ثلاث: **أولاً**: شرعيّة اقتصاديّة، وتعني وجود اقتصاد حديث لفئاتٍ مجتمعيّةٍ غير مرتبطة بالدولة، وتسعى إلى تطويرها لتصير شرعيّة سياسيّة. **ثانياً**: شرعيّة سياسيّة، بحيث يقوم النظامُ السياسيّ على مبادئ مثل فَصْل السلطة وسيادة القانون ومرجعيّة حقوق الإنسان...، بمعنى أن تكون هناك شرعيّةٌ حداثيّةٌ غيرُ الشرعية التراثيّة للسلطة. **ثالثاً**: شرعيّة ثقافيّة، وتعني أن تكون القاعدة الواسعة للثقافة الموجودة هي الثقافة الحديثة وأن تكون القيم والأفكار المتداولة قيماً حديثة.

كثير من الاقتصاديّين لم يعد شُغلهم في جامعاتهم، أو مراكز أبحاثهم، بل فتحوا لأنفسهم مكاتب استشاريّة

الظاهر أنّ هذه الشرعيّات الثلاث لم تترسّخ بعدُ في مجتمعاتنا العربيّة، وتحتاج إلى عمل ذي مدى طويل. من هنا تبدو لنا صعوبة عمليةِ تحديثِ المجتمع. فهذه العمليّة هي مشروع متكامل يَطُول الجوانب الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة. كما أنّها عمل يقوم على تأسيس دولة الحق والقانون، وتحديث الثقافة التي يتشبّع بها أغلبُ المواطنين.

إذا نحن تناولنا الشقّ الثالث الذي يهمّنا الآن، فإنّنا نلاحظ أنّ الثقافة العربيّة في المرحلة الراهنة تنأى أكثرَ فأكثرَ عن الحداثة، وذلك لأسباب عديدة، أهمُّها انفصالُ مجتمعاتنا العربيّة عن مراكز المعرفة المتقدّمة في الخارج. فأغلب الخريجين في العالم العربيّ يتخرّجون من جامعات ومعاهد محليّة، ويدرّسهم أساتذةٌ متخرّجون هم كذلك من جامعات محليّة؛ إضافة إلى ضعف معرفتهم باللُّغات الأجنبيّة. وهذا كلّه أدى الى استنساخ نوع من الثقافة المحليّة. وهكذا، يمكننا أن نفسّر لماذا تَغْرق ثقافتُنا العربيّة في التراث، الذي ليس مجرّد موضوع للبحث العلميّ المجرّد، وإنّما أصبح سلاحاً أساسياً. فكما أنّ هناك صراعاً على السلطة في المجتمعات، فإنّ هناك صراعاً على السلطة داخل الجامعات. وهذا التراث حوّل هؤلاء التراثيّين حزباً قوياً يدافع عن سلطتهم وموقعهم باسمه، ويعادون كلَّ ما هو وافد من الغرب عداءً كاملاً. فلقد اختزلوا هذا الغرب كله إلى عدوّ، واعتبروا الثقافة الغربيّة شيئاً لا يعنينا ولا يهمّنا، بل تهديداً لكياننا وهويّتنا.

*** نعتقد أنّ مشروع تحديث المجتمع عمل يتحمّل مسؤوليّةَ إنجازه المثقفُ العربيّ الذي عليه أن يكون منتمياً لمجتمعه وغيرَ مستقلٍّ عنه. وعن دور المثقف كانت تشتغل** محاورُ كتابكم «السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة» الصادر سنة ١٩٩٦. وقد بيّنتم في هذا المؤلّف كيف أنّ المثقف العربيّ، حين يبحث عن دور له داخل مجتمعه، لا يجد سنداً له في تراثه. ومن ثمّة، فهو مدعوّ إلى الأخذ عن كتّاب القرن الثامن عشر وعن أطروحة ماركس عن فيورباخ.

فهل نفسّر فشل المثقف العربيّ في الفعل داخل دائرته الاجتماعيّة بغياب السند التراثيّ ذاك؟ أم لأنّه لم يستطع، إلى الآن، التفاعلَ الإيجابيَّ مع المرجعيّة الغربيّة ليخلق قواعد سلطته ومجال تحرُّكه؟

ـ ما أردتُ الدفاع عنه في هذا الكتاب يمكن تلخيصُه في ثلاث نقط. **أولاً**: إذا كان المثقفون العرب يتأسّون على غياب أيّ دور لهم، وليسوا مؤثّرين في القرار السياسيّ والاقتصاديّ، كما يتأسّون على ضعف تأثيرهم في الرأي العام، فإنّ ذلك يعودُ إلى عدم رسوخ نوع من الشرعية الثقافيّة في مجتمعاتنا. فالدور الذي يريد المثقف أن يضطلع به في المجتمع يجب أن يكون مستحِقاً له عن جدارة، وليس هبةً من هذه الجهة أو تلك. **ثانياً**: إنّ تأثير المثقفين في أصحاب القرار السياسيّ أو الاقتصاديّ يجب أن يتم من خلال الرأي العام، لأنّه القوة التي يَحْسب لها صاحبُ القرار السياسيّ أو القرار الاقتصاديّ حسابَه. والظاهر أنّ هذا التأثير لن يتأتّى للمثقفين إلاّ بالعمل الدؤوب على خلق شروط مجتمع ديموقراطيّ، لأنّه لا رأي عاماً حقيقياً إلاّ في مجتمع ديموقراطيّ. **ثالثاً**: على المثقفين العرب، كيما يتبوّأوا مكانتهم التي يطمحون إليها، أن يقدّموا بضاعةً ثقافيّة يجد فيها السياسيُّ والاقتصاديُّ أشياء ضروريّةً بالنسبة إليهما. وهذا ليس معناه أن يكون المثقف في خدمة السياسيّ والاقتصاديّ، وإنّما أن يكون مؤثّراً في المجتمع إلى حدود عدم تجاهل مواقفه.

لكنّ الملاحَظ أنّ المثقف العربيّ أضحى بعيداً عن القيام بهذا العمل، نظراً إلى تخلُّف محتوى الثقافة العربيّة الراهنة التي غرقتْ في أدبيّات تراثيّة. كما برز نوع من المثقفين الخبراء أو الاستشاريّين، خاصةً في مجال العلوم الاقتصاديّة. فكثير من الاقتصاديّين النابهين لم يعد شُغلُهم الأساسيّ هو في جامعاتهم أو في مراكز أبحاثهم، بل فتحوا لأنفسهم مكاتبَ استشاريةً، وذلك كله على حساب البحث العلميّ، لأنّ الاستشاريّ يأخذ دوماً بعين الاعتبار الجهةَ التي يقدّم لها دراستَه الاستشاريّة. وهذه ظاهرة سلبيّة لما يُمْكن أن تَؤُول إليه الثقافةُ الحداثيّةُ حين تتحوّل إلى ثقافة استشاريّة، في حين أنّ الثقافة الحداثيّة التي نحتاجها ليست ثقافة في خدمة مباشرة لأية جهة تَدْفع، وإنّما هي الثقافة التي تَفْرض نفسها بقوّةِ حجّتها العلميّة، وبتأثيرها على الجماعة العلميّة، ومن خلالها على عددٍ واسع من القرّاء ومن الرأي العام.

ظاهرة أخرى بدأتْ تكتسح مجالنا الثقافيّ العربيّ، وتتمثَّل في تلك الدعوة الى تجسير الهوّة بين المثقفين وأصحاب السلطة. والمتأمِّل في خطابات هذه الدعوة يحسّ وكأنَّ المثقفين يَطْلبون من صاحب السلطة أن يضع كرسياً للمثقف إلى جانبه ليستمع إليه؛ فلربّما لديه ما قد يكون نافعاً له في ممارسة سلطته! وفي هذا السلوك تنقيصٌ من قيمة المثقف، لأنَّ التأثير الفعّال للمثقف يتمّ من خلال الرأي العام ليصل تأثيره إلى صاحب السلطة، لا العكس.

*** أيعني ذلك أنَّ المثقف مُلْزَم بأن يظلّ في الموقع الانتقاديّ الدائم للسلطة، وأنّ أيّ تصالح لا يعني سوى الخضوع والتبعية لمنطق السلطة، مهما بلغ النظام من درجات متقدِّمة على مستوى ممارسة الديموقراطيَّة وحقوق الإنسان؟**

ـ بطبيعة الحال، تظلّ عمليَّة النقد هذه عمليَّة أساسيَّة في مشروع أيّ مثقف. لكنْ ليس معنى ذلك أن يكون النقدُ الجذريّ المستمرّ والدائم هو الصفةَ الوحيدةَ للمثقف. إنَّ المثقف إنسان كغيره، يكوِّن أحياناً تحالفاتٍ، ويبحث عن توافقات، وأحياناً أخرى يأخذ مواقف مشتركة مع الأطراف التي يَقْتنع بها. إذاً، النقد هو مهنة المثقف، ولكنَّه ليس مهمته الوحيدة.

*** وليس التصالح هدفه الوحيد؟**

ـ التصالح، ولكنْ بأيّ ثمن؟

*** كان لكم نقد صريح لأصحاب دعوة الالتزام في الفكر العربيّ. واعتبرتم أنَّ المثقف الالتزاميّ لم يستطع أن ينتزع السلطة الثقافيَّة من المثقفين التقليديّين، لأنَّه لم يلتزم القضيةَ الجوهريةَ، وهي حريةُ التعبير. فهل نفهم من كلامكم أنّ مذهب الالتزام لم يكن المذهب الملائم لطبيعة المرحلة التاريخيَّة التي كان يمرّ بها المجتمعُ العربيّ آنذاك؟ وإذا كان من الضروريّ على المثقف العربيّ، في تلك المرحلة، أن يَحْمل لواءَ النضال من أجل الديموقراطيَّة، فهل كانت الشروط المجتمعيَّة والسياسيَّة والإيديولوجيَّة تهيئ له الظروف، وخصوصاً في ظل الهيمنة الاستعماريَّة وتفاقم دور البنية التقليديَّة؟ وهل كان الخطاب الديموقراطيّ بشعاراته المتنوِّعة مستثمَراً بالشكل الذي عليه اليوم؟**

ـ بدايةً، الالتزام ليس مذهباً، وإنَّما هو موقف فكريّ أخلاقيّ وسياسيّ. والذي قلتُه هو أنَّ الالتزام قد ارتبط ببعض المثقفين الأوروبيِّين، وخصوصاً سارتر، لأسباب تاريخيَّة معروفة. وقد تبنى المثقفون العرب هذا الموقف لأسباب مغايرة.

كان هناك في العالم العربيّ مدٌّ قَوْميّ واشتراكيّ مع منتصف القرن العشرين، وكانت هناك طموحات بدا تحقيقُها قريباً ووجيزاً، لكنْ في غياب الشرط الأساسيّ: وهو أن تكون لك إمكانيةُ الالتزام بهذا الرأي أو ذاك. لهذا نعتقد أنَّ الالتزام

تجسير الهوة بين المثقف والسلطة تنقيص من قيمة المثقف، لأنَّ تأثيره الفعّال على السلطة يتمّ من خلال الرأي العام لا العكس

الحقيقيّ، الذي كان يجب أن يطرحه المثقفون العرب، هو الالتزام من أجل حرية الفكر والديموقراطيّة. ثم إنَّ الالتزام بالشكل الذي تبنّاه مثقفونا كثيراً ما أوقعهم في موقع التابعين للأحزاب، بحيث أصبح المثقف تابعاً للسياسيّ. وقد لعب الجانب الأخلاقي دوراً كبيراً في هذا الاتجاه، إذ كان المثقف يحسّ أنّ الوفاء للشعب دَيْن عليه. كذلك كان يعلن التزامه بقضايا الشعب إرضاءً لضميره، وذلك على حساب صرامة التفكير، والاستقلالية، وعلى حساب الثقافة من حيث هي مجالٌ له منطقة وشروطه. والآن، بعد أن تجاوزنا هذه المرحلة التي أصبحتْ في ذمّة التاريخ، فإنَّ لنا فيها خيرَ عبرةٍ، وهي المتمثِّلة في أنَّ المثقفين مهما اختلفوا فإنَّ هناك شيئاً لا بدّ أن يجمعهم وهو الدفاع عن الشروط الممكنة لمهنتهم، وهي حرية الفكر وخلقُ مجتمع ديموقراطيّ، لأنَّه لا ثقافة حقيقيَّة بدون مجتمع ديموقراطيّ حقيقيّ.

*** ما يلاحظه المتأمِّل في مشروعكم الفكريّ والنقديّ أنَّكم ترجّحون التأمُّل على التحليل، أيْ أنَّكم تقاربون الظواهر في بعدها الفلسفيّ لا في بعدها الاجتماعيّ. وهذا يلاحَظ، بالخصوص، في تجاوزكم للعديد من التناقضات دون أن تثير لديكم أيّ هاجس للتحليل وللتنقيب. فما هي حدود التأمُّل الفلسفيّ في مشروعكم الفكريّ بعد كل هذه السنوات من التأمُّل في تاريخ الأفكار؟**

ـ لا يُمْكن باحثاً أن يَدْرس مجتمعاً دراسةً موضوعيَّة. وفي ما يخصّني، فقد قمتُ بعملي الذي أنا مهيَّأ له أكثر، علماً أنَّ هناك تداخلاً للاختصاصات بين الاجتماعيّ والاقتصاديّ ومحلِّل الأفكار. فهؤلاء لا بدّ أن يتداخلوا في ما بينهم، وأن يُكْمل بعضُهم البعض، لكنْ دون أن نقع في نوع من الدراسات التفكيكيَّة أو الوضعيَّة السطحيَّة للمجتمع على طريقة السوسيولوجيا الأميركيَّة الراهنة، كأن نطرح مثلاً أسئلة ونقوم باستبيانات ونحلِّلها لنتوهّم أنَّنا قمنا بدراسة المجتمع. كما لا ينبغي أن نقوم بنوع من الأنتروبولوجيا التي يعشقها الأجانب الذين يتحدَّثون عن مجتمعنا.

أعتقد أنَّنا لا نزال في حاجة إلى التحليل الفكريّ المعمّق لمجتمعنا. بل أكثر من ذلك، نحن في حاجة إلى نقاشات واسعة أيضاً لأوضاعنا عندما تترجَم إلى أفكار. وأعترف، في هذا المقام، أنَّ العمل التأمُّليّ ليس سهلاً، وأعترف أيضاً، أنَّه قد يوقِعُ في نوع من التجريد. لكنَّنا نظلّ في حاجة إليه، شريطة أن يكون مُقْنعاً، ومؤثِّراً في صناعة المستقبل □.

الدار البيضاء