

محتويات العدد

افتتاحية العدد:

أسئلة أكربات الفردية عبر التاريخ بين أخاص والعام 2

ملف العدد: أكربات الفردية بالمغرب : كرة الثلج المتدرج

5	إبراهيم ونزار	- إشكاليات الحريات الفردية
12	عبد الواحد أعمير	- الحريات الفردية في المغرب بين النص والواقع
15	إدريس الغزواني	- في الحاجة إلى موقف تفاهمي إزاء الحريات الفردية بالمغرب
19	طه لحميداني	- في النقد التداولي للحريات الفردية: مقدمة لصياغة المفهوم وتصنيفاته
25	عبد القادر لعميمي	- جدلية الحرية الفردية مع الواقع وانبلاج فجر التفكير الإنساني الجديد
40	عبد العالي صابر	- الحرية الدينية محورية فردية
46	محمد حنين	- حرية تغيير المعتقد في التشريع الوطني : تناقضات وتداعيات
49	محمد سعيد زاو	- المسيحيون المغاربة : إرث الماضي و إكراهات الحاضر
52	عبدالرحمان كامل	- الحرية المذهبية بالمغرب الخط الرسالي نموذجا
55	بارك الله أحمد بزي	- الحريات الفردية : رؤية فكرية مقارنة

حوار:

في حوار مع الناشط الحقوقي فؤاد عبد المومني
الحريات الفردية.. بين سندان بطء الدولة ومطرقة المجتمع المحافظ
أجرى الحوار: محمد جليد 60

دراسات:

مع جلال زين العابدين : مؤسسة الجماعة بالمغرب في سياق التغير الاجتماعي 65

إبداعات:

قصيدة : ليلة عيد حب الجن مرضت الجنية - إكسير السندباد- عبد الهادي حديفة 73

قراءات:

قراءة في كتاب «الخطاب الغربي حول الإسلام السياسي» محمد بدازي 74

ترجمة:

أديان وحرية دينية عبد العالي صابر 77

إصدارات:

« أعلام المغرب المعاصرين » ، « تحديث الإدارة الترابية بالمغرب » و « السينما المغربية: أسئلة التأويل وبناء المعنى » 84

شروط النشر في مجلة رهانات

1. المجلة لا تنشر بحوثا سبق نشرها أو أنها معروضة للنشر في مكان آخر.
2. ضرورة اعتماد الأصول العلمية المتعارف عليها في كتابة الأبحاث و خاصة فيها يتعلق بالتوثيق و الإشارة إلى المصادر و المراجع.
3. يجب ألا يتجاوز عدد كلمات الدراسة 3000 كلمة.
4. على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية، إلى جانب صورته الشخصية.
5. البحوث و الدراسات التي تقترح هيئة التحرير إجراء تعديلات عليها أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر
عن مركز الدراسات
و الأبحاث الإنسانية -مدى -
ملف الصحافة : 45 ص 05
رقم الإيداع القانوني
142-2006

عنوان المراسلة: مركز الدراسات و الأبحاث
الإنسانية

29 زنقة عمر السلاوي، الدار البيضاء

الهاتف: 05 22 22 42 27

rihanatmada98@gmail.com

www.madacenter.ma

العدد 37 - 2016

المدير و رئيس التحرير

المختار بن عبدلاوي

أعضاء هيئة التحرير

محمد جليد

حياة الدرعي

زكرياء أكضيض

كمال فهمي

محمد لهبوز

الغلاف و الإخراج الفني

المهدي نجمي

محمد أمين نجمي

الطبع

طباعة دريم
Dream Impression
Tél. : 05 22 52 88 61

التوزيع

سابريس - الدار البيضاء

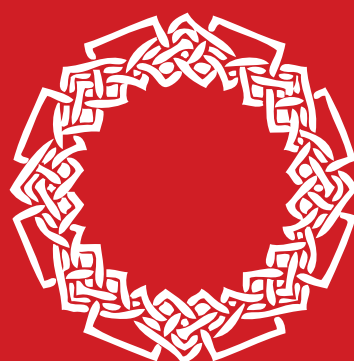
جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر
عن وجهة نظر أصحابها و لا تعكس
بالضرورة رأي المجلة



د. مختار بنعبدلاوي

أسئلت أكربات الفردية عبر التاريخ بين أخاص والعام

افتتاحية العدد



أسئلت أكربات الفردية عبر التاريخ بين أخاص والعام

رسالتها بسهولة. بصفتها الامتداد المؤسساتي لإرادة يسوع. رب الفقراء والمستضعفين على الأرض! هكذا كان على الكنيسة أن تنشق على نفسها. فانهازت المؤسسة الكاثوليكية المهترئة تحت ثقل الزمن إلى نظرية الحق الإلهي. في الوقت الذي اختار فيه الجناح الإصلاح من الكنيسة أن يعطي الأولوية لرسالة يسوع على نظرية الحق الإلهي... وبهذه الصورة فقدت صكوك الغفران مشروعيتها. وبدأت تستقيم نظرية فصل الدين عن الدولة.

مع هذا؛ لم تأخذ الحريات الفردية معناها الفعلي إلا مع فجر الحداثة. وبالتحديد مع الفيلسوف الألماني كنت. لقد أصبحت مسألة استقلال الذات الفردية وحريتها تستمد مشروعيتها من ذاتها. دونما حاجة للعودة إلى الكنيسة. أعطى كنت أهمية استثنائية لمفهوم الواجب الأخلاقي. وهو مبدأ لا يمكن إلا أن يكون فرديا. وجعل منه محورا للسلوك الإنساني. وغاية له قائمة بذاتها... هكذا أصبح الضمير بمثابة القيمة المطلقة. والبوصلة التي توجه سلوك الفرد. والتي قد يتوافق فيها الفرد مع المجتمع أحيانا. وقد يختلف ويتباين معه فيها في حالات أخرى.

مع كنت إذن؛ أصبحت هناك مشروعية ليس فقط لما يعتبره المجتمع قيما جمعية مشتركة. ولكن كذلك للمقيم التي يؤمن بها الفرد بحرية. ويتشبه بها. ويحق له أن يلج المجال العمومي للدفاع عنها. أكثر من هذا؛ نظر كنت إلى الفرد بصفته الزند الذي يقدح القيمة ويتوجه بها لتنوير المجتمع.

عانت الحريات الفردية من كثير من الغبش في التاريخ العربي بسبب البنيات الأبوية للانتظامات المجتمعية. وكذلك بسبب الشمولية والنزعة التسلطية في الدولة. لقد خضع المجتمع لاذواجيات الإيمان والكفر. والحلال والحرام. والولاء والبراء... ونادرا ما كانت تفضل هوامش ذات دلالة للحريات الفردية.

إن هذا لا يعني البتة أنه لم توجد شخصيات في التاريخ العربي. فكرت أو عبرت عن مواقف فلسفية أو سياسية أو أخلاقية أو إبداعية بصورة حرة ومستقلة. ولكن حتى عندما كان ذلك يتم. فهو إما كان يتم داخل دوائر مغلقة تغالي في التجريد. وحتى في التمويه كي تنفادى نقمة الغوغاء. وهو ما رأيناه مع فرق مثل المعتزلة وإخوان الصفا... كانت هناك كذلك عدد من الحالات الفردية التي كانت تعبر مكنوناتها بصورة حرة. لا سيما في الدائرة الإبداعية. مثل ابن المقفع. وأبي العلاء المعري. وأبي نواس. وبيشار بن برد. ولكنها كانت بحاجة دائمة إلى رعاية وحماية من السلطة حتى تحظى بقدر من الحصانة. كما كان يجري تقديم مواقفها وتعبيراتها المستقلة. والجادة في كثير من الأحيان. بصفتها ضربا من النوادر والطرف للالتفاف على التحديات التي كانت تطرحها. مع ذلك؛ كانت جميع الاحتمالات تبقى مفتوحة على الجحيم. بالنسبة لهؤلاء. إذا غضب السلطان أو إذا قرر في يوم من الأيام أن يقدم أحدهم كبش فداء لإسكات الغوغاء والعامه.

إن الجديد اليوم في مسألة الحريات الفردية ليس فقط التعليم أو التمدين أو الوعي بالحقوق والواجبات... لقد حولت الوسائط العالم إلى قرية صغيرة. وأصبحت الأديان. والأعراق. والأوطان أوهى من أن تبرر الاختلافات في الحقوق. أصبح التراث الكوني ملكا للإنسانية جمعاء. كما أصبح الفرد يرى في قناعاته تبريرا كافيا لسلوكه. ولا يرى لجأه إلا من خرم حرق أهداف مشروعه الشخصي. إن هذا التطاع نحو توسيع دائرة الحريات الشخصية. والذي يقع في قلب مسألة الحداثة. رغم أنه قد يأخذ تعبيرات محافظة أحيانا. ويخلق توترات داخل المجتمع. قد تكتسي أحيانا طابعا عنيفا لأن وتيرة تطور المجتمعات هي أبطأ من وتيرة تطور الأفراد. ولأن وتيرة اشتراع القوانين هي أبطأ من تطور المجتمع. وهو ما يجعل من التأطير النظري ومن توسيع المجال العمومي لاحتواء هذه القضايا مدخلا أساسيا تأهيل المؤسسات الاجتماعية والسياسية للحداثة وللاتدماج التصاعدي. المرن والهادئ في شرنقة الكونية.

أعطت المجتمعات. في الغالب الأعم. الأولوية للحقوق العامة على الحقوق الفردية. وغالبا ما كان هذا التفضيل يسير بالتوازي مع درجة تطور بنيات الانتظام الاجتماعي والسياسي. ومنذ البداية. حظيت الحريات العامة بالأسبقية على الحريات الفردية؛ من حيث إنها هي ما يضع الإطار التنظيمي لعلاقة الأفراد والمجتمع بالدولة. جانست نظرية الحريات العامة. عبر التاريخ. بين إطلاق يد الحاكم أو الدولة في المجتمعات التسلطية. وبين وضع آليات حقيقية لمراقبة المؤسسات السياسية المنتخبة للدولة. و حماية الحريات الجماعية والفردية. وإشراك المواطنين. عبر بنياتهم التمثيلية في القرار. وفي جميع الحالات فإن هذا الحق لم يحظ دائما بالعمومية. وكان في حالات كثيرة حكرا على أقلية صغيرة من أصحاب النفوذ داخل المجتمع.

جدد الأسبقية الزمنية والموضوعية للحريات العامة على الحريات الفردية منطوقها في أن حماية حقوق الفرد تمر أولا. وبالضرورة. عبر هياكل وإطارات تتركس تداخل المجتمع أولا. وضمنت الاعتراف بها. فحرية الضمير لا يمكن أن تحظى بالاعتراف. مثلا. في مجتمع شمولي. يرفض الاعتراف بالاختلاف؛ إذ لا بد من توافقات مجتمعية واسعة. تتبلور عنها قوانين تضمن حرية الرأي والضمير.

من جهة ثانية فإن المؤسسات الاجتماعية. السياسية. الدينية. والثقافية التقليدية. كانت تستند بدورها إلى بنيات لا تعترف بدورها بالحريات الفردية. وتنظر إلى العلاقة بين الأفراد والمجتمع في إطار روابط التبعية الدينية أو القبلية أو العرقية. وهو ما يجعل من المجتمع رقبيا على الحريات الفردية بدل أن يكون ضامنا لها. يكفي أن نتأمل مفهوم الإكراه الاجتماعي عند دوركهيم أو السميت Habitus عند بوردياه لكي يتبين لنا أن عسف المجتمع لا يقل عن عسف الدولة في كثير من الأحيان.

عانت الحريات الفردية من التضييق على مدى التاريخ لأن كل اعتراف أو توسيع لحريات الأفراد كان يتهدد مباشرة تبعية الأفراد وولاءهم للمؤسسات التقليدية؛ وقد رأينا كيف أن الديمقراطية الإغريقية. في أوج ازدهارها. أثبت أن تعترف لسقراط بحريته الشخصية في الدفاع عن أفكار لم يتسع لها صدر أثينا. وانتهت به إلى الإعدام.

اتسعت الحريات الفردية بصورة متدرجة. كما فرضت عددا من مقتضياتها بصورة غير مباشرة. كان ظهور الملكية الخاصة أحد أهم مرتكزات نشأة الحقوق الفردية واكتسابها الاعتراف داخل المجتمع. لا سيما في المدن الدول التجارية. كما عمل اتساع التبادل النقدي. الذي حل محل المقايضة على تكريس الحضور الاجتماعي للفرد... فالبالغ النقدية التي تتمتع بقيمة رمزية تبادلية. والتي أصبح بمقدور هذا الفرد تخزينها ومبادلتها. بصورة ميسرة. أصبحت تقوم مقام ما تتطلبه المقايضة السلعية من جهد جماعي... أخيرا لعب المعتقد المسيحي دورا حاسما. فعلى خلاف إله القبيلة اليهودي؛ أخذ الإله المسيحي مضمونا كونيا وإنسانيا. فهو الرب وقد اختار أن ينزل إلى الأرض على صورة بشر لكي يكرم الإنسان. وبالتالي أصبح هذا الرب ليس فقط نموذجا يحتذيه كل فرد... بل تولد عن ذلك مفهوم الكرامة الإنسانية. بما يعني أن في كل فرد شيئا من الله. وهو ما مهد لفكرة حرمة جسد الإنسان وقيمة الحياة.

رغم أن المسيحية. وبعض الديانات الشرقية القديمة سلطت الضوء على المسألة الفردية بطرح قضايا السلوك الأخلاقي. ومعنى الفضيلة والسعادة الشخصية... فإن النزعة الفردانية. والمنحى الذي سوف تأخذه سرعان ما ابتعد عن الدين. وأصبحت منطلقاته الأساسية تكمن في إرادة الإنسان وحريته. وقد تميز عصر التنوير باتساع الهوة بين الطبقات الوسطى الصاعدة. من جهة. والملوك المسيحيين الذين يمارسون حكما مطلقا باسم الحق الإلهي من جهة ثانية.

وجدت الكنيسة نفسها في ورطة في هذا الصراع... إنها حليفة لقيصر منذ هبة قسطنطين. لكنها لا يمكنها أن تتجاهل

ملف العدد



إبراهيم ويزار

إشكاليات أكريات الفردية

Histoire Abregée De La Liberte Individuelle Chez Les Principaux Peuples Anciens Et Modernes (1834)

Louis Nigon De Berty

ثقافي تتمازج فيه مختلف الروافد. وقد استعرض دو بيرتي أطروحته هاته ضمن بحث أجزه سنة 1834م. ركّز فيه على اعتبار الفضاء المصري القديم قبل دخول الديانات التوحيدية الثلاث نموذجا علميا وفكريا يستحق أن يُحتفظ به في تاريخ الحريات الفردية؛ إذ أنّه استطاع أن يحافظ على لُحمة المجتمع جغرافيا وسياسيا. لكنه آمن بإمكانية حصول الاختلاف لدى بعض الأفراد من حيث مواقفهم الدينية والفلسفية والعلمية¹. أما الإغريق فإنّ لهم نزوعا جامحا نحو التحرر. مع استثناء بارز يسحب الحق في الانعتاق من كل من ليس إغريقيا؛ ذلك أنّ التفكير في الفرد الواعي والمسؤول داخل

«إنّ الفكر حر لا يستطيع أحد أن يُعَيِّده، ولم يجعل الله لأحد سلطانا على حركة الإنسان الداخلية».

علال الفاسي

تروم هذه المداخللة إبراز كبرى المحطات التي تم فيها تسليط الضوء على مفهومي "Liberté-الحرية" و"Individu-الفرد" ضمن مسار الحضارات وتاريخ الأفكار. وسيكون الغرض من وراء ذلكم تعبيد الطريق نحو تشكيل معالم صور متكاملة عن "الحرية الفردية-la liberté individuelle". وعن سياقات إنتاجها. وكذا الاختلافات الحاصلة في ما بينها في المجال الفكري الغربي والمغربي بالتحديد. ما هي الفهوم المطروحة عبر التاريخ للحرية الفردية؟ وما المكانة التي يتبوّأها الفرد عبر العصور والحضارات؟ وهل يمكن الحديث عن معنى واحد للحرية الفردية بالنظر إلى سياق بعينه. أم أنّ ثمة اختلافا في تصور يؤسس لرؤية أكثر عمقا؟

رغم أنّ الأدبيات التي انكبت على مقارنة دلالة الحرية (الحريات) والفرد (الفردانية). تنتمي في حقيقة الأمر إلى العصر الحديث. إلا أنّ البوادر الأولى لاهتمام الفكر الإنساني بها تعود إلى حضارات بارزة في التاريخ. ترعرعت في أحضانها مفاهيم محورية أبرزها: مفهوم "المواطن". و"الحرية". و"الفرد". إلا أنّ الأفق الإشكالي لتأمل هذه المفاهيم لم يتجاوز حد توزيع الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية داخل الجماعة البشرية. لصالح أفراد معيّنين دون آخرين. ومن ذلك. فإنّ هذا المعطى لا يمنع من أن نجازف بالقول مع لويس دو بيرتي-Louis Nigon De Berty. إنّ ثمة مظاهر حرية فردية لدى الأمم والحضارات القديمة. تتضح أساسا من خلال قبولها التعدد والاختلاف من حيث المعتقد والأفكار. وضمن مناخ



أكريات الفردية بالمغرب كرة الثلج المتدحرجة

هوامش

1. للتوسع أكثر في هذا الموضوع، يمكن الرجوع إلى:

De Berty (Louis Nigon), Histoire abrégée de la liberté individuelle chez les principaux peuples anciens et modernes, Moutardier, 1834, Paris-France, PP. 33-65.

المجتمع فلسفيا. هو من صميم إرادة هذا الشعب في البروز كنموذج مستقل عن باقي الثقافات الأخرى: عبر جعل إرادة المواطن في صلب اهتمامات الدولة. مع الاحتفاظ بحقه في المشاركة ضمن النقاش العمومي حول جل القضايا المتعلقة بمجتمعه. لقد ناقش فلاسفة الجيل الأول موضوع حق الفرد في التمتع بكامل استقلاليتيه. بصورة مبكرة جداً. لنجد عند أنكساجوراس - Anaxagore (428-500 ق.م) -مثلا- شذرة يقول فيها: «وبناءً على معطى ضُعب حواسنا. فإننا لسنا سواءً حتى نضع معيارا للصواب»²: حيث ينفي كل إجماع يمكن حول معيارية الصدق أو الحقيقة في أي نطاق كانت. ومن هنا بدأ مجال الفكر يستقبل الاختلاف كرافد غني للعقل والمعرفة. وقد توالى داخل السياق الإغريقي مثل هذه النماذج بكثرة. إما على شكل تيارات ومدارس. أو على شكل أفراد لهم توجه مغاير لما هو سائد في المجتمع والسلطة. ضمن الاهتمام بتجويد هذا النمط من الحياة المشتركة. لم يغب الوعي عن مقاربة دور الفرد في استقلاله بشخصيته. وإن كانت هذه الميزة ليست لغير المواطن الإغريقي. ولكنها إشكالية طُرحت للنقاش في الفضاء العمومي الإغريقي القديم. بجرأة. رغم طغيان التبرير الأخلاقي الذي تبناه كبار السقراطيين أفلاطون-Platon (348-428 ق.م) وأرسطو-Aristote (322-385 ق.م) والرامي إلى تبخيس قدر الفرد المستقل لصالح نفسه عن جماعته. باعتبار هذه الأخيرة معيار الفضائل الإنسانية كلها. سيبدا الأمر هنا وكأن شرط المواطنة يتأسس على قاعد الانتماء الثقافي. والعرقى. واللغوي. قبل الانتماء الجغرافي والسياسي. كما ذهب إلى ذلك أفلاطون في الكتاب التاسع من "القوانين-Lois". لم يكن الوجود ضمن جماعة إلا لتبادل الخبرات من جهة. ولحفظ الذات من ذاتها أيضا: أي منع الفرد من وضع حد لحياته. وهنا يكمن دور الغير-Autru. وتنتهي حرية الفرد الذاتية. إلا أنه. وبالمقابل. نجد أمثلة الكهف في كتاب "الجمهورية-République". حيث بسط أفلاطون نظريته في المعرفة. يعزو كل إمكانيات الإبداع المعرفي. واختراق الأوهام وكشفها. إلى الفرد الذي يعتزل جماعته.

ويأتي بقول جديد. بهذا المعنى. فالفرد عند أفلاطون موزع بين ضرورة اجتماعية وسياسية تُمكنه من التمتع بالحقوق والحريات المضمونة للمواطن الإغريقي ضمن الوجود المشترك مع الأغيار. وبين تفرّده برأي. أو مذهب. أو قول. كأفق لاستقلال الذات عن الجماعة.

إن نزوع اليونان نحو الاهتمام بالفرد وحرية. تمنعه ضرورة الحفاظ على الدولة من خلال الاحتفاظ بلحمة الجماعة. فباتت الحرية الفردية مشروطة بضوابط الحياة المشتركة مع الأفراد الآخرين. مما يجعل تمتع الفرد بحريته لا يفضل كثيرا ما تتمتع به جماعة الأثينيين -مثلا- عكس ما قد تعنيه لفظة «الحرية» في سياق تداول العرب كما سيوضح لنا الزمخشري في تعريفه: «[...] وهو من حرية قومه أي من أشرافهم. وما في حرية العرب والعجم مثله. [...] وسحابة حرة: كريمة المطر. وباتت فلانة بليلة حرة: لم تمكن زوجها من قبضتها. وباتت بليلة شباء إذا اقتضت»³. هنا يعني الحرُّ عند العرب من له مرتبة أعلى من غيره ضمن جماعته. وليس من له الامتيازات والحقوق نفسها التي لغيره. فمبدأ المساواة. كما دلّ على ذلك معنى اللفظ في الاصطلاح. لم يكن هاما إلا



بالقدر الذي رام التعريفُ تجاوزه لصالح التفاوت بوصفه أصلا في اعتبار حرية شخص ما. ويتجه الجرجاني في المنحى نفسه حين يعرف «الحرية» بأنها: «الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار»⁴. لا يبدو أنّ التمثل اللغوي والدلالي للحرية عند العرب يقبل شيئا من التساوي. أو التقارب في المكانة الاعتبارية للأشخاص. إنّهُ تمثل ينطلق من كون الحر مميّزا بالضرورة ومنفردا بقيمته. وبانتقالنا إلى لفظة «فرد» في الاصطلاح. سنجد أنّها عند ابن منظور دالّة على الله ومرادفة لمنزلة التقديس: حيث يقول «هو الفَرْدُ. وقد تَفَرَّدَ بالأمر دون خلقه»⁵. لكن الاستعمال العربي لهذه اللفظة. سيظهر غناه ومتنوعه إذا انفتحنا على اشتقاقات وتصريفات أخرى أُجريت على صيغته الفعلية. كما نجد عند صاحب «القاموس المحيط» في قوله: «وشجرة فارِدٌ: مُتَنَحِّيةٌ. وَطَبِيَّةٌ فارِدٌ: مُتَفَرِّدةٌ عن القَطِيع. وناقَةٌ فارِدَةٌ ومُفَرَّدةٌ وفَرَوْدٌ: تَنَفَّرُ في المَرعى. وأفرادُ النُّجوم. وفُرودُها: التي تَطْلُعُ في آفاقِ السَّماء»⁶. يهمننا من هذا التعريف انزياح اللفظ إلى إبراز معنى التميّز الذي يجعل صفة «الفرد/التفرد...» تسحب قيمة حاملها من كل تشبيه. وتُنزّهه عن كل تمثيل. من هنا. لا يمكن أن يكون الفرد فرداً إلا إذا انفرد بشيء له دون غيره.

إذا شئنا للممة خلاصة المعنيين: معنى «حرية» و«فرد». سنجد أنّ الترجمة الاصطلاحية واللغوية العربية. ستعتبرهما دعوة إلى اكتساب الشخص معاني الكرامة والعلو حيث يصير بها متميزا عن غيره. إذن. فالحرية الفردية من هذا الباب. هي إكساب الشخص ما يرفعه دون غيره. وما يميزه عمّن سواء. بالتالي. فأى حدود. وأية مرجعيات فكرية يمكن أن نُطعّم بها هذا التصور؟ بمعنى آخر. من أين يمكن أن يستمد الشخص علل فرادته في العالم؟

حمل التفكير في الحرية الفلاسفة على الحيرة. في مرحلة أضحى الإنسان فيها معتليا سدة العالم. كيف لهذا الإنسان أن يُبرر فرادته في العالم؟ تزامن ذلك مع جملة التحولات العلمية والفكرية. خصوصا ذلك المنعطف الأكبر الذي حصل

أثناء الانتقال من العصر الوسيط إلى الحداثة: حيث انسحب مفهوم «الله» من مكانه لصالح الإنسان. ولم يكن ذلك مناسبة لكي يطمئن المفكر إلى حال الإنسانية جمعاء. بل شرع في البحث عن مبررات حريته وتميّزه. خصوصا حينما صحح التصوّر الكوسمولوجي للكون. وأبعد الخرافة والدين عن مجال العلم والعمل. من هنا تحديدا. بدأ التفكير في الفرد كسؤال إشكالي يتوجس من فرادته. فكان بناء الدولة يسير في اتجاه إرادة الفرد الخالصة. والمستقلة عن السماء. بعد أن كانت إرادة الدولة والجماعة فوق حرية الفرد. إنّ الفرد سابق على الدولة والمجتمع. من هنا. سيكون التفكير في حرية هذا الفرد. ومن خلاله في الحريات الفردية عموما. منقسما إلى شقين اثنين هما:

الشق المادي. يتعلق بالحريات ذات النفع الحسي. ويعبر عنها جون لوك - John Locke (م 1632-1704). بقوله: «إنني أطلق على المصالح المدنية: الحياة. والحرية. وصحة البدن. وملكية السلع الخارجية. وكذلك المال. والأراضي. والبيوت. والأثاث. وأشياء أخرى من طبيعتها»⁷. يمكن أن نعتبر هذا التعريف الأولي البسيط كمستوى أوّل للحرية الفردية. التي يبتدئ فيها بالاشتراك مع الغير في الحقوق. ويكون تمتّعه بها مثلا على تمتع الجميع. ويستمد لوك هذا المبدأ المدني من أصل طبيعي مُفترض كان الإنسان يحظى فيه بحريات

هوامش

2. وردت هذه الشذرة في تحقيق مشهور لمجل شذرات فلاسفة ما قبل سقراط. ويتعلق الأمر هنا بـ:

Diels (Hermann), Les présocratiques, établie par: Jean-Paul Dumont, avec la collaboration de: Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier, Bibliothèque de la pléiade, éditions Gallimard, 1988, France.

3. الزمخشري (محمود بن عمر)، أساس البلاغة، قراءة وضبط وشرح: محمد نبيل طريفي، دار صادر، 2009م، بيروت لبنان، كتاب الحاء.

4. الجرجاني (علي بن محمد)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1403-1983هـ، بيروت- لبنان، باب الحاء.

5. ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، 1414هـ، بيروت- لبنان، حرف الفاء، مادة: «فرد».

6. لبنان، مادة: «فرد».

7. Locke (John), Lettre sur la tolerance, (Une édition électronique réalisée à partir du livre de John Locke (1667), Lettre sur la tolérance. Une traduction de Jean LeClerc, 1710), Édition complétée le 10 mars 2002 à Chicoutimi, Québec, P. 10.

عديدة تشكل قدراته البدنية الشرط الأساس في تحصيلها. لكن. ويتأمل هذه «المصالح المدنية». سنجد أنّ من بينها مفهوم «الحرية» الوارد بدلالة واسعة تكمل باقي المصالح الأخرى في عموميتها دون تدقيق. بيد أنّها تنزّل منها منزلة الشعاع من المركز؛ إذ أنّ «[...] قوة وحرية كل إنسان كانت أولى أدوات ووسائل بقائه»⁸. كما قال بذلك جون جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778م). لقد كانت تلك الحرية المشتركة أعزّ ما يلتقي فيه البشر. وأبهى ما يُعبّر عن الإنسانية. إلا أنّ إعادة النظر في حدودها. وضبط أصولها. وتبرير شرعيتها. أضحى من أولويات الفكر خلال هذه المرحلة. إنّ جعل الحرية عنوانا للإنسانية لم يأت من رغبة جامحة في الانعتاق من كل شيء بدون معنى وبلا غاية. بل تم توجيه هذا المشروع بفرضية تثير الفرق بين حالتين اثنتين هما: الأولى. وهي الحالة الطبيعية؛ حيث كان الإنسان يحقق مأربه بقوته. ومن دون أن يوجد رادع ما. والثانية. وهي الحالة المدنية؛ حيث تخلق الإنسانية عن شيء من هذه الحريات المفرطة لصالح الجماعة. وبالنهاية. لم يخسر الإنسان كل امتيازاته الطبيعية. بل فقط تم تهذيبها. وتحديد إمكاناتها. وسوف تقتنع القوانين الوضعية التي تُشرّع من شدة التأثير بهذه الأفكار التي وقفنا عندها. حينما أعادت الاعتبار لحريات الإنسان المادية. كما تقول بذلك المادة الثانية من «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»: «غرض كل اجتماع سياسي حفظ الحقوق الطبيعية التي للإنسان والتي لا يجوز مسها. وهذه الحقوق هي: حق الملك وحق الأمن وحق مقاومة الظلم والاستبداد»⁹. وبناءً عليه. صار قياس منسوب الحرية عند الفرد هو مدى احتفاظه بشيء من تلك الحريات الطبيعية. ولكن في إطار مدني محكوم بتعاقد اجتماعي مُلزم.

الشق الرمزي. ويتعلق بالحريات المعنوية: كالرأي. والمعتقد. والتعليم. فإذا كان الشق المادي يهتم بالمشارك الذي يتمتع به كل فرد من باب الائتلاف. فإنّ الشق الرمزي المعنوي غرضه إبراز ما ينفرد به الشخص عن غيره: أي ما يتمتع به الفرد من باب

الاختلاف. وهذا جوهر الحرية الفردية. فحينما دخل الانجليز في مرحلة الإصلاحات السياسية والاجتماعية خلال القرن 13م. جعلوا البند الأول من «العهد الأعظم-The Magna Carta The Great Charter» (1215م) مخصّصا لإعادة التفكير في علاقة الكنيسة بالسلطة والمجتمع. من خلال «الاحتفاظ بكامل حقوقها وحرياتها إزاء ما يجري من إصلاحات». وكأنّ الكنيسة ليست معنية بإصلاحات الدولة والمؤسسات. أو بالأحرى أنّ اختصاصها ليس من صميم ما هو سياسي. بات طبيعيا بعد هذا القرار الحاسم. الذي تصدر هذه الوثيقة التاريخية. أنّ يكون التفكير بعدها في الحرية الفردية مستبعداً سلطة المؤسسة الدينية. وبالتالي. لن يتبق من دور للكنيسة بعدها «[...] سوى خلاص الأرواح. ولا تنقل من ذلك شيئا إلى الدولة. ولا إلى شخص ما»¹⁰. لقد أتاح هذا الفصل الإجرائي المبكر فرصة إعادة التفكير في توسيع مجال حرية الفرد معنويا؛ بحيث يتمكن من أن يخالف اتجاه مجتمعه في الرأي. والمعتقد. والتوجه. وبأنّ المشترك لم يعد. كما روي عن نبي الإسلام محمد بن عبد الله. بأنه قال: «المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكأ والنار»¹¹. بل صار البحث وراء ما لن يحدث فيه الاشتراك والتشابه بالضرورة. فصار الإنسان مستقلا بحقوقه الخاصة. وبحرياته الفردية. وما سيرد في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» (1948م): «لا يعرّض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته»¹². لقد تنبّه جون ستيوارت مل-John Stuart Mill (1806-1873م) إلى أفق واعد للحرية الفردية. حينما أفرّد كتابا «في الحرية-De la liberté» بسط فيه أنظارا غزيرة عن المرجعيات الكبرى للحريات. فتنبأ في سياق حديثه إلى أنّ «[...] الحرية الفردية ستكون على وشك أن تجتاح الحكومة. مادامت مطروحة لدى الرأي العام»¹³. بسبب هذا. لم يكن مونتسكيو- Montesquieu (1689-1755م) يرغب في أن تدخل الدولة نفقا مسدودا عندما يتعلق الأمر بإرادة الأفراد المتعلقة بموضوع الدين. كنموذج حساس ضمن

الحريات الفردية. «وإذا رأيت قوانين دولة معاناة أديان كثيرة وجب عليها أن تُلزم بعض هذه الأديان بالتسامح نحو بعض»¹⁴. دون أن تنتصر لأي طرف على آخر. أو أنّ تُعبّر عن تعاطف ما مادي أو معنوي.

كان هذا الاستنتاج التاريخي منطلقا خصبا لإنشاء فكرة التسامح المعاصرة في الأدبيات الحقوقية بشكل متين؛ إذ تمنع التدخل في عقيدة الفرد انطلاقا من كونها قناعة شخصية. سواء من طرف مؤسسات الدولة. أو من طرف أشخاص آخرين. كما ستستلهم ذلك وثيقة الثورة الفرنسية في قولها: «لا يجوز التعرض لأحد لما يبدية من الأفكار حتى في المسائل الدينية»¹⁵. تُختزل إشكالية الفضاء العمومي الغربي في مرحلته الحديثة في البعد العلائقي للدين بالسلطة والمجتمع. في ضوء هذا الارتباط. انتعشت الحرية الفردية. وأوجدت لنفسها طريقا خاصا جعل فيه استقلال الجانب الروحي للفرد جسيدا أسمى لباقي الحريات الفردية. وكأنّ القضية المحورية لا تكاد تتجاوز حرية المعتقد. ركّز الكثير من مفكري الحداثة على هذه المسألة في أطروحاتهم المُقوّعة لفكرة الحريات كما وصلت إلى ذروتها اليوم. فجعلوها معيار استقلال السلطة والدين عن بعضهما من جهة. وعن أفراد المجتمع من جهة ثانية. فتمخّضت عن ذلك المادة 18. التي تقول: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين. ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته. وحرية الإعراب عنهما



بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة»¹⁶. لم يأت مفهوم الحرية الفردية كاملا منذ البداية. بل جاء في سياق نقاش يتعلق بالحرية والمجتمع في علاقتهما بالسلطة السياسية والدينية. وعليه. أمكن استخلاص تعريف مجمل للحرية الفردية بوصفها: استقلالا للذات فكرا وتصرفا انطلاقا من حقوقها الطبيعية. التي عليها أن توافق قوانين البلد الذي تنتمي إليه. ومتى وُجدت هذه الحرية. دلّك عليها أمرُ الإنسان على نفسه حين يُعبّر عن رأيه أو رغباته. بهذا أصبحت حرية الفرد قيمة في ذاتها. ورفضت «[...] من يدعون أنّ الإنسانية. والرحمة. وحرية الوعي. كلها أمور فظيعة»¹⁷. لصالح تعايش مشترك أساسه الاختلاف الواعي بقدرة الشخص على تقبل الغير. واحترام اختياراته تجنباً للإدعاء الذي يدحضه فولتير-Voltaire (1694-1778م).

بناءً على هذا المسار الذي قطعه الغرب. في سبيل إنشاء تصور متكامل عن الحرية الفردية. الذي يجد أصوله في مسار تراكم تأملات عديدة في السلطة والمجتمع والفرد. ألا يمكن. في سبيل ذلك. إعادة التفكير في هذا النموذج من داخل سياق آخر مختلف. وتحديد السياق الفكري المغربي الحديث؟

حينما بلغت الحداثة الغربية أوجّها. انفتحت على اكتشاف

هوامش

8. Rousseau (Jean-Jacques), Du contrat social ou Principes du droit politique, (Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie retraité du Cégep de Chicoutimi), Édition numérique réalisée le 24 février 2002, révisée le 21 juillet 2015 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, P. 17.

9. الجمعية الوطنية الفرنسية، إعلان حقوق الإنسان والمواطن، 26 آب/أغسطس 1789م، ترجمة: فرح أنطون (1901م)، المادة: 2.

10. Locke (John), Op. cit., P. 23

11. رواه أحمد في «المسند»، وصححه الألباني.

12. الجمعية العامة للأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة: 12.

13. Mill (John Stuart), De la liberté, (Une édition électronique réalisée à partir du livre de John Stuart Mill (1859), De la liberté. Traduit de l'anglais par Laurence Lenglet à partir de la traduction de Dupond White en 1860), Édition complétée le 19 mai 2002 à Chicoutimi, Québec, P. 10.

14. مونتسكيو، روح الشرائع، الجزء الثاني، ترجمة: عادل زعيتّر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأنسكو)، 1954م، القاهرة-مصر، ص. 215

15. الجمعية الوطنية الفرنسية، إعلان حقوق الإنسان والمواطن، 26 آب/أغسطس 1789م، ترجمة: فرح أنطون (1901م)، المادة: 10.

16. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة: 18.

17. Voltaire, traité sur la tolérance, Chap. III



الحرية يحتاج إلى أمرين: الأول. إثبات الحرية كحق أصلي ضروري بديهى لا يقبل النقاش أو المنازعة. والثاني هدف تتعين فيه الحريات المجردة المطلقة»¹⁹. وكلا الشرطان غائب في نموذجنا الكلاسيكي. والحديث، والمعاصر، يعتصم الحديث عن حرية فردية بالسياق العربي والمغربي خصوصا خلال مرحلة الاستعمار أو حتى ما قبلها؛ ذلك أنّ الوعي بضرورة التحرر هو ما أنتج شعورا بالتفكير المتأخر في مسألة الحرية نفسها التي ستأتي فيما بعد. ولو لم يكن الغرب قد حمل منتوجه الجديد إلينا (المادي والرمزي). ما كان الوعي ليحصل لدينا على الأقل في ما يخص موضوع الحريات الفردية. خصوصا لما علمنا أنّ من العوامل المفسرة للتقدم هو احترام إرادة الفرد²⁰.

عندما التقى الفقيه الحجوي بوفد السودان في الباخرة المتوجهة إلى إنجلترا، سأله عن أحوال المسلمين في فرنسا. بوصفهم أقلية، فأجاب منوّها بالحرية الفردية التي يتمتع بها الإنسان المسلم في بلد أوروبي. قائلا: «[...] نعم، إنّ افرانسا معلوم ذلك منها طبعا. فهي أكثر الدول مسامحة في ذلك لعدم تعصبها للأديان. بل ترك الحرية التامة لأهلها. وما رأينا منها إلا اعتناءً بمساجدنا وصيانة لها أكثر مما كانت.

الأعباس ونظمت إدارتها ولا زالت سائرة في ذلك سيرا حثيثا»²¹. يبدو أنّ كلا من السؤال الاستفساري (=الاستطلاعي). والجواب الصريح والمباشر. كلاهما يعي الفرق الذي حصل عند الانتقال من العالم الإسلامي إلى العالم الغربي في ما يخص مسألة الحريات. ولعل المحتوى القضوي للسؤال يذهب إلى معنى أبعد مما طرحه به الوفد السوداني؛ وكأنّ لسان حالهم يقول: «هل ينتهك الغرب حرية اعتقاد الفرد إذا خالف اعتقادهم أو ثقافتهم عموما. كما هو الحال في بلداننا؟». فكانت سرعة تفاعل الحجوي مع هذا أكثر تأكيدا على أنّ هذا الأخير قد انتبه هو الآخر إلى الفارق الكبير في ما يخص تعاظم المجتمع والسلطة للأقليات في معتقدتهم، فعبر عن ذلك قوله. حينما احتك هذا المفكر النهضوي بالغرب. علم من ذلك أنّ النموذج الذي تشبّث به النظم الإسلامية في سياستها وثقافتها ومجتمعها. يفتقر أيما افتقار إلى شروط النهوض ألا وهي: «حرية الأفراد» في الرأي والمعتقد. وقد أعزى ذلك كله إلى قرار تاريخي ينبغي للآل أن تتبناه إذا أرادت أن يكون الفرد قادرا على التعبير عن نفسه دون قيد أو عقاب. جلى له عندما دخل مكتبة باريس. فزار الرواق الخاص بالمؤلفات الأمريكية. وتعجّب من ذلك الزخم الكبير المتجلي في الإنتاجات الغزيرة. رغم حداثة استقلال تلك البلاد. ثم قال: «[...] فما أعظم مدارك البشر إذا كان عائشا في جو صاف يستنشق فيه هواء الحرية الطلق»²².

الاصطدام نفسه الذي دفع الحجوي إلى الإيمان بتجربة الغرب في الحريات. هو ما سيدفع علال الفاسي هو الآخر إلى جعل مسألة الحرية والتحرر من أولى أولويات «النقد الذاتي» بالنسبة إلى مجتمعنا المغربي. «وإذا كنا نريد أن نُعَمِّم عادة التفكير بين أفراد الشعب. فيجب قبل كل شيء أن نعوّد أنفسنا على قبول مبدأ حرية التفكير»²³. إنّ الدعوة إلى استلهام روح نموذج غربي بديل في مسألة الحريات. لم يكن اختيارا بذخاً ضمن اختيارات عديدة ممكنة. بل كان الخيار الوحيد والأوحد بعدما تبين أنّه سر تفوق الإنسان الغربي على الشرقي. ولعل

العالم من حولها وتفسيره وفق منظورها العلمي الوضعي. فتزامن ذلك مع إرادة سياسية في التوسّع ظهرت معها إبان القرن التاسع عشر دراسات اهتمت بثقافة شعوب الجنوب والشرق. وكان من بين ما خلصت إليه هو أنّ بلدان شمال إفريقيا منها بالخصوص. أكثر تحضراً. بالرغم من وجود ما يعوق تقدمها على المستوى السياسي والحقوقى. وبالحديد: الجهل والتطرف. «ليست حرية العرب في شيء ما أفهمه [...] إنّ سلطة الأمراء أو رؤساء الدول غير مقيّدة بأي قانون؛ ذلك أنّ غموض التشريع يُفضّل الاستبداد. والدين الحمدي لا يقف شيء في وجهه»¹⁸. كان هذا موقف دو بيرتي تجاه الحضارات الشرقية وبلدان شمال إفريقيا. الذي ركّز فيه على انعدام مؤشرين اثنين هما: الأول. الشرط الديمقراطي؛ حيث لا تزال السلطة العربية تستمد مشروعيتها من الأمس الأزلي. ومن الأعراف التي تعترف بشريعة السماء في مقابل إرادة أهل الأرض. وثانيا. الشرط الحقوقي؛ إذ لا يُسمح بقيام شريعة أخرى موازية لتلك التي جاء بها النبي محمد. هذا بالإضافة إلى رغبتها في حياة توجه السلطة والمجتمع. وكذا التوسع في البقاع التي لم تصل إليها بعد. من هذا المنظور لن يكون الدين الحمدي في نظر دو بيرتي متسامحا. ولن يكون قابلا للاختلاف داخل الفضاء العربي. أو الشمال إفريقي الذي اكتسحه. وبالتالي لن تكون للفرد بموجب الدفاع عن الإسلام. حرية اختيار دين آخر. أو الارتداد عن هذا الدين حتى. فكان هذا هو المشهد السياسي والحقوقى الذي منع دخول العالم حداثة دينية تسمح باستنبات حريات فردية.

جدر الإشارة إلى أنّه لم يحصل الوعي بالحرية من الناحية النظرية في السياق العربي كله. اللهم إلا تلك الدعوة إلى التحرر من أشكال الخضوع الحسية خصوصا. وتكاد غاية الحرية هنا تُستنزف متى بدأت عملية التحرر لكن من دون رفع شعار الرفض أو النقص. وهنا تحديدا يكمن الفرق بين ذبوع مفهوم «الحرية» في السياق الغربي. وبين تداوله في السياق العربي. يقول عبد الله العروي: «[...] إنّ الشخص الذي رفع شعار

تهيء الأرضية النظرية والمنهجية لهذا النموذج. سيكون أكثره من صميم ما هو مجتمعي؛ أي دعوة المجتمع إلى الانفتاح على هذه الإمكانيات الجديدة التي تجعل الإنسان الفرد فوق كل اعتبار. بوصفه قيمة إبداعية لا متناهية. «[...] إنّ هذا العرض الصريح يفسح المجال للبحث والمناقشة والجدل من طرف كل المغاربة. وهذا ما يستدعي [...] جعل صدرنا منشرجاً لقبول كل نقد يوجّه إلينا ومناقشته بالأساليب المنطقية النزيهة وحررنا من الطبيعة التي أورتتنا إياها أجيال الكبت والاضطهاد للأفكار»²⁴.

انطلقنا في تقديم هذه المدخلة من فرضية تقول: إنّ الحريات الفردية لم توجد يوما ما مكتملة. ولم يُحصّلها الإنسان جاهزة ومعطاة مسبقا. بل إنّ ثمة شرطا تاريخيا. وسياقا غنيا وغزيرا. تعرض فيه الحضارات والشعوب مساهماتها لإغناء هذا المفهوم. وبما أنّ الفكر الغربي قد خلق لنفسه أبعادا إنسانية وكونية من وراء التشريع للحريات الفردية. وتشديد شروط إمكانها. فإنّ التلقي الفكري المغربي لها بدأ منذ الاصطدام بالغرب عسكريا. وثقافيا. ومنذ ذلك. شئنا أن نُقدّم الفارق السياقي بين ظهور التأمّلات في الحرية داخل المجال الغربي. وظهورها داخل المجال المغربي. اعتقادا منا بأنّ من شأن هذه التحديدات أن تساهم في التأسيس أكثر لمشروعية هذا المفهوم داخل ثقافتنا اليوم.

هوامش

18. De Berty (Louis Nigon), Op. cit., PP. 153-154.

19. العروي (عبد الله)، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة 1993م، الدار البيضاء-المغرب، ص. 35

20. راجع: الحيايبي (محمد عزيز)، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، 1972م، مصر، ص. 27

21. الحجوي (محمد بن الحسن)، الرحلة الأوروبية 1919م، تحقيق وتقديم: سعيد الفاضلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار المويدي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2003م، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، ص. 161

22. المصدر نفسه، ص. 76

23. الفاسي (علال)، النقد الذاتي، المطبعة العالمية، الطبعة الأولى 1952م، القاهرة- مصر، ص. 45

24. المصدر نفسه، ص. 47

حق التعبير عن رأيه بكل حرية وممارسة نشاطاته ورغباته بكل طلاقة (كما ينص على ذلك الدستور 1 شتنبر 2011 في الباب الثاني: الحريات والحقوق الأساسية)¹.

ثانيا : أكريات الفردية على أرض الواقع

حينما يُطرح هذا الموضوع على مائدة النقاش يحتمل البيان ودفع الحجج بالحجج بين فريقين متشاكسين: فريق يدافع عن الحريات بكل أصنافها دون تقييد وآخر مع تقييد الحرية الفردية بنصوص تشريعية وقانونية. وما يطرحه الفريق الأول أن ما يضمنه القانون ويضعه الدستور في فصول يبقى حبرا على ورق. وذلك حينما يجدون تضيقا مجتمعيًا لما يدعون إليه. وكأن قوة الدفع والرفض من الأشخاص تعلو كل القوانين. ويرد الفريق الثاني بقولهم: لكن هل يُمنع من يُفطر في بيته في يوم رمضان؟ أو يمارس الزنا خارج العلاقة الزوجية؟ أو يشرب الخمر في الخمارات والبارات؟ أو يتحول من الإسلام إلى دين آخر دون أن يعلن عن ذلك؟

وفي خضم هذا التباين في الآراء يصبح أناس من المجتمع -وهم كثيرون- في مواجهة مباشرة لهؤلاء إذا ما مارسوا كل ما سبق ذكره في واضحة النار دون الاكترات لمشاعر الناس والحفاظ على الشعور العام والاستقرار والتعايش السلمي. معتبرين -أي الفريق الثاني- أن ذلك استفزازا لمشاعرهم وتحديا للقوانين الموضوعة لضمان هذه الحريات وضبطها ووضعها في إطارها الصحيح. والحقيقة الواضحة أن هذه الممارسات على هذا النمط تتجاوز نوايا التمتع بالحريات الشخصية والعيش بحرية إلى محاولة لخلخلة النظم المجتمعية السائدة والعقد الاجتماعي الرابط بين شرائح المجتمع.

وما يجب أن ينتبه إليه كل من ينافح عن الحرية الفردية من الفريق الأول إلى دعوهم أن الحرية الشخصية لا تدخل في إطار وصاية المجتمع ما دام أن القانون نفسه يحميها. لكن هل اطلعوا على النصوص المقيدة لهذه الفصول العامة والتي



د. عبد الواحد اعميز

أكريات الفردية في المغرب بين النص والواقع

مشترك لضرورة التعايش وبناء حضارة. وعلى أرض الواقع يُؤطر المجتمع بواسطة أحزاب تعددية تتعاقب على السلطة، ونقابات تدافع عن حقوق الشغيلة. وجمعيات تهتم بالجانب الاجتماعي والثقافي والرياضي للمواطنين.

*حقوق المواطنة: الفرد في الدولة الديمقراطية مواطن. له حقوق وعليه واجبات. له حقوق سياسية واجتماعية هي أوفر عطاء كلما ازدهر الاقتصاد. وتقدم وعي المواطنين. ونجح نضال النقابات والجمعيات. وطاعة القوانين واجب على كل مواطن مقابل ما يتمتع به من حقوق. فكل قانون صوت عليه ممثلو الشعب وصودق عليه بالطرق القانونية يُصبح ملزما للجميع. ويفرض تطبيقه على الكل طوعا وكرها.

*الحريات العامة: تضمنها نصوص القانون كحرية التعبير. وحرية الصحافة. وحرية مقارعة الآراء. وحرية انتقاد كل من يتصدى للشأن العام. ومواجهة المعلومات بالمعلومات....

ولعل من أهم خصائص الديمقراطية الذي بنت عليها قاعدتها وأسسها. والتي تنوق لها النفوس وتتوافق معها الغريزة البشرية. ألا وهي: الحرية الفردية. التي تضمن للمواطن



أولا : أكريات الفردية في التشريعات والنصوص القانونية

ما لا شك فيه أن أهم مطلب بشري تنوق له نفوس الناس على اختلاف ألوانهم وعرقهم ولغاتهم ودينهم.. هو الحرية الفردية أو الحرية الخاصة. وأنشؤوا لتحقيق وضمان التمتع بها نظما وقوانين. ومنها النظام الديمقراطي. باعتباره نظاما متقدما يحفظ الحقوق ويدافع عنها. فما الديمقراطية يا ترى؟

الديمقراطية نظام بشري وتنظيم عقلائي لحياة المجتمع. وهي تجربة بشرية خصبة وغنية راكمت آليات حكيمة لتسيير الدولة وضمان الحقوق في جو من التعايش السلمي والتراخ بين كل مكونات المجتمع.

ومن أم خصائصها على سبيل المثال لا الحصر :

* العقد الاجتماعي: فالناس في الدولة الديمقراطية يربطهم عقد اجتماعي كما صاغ الكلمة الفيلسوف الفرنسي «جون جاك روسو» إلى جانب رابطة العرق واللغة والمصلحة والتاريخ. ويتمثل هذا العقد في أعراف وحقوق غير مكتوبة كما هو الحال في أجلترا أم الديمقراطيات. أوفي دستور مكتوب معقلن كما هو الحال في الديمقراطيات الحديثة.

*الدستور: هو صيغة العقد الاجتماعي والقانون الأساسي له. يتفرع عنه قوانين تضبط الحياة الاجتماعية والاقتصادية. وتضمن لكل ذي حق حقه.

*المجتمع المدني: التراضي على عقد اجتماعي ودستور مستفتى عنه لا يتأتى والناس فوضى لا يجمعهم فهم

هم أنفسهم -أو على الأقل الكثير منهم- قد صوتوا عليها ؟ وهذه بعض تلكم النصوص كما جاءت في الدستور (أنظر



التصدير)².

وما يعتقده الفريق الثاني أن الحقوق في إطار الديمقراطية لا تمتع الفرد (فضلا على المجتمع) بالحنان الإنساني والعطف الأخوي الذي هو اللحمة العاطفية الدفئة في المجتمع المسلم الحي برباط الأخوة الإيمانية. رباط بين أعضاء الجسد الواحد. إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحُمى والسهر. كما جاء في الحديث الشريف. لماذا ؟

لأن الحرية في كنف الديمقراطية بُنيت على مُسلمة زعم العقل أنه أثبت صحتها رغم أنه لا يزال تنازع حولها بين العلماء أنفسهم. هذه المسلمة تزعم أن الإنسان سليل القروء. وأنه أرقى سلم الخليقة بوصفه الحيوان الأرقى تطورا. ومن ثم لا مجال لربط حياته بمصيره بعد الموت. فتلك أسطورة أجتزت فيها الكنيسة قرونا كما يدعي المدافعون عن الديمقراطية. وعقلنة الحياة تتنافى مع الارتباط بالخرافات والنفاق الكنسي. ولما كان الدين يحث على ضرورة الاعتقاد باليوم الآخر وأن كل ممارسة بما فيها الحرية الشخصية يجب أن تكون وفق هذا الاعتقاد. والحرية بالمفهوم المتداول لا شأن لها بالمطلق. ومصير الإنسان بعد الموت. فهي نفعية محضة. أرضية محضة. تُلبي نزوات وأهواء الفرد. أدت إلى هذا التصادم بين من يتبنى الهوية



إدريس الغزواني

في حاجة إلى موقف تفاهمي إزاء الحريات الفردية بالمغرب

ملخص :

لقد ارتبطت مسألة الحرية عموماً بشكل كبير ببناء الدولة الحديثة خاصة الدولة الغربية. الشيء الذي جعل قضية الحرية تدخل عدة مجالات — خاصة في العالم العربي — حصرها عبد الله العروي في الآتي: «نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوربيين. أو العرب من الأتراك. وحركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة. وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة. وحركات تربية لتحرير العقول من الخرافات...»². كل هذا يجعل حديثنا عن الحرية مهمة صعبة. لأنه ليست هناك حرية بقدر ما هنالك حريات متعددة، فإذا نظرنا إلى الواقع نستنتج وجود حريات متعددة.³ إننا نتمتع جميعاً ببعض الحريات. ولا نتمتع بجميع الحريات»⁴.

يظهر أنه ليس من المفيد الغوص في العمق الفلسفي لإشكالية الحرية بمعناها العام. والمؤسس على سؤال: هل الحرية وهم أم حقيقة؟ لأن العلوم الاجتماعية أحدثت قطيعة ابستيمولوجية مع مثل هذه الثنائيات التي قلصت من حظوظ الفلسفة في معالجة بعض القضايا كقضية الحريات الفردية. ومن هنا. لا نريد الانخراط في المسائل المتافيزيقية — الكلامية⁵ — المتعلقة بالحرية. فنحن ننطلق منذ البداية من حقيقة كون الحرية الفردية هي ممارسة اجتماعية في الواقع الاجتماعي المعاش ناجمة عن دينامية جديدة في المجتمع المغربي.

يحتل مفهوم الحرية مكانة هامة في دائرة الإنتاج العلمي والحقوقي بالمغرب. هذا إن لم نقل أن هذا المفهوم يغذي أكثر من غيره بعض الاهتمامات في فضاء الفكر المغربي المعاصر. نظراً لبعض الخصوصيات التي يتميز بها وكذا بعض الحساسيات التي يشكلها سواء إن على مستوى مفهومه النظرية. أو على مستوى أجزائه في الواقع العملي باعتبار الحرية ممارسة اجتماعية في مجتمع معين. فمنذ أن تبنى المغرب «الطرح الديمقراطي» . ساد النقاش حول العديد من القضايا العامة. ونخص بالذكر قضية الحريات الفردية التي ما فتئت تزعزع بعض الكيانات المحافظة في المجتمع المغربي. إن لم أقل أنها تزعزع أحياناً حتى تلك الكيانات التي تتبنى خطاب الحداثة.

سنحاول في هذه المقال تبيان أهمية « التفاهم»¹ الذي ينتج عنه التوافق. كميكانيزم أساسي لتحقيق «الاجماع» حول مسألة الحريات الفردية باعتبارها عنصر أو معطى منتقل إليه. ومن هنا. سنسعى إلى اجترح مغزى وأهمية التفاهم البينذاتي في المجتمع. وبالتالي فمنطلق حركاتنا ينبغي أن يكون هو الذات. أي ضرورة إصلاح ذواتنا التاريخية وتصحيح صورة الذات عن ذاتها. بالعمل من أجل المزيد من التصالح مع قيم العالم الذي ننتمي إليه لنتمكن من إبداع التاريخ المعاصر بالاشتراك مع كل من تعنيهم صناعة هذا التاريخ المعاصر.

المفاهيم الأساسية :

الحرية الفردية. الانتقال. التفاهم. التوافق. الاجماع. قيم

العالم.



الإسلامية كمرتكز لكل أفعاله وممارساته. وبين من يعتقد أن

الفعل الشخصي لا علاقة له بمعتقدات المجتمع أو ثقافتهم.

أخاتة :

الحريات الفردية في المغرب الديمقراطي التعددي. دولة الحق والقانون. لا يمكن أن تُزاول بالشكل المراد تنميط كل مناحي الحياة عليه. دون التقيد بقانون أو الخضوع لشرع. ولزم على أنصار الحريات الفردية بهذا المظهر أن ينظروا إليها في إطارها العام. وأن يتفكروا في مآلات هذه الممارسات وأن يجعلوا شعارهم: «أنا حر ما لم أضرب» و«حرية تنتهي عندما تتعارض مع حرية الآخرين».

ملحق :

1 - الباب الثاني : الحريات والحقوق الأساسية

الفصل 19 : يتمتع الرجل والمرأة. على قدم المساواة. بالحقوق والحريات المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية. الواردة في ذا الباب من الدستور. وفي مقتضيات الأخرى. وكذا في الاتفاقيات والمواثيق الدولية. كما صادق عليها المغرب. وكل ذلك في نطاق أحكام الدستور وثوابت المملكة وقوانينها.

الفصل 22: لا يجوز المس بالسلامة الجسدية أو المعنوية لأي شخص. في أي ظرف. ومن قبل أي جهة كانت. خاصة أو عامة.

الفصل 23: لا يجوز إلقاء القبض على أي شخص أو اعتقاله أو متابعته أو إدانته. إلا في الحالات وطبقاً

الفصل 25: حرية الفكر والرأي والتعبير مكفولة بكل أشكالها.

حرية الإبداع والنشر والعرض في مجالات الأدب والفن والبحث العلمي والتقني مضمونة.

2 - تصدير

إن المملكة المغربية. وفاء لاختيارها الذي لا رجعة في. في بناء دولة ديمقراطية يسودها الحق والقانون.

المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة. متشبثة بوحدتها الوطنية والترايبية.

الفصل 1: تستند الأمة في حياتنا العامة على ثوابت جامعة. تتمثل في الدين الإسلامي السمح. والوحدة الوطنية المتعددة الروافد. والملكية الدستورية. والاختيار الديمقراطي.

الفصل 3: الإسلام دين الدولة. والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤون الدينية.

مصادر ومراجع :

- هل نحن بلا نظير : تأليف جيمس تريفل.
- الأصل التفصيدي للنظرية النقدية : محمد عابد الجابري.
- دستور المملكة المغربية: إصدارات مركز الدراسات وأبحاث السياسة الجنائية بمديرية الشؤون الجنائية والعفو سلسلة نصوص قانونية - شتنبر 2011. العدد 19.

هوامش

1. مفهوم استوحيته من يورغن هابرماس، نظراً لأهميته في تحقيق الفعل التواصل لدية.
2. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1998، ص 36.
3. محمد عزيز الحياي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، مصر، 1961، ص 11.
4. José Dario Rodriguez, Liberté et égalité, de Raymond Aron, Master Sociologie, EHESS, Paris..2014
5. نسبة إلى علم الكلام.

هي التي تحدد مفهوم الحرية — وليس العكس — وتصنف السلوكيات من صالح وطالح ولذلك نجد أن القانون هو تكريس لاختيار معين. وهو فيصّل وتحديد لنظرة الجماعة لظاهرة معينة.

🇲🇦 ثانيا : ضرورة التفاهم لتحقيق أكريات الفردية

غالبا ما يسأل بورغن هابرماس عن كيفية تحقيق الاندماج الاجتماعي. ويجب على أنه يمكن تحقيقه في المجتمعات الحديثة التي تركز على الفعل التواصلي¹⁴. من هذا المنطلق، تأتي أهمية أخلاقيات الحوار والمناقشة والتفاهم في المتن الهابرماسي في بناء مجتمع مندمج. إن الحرية الفردية باعتبارها ممارسة هنا. يمكن أن تصبح فعلا. وبالتالي نعيد طرح السؤال الهابرماسي: كيف يمكن للفعل الاجتماعي أن يكون ممكنا؟ أو كيف يمكن للنظام الاجتماعي تحقيق الاندماج الاجتماعي؟

إذا اعتبرنا أن الحرية تمكن الإنسان من ممارسة النقد الذاتي الإيجابي بغية تصحيح السلوك والممارسة. لأنه دائما ما تحتاج ذواتنا باستمرار إلى من يقدم لها النقد الإيجابي من أجل أن يصحح مسارها ويصوب قراراتها ويرشدها. على اعتبار أن الفرد لا يستطيع أن يمارس مثل هذا النقد إلا بوجود الحرية. فإن هذه الأخيرة قد تساعد على تحقيق الاندماج للأفراد في المجتمع. نظرا لكون الحرية هنا وسيلة للإبداع. فالإبداع لا يكون ولا يزدهر إلا بوجود هامش الحرية التي تمكن الإنسان من التفكير بدون حدود أو عوائق. كما أنها وسيلة لابتكار الحلول والأفكار الخلاقة.

فإذا كانت فكرة حرية الاختيار باعتبارها فكرة محورية وأساسية تؤدي إلى حياة أفضل¹⁵. فإن الحرية هنا يجب أن تكون حرية مجتمع. ولا نقصد هنا التحرر. بل نعني أن يتمتع جميع الأفراد داخل المجتمع بالحرية. الشيء الذي يجعل مسألة الحرية الفردية ضرورة ويجب أن تكون مطلبا اجتماعيا وليس فرديا. إن هذا المطلب الاجتماعي لا يتحقق إلا عن طريق تحقيق توافق



على ضرورة وجود قوانين وقواعد ومعايير تحدد الفعل الانساني داخل المجتمع. لأن الحرية يجب أن تقدم دوما كفعل¹². فالحديث عن الحرية الفردية ضمن مقولات الجماعات ومنطق الحياة اليومية هو حديث عن التمثلات والخيال الجماعي.

إن محاولة فهم الحرية ضمن مجال الجماعة لا يفقد مشروعية البحث في قضية الحريات الفردية. رغم أهمية التجربة الفردية في هذا المتن واعتبار أن الفرد غالبا ما يتمثل إما الحرية أو نقيضها. لا يعني هذا الكلام أنه يجب فرض الأذواق على الناس كما ذهب اسبينوزا. لأن هذا سيكون عملا اعتباطيا ينم عن جهل بطبيعة البشر. فكذلك نقول أن فرض مفهوم ما عن الحرية ينم عن جهل. ليس بطبيعة البشر فحسب. بل ببنية شعور الفرد والجماعة كذلك. في هذا السياق. لا بد من رفض الانخراط في مقولة كون الحرية هي أن يفعل الانسان ما يريد. لأن هذا التعريف مناف للحرية. لأن الحرية مسألة فردية ترتقي بالمعايشة والمناقشة إلى مسألة مجتمع وأمة. ويلعب الخيال والشعور الدور المهم في بلورتها كفكرة تنتج منها ممارسات متنوعة¹³.

واستنادا إلى وجهة النظرهاته. نخلص إلى أن مفهوم الحرية يختلف. فالزمان أو المكان يلعب دوره في تحديد المفاهيم، إذ القناعات والايديولوجيات والاختيارات السياسية والاجتماعية

إن البحث في البراديغم العلائقي لرصد المحددات الاجتماعية للحرية الفردية. هو بحث في «سوسيولوجيا الحريات⁶ Sociologie des libertés». أي باعتبار مسألة الحريات (والحريات الفردية على الخصوص) مسألة اجتماعية ترتبط بالتمدن والتحديث من جهة. كما ترتبط بالحق في العدالة من جهة أخرى⁷. لأن الحقوق خلقها مواطنون عادلون وليسوا مختارين⁸. فمن الناحية السوسيولوجية. الحرية هي قدرة الأشخاص على ممارسة إرادتهم الحرة سواء كانت فردية أو جماعية. وبهذا المعنى. تدل الحرية على أنها القدرة على الفعل أو عدمه حسب فهمنا وإدراكاتنا المختلفة⁹.

🇲🇦 أولا : أكريات الفردية كعنصر منتقل إلي

إن الديناميات التي لازال يعيشها المجتمع المغربي قد أفرزت العديد من التحولات القيمة والثقافية والسيكولوجية. كما كانت هذه الديناميات شاهدة على منزع المجتمع المغربي إلى الانتقال من الجماعة إلى الفرد نظرا لتوفر عدة شروط موضوعية وأخرى ذاتية. إذن ما هي الصيغة الممكنة للاستثناس بهذا الانتقال من الجماعة إلى الفرد؟ كيف نوافق بين ما هو فردي وما هو جماعي؟ هل تتناقض الحرية الفردية مع الحرية الجماعية؟ ما هو التحول الذي وقع؟

إن المعنى الأول للحرية — من خلال حقبة العصور الوسطى — يدل على لا اجتماعية العلاقات البين — فردية وبين الفئات. أي أن الإنسان الحر هو الذي لا يرتبط بأي شخص آخر. ولا يشتغل لأجل مقابل أو تعويض ... أي الشخص الذي لا يوجد في أي رابط مع الآخر¹⁰.

لكن بعد التحول الذي حدث على مستوى تعريف الحرية. أصبحت هذه الأخيرة تأخذ معاني وأبعادا عدة. فإذا كانت الحرية هي أن يمتلك الشخص سلطة أو الحق في الفعل. والكلام. والتفكير بطريقة حرة¹¹. فإن التحليل السوسيولوجي لا يدخل الحتمية أو الجبرية في تناوله لمسألة الحريات الفردية. بل يركز

اجتماعي بين الأفراد. أي بناء تعاقدات جديدة تضمن الحرية للجميع.

وبالتالي تصبح الحرية هنا وسيلة لمشاركة القرارات ومناقشتها واختيار الأفضل والأصلح منها. وإن الديمقراطية كوسيلة من وسائل الحكم ما هي إلا شكل من أشكال الحرية حيث يجتمع الناس مع بعضهم البعض من أجل أن يختاروا عددا من المسائل والقرارات المصيرية في حياتهم. لأنه أينما وجهت وجهك في هذا العالم الفسيح ترى الدول التي تتمتع بالحرية هي الدول الأكثر تقدما ورقيا وحضارة. ذلك بأن الحرية تخرج كل ما لدى الناس من مهارات وقدرات يسخرونها في خدمة وطنهم وتقدمه. بينما ترى المجتمعات التي تفتقد إلى الحرية مجتمعات متخلفة عن ركب الحضارة والتقدم.

🇲🇦 ثالثا : أكريات الفردية كسيرونة اجتماعية

يشير محمد عزيز الحبابي إلى كون الحرية ليست مفهوما عاما مجردا: الحرية ليست فردية. باطنية صرفة لا تتصل إلا بفرد منفصل عن الآخرين. إن الشخصية الواقعية تنفي وجود الحرية لأنها تؤكد وجود حريات تتكامل داخل حركية

الهوامش

6. حاولنا اقتراح هذا التوصيف لنتيان أهمية الجانب السوسيولوجي في تناولنا لموضوع الحريات الفردية بالمغرب.
7. إن الحق في العدالة هنا يعتبر المطلب الأساسي لأي مواطن تجاه دولته. (أنظر جون راولز، نظرية العدالة سنة 1971).
8. Marc D. Stern, Liberty v.Equality ; Equality v.Liberty, North Western Journal of low and social policy, Volume 5, 2010 ; p312
9. أنظر النص الأصلي:
- «[The] idea of a power in any agent to do or forbear any particular action, according to the determination or thought of the mind », (Locke, 1997).
10. Christopher McAll, « De l'individu et de sa liberté », Sociologie et sociétés, vol. 41, n° 1, 2009, p 182
11. Concise Oxford English Dictionary
12. Henri Bergson, la pensée et le mouvant : Essais et conférences, bibliothèque de philosophie contemporaine (paris : presses universitaires de France, 1969) p.16.
13. عبد القادر بوعرفة، العرب وسؤال الحرية: تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، عدد 359، ص 163.
14. J.Gordon Finlayson, Habermas: A Very Short Introduction, Oxford University Press, New York, 2005.
15. Amartya Sen, Freedom of choice: Concept and content, European Economic Review 32, 1988, p.269.



د. ط. كميداني

باحث في العلوم السياسية وأكبريات العامة

في النقد التداولي للحريات الفردية : مقدمة لصياغة المفهوم وتصنيفاته

ويتسع نطاق الاهتمام بالحريات العامة وحقوق الإنسان ليصل العالم بأسره. ويظال كل السلطات والمؤسسات المعنية بهذه المسألة، ليشكل بالتالي موضوعا سياسيا وقانونيا وثقافيا بامتياز. وليس هناك مؤلف في الفلسفة أو السياسة أو الدين أو الاجتماع أو الاقتصاد - مهما كان موقفه العقائدي والفكري - إلا ويتعرض من قريب أو بعيد لهاته المسألة.

إن الاهتمام المتزايد بمسألة الحريات والحقوق بمليه: كون الإنسان كصاحب لها. هو أصل كل تقدم؛ وأنه لا نجاح لأي مشروع سياسي أو اجتماعي دون توفير الحماية الضرورية للحريات وضماناتها؛ وأيضا بسبب الاتصال الوثيق بين قضايا الحريات وحسن تنظيم العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ إضافة لتنامي الأفكار الليبرالية والقيم الديمقراطية التي يعبر عنها البعض بالقول: «إن الدولة التي تنبع في نهاية التاريخ هي ليبرالية لناحية اعترافها وحمايتها. بموجب منظومة القوانين. لحق الإنسان الكوني في الحرية؛ وديمقراطية لناحية أنها لا يمكن أن توجد دون رضى المحكومين».¹

وإن كانت حقوق الإنسان وحرياته تشكل واقعا قانونيا وسياسيا. إلا أنها كعلم لا زالت في طور البناء ولم «تستوي» على سوقها بعد. بدليل الاختلاف الحاصل حول مفاهيم وموضوع ومنهج هذا العلم.

ويعتبر المدخل «الصحيح» للوقوف على الحريات الفردية. هو البدء بتحديد مفاهيم حقوق الإنسان. والحريات العامة. كمفاهيم غنية بمحتواها. ومرنة - إلى حد تستوعب في داخلها

إن المضامين التي يتم تحميلها للحريات الفردية على المستوى الإعلامي. أو حتى الحقوقي. لا تستوفي للأسف مضامين وتصنيف هاته الحريات على المستوى الأكاديمي والفقهية. (كما تم تبينه). خصوصا لما يتم تمثل الحرية الفردية غالبا في كل سلوك مناهض للقيم.

ثم إن مناقلة الحريات الفردية وجب أن يتم التمييز بينها على مستويين: المستوى الأول. بين الحق الفردي. والحرية الفردية؛ و المستوى الثاني. بين الحريات الفردية التي لا تطرح تماسا مباشرا مع الدين والقيم (الحق في الأمان الشخصي/ الحق في التجول/ الحق في الكرامة الجسدية). والحريات الفردية التي تطرح تماسا مباشرا مع الدين (مثل الحريات الجسدية).



لقد اكتسب الحديث عن الحريات الفردية مشروعيتها. بفضل الاتفاق الضمني العام منذ الأزل. أن الحرية هي قدس أقدس التجربة الإنسانية. والشرط الأولي لشكل الوجود الإنساني المنشود. وبالتالي يجب أن تكون مسلمة ينطلق منها الجهد النظري أو العملي الذي يبحث في الشأن الإنساني على العموم. والثقافي والسياسي على وجه الخصوص.



ديالكتيكية لتحقيق التحرر.¹⁶ ومن هنا، الحرية هي علاقة اجتماعية. إنها علاقة بين شخص وأشخاص آخرين. وليست بين الشخص والطبيعة.¹⁷ إن هذا الاستنتاج يطرح علينا السؤال الآتي: كيف يمكن تحقيق الحرية الفردية عند الفرد وهو كائن اجتماعي بطبعه؟ إن الحرية الفردية هنا ليست منافية لقيم الجماعة. لأن المجتمع هو من يقدم الحرية الفردية للفرد. أي أن المجتمع هو من يجعلنا أفرادا أحرارا.

هوامش

16. محمد عزيز الحبابي، مرجع سابق، ص 11.
17. Felix E. Oppenheim, Social Freedom: Definition, Measurability, Valuation, Social Choice and Welfare, University of Massachusetts, 2004, p.404.

مراجع معتمدة

1. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1998، ص 36.
2. عبد القادر بوعرفة، العرب وسؤال الحرية: تأملات في أوام الوعي العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، عدد 359، ص 163.
3. محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، مصر، 1961، ص 11.
1. Amartya Sen, Freedom of choice: Concept and content, European Economic Review 32, 1988, p.269.
2. Christopher McAll, « De l'individu et de sa liberté », Sociologie et sociétés, vol. 41, n° 1, 2009, p 182..
3. Concise Oxford English Dictionary.
4. Felix E. Oppenheim, Social Freedom: Definition, Measurability, Valuation, Social Choice and Welfare, University of Massachusetts, 2004, p.404.
5. Henri Bergson, la pensée et le mouvant : Essais et conférences, bibliothèque de philosophie contemporaine (paris : presses universitaires de France, 1969) p.16.
6. J.Gordon Finlayson, Habermas: A Very Short Introduction, Oxford University Press, New York, 2005.
7. José Dario Rodriguez, Liberté et égalité, de Raymond Aron, Master Sociologie, EHESS, Paris, 2014
8. Marc D. Stern, Liberty v.Equality ; Equality v.Liberty, North Western Journal of low and social policy, Volume 5, 2010 ; p312.

صحيح أنه من الصعب تخيل هذه الجدلية بين الحرية الفردية والحرية الجماعية. لكن بالنظر إلى التعاقدات الجديدة التي تحصل داخل المجتمع قد تبدو هذه المسألة ممكنة. فلا يمكن فصل موضوع الحريات الفردية عن طبيعة المجتمع وراهنية الفعل الاجتماعي. حتى يتسنى خلق نوع من الموازنة بين ما هو فردي وما هو جماعي. حتى نتمكن من الحفاظ على الفرد داخل الجماعة.

إن الحرية الفردية هنا ليست مفهوما. بل هي سيرورة اجتماعية ترتبط بمواقع اجتماعية معينة. أي أن الحرية الفردية هي سلوك فردي وتنظيم اجتماعي في الوقت نفسه. هكذا إذا يتم تحقيق نوع من الانتماء الاجتماعي للأفراد سواء منهم القدامى أو الجدد.

وعلى سبيل الختم. إن بعض المواقع المتناقضة لبعض

1. فرنسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، ترجمة فواد شهاب وآخرون، منشورات مركز الإنماء العربي-بيروت، طبعة 1993، ص 225.

هوامش

فئات من الحقوق والحريات: تستدعي تصنيفها في النطاقين الوطني والدولي. ومن ثم الخلوص إلى مفهوم الحريات الفردية. والفضاءات الخاصة به.

يتعامل الفقه عموما مع مصطلحين. تارة يغطيان نفس المحتوى وتارة لا يفعلان. حيث جَد أغلب المؤلفين يعنونون كتبهم: «بالحريات العامة»². أو «حقوق الإنسان»³. والبعض يستعمل المصطلحين معا⁴. وهو ما يستدعي حاجة التمييز بينهما.

 أولا : ماهيَّت «الحريات» ومدى تَرادُفها مع «الحقوق»

يستدعي البحث العلمي التذكير بماهية الحرية عموما من الناحية الفلسفية والقانونية. قبل العروج على الحريات العامة وحقوق الإنسان.⁵

حين يحاول الفلاسفة تعريف الحرية. فهم يلجؤون لوضع أبحاث تتناول حرية الإنسان الداخلية والخارجية. منطلقين من الأسئلة التالية: كيف تظهر الحرية في إطار القدرة على التصرف أو عدم التصرف باستقلالية تامة؟ كيف يمارس الإنسان قدرته بالتصرف فعليا؟ وهل هناك حتمية ما تؤثر على إراداته؟ إلى غيرها من الأسئلة التي تستبج أجوبة عليها نابعة من الدراسات الأنطولوجية.⁶ أما رجال القانون والسياسة فلا يهتمون بعالم الحياة الداخلية للإنسان. ما دامت القاعدة القانونية قاعدة خارجية وقاعدة إكراه اجتماعي. ما يستتبع -لديهم-دراسة الحرية في معناها المادي. كونها: «الحد الأقصى من الإمكانيات والخيارات المتاحة للأفراد»⁷.

سيمثل التعريف الفلسفي-الأنطولوجي (الذي سيتم تناوله في ثنايا البحث) فائدة في إيضاح مفهوم الحريات العامة. وإبراز عدم الترادف بين الحريات والحقوق.

إن «الحريات» كسلطات تقرير ذاتي(أي سلطات يمارسها الإنسان على نفسه كالتنقل مثلا)هي الحريات التي تمارس

باستقلالية ذاتية. ولا تتطلب التدخل من الغير. بل فقط اعتماد موقف الامتناع وعدم الإعاقة في إتمامها.

أما «الحقوق» فهي تحوي تحت عنوان واحد نموذجين مختلفين من السلطة، فهي تشير إلى سلطات التقرير الذاتي. وتظهر بالتالي كمرادف «للحريات»(فلا فرق بين حرية التنقل وحق التنقل). ومن جهة أخرى تشير إلى سلطات لا يمارسها الإنسان على نفسه وإنما يمارسها على الغير. وهنا تختلف الحقوق عن الحريات ولا تترادفان: حيث الحق هنا يستدعي من الغير اعتماد سلوك إيجابي. وبالتالي:«فالحريات العامة» وكما يؤكدُها الفقه الفرنسي لا تضم سوى « الحريات-سلطات التقرير الذاتي» وهي حريات الجيل الأول: أما حقوق الجيل الثاني « الحقوق -ديون على المجتمع» (كحق الصحة. وحق الثقافة..إلخ). فهي لا تشكل جزءا من الحريات العامة. وهو ما يستخلص من التعريف الأنطولوجي للحرية.⁸

وبوجب هذا التعريف. يجري التمييز بين «الحرية الطبيعية» و«الحرية القانونية» وكذا «الحرية-مساهمة». و«الحرية-استقلال ذاتي». فالحرية الطبيعية صفة سلبية للفرد تنتج عن غياب الإكراه المادي أو النفسي أو الأخلاقي. أما الحرية القانونية فهي حرية التصرف: أي امتلاك « الحق» أو القدرة على إتمام الفعل. وكلمة « حر» هنا تترادف مع كلمة « مشروع » « جائز». ويترباط المفهومان لكون الحرية القانونية تفترض وجود الحرية المادية. كما أن الإلزام القانوني ينطوي على إكراه يكون بذاته مانعا أمام الحرية الطبيعية. والفضاء عموما لا يهتم إلا بالحرية القانونية المتحررة من كل إلزام أو تعدي.

أما المعنى السياسي للحرية. فهو يرتدي وجهين. بناء على علاقة الإنسان بالسلطة: حيث تبرز «الحرية-مساهمة». وهي أهلية المحكوم في مراقبة الحاكم وأن يصبح حاكما وسيد مصيره السياسي. بانفلاته من الخضوع للإكراه الاجتماعي.

و «الحرية-استقلال ذاتي». ويعبر عنها بالمنع المفروض على السلطات العمومية بخصوص التدخل في الجزء الفرדاني غير

الخاضع لسلطة الجماعة.

وهذا الاختلاف بين المفهومين. مرده إلى كونهما ينبعان

من تيارين إيديولوجيين مختلفين. يقول «رينيه كابيتان»: «إذا كان الفرد في الليبرالية منافسا للدولة. فإن المواطن في الديمقراطية يمثل الدولة»⁹. لكن يمكن للمفهومين أن يتوافقا ويتعايشا معا. وتشهد على ذلك دساتير بعض الديمقراطيات الليبرالية. التي تنص على هذين المفهومين للحريات.¹⁰

 ثانيا : تحديد الحريات الفردية في تصنيفه الحريات

العامة

ولاستيعاب مصطلح الحريات العامة وحقوق الإنسان. لا يكفي فقط خديدهما ومعرفة أنواعهما. كون هذه

الهوامش

2. Roche (J), Robert(J), Rivero(J), Mourgeon(J), Burdeau(G).
3. Vasak(K), Cassin(R).
4. Rivero(J), Mourgeon (J), Madiot (J), Leberton(G).
5. Leberton (G), «Libertés Publiques et Droit de L’homme», Ed A.Colin, Paris, 4ème édition 1999, pp10-19.
6. الأنطولوجيا : هي علم الكائن (مشتقة من اليونانية: كائن ontos، علم logos) ومعرفة ما هو كائن والكائن في ذاته.
7. Robert (J), «Libertés publiques», Ed Montechrestion, Paris, 2émeédition 1977, p15.
8. Leberton (G), «Libertés Publiques et Droit de L’homme», Op Cit, pp15 -16.
9. نقلا عن:
10. من حسنات التعريف السياسي للحرية، أنه يوضح مصطلح الحريات العامة ويميزه عن مصطلح الحريات السياسية، فالحرية-مساهمة، تفتح الطريق بالفعل أمام الحريات السياسية، أي أمام الديمقراطية (حق التصويت، حق الترشيح ، حق تقلد الوظائف العامة إلخ) والحرية-استقلال ذاتي، تقود إلى الحريات العامة (حق التنقل، حق الأمن إلخ)،التي تعين حدود دائرة الاستقلالية الذاتية، المحمية قانونا ضد الغير وضد السلطات العمومية.=ومبدئيا، يتعلق مفهوم الليبرالية بأهداف السلطة والحد منها، بينما يرتبط مفهوم الديمقراطية بنمط اختيار الحكم، إلا أن «منطق الليبرالية يؤدي إلى الديمقراطية بواسطة مبدأ المساواة أمام القانون. ولكن الديمقراطية تتطلب لكي تكون حقيقة احترام الحريات الشخصية وحرية التعبير والاجتماع والتجمع». (راجع):
- Robert(j), «Libertés publiques», Op Cit, p21.
- وتترجم البرامج الدراسية في الجامعات مسألة التمييز بين الحريات العامة والحريات السياسية، بإضفاء تعليم خاص على الأولى، وتدریس الثانية في إطار مادة القانون الدستوري (راجع):
- Leberton (G), «Libertés Publiques et Droit de L’homme»,Op Cit, p13.
- وإذا كانت الحريات تتعت بصفة «العامة»، فليس لكونها تعود للجميع أو تتعارض مع الحريات الخاصة،إنما لأنها تنطوي بصورة خاصة على ما يتعلق بأصل الإكراه الاجتماعي، فينظر إليها كأدوات (مواضيع) التنظيم القانوني في المجتمع لقائدة الأفراد والجماعات.
- ومع أن هناك «اتفاقا» بين الباحثين على التعريف «العام» للحريات العامة، بأنها:»

القرارات والإمكانات المكرسة بموجب القانون الوضعي للسيطرة على الذات، والتحكم بهاء»، إلا أن الاختلاف قائم حول ماهية الحقوق والحريات التي تدخل في إطارها. ويقدم الأستاذ «فليب يرو» تعريفا «ضيقا» للحريات العامة، قائلا « تكون الحريات العامة التزامات قانونية للدولة، تقرها قواعد ذات قيمة دستورية، وتختلف حقوقا لصالح الأفراد». (انظر):

وهو التعريف الذي يتجاهل بعض الحريات التي تشكل حاليا حريات عامة والمكرس بقوانين عادية وليس دستورية، ويعرف الأستاذ « روش» الحريات العامة بأنها:« الحقوق الأساسية التي تكون في دولة حديثة وليبرالية ضرورية للحرية الحقيقية»، وهو إدراج لكل الحقوق الضرورية للكرامة الإنسانية في عداد الحريات العامة. وفاقد لثباته القانوني. وعليه، لا يوجد في بلد واحد لائحة ثابتة للحريات العامة، إنما لائحة عرضية قابلة للتعديل دائما.

- Braud (Ph), «La notion de la liberté en droit français», Ed L.G.D.J, Paris, 1ère édition 1968, p41 et p305.

(نقلا عن):

- Leberton (G),Op Cit, pp 13-14.

ويرى الأستاذ «جبل لبرتون» أن مصطلح الحقوق الأساسية الذي استعمله المجلس الدستوري الفرنسي منذ سنة 1990، مصطلح أكثر شمولية، حيث يضم سلطات التقرير الذاتي للإنسان (الحريات العامة) والحريات مساهمة (الحريات السياسية) والحقوق ديون على المجتمع، وكذلك مبدأ المساواة. وبالتالي إن كانت الحريات العامة حقوقا أساسية، فالأخيرة ليست بالضرورة حريات عامة. (انظر):

-Ibid, p 14.

وينقداالأستاذ«جبللبرتون» التعريفات السابقة، ويرى أن التعريف الدقيق للحريات العامة لا يمكن أن يكون إلا من خلال القانون الوضعي؛ الذي يعدد الحريات التي يعتبرها عامة. واستنادا لرأي مجلس الدولة الفرنسي في 13 غشت 1947، يضم مفهوم الحريات العامة فئتين من الحريات: حريات نابعة من المفهوم«الكلاسيكي» للحرية الفردية؛ أي تلك الحريات التي يمكن أن يتمتع بها الكائن البشري انفراديا بشكل منعزل(كحرية التنقل أو حق الأمن)؛ وفئة «الحريات الكبرى» التي تظهر من الخارج، وتنطوي على عمل المشاركين ودعوة الجمهور؛ وهي بالنسبة لمجلس الدولة سبع حريات، هي: حرية الاجتماع، حرية تأليف الجمعيات، الحرية النقابية، حرية الصحافة، حرية التعبير، الحرية الدينية، وحرية التعليم.

-Ibid, pp 15-16.

وتأسيسا على ما تقدم، تعتبر حريات عامة في القانون الوضعي الفرنسي، تلك الحقوق المتعلقة في أن معا بسلطات التقرير الذاتي، وبالحريات-استقلال ذاتي؛ وهي الحقوق التي تتمتع بضمانات قانونية خاصة.=

= ويؤسس الأستاذ «جبل لبرتون»، تعريفه للحريات العامة، انطلاقا من تجميع خمسة عناصر، كالاتي:

- (1)-الحريات العامة، هي سلطات التقرير الذاتي، يمارسها الإنسان دون أن يكون هناك تدخل من الغير أو الدولة؛ وهو ما يعني استبعاد «الحقوق-ديون على المجتمع» (كحق الصحة، وحق الثقافة، إلخ) من دائرة الحريات العامة. ومن هنا تتبع فكرة «الحرية-مقاومة»، وفكرة «الحرية-حد»، وفكرة «الحرية-معارضة»؛
- (2)-الحريات العامة، هي التي ترمي إلى تأمين الاستقلالية الذاتية للشخص الإنساني. وينظر القانون الوضعي الفرنسي، لا تشمل الحريات العامة سوى سلطات التقرير الذاتي، التي تطابق مع منطق «الحرية-استقلال ذاتي»؛ وبالتالي لا تشكل الحريات السياسية (كحق التصويت وحق الترشيح) ، جزءا من الحريات العامة؛
- (3)-والمعترف بها بموجب قواعد قانونية ذات قيمة تشريعية على الأقل؛والأصل أن تكون لها هناك قيمة دستورية، في مواجهة التعسف«العرضي» للسلطين التشريعية والتنفيذية؛
- (4)-والتي تكون محمية أيضا بموجبضمانات دستورية، وعهود واتفاقيات دولية، ورقابة دستورية؛
- (5)-والتي تقرر كذلك-في مواجهة السلطات العامة، وليس في مواجهة الأفراد فحسب. (انظر):

- Leberton (G), «Libertés Publiques et Droit de L’homme»,Op Cit,pp 16-19.

وكل هاته الأسس، هي غاية في إقرارا «دولة القانون».

ودولة القانون (état de droit) هي عموما، منتظم قانوني تخضع للسلطات العامة في إطارها للقاعدة القانونية بواسطة الرقابة القضائية. ولقد حدد الفقيه الدستوري النمساوي « هانس كلسن» دولة القانون في مؤلفه «القانون الدستوري» «كبناء نظام قانوني، تراتبي وهرمي تندمج فيه المعايير وتتفصل داخل كل عضو ينظره الدستور والتشريع والنظام على التوالي»(راجع):

-سعيدان أحمد، «قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، عربي -إنجليزي – فرنسي»، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى 2004، ص 180.

ويرى الأستاذ «جبل لبرتون» أن دولة القانون هي:« الدولة التي تكون في أن معا عيدا وحاميا للدولة بحيث يحصر عمل الحكام في إطار تسلسل القواعد القانونية، ومن جهة أخرى أن يكون القضاء مستقليا كفاية لإدانة إنكار هذه القواعد». (راجع):

- Leberton (G), «Libertés Publiques et Droit de L’homme», Op Cit, p19.

العمل (الحرية النقابية، وحق الإضراب). وحق الملكية. وحرية التجارة والصناعة.

وتأسيسا على هذا التنوع . يعتقد الأستاذ «جيل لبرتون» أن التمييز الديني لشخصية الإنسان ليس ثنائيا (جسد في مقابل روح). بل هو ثلاثي: من حيث أن الإنسان مخلوق جسدي وكائن فكري وعضو في جماعة.

تصنيف الاجتهاد الفرنسي: جعل المجلس الدستوري الفرنسي العناصر الأولى للنظرية العامة للحريات الأساسية في عديد من قراراته.¹⁵ حيث اعتمد ولأول مرة، تمييزا داخل الحريات العامة؛ معتبرا أن بعضها حريات أساسية (fondamentales) أكثر من الحريات أخرى. وبالتالي فهي تتمتع بأهمية أكبر وبحماية خاصة.وقد ارتكزت هاته الحماية على ثلاثة مبادئ:

-المبدأ الأول. عدم إخضاع الحريات الأساسية لنظام الترخيص المسبق.¹⁶

-المبدأ الثاني. أنه بإمكان القانون أن يتدخل لتوسيع دائرة ممارسة الحريات الأساسية وليس تضييقها.¹⁷

-المبدأ الثالث. أن تطبق الحريات العامة بطريقة موحدة على كامل البلاد.¹⁸

واستنادا لهذا المبادئ الثلاثة. يضي المجلس الدستوري حماية¹⁹ معزة على الحريات العامة الأساسية. إلا أنه لم يضع حد الآن لائحة نهائية بالحريات التي تعتبر أساسية. ومع ذلك. واستنادا لاجتهادات هذا المجلس يمكن القول إن الحريات العامة التالية «حريات أساسية» بدون شك. وهي: حرية تأليف الجمعيات. حرية الصحافة. حرية التنقل وحرية التعليم،وبالمقابل ببدا أن حق الملكية يبقى مجرد حرية عامة.

لأن المجلس الدستوري وافق على إمكانية القانون بالتدخل للحد منه.²⁰ وهو ما أدخل «القيود التي تستدعيها المصلحة العامة». وكذا فكرة الترخيص المسبق. بناء على الأهداف التي

وردت في أحد قرارات المجلس الدستوري.²¹

والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.¹³

أما التمييز الثلاثي. فقد دافع عنه الأساتذة «جورج بيردو» و«جان كلود» و«جان يفرو» و«جاك روبير». وهو تصنيف يعتمد على التمييز بين الحريات الجسدية والحريات الفكرية والحريات الأخرى. وإن كان هؤلاء الأساتذة يتفقون حول تحديد الفئتين الأولتين للحريات العامة. فهم يختلفون حول محتوى الفئة الثالثة.

وتجد الحريات الجسدية والفكرية أساسها في تمييز الفكر «المسيحي» بين الجسد والروح. فالحريات الجسدية هي التي تسمح للإنسان بأن يحقق ذاته باعتباره مخلوقا جسديا. ويمكن توزيعها بين خمسة مكونات:

-حق الإنسان بالتصرف بجسده (الحق في إقامة علاقات عاطفية. حق الإيجاب. حق وهب الجسد. حق وضع نهاية للجسد):

-حق الكرامة الجسدية (عدم الخضوع للتعذيب وللمعاملات المهينة. وعدم الخضوع للتجارب الطبية أو العلمية. والحق بالتححرر من العبودية والحق بأن لا يقتل):

-وحق الأمن (عدم الاعتقال أو الحبس التعسفي):

-حق التنقل (حق الذهاب والإياب والسكن):

-حق الحياة الخاصة (حق السرية.حرمة المسكن. سرية المراسلات. الحق بحماية المعلومات. الحق بحياة عائلية طبيعية).

وبالمقابل. الحريات الفكرية. هي حريات الروح التي تسمح للإنسان بأن يحقق ذاته باعتباره مخلوقا فكريا. ويمكن الكشف هنا أيضا عن خمسة مكونات لهذه الفئة:

-حرية الرأي والتعبير؛ -الحرية الدينية؛ -حرية التعليم؛ -حرية الصحافة؛ -وحرية الاتصال السمعي والبصري.¹⁴

أما فئة الحريات الأخرى. فتشمل خمس حريات لا بدنية ولا فكرية. وهي : حرية الاجتماع. وحرية تأليف الجمعيات. وحريات

المصطلحات مرنة جدا تستوعب في ثناياها العديد من طوائف الحريات والحقوق. كما يسجل غياب تصنيف واحد ثابت وكاف بحد ذاته. لفهم كلي للحريات العامة وحقوق الإنسان في النطاق الوطني والنطاق الدولي. ويمكن الاقتراب من تصنيف الحريات العامة على النحو الآتي:

تصنيف الحريات العامة في النطاق الوطني:

سادت ولدة طويلة تصنيفات فقهية ما زال يعترف بقيمتها النظرية. لكن منذ عام 1984 اعتمد المجلس الدستوري الفرنسي تصنيفا جديدا «يكتسب قيمة نظرية وقيمة قانونية في آن معا»¹¹.

التصنيف الفقهي: انقسم بين تيارين كبيرين. أحدهما يأخذ بالتصنيف الثنائي والآخر يعتمد تصنيف ثلاثيا.

بخصوص التصنيف الأول. فقد دافع عنه كل من الأساتذة «ماديو»: (الحرية الفردية في مقابل حريات الاتصال الاجتماعي) و «ريشر»: (الحرية استقلالية والحرية مساهمة) و «مورانج» (الحريات الفردية والحريات الجماعية). وهو التصنيف الذي أخذ به مجلس الشورى الفرنسي سنة 1947؛ ويرتكز هذا التصنيف على التمييز بين الحريات الفردية. أي الحريات التي تثبت للفرد بوصفه فردا. ويكون التمتع بها وممارستها بصورة فردية دون إشراك الغير (وهي تحديدا حالة حق الإنسان على جسده. وحق الأمن؛ وحق الحياة الخاصة. وحرية الرأي. وحرية التنقل): والحريات الجماعية. التي في حقيقتها حقوق فردية تثبت للفرد – وليس الجماعة-بوصفه كائنا مستقلا عن المكونين لها. إلا أن التمتع بهذه الطائفة من الحقوق وممارستها لا يمكن تحقيقه إلا بشكل مشترك من خلال عدة أشخاص. أي أنها «حقوق فردية ذات بعد اجتماعي»¹² (وهي تحديدا حالة حرية الاجتماع والتجمع. وحرية تأليف الجمعيات. وحرية الصحافة وحرية الاتصال السمعي-البصري. وحرية التعليم. والحرية النقابية وحق الإضراب).

هذا التمييز الثنائي. يشمل في حقيقته الحقوق المدنية

تصنيف حقوق الإنسان وحرياته في النطاق الدولي.

لم يعد القانون الدولي منذ الحرب العالمية الثانية. مقتصرا

على تنظيم العلاقات بين الدول؛ فمع مرور الزمن. أصبح ينظر إلى الفرد كأنه شخص من أشخاص القانون الدولي. يتمتع بحقوق ويخضع للالتزامات على الصعيد الدولي. وتوجد حاليا «مدونة » كبيرة من إعلانات المواثيق الدولية والإقليمية على السواء. تقرر حقوقا للأفراد في مواجهة الدولة. يطلق عليها اليوم اصطلاح « القانون الدولي لحقوق الإنسان».

وعموما. تتعدد تصنيفات حقوق الإنسان تبعا لتعدد

المعايير المعتمدة.²² فبالنسبة لمعيار تطبيق حقوق الإنسان.

هوامش

11. Leberton (G), «Libertés Publiques et Droit de L’homme», Op Cit, pp43-47.

12. يتميز هذا التصنيف بالبساطة، والتمييز الواضح بين « الفردي والجماعي»، وأن كل الحريات ما عدا بعض الاستثناءات يمكن ترتيبها داخل هذه الفئة أو تلك، وهو تمييز يساهم في إلقاء الضوء على تاريخ ظهور الحريات العامة، وفردانية واضعي الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن سنة 1789 الذي لمن يكرس عمليا سوى الحريات الفردية تقريبا. ومن الاستثناءات في هذا التصنيف، هو وجود الحرية الدينية التي تنطوي على حرية فردية (حرية الضمير أو الإيمان) وحرية جماعية (حرية العبادة أو ممارسة الشعائر الدينية)؛ وكذلك حرية التعبير التي تقوم على إشراك الآخرين من خلال الكلام أو الصمت؛ وأيضا حق الملكية الذي ليس حرية جماعية ، ولا يمكن ممارسته فرديا كالحق في التنقل. (راجع):

- Ibid, p 44

13. Sudre (f), « Droit international des droit de l’homme», ed PUF, Paris, 1 reédition1999, p169.

14. رغم وضوح هذا التميز بين الحريات الفكرية والحريات البدنية، إلا أنه تعرض لبعض الانتقاد،حيث أن حق الحياة مثلا لا يسمح للإنسان أن يحقق ذاته كمخلوق جسدي فقط، ولكن كمخلوق فكري كذلك؛وبخصوص ارتكاز حق الأمن على منع الاستيلاء على جسد الفرد، وضمائه بالمقابل بطريقة غير مباشرة لممارسة حريات أخرى، منها الحريات الفكرية.

15. Favoureau (L), Philip (L), «Les grandes décisions du conseil constitutionnel», Op Cit, pp555-560 ; 574-582 ; 588.

16. للتفصيل، (راجع):

- Leberton (G), «Libertés Publiques et Droit de L’homme»,Op Cit, pp47-49.

17. هذا المبدأ قد يحمل استثناء، إذ يعود للقانون أن ينظم ويحد من دائرة ممارسة حرية عامة، إن كان هدفه جعلها أكثر فعالية أو تأمين توافقها مع مبدأ أو هدف ذو قيمة دستورية؛ فالنظام العام مثلا هو هدف ذو قيمة دستورية يمكن أن يبرر اللجوء إلى الحد من ممارسة الحريات العامة. (تراجع قرارات المجلس الدستوري الفرنسي في):

-Favoureau (L), Philip(L), «Les grandes Décisions du Conseil Constitutionnel», Dalloz, Paris, 8ème édition, 1995, , pp 421-425.

18. 181 DC ,19-20 janvier 1981 (sécurité et liberté).

- Ibid, p588.

19. للتفصيل في التحول الحاسم الذي أسس له المجلس الدستوري الفرنسي، في القانون العام الفرنسي، باجتهاداته التي أمنت حماية وضمائنات للحقوق والحريات (راجع):

- Ibid, p244 et s.

20. 132 dc , 16 janvier 1982 (loi nationalisations), (Voir):

- Ibid, pp447-451.

21. وهذه الأهداف وردت في القرار رقم:248 Conseil (17 janvier 1989 DC Supérieur de L’audiovisuel). وهي: حماية النظام العام، والحفاظ على الخاصية التعددية، واحترام حرية الغير، والحفاظ على الخاصية التعددية لتيارات التعبير الاجتماعية والثقافية..

- Ibid, pp 705-710.

22. سعد محمد الصباح، «حقوق الإنسان في العالم المعاصر»، دار سعد الصباح للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى 1997، ص ص 58-57.

حرية الكلام والكتابة والنشر. على أن يكون مسؤولاً عن عمله في الحدود التي يعينها القانون(المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في فرنسا لسنة 1789). وممارسة الفرد لحقوقه وحرياته خاضع أيضا للقيود التي يعينها القانون والغرض من ذلك الاعتراف بحقوق الغير واحترام حرياته وتحقيق ما يقتضيه النظام العام من شروط عادلة.

أما الثانية فهي حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلوكها. وليس المقصود بهذه الحرية حصول الاستقلال بالفعل. بل المراد منها الإقرار بهذا الاستقلال واستحسانه. وتقديره. واعتباره قيمة خلقية مطلقة. وفرقوا بين الحرية المدنية والحرية السياسية. فقالوا: الحرية المدنية هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظل القانون. أما الحرية السياسية فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية وإشراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة أو بواسطة ممثلهم. وإطلاق الحرية على الدولة يدل على سيادتها واستقلالها. في حين أن معناها النفسي والخلقي³ فهو حالة الشخص الذي لا يقدم على الفعل إلا بعد التفكير فيه. سواء كان ذلك الفعل خيرا أو شرا. فهو يعرف ما يريد وما لا يريد. ولا يفعل أمرا إلا وهو عالم بأسبابه. لذلك قيل إن الحرية هي الحد الأقصى لاستقلال الإرادة العالة بذاتها المدركة لغايتها. و«الحرية الذاتية من الناحية الأخلاقية هي العمل بمقتضى الواجب الأخلاقي عبر السير وفقا لمبادئ أخلاقية يقرّها العقل وتقبلها الإرادة وليس العمل بمقتضى الدوافع الغريزية أو التصرف كموجود غير مسؤول»⁴. أما في علم النفس فتدل الحرية على تحقيق الفعل دون خضوع لتأثير قوى باطنة سواء أكانت ذات طابع عقلي (بواعث motifs). أم ذات طابع وجداني (دوافع mobiles⁵)». فنحن هنا بإزاء حرية سيكولوجية تعبر عن انعدام كل ضرورة باطنة وامتناع كل قسر سيكولوجي. سواء كان مبعثه العواطف أم التصورات أم الإدراك...الخ. «فالحرية السيكولوجية هي المقدرة على الاختيار حينما نكون بإزاء فعلين مختلفين. أو حينما يكون في وسعنا أن نفعل أو أن

نمتنع عن الفعل»⁶. والاختيار كما عرفه بعض مفكري الإسلام هو «إرادة تقدمتها رؤية مع تمييز»⁷. وأما الفعل فهو على حد تعبير الغزالي «ما يصدر عن الإرادة حقيقة». بينما الفاعل هو «من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الإختيار. ومع العلم بالمراد»⁸. و «إذا كانت الحرية مضادة للحتمية. دلت على حرية الاختيار(libre arbitre). وهي القول أن فعل الإنسان متولد من إرادته.

وتطلق الحرية أيضا على القوة التي تُظهر ما في صميم الذات الإنسانية من صفات مفردة أو على الطاقة التي بها يحقق الإنسان ذاته في كل فعل من أفعاله. فيشعر بحريته مباشرة. ويدرك أنها ميزة نظام فريد من الحوادث. تَفقد فيه مفاهيم العقل كل دلالة من دلالاتها»⁹.

من خلال التحديدات الدلالية السابقة، طفهوم أكرپت، يمكن طرح الإشكال التالي: هل أكرپت هي جوهر الإنسان أم أنها مجرد عرض من أعراض وجوده ؟ وهل يمكن للذات أن تعبر عن ذاتها في غياب أكرپت أم بوجودها ؟

2 - علاقة الإنسان بأكرپت

لا شك في أن الحرية كانت ولا تزال جوهر الإنسان وماهيته. فهي الأصل الذي تنبثق منه كل الأشياء. والدّم الذي يجري في كينونة كل بشري بصخب وعذوبة. لمنحه الحياة والإنوجاد، إن أفضالها كثيرة لا يمكن إنكارها. وخير هذه الأفضال. اختيارها للإنسان دون غيره من الكائنات. وطنا لها. تسكن إليه لتبت فيه من روحها.

«إن الإنسان ليس إنسانا إلا بحريته. فالحرية يصح اعتبارها تعريفا للإنسان»¹⁰. إذ لا معنى للذات الإنسانية في غياب الحرية. فحيثما يوجد الإنسان فثمة توجد الحرية. وإذا كان الأمر كذلك. فإن العلاقة بينهما عبارة عن وجود مشترك مشدود برباط جذّاب يؤلّف بينهما. فوجود الذات ليس مجرد قدرة على الوجود. أي مجرد قدرة بمقتضاها يكتسب وجودنا ماهية. بل إنه الحرية عينها. لأن «الحرية هي التي خُدد وجودي وخذ

إمكانياتي».

وكل من يحاول أن ينكر الحرية وينفي قيمتها في حياته. فإنه بهذا الفعل إنما ينكر ذاته ويسحب عن نفسه سموّ المقام وعليائه. لأن الشرط الإنساني (إنسانية الإنسان) يتحدد من خلال الحرية كخاصية تميز الكائن الواعي العاقل. ولما كانت الحرية عين وجودنا لا مجرد شيء باطني فينا. فإنه لا يصح النظر إليها كحالة يوجد عليها الإنسان. بل ينبغي اعتبارها روحا تسكن الأفعال وتتجسد من خلالها. وهي لهذا تصاحب كل انتقال من الإمكان إلى الوجود. إن لم تكن هي وجودنا بأسره من حيث إن هذا الوجود متوقف علينا.

لكن هل يمكن العيش من دون أكرپت ؟؟

لما فكرت في الحرية أدركت أنها جوهر وروح الكائن العاقل. مادام الإنسان عاقلا. فالحرية هي البوصلة التي توجّه الذات الإنسانية نحو الموضوعات. سواء كانت هذه الموضوعات سياسية أو معرفية أو اجتماعية أو أخلاقية ...الخ. ففي المجال السياسي مثلا. هل يمكن للمرء أن يعبر عن رأيه في غياب الحرية؟؟ طبعا لا. لأن شرط القول الحر هو الإحساس بوجود «فضاء عمومي» تكون الحرية هي التي تؤطره. نفس الأمر ينسحب على باقي مجالات الفعل الإنساني (السلوك. المعرفة. الشغل. الإبداع. التغيير...).

فهل حقا أن الحرية هي جوهر الإنسان؟ وهل الإنسان محتاج إلى الحرية ليعبر عن ذاته ورؤيته للعالم والأشياء أم أنه يمكن أن يستغني عنها. فيلجأ إلى القوة ؟ وهل الحرية غاية في ذاتها أم أنها مجرد وسيلة لتحقيق منافع اجتماعية وسياسية وأهداف إيديولوجية ؟

بعدما كان الإنسان غارقا في متاهات الأساطير والخرافات. حيث لا صوت إلا صوت الآلهة التي كانت تملأ الدنيا بضجيجها. _فعلاقة الإنسان بالأشياء هنا كانت موشومة بالقلق الوجودي والانفعالات النفسية. ولعل الأساطير اليونانية خير مثال على ذلك. لكن دوام الحال من الحال. وأنه كما قال هيراقليطس: «إننا

لا نستحم في النهر مرتين»_. فإن الإنسان استرد ذاته المفقودة والضائعة. فأحس لأول مرة في التاريخ بذاته. وب عقله وبأنه موجود. وأنه مركز الكون وليس مجرد ذرّة هامشية تذروها رياح الآلهة أو أمواج العدم. إن عبارة بروتاغوراس « الإنسان مقياس الأشياء كلها» دليل على وصول الإنسان إلى نضج ثم عن طريقه التحرر من القوى المفارقة. وكأن الإنسان هنا ولد من جديد وولد معه نور العقل. إضافة إلى ذلك. فقد اعتبر جورجياس أن «العقل محرك التاريخ». لاحظ جمال العبارة. وتأمل مضمونها ومكانة العقل فيها. فبعد أن كانت الآلهة هي مركز العالم. أصبح العقل هنا هو سيد العالم. بل محركه. فالعقل إستأسد على الأشياء. فما طبيعة هذا العقل وهذا الإنسان الذي أصبح هو بوصلة العالم ؟ هل هو الإنسان الحر العاقل أم الإنسان الفاقد للحرية؟ بمعنى آخر هل الحرية هي حركة العقل والعالم؟ إن بين العقل والعالم مقولة ثاوية مضمرة. أعني الحرية. فإن لم تكن موجودة تصريحاً فهي موجودة بجانب العقل تلميحاً.

لا ريب عندي أن محمول عبارتي : العقل محرك العالم والإنسان مقياس الأشياء كلها. يتضمن معنيين إثنين :

- الأول يفيد أن الإنسان هو الكائن الوحيد في الوجود

الذي يعي ذاته. ويدرك ما يجري في العالم من تقلبات وتغيرات. فوجوده كذات في العالم مكّنه من كشف أسرار الأشياء. بل وتفسير العوامل والأسباب والقوى الخفية المتحكممة في الوجود. فالوعي هنا وعي بأن الإنسان حر وأن الحرية هي مبدأ كل تفكير فلسفي. بل هي أساس كل نظرة جوهرية ماهوية للأشياء. فالإنسان هنا صار كائنا متعدد الأبعاد. فهو يعي ذاته

الهوامش

3. نفسه، ص. 463-464.
4. د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر للطباعة، الطبعة الثالثة، مصر، 1972، ص.21. (بصرف).
5. مراد وهبة ، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007، ص. 275.
6. د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص. 19.
7. أبو حيان التوحيدي، «المقاييسات»، طبعة السندوسي، 1929، ص. 215-214.
8. أبو حامد الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، طبعة الأب بويج، بيروت، سنة 1937، ص.99.
9. د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص.463-464.
10. جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، طبعة 1983، ص.82.

إن التاريخ شاهد على ميلاد العقل وحرية الإنسان. وخير مثال على ذلك تجربة الفيلسوف سقراط في المجتمع اليوناني القديم. فإذا كان سقراط هو الذي أنزل فعل التفلسف من السماء إلى الأرض»¹² . وجعل الفلسفة محرك المجتمع. حيث الإهتمام بالقضايا الأكسيولوجية (مبحث القيم الأخلاقية) والسياسية والاجتماعية ... فإن ذلك لم يؤدي به إلى نعيم إجتماعي. بل خلق لديه أزمة فكرية أودت بحياته. إنه ذهب ضحية التعبير عن حريته وممارسته لفعل التفكير. فمتى كان فعل التفكير جريمة يعاقب عليها القانون. ومتى كان استخدام العقل وصمة عار تعرّض صاحبها لأبشع العقوبات؟! إن الحرية كمقولة سياسية واجتماعية دفعت سقراط إلى محاورة الناس مطبقا حواراه التوليدي. مستفزا عقول النفوس الأدمية الغارقة في بحر التيه. جعله يحضى بمكانة معتبرة داخل أثينا. لكن للحرية أعداء وللعقل متريصون. فبقدر ما جسّد سقراط حريته. فإنه بالمقابل كان يهدد للحظة موته.

إذا كانت الفلسفة في نظر هيجل هي «وعي الذات بذاتها». وكان حدث الحرية هو الحدث الجلل والعظيم الذي ميز اليونانيين. لكونه السبب الرئيسي وراء انبثاق الفلسفة وتشكل مبادئها ومنطقها. وكانت الديمقراطية هي التنظيم الأفضل واللائق لإستضافة الحرية واحتضانها. باعتبارها النظام الفعال الذي يفسح المجال في وجه الأفراد للتعبير عن آرائهم وأفكارهم وهواجسهم دون خوف أو تردد. فإن هذا هو الذي يجعل التنظيم الديمقراطي بمثابة الموطن الأصلي للفلسفة. غير أن هذا يبدو ممكنا على المستوى النظري والعقلي فقط. لأن الحقيقة الواقعية هي أن الديمقراطية كنظام سياسي واجتماعي قد يلفظ الحرية الفردية ويبتلع العقلي الإنساني ويحول الإنسان إلى عدم. ومثال ذلك «سقراط». فتجربة هذا الفيلسوف تدل على محنة عقلية. فقد معها جزء كبيرا من حريته على المستوى السياسي. وأعدم بعدها كليا. فهل يمكن القول إن الحرية هي التي أعدمت سقراط أم أن الديمقراطية هي التي فعلت ذلك ؟

وطبيعة فكره ويعي العالم بتغييراته. فعلا إن الإنسان خول إلى مقياس. ليس لفهم الأشياء فقط ولكن للتحكم فيها وتخويلها إلى موضوعات يمكن الإستفادة منها.

• أما الثاني. فارتبط بالقدرة الهائلة التي أصبح الإنسان يتمتع بها. فإذا كانت الموجودات التي ألقى بها إلى هذا العالم لازالت تتحرك وفق غريزتها وقوانينها الطبيعية. فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي استطاع أن ينفلت من قبضة القوانين الطبيعية والغريزية. فسمما بنفسه درجات في سلم التطور الفكري. وإذا كانت علاقة الإنسان الأول بالطبيعة خُددت بالقلق والتوجس والارتياب. فإن الإنسان الحر والعاقل. قال للطبيعة وداعا أيتها الطبيعة. معنى ذلك أن الطبيعة لم تعد تتباهى بجمالها. بل أصبحت عجوزا شمطاء بفعل تدخلاته فيها.

هذان المعنيان. ينتج عنهما معنى موحد. مضمونه أن الإنسان بما أنه مقياس للأشياء. فإنه لا يمكن أن يتمتع بهذه القدرة لولا الحرية. فهذه الأخيرة هي كيمياء الحياة وأوكسجين الوجود. إنها الأرض التي نمشي عليها (حنا أرندت). أما غيابها فينتج عنه لا محالة ضياع للإنسان وذهاب لهويته. وانعدام لتفكيره العقلي.

وبناء عليه. فتقرير الإنسان لحريته مرتبط بوعيه بذاته. فقولوه «إنني حر» يكافئ قوله «إنني موجود». لأن الحرية هي ماهية الوجود الإنساني. أو هي على حد تعبير جابرييل مارسيل : «la liberté est en quelque sorte l'âme de notre âme» «روح روحنا»¹¹ . وأصل كل ما لدينا من قَدَرٍ وإبداعات.

لكن هل إحساس الإنسان بحريته، وتعبيره عن ملكاته العقلية، أدى إلى البناء والتشييد أم إلى الهدم وممارسة العنف؟ بمعنى آخر ، هل الفرد عبّر عن نزعة الفردانية أكثر في عائلته المعيشة أم أن الواقع بترسباته السلبية عمل على تقويض وهدم أسس أكره ؟؟

3 - سقراط بين محنة أكره ومنحة ولادتها

بعد موته



إن ما يَهْمُننا من محاكمة سقراط ليس موته كشخص. ولكن الذي يَهْمُننا هو المقولات الفلسفية التي أعدمته. أعني الفلسفة والحرية والعقل. وهي المفاهيم التي يتأسس عليها كل قول حر. فالتهم الموجهة إلى سقراط (إنكار آلهة المدينة. إفساد عقول الشباب. إبتداع آلهة جديدة ..). هي تهم كان الهدف من ورائها النيل من الحرية وإقصاء العقل وجعل سقراط مثله مثل بقية الناس حيث الانغماس في اليومي إلى درجة الذوبان. وهو الشيء الذي كان ينكره سقراط ويتصدى له. معنى ذلك أن جوهر المحاكمة فكري عقلي ليس إلا. إنها

محاكمة للفيلسوف والفلسفة. لكن الملاحظ أن الحرية لا تجعل الشخص فاشلا منهارا وخائفا. بل إنها تجعله صامدا ثابتا على المبادئ والمواقف التي رسخها في كينونته. فأصبحت هي هويته التي تحركه. ولنتأمل من جديد المحاكمة. فسقراط أثناء أطوارها (المحاكمة) من بدايتها إلى لحظة إعدامه نجده شامخا كالجبل لا نهزه التهم الموجهة إليه. فما سبب ذلك ؟

إنها الحرية. فهذه الأخيرة جعلته يدافع عن نفسه. مفضّدا لكل تلك التهم. ناقضا لها الواحدة تلو الأخرى. بل ومنتكّما على المحاكمة التي هي في نظره مسرحية هزلية. فهل يعقل أن يفسد عقول الشباب التّباء وهم الذين كانوا حاضرين معه لحظة المحاكمة؟ إضافة إلى ذلك. فالحظة المركزية في المحاكمة وهي النطق بحكم الإعدام لم تُحدث عنده أي قلق. بل جعلته يقول : «ابتسموا إذن للموت أيها القضاة. واعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء لا في حياته ولا بعد ماته. فلن تهمله الآلهة.»¹⁴

إنها عبارة التوبيخ والسخرية لمن أصدر الحكم. بل إلى جانب ذلك كان سقراط يقول لهم أنا لست خائفا من الإعدام. ومن لحظة قدوم الموت. فالموت هو قدري ومصيري. فإعدامكم لي لا يهمني في شيء. لأن الموت هو خلاصي وأرقى أشكال تحرري. لقد سخر سقراط من الموت حتى الموت. لأنه كان يرى في إعدامه ولادته الحقيقية . فموت سقراط لم يُمِثْ فلسفته بل جعلها تنبعث بقوة وشموخ. وهنا يمكن القول أن الحرية لا تتحقق ولا يعبر عنها الإنسان إلا بالمعاناة والألام وعذابات

هوامش

11. Gabriel Marcel : 'Du Refus à l'invocation'. Gallimard, 1940 , p. 73.

12. بعدما كانت الفلسفة قبل سقراط (أي مع فلاسفة الطبيعة، طاليس، أناكسيمندر، بارمنيدس، ديموقريطس، هيراقليطس، وأسماء أخرى كثيرة) تهتم بفهم تركيب العالم الأساسي أو معرفة مبدأ وأصل الوجود. أصبحت مع سقراط تفكر في الإنسان - باعتباره على حد تعبير سقراط هو الروح وهو العقل الذي يسيطر على الحس ويديره (المدخل إلى الفلسفة، علي عبدالمعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص421). وتندارس قضايا الأخلاقية والسياسية والإجتماعية .. وقد استمر الإهتمام الفلسفي بهذه القضايا مع أفلاطون الذي ساير موقف أستاذه سقراط من التصورات السوفسطائية في مجالات المعرفة والأخلاق، حيث عارض اتجاه السوفسطائيين في رد المعرفة إلى الحواس.

13. أدعو القارئ العزيز إلى قراءة محاوره «الدفاع» (أفلاطون) ، لمعرفة تفاصيل المحاكمة وحيثياتها، والانفتاح أيضا على محاوره «فيون» (ترجمة وتعليق وتحقيق الدكتور علي سامي النشار وعباس الشربيني، ط4 1964)، للتعرف على اللحظات الأخيرة من حياة سقراط، وكيف تعامل سقراط مع حدث الموت، بل وكيف استعدّ له نفسيا وعقليا، إلى أن جيء بالسم، فشربه دون هلع أو ارتياب.(ص: من 180 إلى 183).

14. أفلاطون، «محاوره الدفاع»، تر: زكي نجيب محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1996، ص.108.

الروح. فتاريخ الحرية مكتوب بدماء الحكماء والفلاسفة والمفكرين. لأنهم يبتعدون عن الملهاة العبثية. متطلعون إلى ملكة العقل. باعتباره ملكة سامية سامقة. والناس (الحشود) لا تقبل العيش تبعاً. لأنهم غارقون في المبتذل والمنحط من الأشياء. وأنا مؤمن أشد الإيمان بأن موت سقراط يعد اغتيالاً للعقل (ومعه الحرية) في مهبط العقل. وانكشافاً للنور في بلد النور»¹⁵. لدرجة جعلت فلسفته تغدو وتروح في مبادئ البشر حتى هذا الحين. بل ستبقى إلى قيام الساعة.»¹⁶

فهل موت سقراط إعلان عن موت العقل وأكرهت حقاً أم ولادتهما من جديد وبشكل جديد ، ونبعا لفكر جديد ؟؟

4 - أزمت أكرهت في العصر القروسطي المسيحي

إذا كانت البدايات الأولى للإنسان قد بدأت مع فلاسفة اليونان. رغم الانتكاسة التي حدثت (محنة العقل وأزمة الحرية بسبب مفارقات الديمقراطية بالمدينة اليونانية). فإن البداية الحقيقية لمفهوم الإنسان ولوازمه (الحرية. الإرادة. العقل ..) تجد قاعدتها في مبدأ التمرکز حول الإنسان بشكل حقيقي. وهنا تجب العودة إلى الحد الفاصل بين نطاقين أو فضاءين إثنين: فضاء سيطر فيه المتعالي والقوى المفارقة (القرون الوسطى) وفضاء محكوم بالحرية الإنسانية كشرط أولي وأساسي لتحقيق الذاتية والوجود (العصر الحديث).

ومادام سياق كلامنا متعلقاً بالعصور الوسطى المسيحية وانتكاسة الحرية الفردية فيها. فمن اللازم علينا عرض مظاهر هذه الانتكاسة أو الأزمة. وبعد ذلك بيان انعكاساتها على التاريخ الإنساني (الأوروبي).

لقد شاعت الظروف أن تظهر في القرون الوسطى نزعة جديدة على غرار النزعة الإنسانية التي جسدها فلاسفة اليونان (جورجياس. بروتاغوراس. سقراط ...). نزعة سحبت البساط من تحت الإنسان. وانقادت خلف المتعالي المفارق للعالم الهنا (عالم الإنسان) والمتوطن في سماء الهناك. إنه الخضوع لإرادة اللاهوت المسيحي والإقطاعي.

يُعدُّ هذا الحدث فاجعة كبيرة. لأنه تعبير عن ضياع الإنسان وضياح لحقيقته الباطنية التي تميزه. فبعدما كان الإنسان حيواناً عاقلاً ناطقاً وكائناً سياسياً فاعلاً في حياة الجماعة. أصبح عبارة عن لا شيء. انتقل من وضعية الكل إلى وضعية الجزء. لكنه مجرد جزء منفصل لا فاعل. لأن إرادة السماء ترمز إلى كل شيء وتحدد أي شيء بعيداً عن تدخل الإنسان. ويظهر ذلك جلياً من خلال الشعارات التي رُفعت آنذاك. ومنها : «لا تفكر وإنما اتبع فقط». «لا تبحث عن الحقيقة. بل توجه إلى رجال الدين». «الويل لكل من يقول أنا ...». إنه الضياع في المقدس. حيث إن إرادة الله (الكنيسة) تعلق على الأفراد. وما على هؤلاء إلا أن يخضعوا كرهاً لها. لذلك فكل محاولة عقلية للتمرد عليها يعرض الإنسان للنفي أو الإحراق والموت. ودليل هذا ما حصل مع العلماء. فعالم الفلك 'نيكولاس كوبرنيكوس' لما أنصت إلى نداء عقله وإرادته المعرفية الحرة. توصل إلى حقيقة واضحة برهن عليها من خلال العلم والمعرفة العقلية. لكن إرادة اللاهوت المتعالية أبت إلا أن خرّقه. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن «العقيدة اللاهوتية المسيحية مارست هيمنة شديدة على العقول والحرّيات الفردية.»¹⁷

إذا كان هناك نمط إنساني لا يمكن تخيله في تلك العصور. فهو المفكر الخارج عليها أو الإنسان المنحرف من الشعائر والطقوس.. كان الخروج من القفص والتفكير في الهواء الحر



الطلق أمراً مستحيلاً. كانت حرية الفرد مجرد خيال ويوتوبيا. لأن الإنسان لم يكن منظوراً إليه بوصفه شخصاً ذي مقومات خاصة. بل كان منظوراً إليه باعتباره مجرد بشر قدره أن يخضع لحتميات الطبيعة والإرث اللاهوتي والإقطاعي. يقول بابوف «إن الشعب قد بلغ سن الرشد غير أن الأغنياء من رجال الدين يسعون دائماً لإبقائه في حالة قصور.»¹⁸ وفي السياق نفسه. يقول فولتير: «إن حياة أخرى غير الحياة الإنسانية الحرة الطبيعية لا تعدو أن تكون مجرد خدعة حقيرة. ملهة رديئة. يؤدي فيها أحدهم شخصية المعلم والآخر دور العبد.»¹⁹

هذه العلاقة المتوترة بين الإنسان والنور الخارق للطبيعة (إرادة المتعالي). تبيّنت صورتها في إلحاق الخطاب العقلي (اللوغوس) بالخطاب الديني المسيحي. وجعله خاضعاً لقوته. ومن ثمة رفع شعار: «الفلسفة خادمة للآهوت»²⁰. وتبرير هذا الشعار هو أنه ما كان للعقل البشري أن يصل إلى الحقائق التي أوحى بها الله. ولكن لما كانت قوة السماء (المتعالي) لا تقول غير الحقيقة نظراً لكونها مطلقة ومقدسة وكاملة. فإن العقل البشري يستطيع في أحسن الأحوال أن يصل إلى بعض تلك الحقائق. وإذا وصل إلى أمر آخر. فمعنى ذلك أن إرادته قد صلت وتاهت عن سبيل السبيل. ومن ثمة تبقى مهمة العقل. أن يثبت ذلك على وجه التحديد وأن يراكم الأدلة في صالح اللاهوت المتعالي.

وفي سياق حديثه عن وضعية العلم في العصور الوسطى وأزمة الحرية الذاتية والإبداع والتفكير الحر. يقول إجلز: «لم يكن العلم حتى عصر النهضة. سوى الخادم الوضيع للكنيسة. وما كان يباح له أن يتخطى الحدود التي يقررها الإيمان. ولهذا لم يكن هناك علم إطلاقاً.»²¹ إن غياب الإنسان عن ساحة الحدث العلمي في هذه الفترة أو الحقبة من الزمن. راجع إلى إنتفاء الحرية عنها. ذلك أن الحرية هي مفتاح الوجود الذي يمكن الفكر الفردي من سبر خبايا الأشياء واكتشاف أعماقها وأسرارها.

لكن غياب الحرية جعل الإنسان عاجزاً عن تحقيق ذلك.

« لقد ظل الإنسان في تصور العصور الوسطى قاصراً عن تحقيق الخير نظراً لفساد طبيعته وميله (نزوع) إلى الشر. لولا لطف السماء وعنايتها.»²²

بناء على هذا القانون اللاهوتي المقدس ظل إنسان العصور الوسطى مستتباً في إرادته وراكناً إلى ظواهر الأشياء بصدقها ويتوهم أنه عرفها بمجرد أن رآها. ولم تكن لديه حرية ذاتية تدفعه إلى التفكير في تفكيكها أو تشريحها لكي يتوصل إلى حقيقتها. كان يعتقد إمكانية التوصل إلى الحقيقة الكاملة والمعرفة المليئة عن العالم بمجرد قراءة النصوص المقدسة الموحى بها من السماء.

يلخص 'روجيه بيكون' هذا الموقف بقول فحواه : «لا يوجد إلا علم واحد. كامل وتام أعطاه الله للإنسان من أجل التوصل إلى غاية واحدة هي النجاة في الدار الآخرة. دار النعيم والخلود. وهذا العلم متضمن كله في الإنجيل. ولكن ينبغي شرحه وتفسيره عن طريق القانون الكنسي والفلسفة المساييرة له. وكل ماهو مضاد لهذا العلم المقدس أو غريب عنه فهو خاطئ ولا معنى له.»²³ هذه العقلية سيطرت وهيمنت على كل عقلية القرون الوسطى وباسمها «أدانت المحكمة الكهنوتية «غاليليو غاليلي» بعد ثلاثة قرون من ذلك التاريخ.»²⁴

فهل أزمت أكرهت اقتصرّت على أوروبا المسيحية أم أنها شملت العالم العربي والإسلامي ؟؟

هوامش

15. محمد عبد الرحمن مرجعاً، «من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، ط3، 1993، ص.111.
16. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979، ص.15.
17. هاشم صالح، «مدخل إلى التنوير الأوربي»، رابطة العقلايين العرب ودار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، أكتوبر 2007، ص.18. بتصرف.
18. ف. فولغين: فلسفة الأنوار، ترجمة هزيب عودي، دار الطليعة، بيروت، ص.371.
19. نفسه، ص.33.
20. جورج بوليتزر، «عصر الأنوار»، ترجمة إسماعيل المهدي، نشر إتصالات سبو، المغرب، الطبعة الأولى، 2006، ص.16.
21. نفسه، ص.17.
22. د. زكريا إبراهيم، «مشكلة الحرية»، ص.130. بتصرف.
23. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، ص.21.
24. نفسه، ص.21.

5 - نكبت ابن رشد وغربت الفلسفة

لا ريب في أن ابن رشد أفضل فيلسوف أنتجته الحضارة العربية الإسلامية على مدى تاريخها الطويل. لأنه أثر بأفكاره في العالم الإسلامي والمسيحي (الرُّشدية اللاتينية). فهو المترجم والشارح الأكبر لفلسفة أرسطو الطبيعية منها والمنطقية، وهو أبرز المنتقدين لزعيم المتكلمين الإمام أبو حامد الغزالي الذي كَفَّر فلاسفة الإسلام في كتابه «تهافت الفلاسفة». حين بيّن تهافت أقوالهم وتناقض منهجهم. مؤكداً على حق العقل في الاختلاف. فمن أين تأتت لإبن رشد تلك الخصائص؟

ابن رشد لم يستسغ منهج الفقهاء القائم على التمسك بظاهر النصوص التقليدية دون النفاذ إلى أعماقها. والسبب مردّه من وجهة نظرنا إلى أن ابن رشد آمن بالحرية أشدّ الإيمان. بحيث لم تعد الحرية مقولة نظرية. بل إنه جسّدها عملياً وذلك بقراءته للنصوص الدينية. بينما الفقهاء لم يبرحوا مكان التكرار الذي حوّل إلى سقوط في نزعة تقليدية تقليدانية، فإما أن تحس الذات بحرّيتها وتندفع بجرأتها وشجاعته متسلحة بالعلم والمعرفة. وإما أن تنفي ذلك وتنغمس في التقليد حيث التخلي عن حرية الإبداع والابتكار والإتيان بالجديد. فمحنة ابن رشد هي في الحقيقة محنة الحرية مع التقليد ومحنة العقل مع النقل. ولكي لا يبقى تأويلنا لنكبة ابن رشد ومحنته نظرياً. فإننا سنورد بعض الأمثلة عن ذلك. لنؤكد على محنة الحرية في العالم العربي والإسلامي.

إن الغزالي اتهم الفلاسفة بالمروق في الدين والوقوع في الشرك الموجب للكفر. فهو الذي كَفَّر الفلاسفة لأنهم أخطأوا في عشرين مسألة وجب تكفيرهم في ثلاث وتفسيقهم وتبديعهم في سبعة عشر. فالحقبايا الموجبة للكفر حسب الغزالي. هي القول «بقدم العالم»²⁵. وأن «الله يعلم بالجزئيات لا الكليات»²⁶. وأن «البعث يكون للأرواح لا الأجساد»²⁷. فالقراءة السطحية لرؤية ابن رشد. لم تأخذ بعين الاعتبار

مضمونها الفكري ورؤيتها التأويلية العميقة للنصوص. بل إنها تراهن على المطلوب. وهذا الأخير هو أن الله على كل شيء قدير وأنه خالق العالم. لكن ابن رشد يتساءل: هل العالم قديم أم حديث؟ يجيب الفقهاء الظاهريون: العالم حديث. فالله بديع السماوات والأرض. يجيب ابن رشد: جميل. ولكن هل المادة التي صنع منها العالم قديمة أم حديثة؟ يجيب الفقهاء: إنها حديثة. فيرد ابن رشد: فإذا كان الله يقول: إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» (سورة يس: الآية 82). فهل كن هنا من العدم أم من المادة؟ فإن قلتم كن من مادة فإنكم أقررتم بقدم المادة. وإن قلتم كن من عدم فإنكم وقعتم في تناقض. لأن الله يقول: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» (سورة فصلت: الآية 11). معنى ذلك أنه قبل خلق السماوات والأرض لم يكن العدم بل كان الدخان. والدخان مادة. وهنا يلاحظ عمق الرؤية العقلية. حيث الإحساس بلذة التفكير. ومتعة الإحساس بالحرية. فما أجمل الثقافة العربية لو كانت تتحرك بحرية وتترك للعقل هامش الإبداع والخلق. لا اللجوء إلى القمع والتهميش والنبذ والإقصاء وإصدار فتاوى التفكير التي أدت إلى قتل الإبداع الفكري والفلسفي والاجتهاد العقلي المنطقي. وأما القضايا التي لم يكفر فيها الغزالي الفلاسفة ولكنه فسقهم فيها وبدّعهم. فهي القضايا المرتبطة بوجود صانع العالم. وأن الله واحد. مع نفي الكثرة في ذاته. ومسألة الصفات هل هي عين الذات وغيرها... والوحدانية. وإشكالية الذات الإلهية بين الوجود والماهية. ومسألة التنزيه والتجسيم. والعلم الإلهي. وما يتعلق باللوح المحفوظ ونفوس السماوات ومفهوم السببية. وروحانية النفس. ومسألة فناء النفوس البشرية. ... الخ». (اقتبسنا هذه القضايا من كتاب تهافت التهافت لإبن رشد. وخاصة المقدمة التحليلية للراحل محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. طبعة 1998. بيروت. لبنان. الفهرس من ص6 إلى ص16.).

ورغم محنته فقد ظل ابن رشد مكتشف مذهب الفكر الحر كما قيل عنه. وينطبق عليه قول نيتشه: امتياز امتلاك المرء

لنفسه لا يقدر بثمن. ولذلك قال بن رشد كلمته المأثورة في ذات السياق: «تموت روعي بموت الفلسفة». إن محنة بن رشد مع الحرية لم تكن نتيجتها الخضوع أو الإتياع وإما التميز والإبداع الفكري. وإن كانت ضريبة هذا الإبداع غير خالية من الشقاء والألم. فالحرية كأبداع كانت محنة بالنسبة للفيلسوف ابن رشد. لأن تحقيق الذات وإثبات الوجود يقتضي المواجهة وتحمل هجمات الحشود وأهل القدامة. بالإرادة الحرة والفكر العقلي. ومن نتائج هذه الحرية: النفي والابتعاد والاعترا. فابن رشد لُفِظَ من موطنه وأرضه الثقافية واستقبل من لدن مجتمع غريب عنه. فصار بذلك واحداً منهم باسم جديد. ولعل حدث ترحيل بن رشد من القبر المراكشي إلى قرطبة مسقط رأسه. خير دليل على ارتباط المجتمع العربي والإسلامي بالقدامة. ورفضهم للحرية والفكر العقلي المستنير. يروي لنا الصوفي ابن عربي 'ذكرى ترحيل بن رشد'²⁸ في «الفتوحات المكية» (ترجيل جثمانه وكتبه في موكب جنازتي من مراكش في اتجاه قرطبة). حيث يصف المشهد بأسلوب يصور مأساة الحدث ومرارته. «فترحيل بن رشد سيكون له بالنسبة لنا نحن مدلول دقيق: رفض أرسطو وترحيل الفلسفة إلى اللاتينيين»²⁹. بل وموت العقل العربي الإسلامي وإعدام الحرية داخل الفضاء الاجتماعي. وفاة ابن رشد تخدم بالنسبة للعرب نهاية حقبة. ونهاية تاريخ لم يكتمل بناؤه بسبب أعداء الفكر الحر المقدّسين لعبوديتهم كما لو أنها هي قمة الحرية..

ولا زالت آثار المحنة إلى يومنا هذا. فكلما تراجع العقل. حل محله التقليد. وهذا الأخير أدى إلى ولادة كائنات عجيبة غريبة إسمها «الدواعش» كظاهرة دينية لا تؤمن بالدين في سماحته ونقائه وصفائه. ولا تؤمن بالفكر الحر القائم على العقل والتأويل والفهم المنطقي للنصوص الموحى بها من الله. إنها تؤمن بمنطق قطع الرؤوس تطبيقاً حرفياً مشوّهاً لآيات القرآن.

إن قراءة النصوص الدينية قراءة سطحية وتقطعية. يؤدي إلى إفراغها من مضمونها وجعلها تماشى مع

الرؤية السياسية الضيقة. فتتحول النصوص الدينية إلى إيديولوجية للقتل لا البناء. إلى التدمير والإقصاء لا إلى الحوار والاحترام وترسيخ ثقافة التسامح واحترام حق الإنسان في الحياة. فهل تحقيق التغيير وبناء الحضارة. حضارتنا. يكون بالقتل والإرهاب؟ متى كان الدين خطاباً للترهيب والعدوان وسفك الدماء؟ إن ديننا اليوم يستغل إما استغلالاً من لدن أعداء الدين المحسوبين على الدين. كائنات لا تستكين للسلم ولا تدعو إليه. بل تنزع إلى الشر وزرع الخوف في نفوس الناس. وكأن ما يقومون به هو تطبيق لأمر الله وتحقيق لندائه المقدس. فتفجيرهم للمعالم التاريخية والأماكن العمومية. ونسفهم لأرواح وأجساد الأبرياء.. ليس سلوكاً سوباً ولا عملاً أخلاقياً. بل هو تعبير عن حالة من الانغلاق والاضطراب النفسي الناتج عن الاستلاب الذي تمارسه المكبوتات النفسية. «هذه المكبوتات هي في الحقيقة الوجه الآخر للقهر السياسي والاجتماعي والثقافي. وهي تعززه من خلال تسلط الاستبداد النفسي على الإنسان وتبنيه لهذا الاستبداد على شخصه. وفي علاقاته وتفاعلاته.»³⁰ إن مطلب الحرية ليس هيّناً. لأن الحياة تتقدم من خلال تجاوز ذاتها. كما أن أجيال الأبناء لا تتقدم إلا من خلال تجاوز الآباء ومرجعياتهم وبقينياتهم الثابتة. «أما في مجتمعاتنا فما زال الآباء يقتلون الأبناء رمزيًا من خلال إتياعهم وإخضاعهم والحرب على خليات طاقاتهم الحية. ومحاولة تشكيلهم على غرار ذاتهم. بهدف استمرار هذه الذوات في أبنائهم..»³¹. وهذا بلا شك من أسباب عدم خَررنا ومن أخطر أنواع الإرهاب النفسي والفكري والديني والاجتماعي التي تكرر ثقافة الخضوع والصمت وتلتهم حق الأجيال الجديدة في التعبير عن

هوامش

25. ابن رشد، «تهافت التهافت»، المقدمة التحليلية للراحل محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، طبعة 1998، ص 109.
26. نفسه، ص: من 429 إلى 444.
27. نفسه، ص. 553.
28. عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، ترحيل بن رشد، ترجمة عبد الكبير الشراقي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2001، الصفحات: من 63 إلى 67..
- أدعو القارئ العزيز إلى الإطلاع على هذا الحدث والعمل على قراءته وتأويله، لفهم أسباب الترحيل السياسية والتاريخية. فالترحيل هنا ليس واقعة بسيطة، مثلما أن محنة ابن رشد في واقعه العربي الإسلامي ليست بالأمر العادي، خاصة وأن المحنة والترحيل يحيلان معا على مأساة العقل داخل فضاء اللاعقل، وانتكاسة الحرية وسط مقام يقس العبودية.
29. نفسه، ص. 65.
30. مصطفى صفوان، «لماذا العرب ليسوا أحراراً»، ترجمة مصطفى حجازي، دار الساقي، بيروت، الطبعة 1، 2012، ص. 6.
31. نفسه، ص. 20.



تتحكم في مصير البشر وحياتهم. وتأسيس جديد لها على معايير أخرى. انطبعت بطابع إنساني يميزه التناهي ولا يتجاوز الشروط الإنسانية.

وتكمن إعادة التأسيس هاته. في رجوع الإنسان إلى ذاته وإيمانه بحريته وإراداته. محاولاً أن يكتشف في أعماقه ما يجعل منه كائناً متميزاً وفريداً من نوعه. بعيداً عن كل أنواع الذاكرة (الموروث الثقافي التقليدي). التي لا تسمح بإمكانية إنشاء معنى كوني للإنسان. لا يتيه داخل تعدد الثقافات. ولا يبقى وفياً لذاكرة جامدة تأسره وتعيق انفتاحه على الممكن. ومن ثم تفقده حريته.

هذه العودة إلى الذات هي إيمان حقيقي بقدرة الحرية الإنسانية. على جعل الذات المفكرة تكتشف الحقيقة بنفسها. وإقرار أبدي بالتححرر من كل الصرح النظري القروسطي. وقد كان للفيلسوف العقلاني الفرنسي رونييه ديكرت (--1596م) الفضل الأكبر في صناعة هذا الحدث: حدث الحرية الذاتية. هذه الحرية التي لولاها ما كانت لتكون هناك نهضة أوربية. ولا انقلاب على المفاهيم والمناهج. التي كانت سائدة في الفلسفات السكولائية المسيحية.

إن واقعة الحرية عند فيلسوف العقلانية ديكرت ليست منحة. بل هي فعل أو حدث تحقق بالتحدي والإصرار والجرأة على مواجهة القدامة عبر التفكير النقدي الحر. فالحرية هنا مفهوم له دلالة ثورية (ليس بالمعنى الجهادي الحربي وإنما بالمعنى الإبداعي الرمزي والفكري للكلمة). لأنه دعوة إلى

(المسيحية والإسلامية). بزغ عهد جديد تبددت فيه ظلمة ليالي القرون الوسطى الخالكة. في العصر الحديث لم تعد حرية الإنسان وإرادته امتداداً للمتعالى أو تجسيدا له. بمعنى أن الإنسان لم يعد خاضعاً لعبودية المفارق لوجوده وكأنها هي الحرية. بل عكف بقرار إرادي تأويلي واع وفريد على إعادة النظر في هويته وحريته بعيداً عن كل تقليد فكري موروث. وبعيداً عن كل تعريف شائع بحقيقته. مقبول من طرف الكل وكأنه أمر بديهي ويقيني.

و ترجع إعادة النظر هذه إلى الخلخلة التي تعرض لها اليقين الإنساني الغربي في القرن 15 عندما اكتشف أمريكا. فوجد أنه ليس وحيداً في العالم. وأن ثقافته ليست هي المرجع النهائي. مادامت أمريكا مأهولة بثقافات منظمة ومنسجمة ومتحضرة. دون أن تكون بالضرورة مسيحية و غربية. من هنا ارتبك معيار الإنسانية لديه فتزعزت مركزيته المصطنعة والموهومة. فحاول بحرية أنهاء المفكرة. مواجهة العالم المتعدد والنسبي للإنسانية إعادة النظر في مسلمة الإنسان بشكل عام.

كما أدى العلم في ق (16) عبر تطوير المنظار إلى اكتشاف المتناهي في الصغر والمتناهي في الكبر. وحصل منه أن تفاجأ الإنسان بأن عالمه الذي ألفه ليس إلا جزءاً ضئيلاً جداً من عوالم متوالية خلف عينه المجردة. فوجد نفسه أمام أسئلة ملحة مثل: من أين يبدأ العالم؟ و أين ينتهي؟ و هو ما ساهمت فيه الثورة الكوبرنيكية التي ألقت بعثمات وبشكوك على ما ظن الإنسان الغربي أنه على يقين منه. وإذا كانت الأرض مركز الكون حسب ما أقرت به الإرادة المسيحية فإن الإرادة الكوبرنيكية إرادة العلم قد عصفت باليقين المتعالى اللاهوتي الذي بات سائداً والقائل بأن الإنسان مركز الكون .

هكذا نضع أقدامنا على الأرض الفكرية للحدائق الغربية كمجال للنظر والتأمل الفلسفيين في قضية حرية الأنا. التي هي إعلان عن فقدان جذري للسلطة التقليدية التي كانت

نفوسها بحرية. فإن لم تكن «مع». فإن مصيرك سيكون هو النفي والإقصاء والعزلة..

وقبل وبعد. فإذا كان بن رشد (وغيره من مفكرينا ومثقفينا الأفاضل) قد تعرض لمحنة فكرية فلسفية من لدن كائنات الظلام التي لا تهوى السباحة في بحار المعرفة. فإن هذا لم يمنع أفكاره ومفاهيمه ومواقفه من الانتشار في العالم الغربي. ولا شك في ذلك. لأن المعرفة الأصيلة والفكر الحر الخلاق منفلت من حجب الزمان والمكان. فعندما ينقل إلى مكان آخر فإنه يتوطن هناك بسهولة وهو ما حصل بالفعل لفكر بن رشد. طرد من هنا لكنه استقبل هناك. مات هنا. فأحيى هناك. وما اللاتينية الرشدية إلا خير دليل على ذلك. بل أكثر من ذلك. لا أجازف إن قلت إن الإرهاصات الأولى للفلسفة الحديثة والبدائيات الأصيلة لها جُذُ أسسها ومبادئها في فلسفة ابن رشد. فأوروبا التي كانت غارقة في ظلمات الكنيسة. وجدت في رؤية ابن رشد وتأويله للقضايا الدينية (قضية الخلق. القدم. المنفذ الذي عبره تم التمرد العقلي على الكنيسة. بمعنى أعمق أن حرية ابن رشد وجدت متنفساً لها في التربة الغربية. فإذا كان ابن رشد يعتبر أن الفلسفة لا تناقض الشريعة لأن كلاهما يفضيان إلى هدف واحد وهو الوصول إلى الحقيقة رغم اختلاف الطرق. فإن هذا القول وغيره هو الذي دفع ديكرت إلى الإعلان عن بداية التحرر من ترسبات الطفولة وزمن الصبا. لذا فالحرية وفسحة الأمل التي منحت للذات الديكارتية. جعلته يعيد النظر في حقيقة الله والنفس والعالم.

فما هي تجليات أكرية في فلسفة ديكرت؟ وهل يشكل فكر ديكرت أكر قطيعة مع ثقافت العصور الوسطى أم أنت استوعب فتجاوز ما يمكن تجاوزه؟؟

6 - أكرية وميلاد الأنا في العصر الحديث

بعد التغييب التعسفي الذي طال الإنسان في الحقبة الزمنية الوسطى على مستوى ذاتيته. وبعد النكبة التي أرقت العقل بسبب انعدام الحرية في تلك الحقبة

خطيم الأغلال والقيود. وإزالة العوائق المعطلة لنمو الإنسان وتقدمه. وصياغة الواقع بما يحق للإنسان كرامته الشخصية ومكانته الحقيقية في العالم. والحرية بوصفها مفهوماً ثورياً. تتخذ من المفاهيم والقيم العقلية منطلقاتها أثناء سعيها نحو التعيين والتحقق والإنوجاد.

لكن كيف يمكن فهم العلاقة ما بين الفكر كفعالية عقلية لدى الإنسان وفكرة الوجود الأنطولوجي له؟ أليس الكوجيطو الديكرتي («أنا اشك فأنا أفكر و من ثم فأنا موجود»).³² حاملاً للحرية كمبدأ يرتكز عليه الفكر وينطلق منه في بناء الحقيقة وإثبات الوجود؟ وإذا كانت عملية التفكير المنهجي الصادرة عن العقل هي ماهية الذات العاقلة. فهل يمكن لهذه الذات أن تمارس هذا الفعل وأن تلحق الوجود في غياب الحرية؟ أليس حري بنا أن نقول لديكرت ومعه على أن الحرية هي أساس الوجود مادام أن هذا الوجود كنتيجة وكحقيقة لا يمكنه أن يتحقق بالفكر في غياب الفضاء الحر الذي يسمح بذلك ؟

يبدو لي أن الكوجيطو الديكرتي كفكرة بديهية تحتاج إلى مزيد من التأمل. للكشف عن مضمونها الفكري ومحتواها المعرفي. فلفظة «أنا» التي خيل إلى مبدأ كل تفكير فلسفي لا تتحقق بشكل تلقائي. بل تحتاج إلى الحرية. فعندما أقول «أنا». فبيني وبين ذاتي خيط رفيع يتجسد في مفهوم الحرية. فهذه الأخيرة هي التي تجعلني أعود إلى ذاتي. لأكتشف حقيقة «أناي». فلاحظ معي أن لفظ «أنا» تبدو في الظاهر عادية. لكنها في الحقيقة تشي بانغماس الذات في ذاتها. بهدف أن تنفذ الذات من ترسبات ماضيها. بعبارة أوضح : عندما أقول «أنا» فإنني في الحقيقة أود أن أقول: إنني أصبحت واعياً بذاتي وعياً يجعلني أعرف نفسي بنفسي. وذلك عن طريق الغوص في أعماقها. ولفظة أنا عندما تتحقق. يحصل شيء ثان وهو بداية التفكير. وهنا يحضر أيضاً مفهوم الحرية. لأنه لا تفكير بدون حرية. فالطفل الصغير يقول «أنا» ولكنه لا يعي دلالتها ولا يعي أنها الدرب المفضي إلى التفكير باعتباره جملة من



على ممارسة فعل التحليل في غياب الحرية. حرية العقل والإرادة. أما إنسان العصر الوسيط. فلم تكن له القدرة على التبسيط والفهم والتحليل والنقد والتأمل. لأنه كان إنساناً تأملياً لا حرية له ولا إرادة. غير أنه لما تمركز حول ذاته. تغيرت الأشياء. حيث أصبحت له إرادة حرة بإمكانها أن تفعل العجب العجاب.

O قاعدة التركيب³⁷ : وهي آية أخرى دالة على القدرة التي تتميز بها الذات الحرة على مستوى البناء. ذلك أن حرية الإرادة الإنسانية واستقلالها عن كل الموانع الموضوعية الكابحة للإبداع والتأليف. يدفع العقل إلى جميع العناصر وتركيبها وخلق انسجام وتناغم فيما بينها. فالحرية هنا جعلت الإنسان كائناً تركيبياً يركب الأشياء و يؤلف فيما بينها. ويتجلى ذلك في المنتوج الفكري العقلي. كالتأملات الميتافيزيقية. التي هي تأملات عقلية حرة وإرادية. عاجلت مواضيع شتى كالله. النفس. و العالم...الخ.

O قاعدة المراجعة والإحصاء³⁸ : وهي قاعدة تنبني على ضرورة استحضار ما تم التفكير فيه. بهدف التأكد من عدم نسيان أية جزئية من الجزئيات. فالإنسان هنا كائن إحصائي والذي منحه هذا الوصف هو القدرة الجديدة للعقل. المرتبطة بالفعل الحر الملازم للإرادة الذاتية. إرادة الأنا المفكرة.

وبناء عليه. يتبين لنا أن الحرية كمقولة فلسفية. حاضرة في عمق التفكير الفلسفي الديكارتي. إنها ملكة تجعل الإنسان قادراً على الاختيار والفعل. بعيداً عن الإكراهات التي

العمليات العقلية كالتشك والتحليل والتركيب والمراجعة والتأمل والتساؤل.... وهكذا فلفظة «أنا» تحتاج إلى لوازم أو بالأحرى مبادئ. تشكل الحرية أولها والوعي الذاتي ثانيها والتفكير ثالثها وصولاً إلى رابعها وهو الشعور بالوجود. وفي كل لحظة تكون الحرية هي المفتاح الأساسي. لذلك ومن وجهة نظري الخاصة. أعتبر أن عبارة «أنا أفكر إذن أنا موجود» تحتاج إلى تغيير لتصبح: أنا حر إذن أنا أشك إذن أنا أفكر إذن أنا موجود.

الحرية أيضاً جلت في القواعد التي وضعها ديكارت. وأكد أن تلك القواعد هي عمدة المنهج الديكارتي. فخذ بنا إلى تلك القواعد قاعدة قاعدة. لنعرف دور الحرية الذاتية في ذلك:

O قاعدة البداة والوضوح³³ : وهي قاعدة تنبني على ضرورة عدم قبول أي شيء حتى يتصف بصفة أنه بديهي بمعنى أنه يحمل معناه في ذاته. والحرية تفتح أمام الذات أفق التخلص من كل الآراء والأوهام والخرافات التي علق بذهنها. يقول ديكارت و كأن إرادته الحرة هي التي تحدث: «قررت أن أحرر نفسي جدياً من جميع الآراء التي آمنت بها من قبل وأن أبتدئ الأشياء من أسس جديدة». ³⁴ فهل هذا التقرير تقرير اختيار وقناعة أم اختيار اضطراري؟ إذا كان التقرير اختياري. فإن هذا معناه أن الحرية هي التي جعلت مسألة التقرير أمراً يمكناً بالنسبة للذات الديكارتية. ذلك أن الإنسان العادي المقيد بمتاهات لا يقرر لأنه جزء ذائب في النمط الاجتماعي. أما الذات الحرة الواعية فتتسم بالقدرة والجرأة على اتخاذ القرارات. ألم يقل الفيلسوف الألماني كانط عندما أحس بالحرية : «لتكن لك الشجاعة والجرأة على استخدام عقلك وفهمك الخاص. فذلك هو شعار التنوير»³⁵

O قاعدة التحليل³⁶ : هي قاعدة تنبني على تفكيك و تجزئ الأشياء إلى جزئيات بهدف فهمها بشكل أعمق. لكن ما الذي يجعلنا نفكك الشيء بمعنى نبسطه؟ إنه العقل في ارتباط بالإرادة الحرة. أي أن حرية الإرادة هي الدافع الفعلي للعقل كي يكتشف جزئيات الموضوع. حيث لا قدرة للعقل

كانت طبيعتها. وهو الأمر الذي جعلنا نؤكد أن التحرر من الأوهام والخرافات و تبني فكر عقلائي يؤمن بالاختلاف و التعدد. يتطلب الوعي بالحرية. فغياب هذا الوعي. يؤدي لا محالة إلى ضياع الذات والحرية وكذا القيم الإنسانية السّمحاء. لأن الحرية اللاواعية سرعان ما تقتل نفسها والإنسان.

لكن، هل استطاعت أكبرية حقاً أن تحقق معنى الإنسان أم انكأ أدت إلى تهميش وإقصاءه من دائرة صنع حدث نفسه و الوجود ؟؟

7 - سارتر بين أكبرية واختيار المصير

إن الإنسان ليس مجرد واقعة تجريبية هنا. مرمي بين الأشياء. بعد أن قذف به إلى هذا العالم ليلاقي مصيره. ولكنه في الحقيقة ومن منظور الفلسفة الوجودية وجود شخصي لا ينفصل عن فعل الحرية التي عن طريقها يختار نفسه ويحدد مستقبله. وهي القضية التي عبّر عنها 'سارتر' بقوله : «الوجود سابق عن الماهية». صحيح . الإنسان يوجد أولاً لكنه عن طريق الفعل الحر والممارسة العقلية يكون حراً ومن ثمة يبني حياته باستمرار. «فإذا كان الوجود يسبق حقيقة الجوهر. فالإنسان إذن مسؤول عما هو كائن. فأول ما تسعى إليه الوجودية هي أن تضع الإنسان بوجه حقيقته وأن حمله بالتالي المسؤولية الكاملة لوجوده»³⁹ إن الحرية المسؤولة هي التي يكون مبدؤها فعل الخير لا الشر. وتجعل الإنسان نتاج جهد متواصل وكفاح مستمر ضد كل أشكال العنف والاستغلال والإقصاء. وتنقد تلك الحرية التي تعتبر المرء قادر على فعل الشيء أو الإمتناع عنه. وتعتبر أن حرية الإنسان لا تتحقق إلا داخل فضاء تواصل أصيل قوامه الحب الإنساني بين بني البشر. فالذات لا تكون أصيلة إلا إذا انفتحت على غيرها من الذوات الأصيلة. هكذا نحن محكومين بالحرية والحرية هي حقيقة وجودنا وحضورنا في العالم. وذلك من جهة مسؤوليتنا الأخلاقية عن أفعالنا واختياراتنا باعتبارها نابعة من الذات وليس من الغير. فالشخص هو المسؤول عن اختياراته في الوجود. وهو الذي يقول لنفسه وللعالم أنا

أختار بنفسني مصيري الخاص. بمعنى أختار نفسي أولاً وكأن نفسيّة الإنسان لم تكن له. وفي ملكيته. بل كانت في يد قوى مختلفة (المجتمع. الأسرة. ...) . لكن الحرية جعلته يتجاوز جميع الوضعيات الأصلية. والتعالى عليها في اتجاه الانفتاح على المستقبل. معنى ذلك أن الإنسان قد ترك وحيداً لنفسه. غير أن وجوده قد أودع بين يديه. وكأن القوى التي قذفته إلى العالم قالت له أنت الآن وحيد مع نفسك. وهنا فالحرية كمقدرة ذاتية هي التي جعلته يكتشف ذاته. ويعمل على تكوينها. بل أكثر من ذلك أصبحت له القدرة على اختيار نمط عيشه وأسلوبه في الحياة. إنه أصبح يرفع شعار: أنا أحيا في المستقبل. فالحرية ليست سوى اختيار للذات في كل لحظة من لحظاتها. فالحرية هنا تتخذ شكل ضرورة مفروضة عليه فرضاً. لأن الإنسان «محكوم عليه بالحرية» و ليس حراً في أن يتخلى عن حريته. وهكذا فعبرة «أنا موجود» الديكارتية ستصبح مع سارتر مرادفة لعبارة «أنا حر» . فالحرية هي الشعور بالوجود نفسه.

إن الإنسان يتأرجح بين الوجود والعدم. فهو الكائن الوحيد الذي بفعله الحر ينقل عدمه إلى وجوده. فيصاب بالقلق الوجودي. حيث يدرك أن حريته كقدرة تجعله يعي انه موجود ناقص يتخلله العدم ويزوره بين الفينة والأخرى. فالحرية ليست سوى الإحساس بالعدم الذي يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته. فالذي يفزع سارتر ليس الخوف من العدم والنقص. وليس صمت الوجود اللانهائي. بل هو الخوف من انعدام الحرية. وهي الخصائص التي تنعدم في ملكة الحيوان. فهذا الأخير هامد صامت داخل غريزته. لا يعي. ولا يبين عن القوانين الطبيعية

هوامش

33. رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة محمود محمد الخضيري، المطبعة السلفية و مكتبتها، القاهرة، -1348 1930 ص:نو. بتصرف
34. رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة ذ. كمال الحاج -منشورات عويدات: بيروت، لبنان ، الطبعة 2، أكتوبر 1977 -ص 47.
35. إيمانويل كانط، «الإجابة عن سؤال ما التنوير؟»، مقال ظهر في مجلة برلين سنة 1784، ترجمة إسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، ص.1.
36. رونيه ديكارت - مقال عن المنهج ، مرجع سابق ص، نز. بتصرف
37. نفسه، ص، نز- نج. بتأويل
38. نفسه، ص، نج- نط. بتأويل
39. جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ت. كمال الحاج، ص.46.

المتحكمة فيه. لذلك فهو لا يحس بالمسؤولية. عكس الإنسان الكائن التعيس البئيس الفلق. فهو يدرك أنه يجب أن يكون مسؤولاً مسؤولية مطلقة عن ذاته. وذلك بتجنيب نفسه السقوط في الشر والضرار. واختيار الخير والحسن. وإنفاذ أنه من بحيرة التيه والعدم. ينتج عن هذه المسؤولية الإحساس بثقل المهمة والشعور بالتوتر والقلق. وبالتالي «لا مسؤولية إلا وهي مصحوبة بالشعور بالقلق».⁴⁰

«وعندما نقول أن الإنسان مسؤول عن نفسه لا نعني أن الإنسان مسؤول عن وجوده الفردي فحسب بل هو مسؤول عن جميع الناس وجميع البشر... وهكذا تصبح مسؤوليتنا أكبر بكثير مما نستطيع أن نفترضه. لأنها في الواقع جُر الإنسان لأن يتحمل الإنسانية بأجمعها».⁴¹ أي أن المسؤولية هنا ليست ذاتية وحسب. بل وجماعية أيضاً. فالإنسان مسؤول عن ذاته. ومسؤول عن العالم الذي قذف فيه. ومسؤول أيضاً عن الآخرين. فالآخر ليس جحيماً دائماً كما قال سارتر. ولكنه يصير في بعض الأحيان نعيماً. ألم يقل سارتر في كتابه الوجود والعدم : «الغير هو الوسيط الذي لا غنى عنه بيني أنا وبين ذاتي : فأنا خجول من نفسي من حيث أتبدى للغير.» (J.P.Sartre, L'Être et le néant, Paris, Gallimard, pp. 276)

صفوة القول هنا. أن الحرية التي يتمثلها سارتر ليست حرية فوضوية. هدامة. عبثية. وفارغة. ولكنها حرية بتأءة خلاقة. تنعكس إيجاباً على الذات. لأنها تحررها من الماضي السلبي. وتجعلها تنفتح على المستقبل بصبر وأناة. وعزيمة لا تقهر. حرية ليست عبارة عن يافطة لا تحمل معنى. ولكنها حرية فعلية منفتحة على الغير. على اعتبار أن هناك علاقة بين- ذاتية. بموجبها يمكن تحقيق معنى الإنسانية وخلق رابطة بين الشعوب والحضارات والمجتمعات الإنسانية. رابطة أساسها قبول الآخر واستضافته في الوجود. وترسيخ قيم التسامح والحوار والاحترام والإيمان بحقه في الاختلاف الفكري والعقدي والثقافي. فالإنسان ليس ذرة هامشية معزولة عن الزمان والمكان. تعيش لوحدها في صحراء قاحلة. ولكنه موجود

يتحدد قبلها وبعديا بالتواجد مع الغير. فأنا حر معناه أنا موجود مع الغير ومسؤول عنه أيضاً. إنها المسؤولية الأخلاقية التي تأخذ بعين الاعتبار المجتمع والآخرين.

فما أجمل أن تكون أكرية رابطة أخلاقيّة بين النفوس الأرميّة، حيث لا نصب ولا نكر ولا عنف ولا عدوان ...

خاتمة :

وفي الختام إبحار إلى عالم الإجمال. حيث النسق الكلي والتراتب المنطقي الذي يجعلنا نلخص بشكل شامل. ما تم بناؤه عبر لحظات وفقرات هذا البحث المتواضع. والمؤكد أن الحرية الفردية في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي. اكتوت بنار الآخر (الاجتمع بأطيافه الدينية والسياسوية وتقاليده الباهتة ومعتقداته الأسطورية والخرافية وغيرها) واحتقرت بجممرته الخبيثة التي لوّثت مناخ الفكر العقلي وأفسدت على الفرد شعوره بالحرية. ولا أدل على ذلك ما عاناه الفلاسفة والعلماء والمفكرين من محن ونكبات على مستوى حرياتهم عبر التاريخ. غير أن الحنة لم تكن ضريبتها هي موت الحرية وجمود الفكر وتوقف حركية التاريخ وتطوره. بل كان لها انعكاس إيجابي على مستقبل الحرية والفكر والإبداع. وضربة موجعة لأعداء الإنسان والمعرفة العقلية الحرة. «فلقد أعدم سقراط. ولكن الفلسفة السقراطية بزغت كالشمس في السماء ونشرت ضياءها على كل السماوات الفكرية. لقد رمي المسيحيون للأسود عند الروم. ولكن الكنيسة المسيحية نمت مثل شجرة مهيبة وارفة الظلال».⁴² لقد قتل كوبرنيكوس وكاليلي وعلماء كثر. غير أن نسيم أرواحهم المفكرة والظاهرة بقي فوّاحا يبيث الحياة في كل النفوس المدركة لمقام الحقيقة وقيمة العلم الحق. فالإرهاب الفكري الذي سلّط على كاليلي كانت نتائجه عكسية وساهم بفعالية في نهضة أوروبا والغرب عموماً. ولذلك كان كاليلي أحد العلماء إلى جانب كوبرنيك وكبلر ونيوتن.. الذين كان لهم الفضل في نقل أوروبا من حالة

الركود والسبات إلى مرحلة النهضة التي طالت كل المجالات وأحدثت رجة قوية وإيجابية في العقول. كان من أهم نتائجها التحولات السياسية والاجتماعية التي حدثت في أوروبا خلال القرنين 15 و16. والتي مهدت لبروز فلاسفة عظام مثل ديكارت وسبينوزا (النزعة العقلانية) وتوماس هوبز وجون لوك (فلاسفة عصر الأنوار الإنجليز). ومونتيسكيو وفولتير وروسو (فلاسفة التنوير الفرنسيين)... إلى جانب ذلك مات بن رشد في الشرق العربي. بعد أن تمحّن في وجوده الاجتماعي. وعُزّب عن موطنه الأصلي بشكل لا يبعث على الوقار والاحترام. أحرقت كتبه وكُتب اسمه في الدفتر الأسود كملعون دّنس الدين والثقافة العربية والإسلامية. بيد أنه في مقابل ذلك جُلِّلَ وقُدِّرَ ورُحِبَ به في المكان الآخر. في أرض أوروبا. فكانت له مكانة الأمير والفيلسوف القدير المضيء عندهم هناك. فُني هنا وبُعِثَ من جديد هناك. كمفكر عقلي أنار العالم الغربي وفك عُمَدَ قضاياه الدينية والفلسفية التي كانت عالقّة بلا حل. أما نحن فبقيت أوطاننا تبعث على الحسرة والألم. لحالتها المزرية التي أضحت تعيشها. فبعدما كنا في ما مضى نعيش عصراً ذهبياً وكانوا هم (أي الغربيون) يحيون في عالم الظلام. صرنا نحن اليوم كما كانوا هم. نعيش على عتبات ظلمتهم. وصاروا هم كما كنا. يستنبرون بنور علومنا وأفكارنا التي رفضناها في ذلك الزمن. معادلة صعبة ومفارقة مؤلمة نشي بتخلّفنا وارتهاننا داخل فضاء العبودية والإتباع والتقليد. وبتقدمهم وانفتاحهم على كل آفاق الذاتية والعقلانية والحرية والفردانية والاختلاف والتجديد... إنها المبادئ التي أسست لمفهوم الحداثة الغربية التي قال عنها الفيلسوف الإنجليزي دافيد فيتو: «أنها(أي الحداثة) هي أولوية الذات. انتصار الذات. ورؤية ذاتية للعالم». هاهنا ولادة جديدة لمفهوم العالم قوامها الإنسان الحر. والمسؤولية.(سارتر) وقوة الإرادة وجرأة العقل.

الهوامش

40. نفسه، ص.49.
41. نفسه، ص.47.
42. جون ستيوارت ميل، «عن الحرية» ، ترجمة د. هيثم الزبيدي، منتدى مكتبة الإسكندرية، الطبعة الإلكترونية Pdf، ص.42.

قائمة المراجع والمصادر المعتمدة

1. الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، طبعة 1982.
2. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007.
3. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر للطباعة، الطبعة الثالثة، مصر، 1972.
4. أبو حيان التوحيدي، «المقابسات»، طبعة السندوسي، 1929.
5. أبو حامد الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، طبعة الأب بويج، بيروت، سنة 1937.
6. جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، طبعة 1983.
7. أفلاطون، «محاورة الدفاح»، تر: زكي نجيب محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1996.
8. محمد عبد الرحمن مرحبا، «من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، ط3، 1993.
9. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
10. هاشم صالح، «مدخل إلى التنوير الأوربي»، رابطة العقلانيين العرب ودار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، أكتوبر 2007.
11. ف. فولغين: فلسفة الأنوار ، ترجمة هزيبب عبودي، دار الطليعة، بيروت.
12. جورج بوليتزر، «عصر الأنوار»، ترجمة إسماعيل المهدي، نشر إتصالات سبو، المغرب، الطبعة الأولى، 2006.
13. اين رشد، «تهافت التهافت»، المقدمة التحليلية للراحل محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، طبعة 1998.
14. عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، ترحيل بن رشد، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2001.
15. مصطفى صفوان، «لماذا العرب ليسوا أحراراً»، ترجمة مصطفى حجازي، دار الساقى، بيروت، الطبعة 1، 2012.
16. رونييه ديكارت، مقال عن المنهج، لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة محمود محمد الخضيرى، المطبعة السلفية و مكتبتها، القاهرة، -1348 1930.
17. رينييه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة ذ. كمال الحاج –منشورات عويدات: بيروت، لبنان ، الطبعة 2، اكتوبر 1977.
18. إيمانويل كانط، «الإجابة عن سؤال ما التنوير؟»، مقال ظهر في مجلة برلين سنة 1784 ، ترجمة اسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد.
19. جون ستيوارت ميل، «عن الحرية» ، ترجمة د. هيثم الزبيدي، منتدى مكتبة الإسكندرية، الطبعة الإلكترونية Pdf،
20. Gabriel Marcel : ‘Du Refus à l’invocation’. Gallimard, 1940



عبد العالي صابر

أكريات الدينيت كريات فردية

معنى الحرية أن تكون على استعداد لسماع ما لا تتفق معه، ورؤية ما لا يعجبك. لأن الأمر لا يتعلق بحريتك فقط. بل بحريات الآخرين أيضا. يقوم اقتصاد المجتمعات الغربية على الإبداع. والتجديد. واستثمار المواهب والأفكار الجديدة. أي يقوم على الحرية. ولو أن هذه المجتمعات سنت قوانين تضيق على الحريات. فسيعني هذا انهيار اقتصادياتها. لقد باتت الحرية بالنسبة للمجتمعات الغربية ليس فقط خيارا. بل ضرورة. هذا في الوقت الذي حُكِّزَ فيه داخل المجتمعات المتأخرة باعتبارها خطرا. وهنا يكمن سر تأخر هذه المجتمعات: أي كراهية الحرية. ليس فقط من طرف الأجهزة الحاكمة (والتي يمكن فهم موقفها البراغماتي من الحرية) ولكن أيضا من طرف عامة الناس الذين يخشون الحرية. ويخشون تبعاتها. إن الإنسان العربي (ثقافة لا إثنية) لا يستطيع الوقوف دون أن يتكأ على تقاليده وقيمه الموروثة. ولا يستطيع المضي قُدماً دون أن ينظر وراءه صوب ماضيه الذي كل شيء فيه مقدس: الأفكار، والأشخاص. وحتى الأشياء.

هذه العلاقة الجوهرية بين الحرية وبين التقدم الاقتصادي أشار إليها أب السوسولوجيا «إميل دوركايم» منذ أواخر القرن 19م في معرض تقسيمه المجتمعات إلى نوعين: مجتمعات تقليدية. ومجتمعات حديثة. الأولى تتميز بطغيان الوعي الجمعي على الوعي الفردي. بحيث تفرض تقاليد المجتمع نفسها بقوة على الأفراد. فتجعلهم متشابهين كأنهم نسخ مكررة. ولأنه لا وجود لاختلافات فردية فيمكن بالتالي -وبسهولة- تعويض أي فرد. مادام العمل الذي يقوم به لا يتطلب مهارات خاصة. والنتيجة: تقسيم ضعيف للعمل (تضامن ميكانيكي). في المقابل فإن أهم ما يميز المجتمعات الحديثة هو إتاحتها هامشا كبيرا من الحرية للأفراد. يلبورون في ظله مواهبهم. ويصنعون داخله اختلافهم عن بعضهم البعض. فيصبح تقسيم العمل مبنيا على أساس هذه الاختلافات الفردية. فيزداد التخصص. ويصبح تقسيم العمل أكثر تعقيدا. وهذه من مميزات الاقتصاد الحديث (تضامن عضوي).

إن الحرية كُلُّ لا يتجزأ. لا يمكن أن تأخذ من الحرية ما تراه إيجابيات. وتترك ما تعتبره سلبيات. وهذه الطريقة المستحيلة في التعاطي مع الحرية هي التي ينهجها العقل العربي: فهو يضع جسم الحرية تحت مشروط الدين. ومشروط التقاليد. ومشروط السياسة. فيبتر منه هذا العضو وذاك. فَيُؤَوَّلُ الجسم إلى مسخ مشوه لا حياة فيه. إن ما لا يتصوره العقل العربي أن هناك علاقة جوهرية بين التقدم بكل أشكاله وبين الاعتراف بالحريات الفردية. ومن ضمنها حرية المعتقد. وحرية التصرف في الجسد. وكل تلك الحريات التي يطالب بها هؤلاء المغضوب عليهم اجتماعيا. إذ لا يمكن أن تطلب من إنسان الإبداع في العلم. والصناعة. والتكنولوجيا. وأنت ترسم له خطوطا حمراء لا يتجاوزها في الدين. وفي السياسة. وفي التقاليد. من الخطأ إذن النظر إلى الحريات الفردية على أنها مسألة ثانوية في سلم أولويات المجتمع. وإلى الحوار حولها على أنه ترف فكري. فعندما يتم قمع اللاديني. أو المسيحي. أو المثلي. أو المرأة. أو المعارض السياسي.. يتم في الوقت نفسه تعطيل قدرات كامنة كان ممكنا أن تضيف أشياء كثيرة لنهضة المجتمع. كما يتم في الوقت نفسه تكريس فكر التقليد. والتبعية. والخوف من الإبداع. وهذه هي أضداد التقدم. إن الفرد يختلف عن الحشود (وهو الذي لديه قابلية لبدع أكثر من غيره) لا يمكن أن يفصل بين إبداعه وبين وضعه الخاص في المجتمع. إن من يميز في الحريات بين حريات مقبولة وأخرى مرفوضة. لا يدرك أن الحرية في مجال ما هي ما يسمح بالإبداع والإنتاج في مجال آخر.



وما لا يعجبنا في الحرية هو تحديد جزء لا يتجزأ منها. إن الحرية لن تجود بثمارها إلا بعد القبول بها كاملة غير منقوصة. بهذا المعنى لا ينبغي أن تكون للحرية حدود سوى تلك التي تضمن استمتاع الجميع بها.

إن فتح باب الحرية على مصراعيه. سينتج عنه -بلا شك- بزوغ ظواهر وأنماط من السلوك غريبة عن ثقافتنا. لكن لماذا ينبغي أن نكون خدما للثقافة عوض أن تكون هي الخادمة لنا؟ لماذا ينبغي أن نحرق أنفسنا بخورا أمامها بدل أن تكون هي القربان الذي نتقرب به إلى التقدم؟ إن المفترض في الثقافة أن تكون لأجل الإنسان وليس العكس. وإذا تعارضت ثقافتنا مع أسباب التقدم. فينبغي تغييرها بما يتناسب مع شروط التقدم. خاصة وأنها لم نسهم في صنع ثقافتنا. وإنما ورثناها عن أناس عاشوا في زمان غير زماننا. وبيئة غير بيئتنا. فإذا استجابات لحاجياتهم وحلت مشاكلهم. فليس بالضرورة أن تفعل المثل معنا. فأى ضرورة هذه التي تجبرنا على الإبقاء على ثقافتنا كما هي؟ ونحن نرى غيرنا (الإنسان الغربي) قد نجح فيما نفشل فيه اليوم بعد أن استعاض عن ثقافته القديمة القُرُوسُطُويَّة. بثقافة جديدة قوامها الحرية أنشأها إن شاء. وهو الآن يَنْظُرُ إلى ثقافة أجداده من وراء زجاج المتحف.

إن شئنا استخدام أدوات التحليل النفسي لوصف الحالة الراهنة لمجتمعنا. فيمكن القول أن الإنسان الغربي عاش مرحلته الأوديبية. وتَوَجَّهَ بقتل الأب والقطع مع ماضيه. مُقْبِلًا -بلا عَقْدٍ وبلا تأنيب ضمير- على المستقبل وعلى الحرية. أما الإنسان العربي (ثقافة لا إثنية دائما) فكان رد فعله اتجاه مد الحرية هو المقاومة. مع حالة مستمرة من النكوص إلى الماضي. تصاحبها أحيانا حالة من إنكار واقع التأخر. وذلك باللجوء لعمليات إسقاط ينسب فيها هذا التأخر للآخر وليس لذاته. وفي جميع الحالات يستخدم آلية التبرير بكثافة لتفادي التوتر والصراع الداخلي. لقد مرت المجتمعات الغربية من السيرة نفسها. كانت هذه المجتمعات -هي أيضا- تطارد الساحرات. والهرطقة. ودعاة الحرية. وتَعَرَّضُهم على أنظار محاكم التفتيش لينالوا عقابهم. والنتيجة: تأخير النهضة لمدة تزيد عن ألف سنة. ثم استيقظ الغرب من سباته. ورأى نورا في آخر النفق هو الحرية. واليوم نرى النتائج: نرى الكنيسة التي حاکمت جاليليو سنة 1633م باسم الدين. هي نفسها التي تقدمت له باعتذار رسمي -بعد موته- سنة 1992 في شخص

البابا جون بول الثاني Jean-Paul II 2. وعادت المسيحية إلى مكانها الأصلي والطبيعي وهو المعبد وليس الحياة العامة. إن هذا المنطق هو نفسه الذي ينبغي من خلاله التعامل مع أية منظومة عقدية.

لقد ثار الإنسان الغربي -كما نفعل اليوم- على ما عاناه من ويلات الظلم والاستبداد. لكن -هنا يكمن الفرق- كان مستعدا ليقطع مع أشياء كثيرة كانت تغذي هذا الاستبداد. أشياء كانت تشكل شخصيته وعقليته على مدار قرون مضت. وعلى رأسها طبيعة علاقته بالدين. خَرَّ الإنسان الغربي من الروابط التي كانت تشده إلى الكنيسة كمؤسسة وصية على الإيمان. وإنْ أبقى على بعض ما يشده إلى الإله كـ «أب». أما علاقته بالماضي فقد انقلبت تماما: فبالإضافة إلى عينه الناقدة التي يرى بها ماضيه. فهناك أشياء كثيرة في هذا الماضي لا يَتَحَرَّجُ من إدانتها ومحاكمتها. كالآلف سنة التي غطاها العصر الوسيط قديما بكل حروبها الدينية والمذهبية. هذه الروح النقدية في العلاقة مع الماضي ومع النصوص الدالة عليه. هي تحديد ما يفترقه الإنسان العربي. يكفي أن تسأل رجل دين عن فتنة الصحابة مثلا ليجيبك الجواب المشهور: «تلك فتنة عَصَمَ الله منها سيوفنا. فَلَنَعُصِمَ منها ألسنتنا.» إن كثرة المقدسات تعني كثرة الحرمات. أي تضيقا لمساحة السؤال لصالح مساحة التسليم.

لنتأمل الآن مواقف الدعاة إلى حرية المعتقد بخصوص العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الدولة والإسلام. في الحقيقة هناك مواقف متعددة. لكن أبرزها ثلاثة. موقف أول يفترض أن «ما ينبغي أن يكون» هو تبني الدولة موقف الحياد اتجاه أي معتقد في المجتمع. ما يعني تخليها عن صفة الإسلامية. ووقوفها على المسافة نفسها من كل المعتقدات. فلا تنصب نفسها حامية لمعتقدات هذه الجماعة الدينية أو تلك. إن مشكلة هذا الموقف تحديد أنه يتكلم «عما ينبغي أن يكون». والذي هو بعيد عن أن يكون كائنا فعلا. على الأقل في الظرفية الراهنة. فالدولة لن تتخلى ببساطة عن سلطتها الدينية. ليس فقط لأن جزء من مشروعيتها يقوم على ما هو ديني. ولكن أيضا لوجود مجموعة من الجهات في الداخل يمكن أن تزايد على الدولة بهذا الصدد.

أما الموقف الثاني. وهو أكثر واقعية من سابقه. فيرى القائلون به أن النصوص التي ورثناها عن الماضي سيكون هناك

دائما من يبرزها ويجعلها تنصدر المشهد. فيفضل أن يكون الفاعل لهذا هو الدولة وليس أحدا غيرها. بشرط أن نقدم قراءة جديدة لهذا التراث النصي يتم تبنيتها سياسيا من طرف الدولة. وفي ظل هذه القراءة الجديدة يصبح أي كلام عن قتل الرد مثلا، ليس صدحا بالحق. وإنما خريضا على العنف يدخل في باب الجنايات التي يعاقب عليها القانون. وكذلك مخالفة للإسلام الحق الذي تمثله الدولة. هذا الموقف ينطلق من الفكرة التي مؤداها أن أية حقيقة كيفما كانت (ومن ضمن ذلك حقيقة الإسلام) هي شيء يُصنع داخل مؤسسات الدولة. ثم يُقدم للاستهلاك العمومي على أنه فعلا حقيقة.

ثم هناك موقف ثالث يرى أن موقع الحرية داخل أي مجتمع يتوقف على طبيعة السلطة الحاكمة. فقد يحدث أحيانا أن تتبنى هذه السلطة ثقافة الحريات الفردية إذا اتفق ذلك مع مصالحها. وهو ما يعني في المقابل أنها ستدفع باتجاه التضييق على الحريات إذا تعارضت مع مصالحها. لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا أن وعي المجتمع المنفصل عن مصالح السلطة لا يشكل فارقا، فالجمع إن صار له وعي بضرورة الحرية سَيُمكنه أن يمارس ضغوطا على السلطة لجعلها تغير من مواقفها. وهنا يكمن دور المثقف باعتباره فاعلا هو أيضا في عملية «صنع الوعي». وبالتالي فليس على المثقف أن ينتظر مَقْدَمَ تلك اللحظة التاريخية التي تنفق فيها مصالح السلطة مع الحريات الفردية. بل عليه أن يُعَجِّلَ بِمَقْدَمِها.

ما يميز المجتمعات الغربية عموما أنها وصلت في تقدمها الحقوقي إلى مستوى أصبحت تنظر فيه لحرية العقيدة على أنها شيء بديهي. ولا ينبغي أن يكون بالتالي موضوع نقاش. هذه الحال التي توجد عليها المجتمعات الغربية هي نتاج لمسار تاريخي طويل مكتوب بالدماء والدموع. فقد دخلت هذه المجتمعات مع بعضها البعض حروبا دينية وقودها الاختلاف العقدي والمذهبي. وكانت العلمانية إحدى الدروس المستفادة من هذه المأساة والويلات التي عانتها تلك المجتمعات طيلة العصر الوسيط. وبالتالي من الطبيعي أن نجد المفكرين الغربيين ينظرون بعين الغرابة إلى ظواهر كالأصولية الدينية. أو استخدام العنف لأسباب دينية. أو المطالبة بتحكيم الشرائع الدينية في الحياة العامة. يقول «جون فلوري» Jean Flori¹: «أية قيمة أخلاقية يمكن أن تكون لدين مفروض بالقوة. أو بالقهر المادي. أو بالضغط الاجتماعي. أو بالعادة العشائرية.

أو بقوانين الحكومة؟ أية قيمة أخلاقية يحظى بها الانتماء إلى دين -كيفما كان هذا الدين- إذا لم يكن هذا الانتماء مبنيا على اختيار حر؟ وحتى إذا كان هذا الاختيار قد تم القيام به عن طواعية من طرف شخص كان مؤمنا بإخلاص في فترة معينة من حياته (هي فترة المراهقة بشكل عام) فلماذا لا يستطيع هذا الشخص إعادة النظر في اختياره بعد ذلك عندما يتشكل لديه وعي بوجوده الخاص. فيرغب إما في الاستمرار على اختياره أو يقرر تغييره؟ بعبارة أخرى: الدين الذي لا يعطي لأتباعه حق الانفصال عنه للآجاء إلى دين آخر -أو عدم الآجاء لأي دين- أليس في النهاية شكلا من أشكال الاستلاب الفكري؟»²

لأسباب يضيق المقام عن بيانها شهدت المسيحية تحولات كثيرة جعلتها تقبل بمبدأ حرية الاعتقاد. وتخلي عن مجموعة من الممارسات والقيم التي كانت تمثل جزء من مسيحية العصور الوسطى. ويظهر هذا التحول حتى على مستوى الخطاب المسيحي الرسمي من خلال كبار مثليه. وعلى رأسهم بابا الكنيسة الكاثوليكية. حيث صدرت عن هذه المؤسسة مجموعة من التصريحات والمبادرات التي تفيد تنكرها لماضيها الوسيطى. وفتح صفحة جديدة مع مخالفيها. وإعلان استعدادها لمواكبة مستجدات العصر. وموائمة المعتقدات المسيحية مع هذه المستجدات³ لكن. في الجهة المقابلة. لم يشهد الخطاب الإسلامي أي جديد حقيقي إلا من خلال أفراد معزولين يقدمون قراءات جديدة للإسلام. لكنها للأسف قراءات لا تحظى بأي إجماع. وغالبا ما يدفع أصحابها ثمن محاولاتهم.

يقول «رايندر براينشما» Reinder Bruinsma⁴: «عندما نرى الكنيسة الكاثوليكية اليوم تتبنى تصورا أكثر اكتمالا عن الحرية الدينية فإن هذا يعتبر تطورا كبيرا. في المقابل هناك قوة دينية أخرى على مستوى العالم ينتظرها طريق طويل تقطعه قبل أن تتبنى بشكل كامل مفهوم الحرية الدينية كما يتم تعريفه من طرف منظمة الأمم المتحدة. وأقصد هنا الإسلام (...)

من غير الممكن -أو من الصعب جدا على أقل تقدير- الارتداد عن الإسلام في غالبية الدول الإسلامية. وفي الوقت الذي نرى فيه المهاجرين المسلمين القادمين إلى العالم الغربي يطالبون -وبشدّة- بأن يتم منحهم كل الحقوق في الدول المضيفّة لهم. نجد أنه من غير الممكن في كثير من دولهم الأم الدعوة علانيةً لدين آخر غير الإسلام. أو حتى بناء كنيسة»⁵

حاول الأصولية الدينية أن تفرض على المجتمع أنماطا من السلوك والتفكير والقيم تم إنتاجها في زمن آخر. وفي مجتمع آخر. على اعتبار أن ذلك المجتمع هو أنقى ما أنتجته البشرية. وأن ذلك العصر هو العصر الذهبي الذي ينبغي إحياءه والرجوع إليه. إنها فكر يرى أن التقدم لا يتحقق إلا بالرجوع إلى ماضٍ تمثّل مُثَلَّثُهُ. وهو غالبا ماض متخيل ومُؤسَّطَر. ومن أهم الأسس التي تقوم عليها أية أصولية دينية هي رفض أي فكر آخر سواها على اعتبار أنها تمثل الحقيقة والخير. وبالتالي لا مجال لخلق مصالحة مع الخطأ والشر الذي تمثله -بحسبها- باقي التوجهات والمعتقدات على اختلافها. يقول «بيرت بيفرلي بيتش» Bert B. Beach⁶: «الأصولي يعارض التغيير بشكل عام. ويعارض على وجه الخصوص التعددية على مستوى الرؤى وتمثلات العالم. إنه يرغب في أن تكون هناك رؤية واحدة للعالم غير قابلة للنقاش هي رؤيته الخاصة. وأن تكون بالتالي مهيمنة وتُحكّم كل شيء»⁷

الحرية انعتاق. وليست تهديدا. وما يخشى البعض ضياعه بسبب الحرية سيظل باقٍ. فحتى في أكثر المجتمعات الغربية حررا. لا زال هناك دين. وتقاليد. واحتفاء بالتاريخ المؤسس للجماعة.. هذه أشياء لا ضير من وجودها ما دامت منزوعة السلطة وغير مُعَمَّاةٍ من النقد. أخيرا. لو اقتنعنا فعلا بالحرية كشرط للتقدم. فهل نحن مُهَيَّوُونَ لها؟ في تقديري. يحتاج الناس قبل ممارسة الحرية. أن يكون لديهم وعي الحرية. وهذه مسألة تربية أساسا.

1 - أكرية الدينيت في المغرب وإشكاليات النص القانوني

من شروط النص القانوني أن يكون واضحا. وغير متناقض مع نصوص قانونية أخرى. وغير قابل للتأويل بتأويلات متعددة. والواقع أن هذه الخصائص غير موجودة في النصوص القانونية المغربية ذات العلاقة بما هو ديني. يعيش المغرب كدولة تخبطا واضحا على المستوى القانوني عندما يتعلق الأمر بمسألة الحرية الدينية. وهذا التخبط يعبر في الواقع عن نوع من الازدواجية يحاول الجهاز الرسمي الحاكم من خلالها

إعطاء صورة معينة للمنتدى الدولي. وفي الوقت نفسه إرضاء توجهات داخلية ما. وكذا إضفاء طابع شرعي على ممارسته داخل مجتمع إسلامي. فمن جهة سنجد عددا من النصوص القانونية تقر بحرية المعتقد وتضمنها. وما له دلالة في هذا الشأن ما جاء في الدستور المغربي من أن: «المملكة المغربية. العضو العامل النشط في المنظمات الدولية. تتعهد بالتزام ما تقتضيه موائيقها من مبادئ وحقوق وواجبات. وتؤكد تشبثها بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها عالميا.»⁸ ولا شك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من أهم الموائيق التي تناولت موضوع حقوق الإنسان. وهو يُلزم المملكة المغربية باعتبارها عضوا في هيئة الأمم المتحدة صادقت بدون تحفظات على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وهو الشيء الذي يعني التزام المغرب كدولة بجميع المواد القانونية الواردة فيه. وما ينص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مادته الثامنة عشر القائلة أن: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين. ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته. وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر. ومزاعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة»⁹

لكن في المقابل. وفي تراجع عن كل ما سبق. يؤكد الدستور المغربي لسنة 2011 على إسلامية الدولة¹⁰ معطيا للإسلام بالتالي مكانة لا تحظى بها باقي أديان ومعتقدات المجتمع المغربي.

هوامش

1. جون فلوري Jean Flori مؤرخ فرنسي ولد سنة 1936 ، متخصص في التاريخ الوسيطى (نسبة للعصر الوسيط) وكان مديرا سابقا للبحث في المركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا CNRS.
2. Jean Flori. 2010. «Religions et liberté religieuse». Conscience Et Liberté, no 71, p: 14.
3. يعتبر المجمع الفاتيكاني الثاني le concile Vatican II حدثا بارزا ومهما في تاريخ المسيحية لأنه شهد انفتاحها على العالم المعاصر، والثقافة المعاصرة، وعلى العلمانية، وعلى التعددية الثقافية والدينية. تم افتتاحه في 11 أكتوبر 1962م من طرف البابا يوحنا الثالث والعشرين Jean XXIII ، واختتم في 8 دجنبر 1965م تحت بابوية البابا بول السادس Paul VI
4. صاحب المقال رايندر براينشما كاتب هولندي نشيط في مجال التيلوجيا حاصل على دكتوراه في تاريخ الكنيسة من جامعة لندن عمل لزمّن طويل كنس وهو رئيس فيدرالية الكنائس المسيحية بهولندا la Fédération des Églises adventistes des Pays-Bas
5. Reinder, Bruinsma. 2006. «Inquiétudes en matière de liberté religieuse dans un monde postmoderne». Conscience Et Liberté, no 67, p: de 41.
6. ثيولوجي ولد سنة 1928 بسويسرا، كان سكرتيرا عاما للجمعية الدولية للحرية الدينية IRLA ويشغل حاليا منصب أحد نواب رئيسها.
7. Bert B. Beach. 2007. «Liberté religieuse ou fondamentalisme religieux?». Conscience Et Liberté, no 68, p: de 46 et 47.
8. دستور المملكة المغربية 2011، جمع وتنسيق: زكرياء العماري، الرباط: دار الفكر العربي، 2011، ص 19.
9. Organisation des Nations unies (ONU), Declaration universelle des droits de l'homme, USA, Mars 1949.
10. دستور المملكة المغربية 2011 ، جمع و تنسيق: زكرياء العماري، الرباط: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية 2012، ص 22



بهذه الممارسات الدينية. لأن الأخلاق سابقة على الدين عند اللادينيين. إضافة إلى أن الأخلاق الدينية لا يمكن أن تكون هي نفسها خارج المسألة والنقد. على الأقل بناء على معاييرنا الحالية للأخلاق.

يستخدم اللادينيون المغاربة آلية النفاق الاجتماعي في التعاطي مع المجتمع الصغير الذي يرتبطون به وجدانيا إلى حد ما (مؤسسة الأسرة. جماعة الأصدقاء. الخ) لكن لا يمكن تعميم هذا الحكم ليشمل كل اللادينيين المغاربة. لكن يصح هذا النفاق الاجتماعي هو الأساس الذي يحكم علاقة اللاديني المغربي بالمجتمع الكبير. بحيث يمكن القول أن اللادينيين المغاربة الذين يختارون الدخول في مواجهة صريحة أو حتى شبه صريحة مع منظومة الفكر والقيم الخاصة بالمجتمع ليسوا سوى حالات استثنائية تؤكد القاعدة. والسبب في هذا الموقف هو اللاتسامح الذي يقابل به اللاديني. والذي يقوي لدى كثيرين الإحساس بالانتماء إلى جماعة صغيرة داخل المجتمع الكبير هي جماعة اللادينيين.

هوامش

11. لجريدة الرسمية الرباط. المطبعة الرسمية. 5 يونيو 1963، السنة الثانية و الخمسون، عدد 2640 مكرر، ص 1272
12. المرجع السابق، ص 1273
13. المجلس العلمي الأعلى، فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء 2004 - 2012، الرباط : منشورات المجلس العلمي الأعلى، 2013، ص معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت : مكتبة لبنان، 1982، ص 290.
14. هذه نتائج بحث مقدم لنيل شهادة الماستر في علم الاجتماع

السياسة. وتقنيته لشؤون الحياة العامة المشتركة. وكذا موقفه السلبي من المرأة مقارنة بالامتيازات التي يمنحها للرجل.

وفي علاقة بموضوع الفراغ الروحي. يشعر اللاديني المغربي أنه يحيا حياة نفسية سوية لا يعاني فيها أي نوع من القلق نتيجة هجرته من الإسلام إلى اللادينية. فإذا كان الدين مصدر راحة نفسية بالنسبة للمؤمن المتدين. فإنه قد يكون عكس ذلك بالنسبة للاديني المغربي الذي يجد إشباعه النفسي والوجداني في أشياء أخرى لا ترتبط بالدين.

أما على المستوى الأخلاقي. فأساس الأخلاق عند اللادينيين المغاربة هو التعامل مع الإنسان كغاية في ذاته. على اعتبار أننا جميعا ننتمي لكيان يحتوينا جميعا هو الإنسانية. هذا الإحساس بالانتماء المشترك للإنسانية هو ما يوجب تجاوز جميع الاعتبارات التي تفصل الإنسان عن أخيه الإنسان. اعتبارات كالدين. أو الثقافة. أو الانتماء الاثني. أو غير ذلك من اعتبارات ضيقة. إن اللاديني المغربي يرفض الأخلاق الدينية لارتباطها بفكرة العقاب والثواب. أي ارتباطها بمشاعر الخوف والطمع. الشيء الذي يُفقد السلوك مضمونه الأخلاقي. وهناك أيضا الربط غير المبرر الذي يقيمه الدين بين الأخلاق وممارسة الطقوس والعبادات. فليس شرطا في الأخلاق أن ترتبط

هذا بالضرورة معاداته. ومعاداة المؤمنين به. كل من لا يؤمن بالأديان على اختلافها. ويعتبرها إنتاجات بشرية لا علاقة لها بالوحي. ولا يسلم بما تتضمنه من أفكار ومعتقدات. فهو لاديني irreligieux.

الأسباب المنتجة للادينية في المغرب هي أسباب معرفية بالأساس. ترتبط بانفتاح اللاديني المغربي على مبادئ العلوم وتناجها وممارسته للتفكير الحر. يكتشف اللاديني بعد وضع التفكير الديني والتفكير العلمي في ميزان واحد أن الدين في إحدى مراحل لم يكن سوى محاولة بشرية لفهم مختلف الظواهر التي كانت جزء من عالم الإنسان. لأنه لم يكن ممكنا حينها تفسير هذه الظواهر بشكل علمي. واستمرار الفكر الديني في التواجد ناتج ليس عن قوة أطروحاته. وإنما عن القدسية التي اكتسبها بفعل العادة والحماية الاجتماعية الممنوحة له تبعا لذلك. يرى اللادينيون المغاربة كذلك أن الدين نتاج شروط اجتماعية معينة كانت السبب في وجوده. وبهذا المعنى فهو ظاهرة اجتماعية وتاريخية سيكون ممكنا فهمها بشكل موضوعي عند جريد الدين من صفة القداسة.

إن القطيعة مع الدين عند عامة اللادينيين المغاربة لا تتم بشكل آلي. بل عادة ما تكون مسبقة بمجموعة من الأطوار يمكننا أن نميز فيها طور التساؤل. حيث يشرع اللاديني في طرح مجموعة من الأسئلة حول الدين وحول تدينه. وهي أسئلة يطرحها ابتداء ليس بدافع التشكيك. ولكن بدافع الفضول المعرفي. هذه الأسئلة عندما لا تجد أجوبة مقنعة تتحول إلى شك حقيقي في مصداقية الدين. وهو شك ينمو ويتضخم إلى أن يتمخض عن قطيعة تامة مع الدين. بحيث يصبح اللاديني واعيا بلادينيته.

ما يرفضه اللاديني المغربي في الدين بشكل عام ليس هو ما يرفضه في الإسلام بشكل خاص. فإذا كان يرفض في الفكر الديني عامة الدوغمائية. والفكر المطلق. وحضور الجانب الخرافي. فإنه يرفض في الإسلام بشكل خاص تبنيه للعنف. وترويجه لخطابات الكراهية ضد الآخر المختلف. ثم تدخله في

هذا على فرض معقولية أن يكون للدولة دين من الأساس. لأن الدولة مؤسسات وليست شخصا يعتقد بمعتقدات ما. كما نجد أن مجموعة القانون الجنائي المغربي تنص على مجموعة من القوانين التي لا يمكن سوى وصفها بالمقيدة لحرية الاعتقاد. كالنص الذي يعاقب بالحبس والغرامة من يعمل على زعزعة عقيدة مسلم.¹¹ بحيث يترك هذا النص مجالا واسعا أمام إمكانية تأويله للزج في السجن بكل من يدعو لمعتقدات غير إسلامية. كذلك عقوبة الإفطار في نهار رمضان¹² تنطبق ليس فقط على المسلمين. وإنما أيضا على من عُرف باعتناقه الدين الإسلامي حسب منطوق النص القانوني. بمعنى سيقع تحت طائلة هذا القانون المسلمون السابقون الذين قرروا التحول إلى المسيحية. أو اللادينية. أو إلى أي معتقد آخر.

هذا التخط القانوني وجد صداه في إحدى جلسات البرلمان المغربي. حيث استوضح نائبان عن حيثيات فتوى صادرة عن الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء التابعة للمجلس العلمي الأعلى. والذي هو مؤسسة دينية رسمية يرأسها الملك. ويوجد في عضوبتها وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية. حيث كان المجلس العلمي الأعلى قد أصدر كتابا بعنوان «فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء -2004 2012» يقرر فيه أن آيات مثل «لا إكراه في الدين. قد تبين الرشد من الغي» هي آيات خاصة بأهل الكتاب وأتباع الديانات السماوية. وليست خاصة بالمسلمين: «أما بالنسبة للمسلمين. في شأن حرية المعتقد والدين. فإن شرع الإسلام ينظر إليها بنظر آخر».¹³ والمقصود بهذا النظر الآخر أن كل من كان مسلما أو منتسبا لوالدين مسلمين لا يُسمح له بالخروج من الإسلام. لأنه سيكون خروجا -في الوقت نفسه- عن تعاقده الاجتماعي مع الأمة التي ينتسب إليها. والردة عن الإسلام في تلك الحالة تترتب عليها أحكام شرعية تقتضي دعوة المرد إلى الثبات على دينه. وإلا وجب إقامة الحد عليه (وحد الردة هو القتل).

2 - أكريات الدين في المغرب : حالة اللادينيين

المغاربة كنموذج¹⁴

اللا دينية L'irreligion موقف رافض للدين. دون أن يعني

الدستوري عند معالجته لهذه القضايا الحساسة . الأمر الذي أوقعه في فخ الغموض واللبس في صياغة بنوده. ونتيجة لذلك. يصعب التحجج بدسترة حرية كل فرد في ممارسة شؤونه الدينية وحرية الفكر. ومبدأ حظر ومكافحة التمييز على أساس المعتقد للدفع بضمان الوثيقة الدستورية للحق في حرية تغيير المعتقد.

أضف لذلك المفاهيم الفضفاضة التي أدرجت ضمن النص الدستوري. والتي تختمل تأويلات متضاربة بين مختلف التيارات المتصارعة في المجتمع. فغالبا ما يجد الفاعل الحقوقي تحديا كبيرا أمام مقتضيات الدستورية المتعلقة بمكانة الدين الاسلامي ضمن مقومات الهوية المغربية. إذ يتبوأ فيها مكان الصدارة (الفقرة الثانية من الديباجة). ويعتبر الدين الرسمي للدولة (الفصل 3). ومن الثوابت الجامعة للأمة (الفصل 1). كما يعتبر الملك أمير المؤمنين. حامي حمى الملة والدين. والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية (الفصل 41). ويعتبر المجلس العلمي الأعلى الذي يرأسه الملك. الجهة الوحيدة التي تملك اختصاص إصدار الفتاوى بشأن القضايا المحالة إليه في ضوء أحكام الدين الاسلامي الحنيف ومقاصده السمحة.

الأمر الذي يفسر لنا مراهنة المشرع الدستوري على ما ورد في ديباجة الدستور حول: «تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار المتبادل بين الثقافات والحضارات الانسانية جمعاء». هذا في الوقت الذي كان من الممكن تفادي هذه الاشارات الملتبسة والغامضة. والاستعاضة عنها بصياغة مفردات واضحة ومنسجمة مع الالتزامات الدولية للمغرب في مجال حقوق الانسان¹³. والمتناغمة مع القراءات المستنيرة للنص الديني فيما يتعلق حرية المعتقد.



محمد حنين

حرية تغيير المعتقد في التشريع الوطني : تناقضات وتدابير

بدسترة الحقوق والحريات الأساسية⁶. وتعزيز حمايتها بالنص على انشاء مؤسسات وطنية تسهر على حمايتها والنهوض بها⁷. إلا ان هذه العملية لم تشمل «حرية المعتقد»⁸. ما أثار استياء العديد من مكونات المجتمع المدني والسياسي والثقافي . المحسوبة على التيار الحداثي. في مقابل ذلك نوهت فعاليات أخرى. محسوبة على التيار الاسلامي (المحافظ) بالتراجع عن دسترة «حرية المعتقد»⁹.

في علاقة بإشكالية ضمان الحق في حرية المعتقد. لم يرد في النص الدستوري. ما يفيد الاعتراف التام بحرية المعتقد. ماعدا بعض الإشارات التي توحى بالاعتراف الجزئي بها. والتي تعتبر حسب بعض التأويلات¹⁰ مدخلا لضمان حرية المعتقد في شموليتها. أي بالشكل الذي تضمنه المواثيق الدولية لحقوق الانسان.

يعتمد هذا التأويل الواسع للنص الدستوري. على ما ورد في فقرات متفرقة من الديباجة وبعض الفصول من الدستور¹¹. حيث تمت الإشارة فيها لتشبث المغرب «ببناء دولة ديمقراطية يسودها الحق والقانون». والعمل على «إرساء دعائم مجتمع متضامن. يتمتع فيه الجميع بالأمن والحرية والكرامة والمساواة. وتكافؤ الفرص». والالتزام بـ«حقوق الانسان كما هي متعارف عليها عالميا». كما تعهد بـ«حماية منظومتي حقوق الانسان والقانون الدولي الانساني والنهوض بهما. والإسهام في تطويرهما مع مراعاة الطابع الكوني لتلك الحقوق وعدم قابليتها للتجزئة». واعترف أيضا بمبدأ سمو الاتفاقيات الدولية على التشريع الوطني: تتكامل هذه المقتضيات مع مضامين أخرى. وردت في كل من (الفصل 3) الذي يضمن لكل فرد الحرية في ممارسة شؤونه الدينية . و(الفصل 25) المتعلق بالحرية الفكرية¹².

تسمح لنا القراءة المتأنية لهذه الفقرات والفصول. باستنتاج مفاده غلبة هاجس الإجراء والتوجس لدى المشرع

مقدمة :

يعتبر الالتزام بضمان حرية المعتقد¹ من التحديات الأساسية للدولة المغربية في مجال الأعمال الوطني لمنظومة حقوق الإنسان. خصوصا أمام التساؤلات المتكررة للهيئات الأمية المكلفة بمراقبة حقوق الانسان². وكذلك في ظل تواتر التقارير الدولية التي ترسم في الغالب صورة قاتمة عن وضعية حرية المعتقد³ بالمغرب. وخاصة التقارير التي تصدرها المنظمات غير الحكومية العالمية حول الانتهاكات التي يتعرض لها الأفراد الذين اختاروا التحول عن المعتقد الديني والمذهبي الجماعي⁴.

تطرح قضية حرية تغيير المعتقد على الصعيد الوطني. في سياق ما يعرفه المجتمع المغربي من تحولات. ترتبط تحديدا. بتنامي مظاهر النزوع الفردي نحو أشكال جديدة من التدين. وخصوصا لدى فئة الشباب. ويصل هذا النزوع حد التناقض مع المؤلف والمهيمن اجتماعيا. وذلك حث تأثير تطور وسائل الاتصال الحديثة (شبكات التواصل الاجتماعي). وأيضاً بفعل تراجع المؤسسات التقليدية (الأسرة. المسجد. المدرسة. وغيرها) عن الإضطلاع بوظائفها التقليدية في التاطير والتوجيه. وبالتالي التحكم في اختيارات الأفراد في مختلف مناحي حياتهم الخاصة والعامة. مما يدفعنا للتساؤل حول طبيعة الحماية القانونية المقررة للمغاربة الذي يختارون تغيير معتقداتهم الدينية؟

1- حدود أحكام الدستور بحرية تغيير المعتقد :

يصطدم الإنفاذ الوطني لمضمون المادة 18 من العهد الدولي لحقوق المدنية والسياسية. المتعلق بحرية الفكر والوجدان والمعتقد⁵. في التشريع الوطني. بالعديد من المثبطات والعوائق التي تبدأ من الوثيقة الدستورية. إذ بالرغم من مقتضيات المقدمة التي حملها دستور 2011 فيما يتعلق

من التدايعات الأولية لهذه المخرجات الدستورية. الجدل الذي رافق فتوى قتل المرتد التي تضمنها تقرير صادر عن المجلس العلمي الأعلى عام 2012.¹⁴ وبروز دعوات التكفير في الفضاءات العمومية الوطنية¹⁵. و التوترات التي رافقت النقاش العمومي حول مشروع القانون الجنائي¹⁶.

الهوامش

1. يفيد الالتزام بالبعد الكوني لحرية المعتقد أنه لكل فرد الحق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبير وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة؛ ولا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره. كما يشترط إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.
2. وتشمل أيضا حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة، لمزيد من التفاصيل انظر التعليق العام رقم 22 حول المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.
3. انظر في هذا الصدد الملاحظات الختامية للجنة المعنية بحقوق الإنسان، بمناسبة النظر في التقرير الدوري الرابع للمغرب، الذي عرّب فيها عن «قلقها من القيود المفروضة على حرية الدين أو المعتقد، لا سيما استخالة تغيير المسلم لدينه في الواقع»، الوثيقة CCPR/CO/82/MAR، متاحة عبر الرابط التالي http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/TreatyBodyExternal/Countries.aspx?CountryCode=MAR&Lang=AR.
4. منها التقارير التي تصدرها المنظمة غير الحكومية International Humanist and Ethical Union التي تحظى بالعضوية الاستشارية داخل المجلس الاقتصادي والاجتماعي، للإطلاع على آخر تقاريرها عبر الموقع : <http://freethoughtreport.com>. آخر مرور بتاريخ 01/01/2016.
5. حول الهوية الدينية الرسمية للمغرب انظر موقع وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، وتقرير مركز الدراسات والأبحاث المعاصرة لعام 2009.
6. في هذا الصدد، يعد المغرب طرفا في العديد من الاتفاقيات الاساسية لحقوق الانسان، ومنها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.
7. انظر الباب الثاني من دستور 2011 بعنوان «الحقوق والحريات الأساسية».
8. انظر الفصول 161 الى الفصل 164 من دستور المغرب 2011.
9. Mohamed Talbi, la liberté religieuse : droit de l'homme ou vocation de l'homme, réflexion sur l'insertion de la foi dans les exigences spirituelles de notre temps, travaux des Actes du colloque international, Casablanca, 16/17 mars 2012.
10. صرح الامين العام لحزب العدالة والتنمية عبد الإله ابن كيران لوكالة فرانس برس : «نحن لسنا ضد حرية العقيدة ، ولكننا نخشى العواقب الوخيمة لهذا الحكم على هويتنا الإسلامية» ،«انظر كلمة الأمين العام خلال مهرجان شببية العدالة والتنمية بإقليم تماره تحت شعار» من أجل الإصلاح ضد الفساد» يوم الجمعة 10 يونيو 2011، عبر الموقع التالي : <https://www.youtube.com/watch?v=H051rs2dQeA> ،آخر زيارة 29/12/2015.
11. انظر تصريح أمينة بو عياش (عضو اللجنة الاستشارية لصياغة الدستور) : <http://www.alarab.co.uk/?id=39344> ، اخر زيارة بتاريخ 01/01/2016.
12. للاشارة فآلول مرة أيضا يتم التأكيد على أن الديباجة جزء لا يتجزأ من الدستور.
13. Mohamed Madani, la liberté de conscience, de conviction et de religion au maroc : aspects juridiques et constitutionnels, http://www.kas.de/wf/doc/kas_34898-1522-1-30.pdf?130703132513
14. اقتداءا بالمشرع التونسي الذي أكد في نص الفصل السادس من الدستور أن : « الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، حامية للمعتقدات، ضامنة لحياة المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي».
15. في سياق الجدل المرافق لفتوى قتل المرتد، جاء في جواب وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية عن سؤال شفوي بالبرلمان المغربي، أن المجلس العلمي الأعلى «هو أول من يعلم بأن مسألة حرية التدين هي مسألة مدنيّة قطعية في الدين استنادا للآية القرآنية «لا إكراه في الدين»، وأضاف أن هذه المؤسسة «أولى بالعلم بأن الحديث الشريف الذي قد يستند إليه في إقامة الحد على المرتد، فيه خلاف بين العلماء ولا يمكن بأي حال أن يتناقض مع مبدأ الحرية».
16. مثل دعوات التكفير التي أطلقها الشيخ عبد الحميد أبو النعيم ضد عدد من الشخصيات السياسية والثقافية الوطنية، <https://www.youtube.com/watch?v=WqK-3gDbgM> ، آخر زيارة 28/12/2015.
17. حول مستجدات مشرع القانون الجنائي انظر تصريح وزارة الاتصال بتاريخ 21 أبريل 2015 على الرابط التالي: http://www.maroc.ma/ar/system/files/documents_page/mswd_mshrw_tdy1_lqwn_ljnyy_m_hw_ljdyd_wm_nsr_ltdqm.pdf ، تاريخ المرور 29/12/2015.



محمد سعيد زاو

المسيحيون المغاربة : إرث الماضي و إكراهات الحاضر

اشتهروا في بداية القرن العشرين. «الأب جون محمد بن عبد الجليل» و المبشر مهدي قصارة.

تمتلك الكنائس اليوم. وخاصة الكاثوليكية العديد من المؤسسات الاجتماعية و التعليمية. على سبيل المثال تضم مؤسسات التعليم الكاثوليكي بالمغرب ستة عشرة مؤسسة موزعة على الأراضي المغربية. أربع مؤسسات بالقيظرة وخمسة بالدار البيضاء. و ثلاثة في مدينة الرباط. وواحدة بكناس. واثنين بالمحمدية. وواحدة بمراكش. فضلاً عن عدد من دور الأيتام.

كما افتتح سنة 2013م معهد الموافقة في العاصمة الرباط. والذي يهدف إلى تدريس اللاهوت المسيحي للكاثوليك و البروتستانت. و تكوين المكونين المسيحيين الكاثوليك والبروتستانت أيضاً. وأحدث هذا المعهد بتعاون بين معهد باريس الكاثوليكي و كلية اللاهوت البروتستانتي بمدينة ستراسبورغ الفرنسية. و يهدف معهد الموافقة إلى توفير التعليم الأكاديمي في اللاهوت باللغة الفرنسية. وقد وضع برنامج أكاديمي جاد و شامل على مدى خمسة سنوات يسعى إلى التوازن بين متطلبات واحتياجات اللاهوت البروتستانتي والكاثوليكي بالمغرب.

كانت أول مطبعة عربية إسبانية بمدينة تطوان المغربية أسسها الأب ليرشوندي (lierchondi) سنة 1867م. كما أسس سنة 1877م بطنجة مستشفى وإعدادية للذكور و معهداً لتعليم العربية للفرنسيين بتطوان. و رغم وجود

بدأ التقلص المسيحي بشمال إفريقيا أواخر القرن السابع الميلادي إثر ظهور الإسلام. وخاصة أثناء وصول عقبة بن نافع إلى هذه البقعة الجغرافية (681 - 683 م). حيث تواجد في هذه المنطقة الجغرافية حوالي القرن الثالث الميلادي نحو ثلاثين مجمع كنسي إفريقي. وما يقارب ستمائة أسقف في عهد القديس أوغسطينوس¹. و قد ظهرت المسيحية في العصور الرومانية بالمغرب. و اعتبر الأمازيغ الأولون الذين اعتنقوا المسيحية رومانيون عكس الذين حافظوا على لغتهم الأم و ثقافتهم الأمازيغية². و وفقاً للتقاليد المسيحية. فقد استشهد القديس مارسيلو في (28 تموز 298) في مدينة طنجة المغربية (طنجة اليوم). وأصبح المغرب في هذه الفترة جزء من أبرشية (Hispaniae).

إرث الماضي

أعيد إحياء الحضور المسيحي في المغرب خلال القرنين التاسع عشر و العشرين. و ذلك مع قدوم عدد كبير من المستوطنين و المهاجرين الأوروبيين أغلبهم من فرنسا وإسبانيا و بلجيكا و إيطاليا.. إلخ. وينتمي هؤلاء المهاجرين إلى الكنيسة الكاثوليكية مع وجود لأقلية بروتستانتية. فانتعشت نتيجة ذلك الرسالة التبشيرية المسيحية بالمغرب. حيث بنيت الكنائس³ و المدارس و المؤسسات المسيحية. وأعيد تأسيس أبرشية كاثوليكية سنة (1838). وحوّل عدد من المغاربة إلى المسيحية في هذه الفترة. ومن المسيحيين المغاربة الذين

النظر عن توجهاتهم الدينية. ففي هذه الحالة يعامل المغاربة معاملة تمييزية مقارنة مع الأجانب الذين يحق لهم ممارسة حياتهم اليومية بشكل عادي خلال شهر رمضان. عكس المغاربة الذين غيروا دينهم.¹⁹

تزداد الأمور تعقيداً على مستوى التمتع المتكافئ بمنظومة حقوق الانسان بالنسبة للمتحوّل الكلي أو الجزئي²⁰ عن الهوية الدينية الجماعية. حيث يفقد بقوة القانون مجموعة من الحقوق المرتبطة بالحق في تكوين أسرة. والحق في الإرث²¹... إلخ.

خاتمة

يتضح مما سبق. أن المشرع الدستوري توارى عن الإقرار الصريح والكامل بحرية المعتقد. واختار منهج التوليف بين المنطلقات المرجعية لمتنفس التيارات المتصارعة داخل المجال العمومي. وراهن على التنزيل التوافقي لأحكامه. لكن السؤال سيبقى مطروحاً حول إمكانية التوافق المجتمعي بخصوص حرية تغيير المعتقد؟ فهذا الالتباس الدستوري والقانوني يترك انطباعاً لدى المشرع العادي و الموظف المكلف بإنفاذ القانون. بأن تغيير المعتقد أفعال محظورة ينبغي مواجهتها.

لذلك فالأجدر. فتح نقاش عمومي موسع بين مختلف الفاعلين باختلاف توجهاتهم السياسية والدينية والثقافية. لمواكبة دينامية اجتماعية متنامية سمتها النزوع نحو انماط جديدة من التدين. ومواكبتها قانونياً وثقافياً لتجنب السقوط في فخ الهيمنة والاقصاء والتمييز. والدفع بمسار الديمقراطية وحقوق الانسان.

الهوامش

17. انظر المادة 23 من الدستور: «لا يجوز إلقاء القبض على أي شخص أو اعتقاله أو متابعته أو إدانته، إلا في الحالات وطبقاً للإجراءات التي ينص عليها القانون».
18. نورد بهذا الصدد نموذج محاكمة محمد البلدي الذي صرح لمختلف وسائل الإعلام بالاضغوطات التي تعرض لها في مخافر الشرطة من أجل التراجع عن معتقده الجديد (الدين المسيحي).
19. برر وزير الاتصال تجريم الإفطار العلني في رمضان في مكان عمومي ودون عذر شرعي، بكونه يهدف حماية مشاعر الممارسين للشريعة الصوم.
20. استعين في هذه الفقرة بمفردات وظفها الكاتب المصري هاني نسيبة في كتابة حول «المتحولون دينياً، دراسة في ظاهرة تغيير الديانة والمذهب»، مركز أندلس لدراسات التسامح ومناهضة العنف، سنة النشر 2009.
21. هذه الحالات تحيلنا على نصوص قانونية أخرى، فالأجنبي لا يمكنه بمقتضى مدونة الأسرة الزواج من مسلمة إلا بعد اعلانه تحوله للإسلام، في تناقض صريح مع مبدأ «لا إكراه في الدين».



2- أكميات الجنايت كريت تغيير المعتقد :

تتعمق أزمة الحماية القانونية لحرية الأفراد في تغيير معتقداتهم في نصوص القانون الجنائي. إذ لم ترد بها أي إشارة قانونية صريحة تفيد جرم فعل تغيير المعتقد. في مقابل ذلك. ركز المشرع على حماية حرية العبادة لتصبح لهذه الحماية فيما بعد آثاراً سلبية على الأفراد الذين يغيبون دينهم؛ إذ عمد تفعيلاً لمبدأ «لا إكراه في الدين» وانسجاماً مع التزامات المغرب في مجال حقوق الانسان في (الفصل 220) لتجريم الأفعال المتعلقة باستعمال العنف أو التهديد لإكراه شخص أو أكثر على مباشرة عبادة ما أو على حضورها. أو لمنعهم من ذلك». وشدد أيضاً في (الفصل 221) على معاقبة كل من «عطل عمداً أو مباشرة إحدى العبادات. أو الحفلات الدينية. أو تسبب عمداً في إحداث اضطراب من شأنه الإخلال بهدوئها ووقارها».

كما اعتمد المشرع الجنائي. صياغة فضفاضة في الفقرة الثانية من (الفصل 220) بالنص على «معاقبة كل من استعمل وسائل الإغراء «لزعزعة عقيدة مسلم» أو تحويله إلى ديانة أخرى». مما يثير الكثير من الإشكاليات على مستوى التطبيق. فيما يتعلق بتحديد الأفعال التي تدخل في حكم زعزعة عقيدة مسلم. بل غالباً ما يتم استعمالها ضد المغاربة المسلمين الذين غيروا دينهم ومذهبهم. وذلك في تناقض تام مع القاعدة الجنائية¹⁷ والدستورية «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص». ومع مبادئ المحاكمة العادلة¹⁸.

نفس الملاحظة بالنسبة لمضمون (الفصل 222) الذي «يعاقب كل فرد عرف باعتناقه الدين الاسلامي وتعهد المجاهرة بالإفطار في نهار رمضان في مكان عمومي. دون عذر شرعي». ما يتناقض مع مبدأ عدم التمييز على أساس المعتقد الذي يفترض توفير نفس شروط الحماية لجميع المواطنين بغض



مبشرين مسيحيين بالمغرب بين سنتي 1839م و 1847م، فإن البروتستانت و الأنجليكان إنما ظهوروا بالصويرة منذ سنة 1875م. و في سنة 1900م كان بالمغرب سبع إرساليات تبشيرية موزعة على مراكز بفاس ومكناس وصفرو ومراكش. وفي سنة 1921م بلغ عدد المبشرين اثنين و ثلاثين موزعين في بركان ووجدة وكرسيف والقنيطرة والدار البيضاء والجديدة ومراكش والصويرة وواد زم و مكناس والرباط و سطات وآسفي وتاوريرت وتازة وتادلة. و لم تخفي البعثات و الإرساليات رغبتها في التبشير بالمغرب منذ سنة 1915م⁴. مستعينة بأمثال ميشو بيلير Michaux bellaire الذي خبر ثقافة المغرب و جغرافيته الذي حقق نتائج مشجعة في منطقة القبائل الجزائرية⁵.

فمن هنا بدأ العديد من الأمازيغ يقبلون على المسيحية. وقد كان للمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون Louis Masinon دور كبير في ذلك. فقد تشجعت الكنيسة الكاثوليكية بعد تبني محمد بن عبد الجليل للمسيحية كرسالة من أجل الخلاص الإنساني سنة 1928م. وقد تضاعف نشاط الإرساليات و البعثات المسيحية بالمغرب سنة 1935م⁶. وفي هذا الإطار. صرحت الكنيسة الكاثوليكية بأسقفيتها بمدينة الرباط. أن عدد المتحولين للمسيحية بلغ 185 متحولاً

سنة 1939م⁷.

وبعد سنوات تقرر وضع نظام رسمي للكنيسة الكاثوليكية بالمغرب في رسالة وجهها الملك الحسن الثاني يوم 30 ديسمبر 1983م إلى البابا يوحنا بولس الثاني⁸. و قد عرف المغرب في سبعينات و ثمانينات القرن الماضي تحول للمئات من المسلمين للمسيحية. وفي بداية سنة 2009م دق وزير الأوقاف الشؤون الإسلامية ناقوس الخطر في قناة الجزيرة على برنامج الحصاد المغربي حول تنامي المد المسيحي بعد أسبوع من التصريح العلني لأحد المسيحيين المغاربة بمسيحيته.

إكراهات الحاضر

الوضع الحالي للمسيحيين المغاربة لا يختلف عن سبعينات و ثمانينات القرن الماضي. إذ معظم المسيحيين لازالوا يمارسون طقوسهم في سرية تامة. وأغلبهم ينتمون للإنجليكان البروتستانت⁹. ويتعرض المغاربة المسيحيون للمضايقات الأمنية و الاستنطاقات في المراكز الأمنية بمختلف مناطق المملكة¹⁰. إضافة للاضطهاد المجتمعي الذي يعرفه غالبية المسيحيين المغاربة¹¹. لكن هناك مسيحيين داخل المجتمع المغربي يعلنون مسيحيتهم بشكل علني. ويناضلون من أجل

حقوقهم المهضومة من طرف المنظومة القانونية والدستورية. في المقابل. هناك المسيحيون المتواجدون في السجون المغربية. ومن بينهم حالة «جامع أيت باكرم» المسجون منذ سنة 2005 م في سجن القنيطرة. حيث يقضي عقوبة حبسية مدتها 15 سنة¹². و نتيجة لهذا الوضع. يطالب المسيحيون المغاربة اليوم بعدة حقوق من بينها : حق تغيير الديانة و حق الزواج الكنسي -و حق تسمية الأطفال بأسماء مسيحية وحق تعليم الأطفال في مدارس خاصة ليس بها تعليم ديني و حق العبادة و الاجتماع بالكنائس. وغيرها من الحقوق غير المعترف بها لدى المسيحيين المغاربة.

أشارت الصحافة المغربية إلى تحول 25.000 إلى 45.000 مغربي و مغربية للمسيحية في بداية القرن الواحد و العشرين. و حسب تقرير لأحد المراكز البحثية الأمريكية (مركز بيو) بتعاون مع السفارة الأمريكية بالمغرب. فإنه أفاد اعتماداً على استطلاعات الرأي بأن عدد المغاربة الذين تحولوا إلى المسيحية خلال الربع الأول من سنة 2012م وصل إلى 8000 شخص. وينتمي هؤلاء إلى مختلف الأعمار والشرائح الاجتماعية. فضلاً عن وجود عائلات بكاملها اعتنقت المسيحية.

هناك خلاف حول قضية الاعتقاد المسيحي بالمغرب. فالحقوقيين وأصحاب الصف الحدائي يعتبرونها تدخل في نطاق الحريات الفردية المنصوص عليها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. خصوصاً المادة 18 المصادق عليها من طرف المغرب. وقد دعا في هذا الإطار الرئيس السابق لحركة التوحيد والإصلاح أحمد الريسوني إلى السماح للمسيحيين بالتبشير بدينهم في المغرب. كما تسمح الدول الأوروبية للمغاربة المسلمين بالتبشير بدينهم.

ودافع الباحث أحمد عصيد عن حق التبشير على أساس أنه يدخل ضمن حرية المعتقد. بينما يرى المعارضون لهذا الطرح

أن التبشير لا يجوز في البلدان الإسلامية لأن الإسلام لا يقبل بذلك. فقد أشارت صحيفة Le Monde الفرنسية إلى تنامي ظاهرة اعتناق الأسر و الأفراد بالمغرب للمسيحية. هذا إلى جانب تحول العديد من طلبة جامعة الأخوين إلى المسيحية بسبب احتكاكهم بمنهج تعليمية أوروبية و أمريكية و على تبادل الأسانذة و البعثات العلمية.



المصادر

1. Islam dans sa première grandeur (9 siècles).maurice lombard - paris.flammarion (page 69 - 71).
2. أنظر «تاريخ شمال إفريقيا القديم» إصطفان كزول - par Stéphane gsell - ترجمة محمد التازي سعود الجزء الخامس= أكاديمية المملكة المغربية (ص 104).
3. هناك كنائس عديدة بنيت خلال القرن 19 و 20، نذكر منها كنيسة «القدس بيبير» بالرباط، و كنيسة «سيد الانتصار» بتطوان، و كنيسة «القدس أندرو» الأنجليكانية بطنجة، و كاتدرائية «نوتردام دي لورد» بمدينة الدار البيضاء و كنيسة الشهداء القديسين بمدينة مراكش، و كنيسة على النمط المعماري المغربي بمدينة العرائش، و العديد من الكنائس الأخرى التي بنيت في تلك الفترة، و أغلبها كانت كاثوليكية.
4. présence chrétienne au Maroc (page 46)
5. présence chrétienne au Maroc (page 58)
6. présence chrétienne au Maroc (page 87)
7. présence chrétienne au Maroc (page 96)
8. présence chrétienne au Maroc (page 52)
9. converted Christian in morocco need prayers
10. <http://www.alriyadh.com/255202>
11. www.hespress.com/medias/80449.html
12. <http://www.inspiremagazine.org.uk/news?newsaction=view&>



من هاته الحرية بما يتناسب مع خصوصيتها و هويتها و هذا يعد بمثابة إلغاء من طرف المشرع العربي لكونية الحق في حرية المعتقد.

على المستوى الإسلامي تناول إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام سنة 1990 في مواد 10 و 23 الحق في الحرية الدينية التي تسمح بها الشريعة الإسلامية حيث ينص الإعلان في مادته 10 على أن الإسلام هو دين الفطرة و لا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد. و من منطوق هاته المادة يتبين أنها تمس بحق المعتقدات الأخرى في الوجود بتنصيبه على أن الإسلام دين الفطرة ما يعني أن الإنسان يولد مسلما بطبعه.

أما وطنيا فقد اعترف الدستور المغربي لسنة 2011 بحرية العقيدة الدينية و إقامة الشعائر الدينية في مادته 3 حيث ينص على أن الإسلام دين الدولة و الدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية كما يؤكد تصدير الدستور على أن الدولة المغربية متشبثة و ملتزمة بمقتضيات و مواثيق المنظمات الدولية من مبادئ و حقوق و واجبات كما هو متعارف عليها دوليا .

إلا أن الواقع الحقوقي يقول بخلاف ذلك فالمشرع المغربي يدير ظهره لمبادئ الاتفاقيات الدولية معتمدا على تأويل جزء من تصدير الدستور الذي ينص على أن المصادقة على الاتفاقيات الدولية يكون في نطاق أحكام الدستور و قوانين المملكة و هويتها الوطنية... أليس إدراج هذا النص في التصدير الدستوري بمثابة تهرب من عدم تطبيق مبادئ دولية تراها السلطة مخالفة لمصالحها بذريعة الحفاظ على الهوية الوطنية المغربية. أليس رفض السلطة المغربية منح ترخيص

الرسالي عدة محاولات لتأسيس جمعيات كانت أولها جمعية أنوار المودة بطنجة و جمعية اللقاء الإنساني و جمعية رساليون تقدميون و هي جمعيات لم تحصل على الترخيص من طرف وزارة الداخلية .انتهت كل هاته التحركات بالتوجه صوب التأسيس لمؤسسة ثقافية تكون تابعة للخط الرسالي و تعمل في مجال النشر و الأبحاث حيث حصل مركز الخط الرسالي للأبحاث والنشر على ترخيص من المحكمة التجارية بمكناس بتاريخ 19 يناير 2012 كمؤسسة تجارية خاضعة للقانون التجاري وليس لتشريعات الحريات العامة.

ثانيا : الحريات المذهبية بالمغرب بين التشريعات الدولية و الوطنية

يثير الوضع الحقوقي للشريعة بالمغرب -الذي يتبنى المذهب المالكي- إشكالية تخص جانب الحرية الدينية . فرغم التأصيل الدستوري للحريات و الحقوق فان السلطات الرسمية لم تسمح لحد الآن بتأسيس جمعيات أو منظمات تتبنى المذهب الشيعي باستثناء الرخصة الممنوحة لمركز الخط الرسالي من طرف المحكمة التجارية بمكناس بناء على القانون التجاري .

في التشريع الدولي يتضمن ميثاق الأمم المتحدة في مواد 13 و 1 و 55 إشارات واضحة إلى ضرورة احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا و التشجيع على ذلك بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين و لا تفريق بين الرجال والنساء .كما تنص المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن لكل إنسان الحق في حرية الفكر و الوجدان و الدين بما في ذلك حريته في أن يدين بدين ما و حريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره. كذلك أقر العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية و السياسية لسنة 1966 في مادته 18 الحق في حرية الدين أو المعتقد.و في هذا الشأن يعتبر إعلان سنة 1981 بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب و التمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد أهم تقنين معاصر لحرية الدين والمعتقد.

و عريبا نجد أن المادتين 26 و 27 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لسنة 1994 اهتمت بحرية الدين و المعتقد و أنهما مكفولان لكل فرد و لا يتم تقييدهما إلا بما ينص عليه القانون. هنا المشرع العربي ترك المجال مفتوحا للدولة في تأويلها لهاته البنود بما يفهم منه أن من حق الدولة أن تشرع قوانين تحد



عبدالرحمان كامل

ومبادئ المذهب الشيعي حيث كان للمكتبة التابعة للطريقة الصديقية دورا بارزا في هذا الشأن .

عرف كذلك المغرب بعد نجاح ثورة الخميني في إيران مدا للفكر الشيعي و إن لم يكن في بدايته بمس الجانب العقدي بل جلى في الإعجاب بالتجربة السياسية في إيران و تبني مبادئها الإسلامية و شعاراتها مثل شعار الحركة الإسلامية أداة الثورة الإسلامية و الحركة الإسلامية نواة الدولة الإسلامية الكبرى .هذا التبنى للأفكار الشيعية ظهر لدى عدة حركات مثل جند الإسلام السرية والتي ستصبح فيما بعد حركة الاختيار الإسلامي بحيث كانت تجمع تنوعا فكريا تمثل في جمعيات إسلامية من فاس و مكناس و الرباط و الدار البيضاء هذا التنوع والإثراء على المستوى الفكري كان دافعا في اتجاه التأسيس لمشروع الجبهة الإسلامية في المغرب لكن عدم الانسجام في الرؤى المرحلية أدى إلى إلغاء هذا المشروع و ظهر على إثره عدة حركات تصحيحية داخل حركة الاختيار الإسلامي أفرز في النهاية انشقاقات اتجهت بعضها للعمل الجمعوي مثل جمعية البديل الحضاري التي تأسست في 23 أكتوبر 1995 تحت شعار من أجل تنظيم رسالي قوي و أمين. .

و من رحم هاته الحركات التصحيحية انبثق معظم أعضاء الخط الرسالي الذين كانت لهم أفكار منجذبة بشكل كبير لمبادئ المرجع الشيعي اللبناني حسين فضل الله و المرجع الشيعي العراقي محمد باقر الصدر. وسبق التأسيس للخط



الحريات المذهبية بالمغرب الخط الرسالي نموذجا

أثار النقاش حول الاختلاف المذهبي للشريعة المغاربة سيلا من التحليلات حول حرية المعتقد في التشريع الوطني و الثوابت الدستورية و في إطار كونية حقوق الإنسان .حيث شهد المغرب بعد الانفراج السياسي الذي أعقب الحراك الاجتماعي لسنة 2011 تحركا غير مسبوق للشريعة المغاربة انتقلوا عبره من العمل السري في إطار أفراد إلى محاولات للتأسيس و التنظيم الحركي و زيادة في الجرأة عن الإفصاح في اعتناق المذهب الشيعي و التعبير كذلك عن المواقف السياسية و الحقوقية والمساواة .

و في ورقتنا هاته سنعمل على دراسة ظاهرة التشيع بالمغرب و اعتناق عدد من المغاربة للمذهب الشيعي في إطار ربط الظاهرة بمسألة الحرية الفردية بالمغرب و حرية الاعتقاد في التشريع الوطني و الدولي . واشتغلنا على مؤسسة الخط الرسالي الشيعي نموذجا للدراسة.

سنعمل على تقديم الموضوع بالوصف و التحليل للإجابة عن مجموعة من الأسئلة: ماهي جذور التشيع بالمغرب المعاصر ؟ وماهي مبادئ التشريعات الدولية و الوطنية الضامنة للحريته في العقيدة ؟ و أخيرا ماهي رؤيت الخط الرسالي لمسائل الحريات المذهبية بالمغرب؟

أولا : بدايات التشيع بالمغرب المعاصر

يرجع معظم الباحثين في الشأن الشيعي بالمغرب أولى مظاهرات التشيع بالمجتمع المغربي المعاصر إلى أحمد بن الصديق الذي تدرس في الأزهر الشريف و تأثر بفكر الشيعي أحمد بن عقيل. و تذكر بعض المصادر التاريخية أنه من نسب المولى إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب. و تمثلت تعبيرات أحمد بن الصديق عن هويته المذهبية في تأسيسه للطريقة الصديقية الصوفية بطنجة و التي لاتزال إلى يومنا هذا كزاوية صوفية يتزعمها عبد المنعم بن الصديق أحد أتباع المؤسس أحمد بن الصديق .و كان للطريقة الصديقية دور كبير في نشر أفكار



بارك الله احمد بريد

أكرات الفردية : رؤية فكرية مقارنة



المحور الأول: أكرات الفردية في الفكر الغربي:

تبدو ملامح الاختلاف بين الفلسفتين الغربية والإسلامية حول حرية الفرد تصورا وممارسة، ضمن عدة جوانب وزوايا جلية تتعلق بكنهها ومصدرها و منطلقاتها ومقوماتها الفكرية وحمولتها الثقافية والعرفية في كلتا المنظومتين، وفي هذا الصدد تنبني حرية الفرد في المرجعية الغربية على عدة منطلقات، وتتحدد وفق مقومات تختلف حسب التوجهات والمدارس الفكرية، لكن قراءة عامة في التاريخ والفلسفة قديما وحديثا تمكننا من الوصول للمضامين التالية :

- حرية الفرد بين توجّهين..

إذا كانت الفلسفة اليونانية القديمة قد شهدت انقسامًا حول حرية الفرد إلى مذهبين هما : مذهب الأبيقوريين¹ الذين يعتبرون إرادة الفرد حرة ، ومذهب الرواقيين الذين يعتبرونه مسيرا غير مخير، فإن المذاهب الفكرية الغربية الحديثة لم تخرج عن هذا المنحى كثيرا حيث التيارات والتوجهات الإلحادية تسقط الإرادة الحرة وتعلن الجبرية ، في حين أن هناك فلسفات أخرى تقول بحرية الإنسان المطلقة وتعتبره سيد ذاته وخالقاً لفعله وعلى رأسهم الفلسفة الوجودية².

- التصور الليبرالي للحرية الفردية

تعتبر الأدبيات الغربية – خاصة الليبرالية منها - حرية الفرد جوهره و« المبدأ والمنتهى، والباعث والهدف. الأصل والنتيجة في حياة الإنسان»³، فهي لا تؤمن بكون حرية الإنسان مقيدة

الهوامش

1. ينسب إلى أبيقور (340 – 270 ق م) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها للدكتورة أميرة حلمي مطر طبعة 1998 ص 395 .
2. الموسوعة الميسرة ج2 ص 1119 .
3. مفهوم الحرية ، عبد الله العروي ، ط الخامسة 1993.



تمهيد :

تثير الحريات الفردية اليوم إشكالات كثيرة حول حدودها وعلاقتها بالقيم المرجعية للمجتمع والأمة. خاصة في ظل تنامي الدعوات التغريبية تحت غطاء حقوق الإنسان وحرية وحريره من قيود المجتمع والدين باعتبارها عوامل تحد من حريته وتجعلها مشروطة بالقيم والأخلاق والهوية .

وتطرح هذه الخطابات الجديدة تحديا كبيرا على عاتق المثقفين وحملة ألوية العلم والفكر في المجتمع. باعتبار مسؤوليتهم الحضارية تجاه قيم الأمة وثوابتها وهويتها، وأمنها الثقافي والفكري، مما يفرض على خطابنا الثقافي ونقاشنا المجتمعي أن يلج هذه القضايا بطرح جديد ووحي رشيد . يقارع الفكرة بالفكرة ويميط اللثام عن حقيقة الحرية الفردية في بعدها الإنساني وعمقها وطبيعتها الفطرية. ويطرح قضاياها المثارة في عالم اليوم برؤية جديدة يؤدي فيها رسالته الحضارية للإنسانية جمعاء (وما أرسلناك إلا رحمة لعالمين)“الأنبياء/ الآية 107“.

وفي هذا الصدد يأتي هذا المقال المتواضع لطرح هذه القضية معتمدا مقارنة نقدية مقارنة لدلولات المفهوم وضوابطه و منطلقاته وتمثلاته في المنظومتين الحداثية الغربية، والإسلامية الوسطية. محاولا الإجابة عن التساؤلات التالية :

كيف تؤسس الفلسفة الغربية كرية الفرد؟ وما منطلقاتها ومميزاتها؟ وما علاقتها بخرية الآخر؟ وفي المقابل : كيف يبنى الاسلام تصوره كرية الفرد؟ هل هي مطلقة أم مقيدة؟ وما أسسها ومحدداتها؟ وما أوجه التمايز بين المنظومتين بهذا الخصوص؟

هذه التساؤلات والإشكالات سأحاول معالجتها عبر محورين:

أنه لا معنى للتصديق على اتفاقيات دولية في مجال الحقوق والحريات دون العمل على تكييف القانون الوطني مع مضامين التشريع الدولي. وينتقد «احميدان» حماسة بعض المؤسسات الرسمية في الطرح الفكري الحداثي دون أن تعمل على التأسيس لمبدأ عدم التمييز على أساس المعتقد بالمغرب -في إشارة للمجلس الوطني لحقوق الإنسان-. وبحسب الطرح الرسالي فإن الدولة الرسمية المغربية في مرحلة حاسمة إما التأسيس و التأكيد على التنوع الفكري في المجتمع المغربي وعلى كونه حقوق الإنسان و إما أن تترك للخصوصية التي تلغي الآخر و تذهب باتجاه توجه مذهبي واحد يلغي التنوع الراسخ في المجتمع المغربي.

و رغما عن التوجه الذي يرى في الحرية المذهبية بالمغرب توجهها نحو التأسيس لخلق مشكلات مجتمعية تمس شكل الدولة العميقة فان الظرفية السياسية الإقليمية العربية تفرض على الدولة المغربية التوجه نحو اعتماد نهج حقوقي يقوي سياسة الانفتاح و يدعم التعددية الراسخة في المجتمع ويحفظ للمغاربة المتشيعين حقهم في ممارسة شؤونهم الدينية بكل حرية وعلانية في إطار المواطنة و الإخلاص لثوابت الدولة المغربية.



مراجع

1. أحمد بن الصديق – كتاب البحر العميق
2. أبو اليسر عبد العزيز بن محمد بن الصديق الغماري – الإفادة بطرق حديث: «النظر إلى علي عباد» – الناشر: ضمن أبحاث مجلة علوم الحديث /السنة الثانية - العدد الثالث 3-1945-
- 4-1948-
- 5-1994- إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام -1990-
- 6-2011-
7. وثيقة الميثاق الرسالي-موقع الخط الرسالي على الانترنت-
8. مقابلة شخصية مع الباحث الشيعي المغربي عبد النبي الشراط
9. منتصر حمادة –أركيلوجيا التشيع بالمغرب- موقع إسلام مغربي



لمؤسسة الخط الرسالي كجمعية خاضعة لقانون الجمعيات والأحزاب السياسية و ليس كمركز دراسات يعمل في إطار القانون التجاري؟ أليس يعني هذا المنع توجهها رسميا نحو إلغاء التعددية المذهبية الراسخة مجتمعا في المغرب؟ أسئلة و أخرى تفرض نفسها على السلطات في ظل أزمة الحرية بالمغرب.



ثالثا : الخط الرسالي الميثاق والرؤية الحقوقية

الخط الرسالي بحسب ما عرف نفسه في ميثاقه هو خط عقائدي ينتصر لنمط معين من الدين لأجل تحقيق العبودية لله في كافة مناحي الحياة و يعتبر أن الصراع القائم بينه وبين باقي التوجهات الفكرية هو صراع حضاري ذو جوهر ثقافي تمثل فيه السياسة و الاقتصاد أدوات للهيمنة. وفي رؤيته لمسألة حرية المعتقد بالمغرب وعلاقتها بالنصوص التشريعية الوطنية والدولية فان الخط الرسالي يرى أن هناك غموضا يلف صياغة بعض النصوص الدستورية خصوصا فيما يتعلق بالاتفاقيات الدولية و التصديق عليها و التي حدث المشرع الدستوري فيها عن مرحلتين: مرحلة ما قبل التصديق و مرحلة ما بعد التصديق و النشر. فقبل التصديق تختار الملكة ما ينسجم مع أحكام الدستور العامة و هي الملكية و الإسلام والوحدة الترابية و الاختيار الديمقراطي و أيضا ما ينسجم مع القوانين و الهوية الوطنية و هو ما اعتبره الخط الرسالي جُميدا للنصوص الحقوقية لأن استحضار المشرع للخصوصية و بني كل ما من شأنه الحفاظ عليها يعد بمثابة إلغاء للتنوع الفكري و المذهبي الذي يسود في المجتمع المغربي . أما مرحلة ما بعد التصديق و النشر فان المشرع المغربي يصبح ملتزما خلالها بسمو الاتفاقيات الدولية على التشريع الوطني و بالتالي تظهر الحاجة الملحة لضرورة ملازمة القوانين الوطنية مع بنود ما التزمت به الدولة من تشريعات دولية.

و يرى «عصام احميدان» مدير مؤسسة الخط الرسالي

قيود الطبيعة ،أما كنائس " الدين " فهي المصانع الضخمة ودور السينما و المختبرات. ودور الرقص ,وأما كهنتها فهم رؤساء الصيارف والمهندسون والممثلات وكواكب السينما وأقطاب التجارة ...¹⁰

- الرأي والتعبير.. الحرية المقدسة

من مقومات الحرية الفردية في الغرب حرية الرأي والتعبير، وتعتبر أشد أنواع الحرية قدسية عند مفكري الغرب. يقول ويليام تشاننج¹¹ : « إنها أشد حقوقنا قدسية»، وهي بذلك لا تقبل أي ضغوطات أو حدود أو ضوابط معينة. بل هي مطلقة وغاية في حد ذاتها. فقد بلغ تقديسها عند المنظرين لها مبلغا كبيرا لدرجة أن أكبر فيلسوف نظر للحرية وقررها وهو الإنجليزي جون ستيوارت ميل يدعو الى تعمد الخطأ والباطل في مواجهة الصواب والحق حين يتحدث عن الرأي السائد ويقسمه الى صواب وخطأ. ويدعو لمواجهة حتى ولو كان صوابا ومشتملا على كل الحقيقة بحجة الحرية المطلقة في ذلك¹².

و إذا كانت الحرية الفردية في المنظور الغربي مفهوما إطلاقيا يرتبط بإرادة الفرد المطلقة في الاختيار والفعل، وفي الفكر والممارسة. فكيف يرى الإسلام حرية الأفراد في المجتمع؟ وهل هي مطلقة أم مقيدة ؟ وما هي فلسفته في معالجة الإشكالات الكبرى في هذا الصدد : الحرية الجنسية، وحرية الرأي والتعبير..؟

المحور الثاني : المنظور الإسلامي لحرية الفرد :

يتأسس التصور الإسلامي لحرية الفرد على عدة منطلقات ومقومات وقواعد تحكمه وتحدد دلالاته ومميزاته :

- مقومات حرية الفرد في الاسلام

يعتبر الإسلام حرية الفرد قائمة على مبدأ التكريم الرباني للإنسان أولا. مصداقا لقول الحق تعالى: (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقا تفضيلا) "الإسراء/70" .

ثمانية مكونات أساسية تشكل الخيط الناظم للوعي لدى الانسان الغربي ,وهي : المكون العقدي وهو المادية.المكون التنظيمي وهو العلمانية. المكون الفكري وهو العقلانية. المكون السياسي وهو الديمقراطية.المكون الاقتصادي وهو الرأسمالية. المكون الاجتماعي وهو الفردانية. المكون النفسي وهو الشهوانية. والمكون الجغرافي وهو القومية أو الوطنية⁸.

يقول المفكر المغربي امحمد طلابي : " إن الحرية الفردية في الغرب هي نظام رق جديد أصبح فيه الإنسان عبدا لإله الشهوة فاقدا لحيته. ونظام يهدر الأدمية ويقرها من حالة القطيع والبهائم"⁹.

لقد جنت الحضارة المادية على الأسرة والإنسان الغربي فلم تعد القيم الإنسانية ذات معنى بالنسبة له ,بقدر ما أصبحت غايته تلبية حاجياته الطبيعية وممارسة كل أشكال الحرية الجنسية تحت ضغط حركة شهوانية مسعورة تؤجج لهيبها الآلة الإعلامية وأماكن اللهو الليلية المليئة بألوان الاستعراض وفنون الرقص التي أعدت قصدا لإثارة الشهوة، ودور الأزياء النسائية وغيرها من وسائل الاثارة الجنسية التي جعلت المجتمع الغربي يتخبط في عالم الحيوانية ,نتيجة الإفراط في المادية والاعتقاد أن لا حياة إلا بالتحرر من قيود الطبيعة، وممارسة الحرية الشخصية المطلقة. ويؤكد هذا المعنى كتاب ومفكرون غربيون كثر من بينهم الأستاذ الألماني المهتدي محمد أسد في كتابه "الإسلام على مفترق طرق" بقوله (...):" إن الرجل العادي في أوروبا إنما يعرف ديننا واحدا وهو عبادة الرقي المادي والاعتقاد بأنه لا غاية في الحياة غير أن يجعلها الإنسان أسهل ,وبالتعبير الدارج "حرة مطلقة" من



أو محدودة في نطاق معين. أو منضبطة بقيم ونظم ما. بل هي حرية مطلقة لا يحددها قانون ولا تعترف بالأعراف و التقاليد والقيم. بل تجدد الفرد وتعتبره هدفا وغاية في ذاتها. وترفض جعل إرادته مجرد امتداد لإرادة الجماعة ,لذلك فإن هذا الاسم "الليبرالية" يدل على العقائد التي تعتبر ازدياد حرية الفرد من مثلها⁴. وهو ما أدى إلى ظهور ما يسمى بالليبرالية الثقافية - إلى جانب الليبراليتين الاقتصادية والسياسية - في المجتمع الغربي, التي تدعو إلى الحرية الفردية المطلقة وتدعمها ضد القوانين والعادات ,كحرية الجنس و الإجهاض والبغاء وحرية الفنون والآداب وحرية تعاطي المخدرات والإدمان.

- محددات حرية الفرد في الغرب

تختلف الأطروحات الفلسفية الغربية في اعتبار الحرية الفردية معلقة أو مقيدة على شرط معين , ففي حين يذهب بعضهم إلى كون حرية الفرد تتحدد بالعقل أي أن "الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادرا عن العقل ,وتكون أقل كلما كان صادرا عن الانفعال"⁵, يرى آخرون أن الحرية ليست صفة تضاف إلى الطبيعة الإنسانية. وليست خاصية من خصائصها بل هي نسيج الوجود الإنساني. فالفرد قادر على صنع ماهيته حسب إرادته الحرة. دون أن تكون لظروف خارجية أو لأية قوة تأثيرا على حريته. لذلك اعتبر جون بول سارتر القيم الأخلاقية المتوارثة تمثّل عطالة للفكر باعتبارها لا تكتسي صفة اليقين. ودعا الإنسان إلى التحرّر منها «حتّى يلقي عن كاهله أوزارا ثقيلة تحول بينه وبين فهم ذاته وتجعله عبدا لما هو خارج عن دائرته»⁶.

وفي سياق آخر يربط جون لوك حرية الأفراد بالاختيار، فهي تعني أن نفعل أولا نفعل بحسب ما نختار أو نريد⁷. في حين يعتبر كانط أنها تعكس حقيقة الإرادة الإنسانية المستقلة عن الأسباب والمؤثرات الخارجية "لأن الكائن العاقل المزود بالإرادة لا يمكن أن يفعل إلا إذا كان حرا".

- حرية "الشهوة" .. في الحداثة الغربية

إن أخطر مكونات الحداثة الغربية المعاصرة هو المكون النفسي "الشهوانية" , ذلك أن الحداثة الغربية تنبني على

هوامش

4. موسوعة لالاند الفلسفية ج 2 ص 226 .
5. موقف الفيلسوف ليبنتز Leibinz موسوعة الفلسفة ,د عبد الرحمن بدوي , ج 1 ص 460 .
6. انظر : 1945-1949 J, pSatre: Les chemins de la liberté; Galluion Paris 1945-1949 Volume n° 1 .
7. موسوعة الفلسفة د عبد الرحمن بدوي , ج 1 ص 460.
8. امحمد طلابي ,مقال بعنوان : " مفاهيم الحداثة " مقال منشور على شبكة الانترنت.
9. نفسه
10. معركة الثوابت بين الاسلام والليبرالية للدكتور عبد العزيز مصطفي كامل ص93 . و "ماذا خسر العالم بالتحطاط المسلمين " لابي الحسن علي الندوي ص161 .
11. انظر: معنى الديمقراطية، صول بانوفر، ترجمة جورج عزيز ص: 17
12. الحرية : جون ستيوارت ميل , ترجمة طه السباعي باشا ص 82 .
13. محمد سعيد رمضان البوطي , حرية الانسان في ظل عبودية لله دار الفكر دمشق الطبعة الاولى.

كما ركب عليه، ولكنها تعني أن يفعل الانسان ما يعتقد أنه مكلف به و ما فيه الخير لصالح البشر أجمعين ، وإيمان الانسان أنه مكلف هو أول خطوة في حريته ¹⁴

وهذا المعنى المقاصدي هو من صميم المصالح الكبرى للشريعة الإسلامية من حفظ للدين والنفس والعقل والمال والنسل ، وهي المقاصد التي لا تتحقق حياة الانسان إلا بها، لذلك جاءت الحرية لتحقيقها جميعها، ولعل الفقهاء لم يدرجوها ضمن الضروريات كمقصد شرعي مستقل بذاته لكونها أساسا ومهادا لها ¹⁵

- الاسلام وترشيد حرية الفرد

تتجاوز نظرة الاسلام للحرية بمنطق المسؤولية الفردية للإنسان عن أفعاله إلى المسؤولية الاجتماعية ككل، ذلك أن الفرد إنما هو جزء من المجتمع الذي يمارس فيه حريته و حركيته ، ومتى كانت هذه الممارسة منطلقة في اتجاه الآخر غير أبهة بوجوده أو مقدرة لمشاعره وفق ما تملبه الأخلاق العامة وتفرضه لأداب والأذواق، فإنها ستفرز لنا ذواتا متمركزة حول كياناتها متضاربة المصالح والمطامح، غير مبالية بحق الآخر في ممارسة حريته والتعبير عن كينونته ، لا تبحث سوى عن تحقيق رغباتها وإشباع شهواتها ، بما يضعنا أمام مجتمع فرداني تنكسر فيه قيم الحيوانية بدل الانسانية ، والاندفاعية بدل الحرية والممارسة الواعية، كل هذه المعاني وغيرها - التي يعاني الغرب من ورطتها ووطأتها كما بينا سابقا - جعل الإسلام للمجتمع دونها طوق نجاة سماه "الأخلاق"، فهي تقييد نبيل للحرية يحول دون تحولها إلى أنانية مفرطة تستبد بالفرد من جهة، وتدفعه إلى إلغاء حرية الآخرين من جهة أخرى ، وعدم اعتبارهم، وهذا المعنى لم يتنبه له الغرب إلا بعد مراحل طويلة من التفلسف ليهتدي أخيرا في عقده الاجتماعي خلال القرن التاسع عشر الى المقولة السائدة اليوم: "الحرية تنتهي دائما عندما تبدأ حريات الآخرين".

لكن كيف تكون الأخلاق قيما إيجابيا لحريته الفرد لا تقويضا لها ؟

- تخليق الحرية الفردية

إن أفضل بيان يمكن أن نفهم من خلاله هذه العلاقة النبيلة بين الحرية والأخلاق هو الحرية الجنسية التي ينادي بها الغرب ويطلب لأجلها و يزغرد لها ويبشرنا بها. تارة يسمى "الحرية الشخصية" أو الحق في التصرف في "الجسد" وتارة أخرى بما يسمى "علاقات رضائية" بين الجنسين ، وكأنا عنها في غفلة معرضون ! بل هو لعمري في سكرته يعمه ..و بحريته المزعومة أبله أبله !!

إن الاسلام يضع للإنسان ضوابط تكبح جماح شهواته وتلجم زمام رغباته، وتحكم تصرفه في غرائزه ونزواته التي جبل عليها ، حتى لا يندفع بحريته المزعومة ويندفع ويقع في أتون الفاحشة و هي إليه أقرب من حبل الوريد، قال سبحانه : زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْمَنَاطِرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ { [آل عمران:14].

وهنا تكون الحرية مسؤولة منضبطة غير متفلته ، بل تسمو بالإنسان و تعلو به أسمى درجات الإنسانية ، بدل أن يهوي في دركات الشهوانية .

هذا المنظور الرباني الرفيع الذي يبني علاقة شرعية لا تنفصم ، بين الحرية والفضيلة ، بين الاختيار كحق للإنسان والمسؤولية كواجب، ويضع الممارسة الإنسانية الحرة في وضعها الفطري والطبيعي الذي يلتقي فيه الوعي الراشد بالوحي الخالد، ولا ينتاقضان أبدا، لأن الإسلام كما يقول العلامة السخاوي في تحريه لمفهوم الحرية في الإسلام : " أعطى الإنسان الحرية وقيدها بالفضيلة حتى لا ينحرف، وبالعقل حتى لا يجور، وبالحق حتى لا ينزلق مع الهوى وبالحبر والإيثار حتى لا تستبد به الأنانية وبالبعد عن الضرر حتى لا تستشري فيه غرائز البشر "

- رسالية حرية الرأي والتعبير في الاسلام

يعتبر الاسلام حرية الرأي والتعبير، والفن والإبداع ، وإعمال العقل والفكر، ضرورة شرعية وواجبا حضاريا، لكنه لا يؤمن بمنطق النقد من أجل النقد ومواجهة الرأي بالرأي بنقيضه

كغاية في حد ذاتها، أو الركوب على مسوغ الحرية في الإساءة للدين أو قيم ومقدسات الغير وهويته وحضارته ، فهو يؤمن بحرية مبدئية رسالية هادفة، تفجر الطاقات وتنور الأفكار وتطورها وتحبي الإبداع وتسمو به دون أن تنسلخ من قيم الفضيلة والمسؤولية التي يقررها الشارع الحكيم، وهذا ليس تقييدا للعقل الانساني أو تحديدا لفضاء اشتغاله لأن " حق الله في التشريع وواجب الخضوع له وطاعته لا يلغي انطلاق العقل الإنساني والوجدان الإنساني في مجالات الإبداع، وبذلك فالنقل كمرجعية عليا لا ينفي العقل كممارسة حية وحيوية ، وكذلك الحرية لا تتناقض مع المسؤولية الاجتماعية. وبالتالي يستطيع الإنسان ممارسة حريته في إطار الالتزام الاجتماعي " ¹⁶ .

هذا المفهوم الواعي لم يفقهه الغرب إلى اليوم في نطاق التطبيق والممارسة. فهو يؤكد في موانيقه الحقوقية على احترام الأديان و العقائد والثقافات والحضارات لكن حينما يتعلق الأمر بالإسلام والمسلمين تسقط كل تلك الشعائر وتنتاهى ، وهذا لعمري من أكبر التناقضات والانتكاسات التي يعيشها الغربيون في علاقتهم بالآخر، خاصة إذا كان هذا الآخر هو الاسلام دون غيره من الأديان والشرائع.

يقول المفكر المغربي أبو زيد المصطفى الإدريسي في هذا الصدد:

" بعض الغربيين لديهم عقدة تجاه الإسلام، ويمكن أن أسميها «العقدة الصليبية» ، وهي ليست نسبت فقط إلى أكروب الصليبية، التي كانت في القرن السادس الهجري، وإنما نسبت إلى الاصطدام الأول مع مبعي الإسلام وتسفيهه لتأليه المسيح عليه السلام ونكران صليبه، حيث يضرب الإسلام في العمق مقدسين حساسين في عقل الإنسان المسيحي، وهما : الوهيته المسيح، وعبادة الصليب. ثم مرورا باجتياح بلاد الشام وطرر الرومان منها ، ووصولا إلى اكتساح العثمانيين لأوروبا . و هي عقدة مستحكمة تنفجر بشكل مرضي في مظاهر عديدة، وإحدى هذه التعبيرات

الاعتداء الذي يحاولون تغطيته باسم حرية التعبير مثل تغطية الشمس بالغربال ، وهو ما لا يسعفكم " ¹⁷

ثم يعلق قائلا : " الذين يتشبثون بحرية التعبير عندما يعتدون على حرمة المسلمين ويستفرونهم ، هم أعجز الناس أن يارسوا هذه أكريته ضد الديانت اليهودية و ضد الشعب اليهودي، أو ضد الديانت المسيحية أو الشعب المسيحي، بل هم يعبرون عن احترام عميق حتى للبوذيت والطاويك والكونفوشيوسية وغيرها من التوجهات الاجتماعية والدينية الموجودة في عالمنا اليوم.

وشخصيا لا أفهم كيف يقرن الأوروبي الذي بلور مفهوم التسامح والتعايش وحوار الأديان وحوار الحضارات ووضع الضوابط المنطقية لحرية التعبير. كيف يوفق بين هذا الاحترام العميق للآخرين (أو حتى الخوف باسم الاحترام بالنسبة للموقف من اليهود) وبين ما يقوم به البعض من إساءة بوقاحة وبجاجة في حق المسلمين؟!

إن هذا التناقض القائم في الممارسة التحريرية للعقل الغربي تجاه الاسلام يكشف زيف كل شعارات حقوق الانسان في منظومته النظرية. ويؤكد من جديد اندفاعيته وانفلاته المقيت من كل ما يمت للقيم والمبادئ الإنسانية . وتغليبها منطق الصراع والايولوجيا على قيم السلم والتسامح والحوار. إنها حالة انفصام حقيقية بين النظري والعملي، بين المبدئي والميداني، بين الحقيقة والخيال.. !!.

هوامش

14. مقاصد الشريعة ومكارمها ، علال الفاسي دار الغرب الإسلامي الطبعة الخامسة 1993 . ص 248

15. انظر حقوق الانسان محور مقاصد الشريعة للدكتور احمد الريسوني، الدكتور محمد الزحيلي، الدكتور محمد عثمان شبيب . سلسلة كتاب الأمة العدد 87 .

16. انظر مقال " الأخلاق قيود خلاقة لحرية الفكر " للمفكر المغربي أبو زيد الإدريسي.

17. انظر مقال " الأخلاق قيود خلاقة لحرية الفكر " للمفكر المغربي أبو زيد الإدريسي، على الموقع الالكتروني abouzaid.com

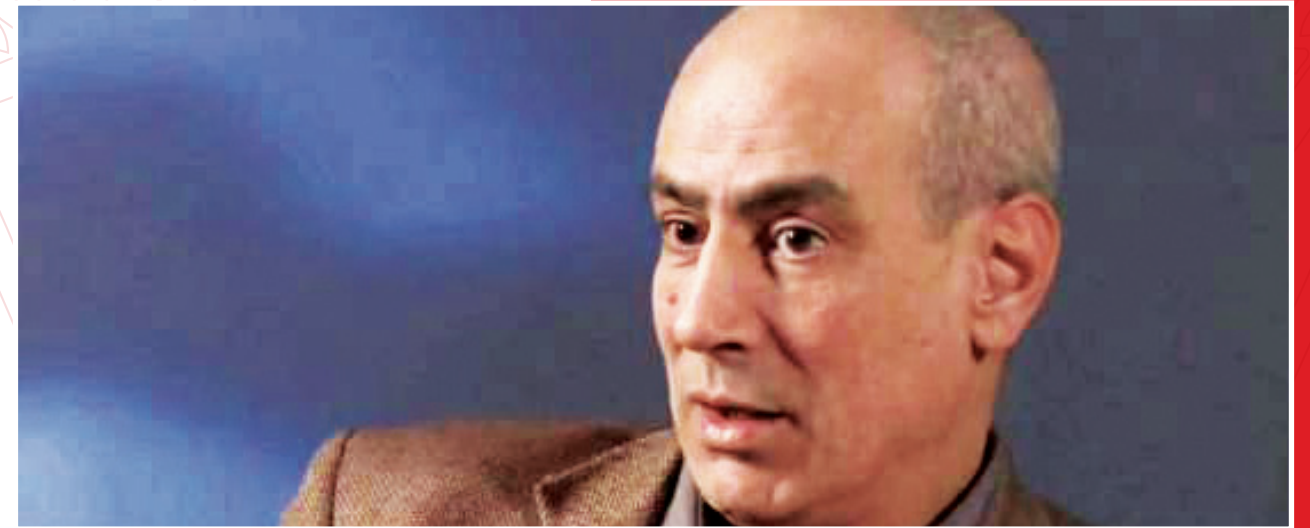
حوار العدد



في حوار مع الناشط الحقوقي
فؤاد عبد المومني

أكريات الفردية..
بين سندان بطة
الدولة ومطرقة
المجتمع المحافظ

باتت أكريات الفردية في المغرب تطرح إشكالية شائكة وعويصة خلال السنوات القليلة الماضية. إذ تقع بين فكي كماشة: تباطؤ الدولة في تفعيل القوانين وتجديدها، وردود فعل محافظات تعبر عنها فئات مجتمعية تجلّت على الخصوص في مسالك الصيام في المجال العمومي، وفيما يسمى بـ«قضية الصايت»، وقضية «مثلي فاس»، «مثلي بني ملال»، إلخ. لكن أهم ما يميز هذا الموضوع هو ظهور نقاش هادئ يسعى إلى تأطير الإشكالية سياسيا وثقافيا وقانونيا. في هذا السياق، قابلت مجلّة «رهانات» السيد فؤاد عبد المومني، بصفتك ناشطا حقوقيًا، لتسليط الضوء على جوانب من هذا النقاش. فيما يلي نص الحوار :



خاوره - محمد جليل

• فيما يتصل بقضية أكريات الفردية، هناك مفارقة بين رد فعل شعبي يستنكر بعض الأحداث (صايت إنركان، مثلي فاس، حادثتي بني ملال، إلخ.) ومقاربات قانونية رادعة. كيف تفسر هذه المفارقة بين ممارسات عنيفة تجاه بعض تعبيرات أكرية الفردية ووعي النخبة الذي يدعو إلى إعمال القانون لرذع هذه الممارسات؟

*** أظن أن المجتمع المغربي يعيش مرحلة انتقال سريعة. لا يمكن إلا أن تؤدي إلى تشنجات. على العموم، إذا تتبعنا تطور الأجيال الأخيرة. سنجد أننا ننتقل من مجتمع قروي. زراعي. أبيسي. مغلق. غير متعلم. هرمي. سلطوي. عنيف. لا يقبل الفردانية والاختلاف إلى مجتمع يقع على الطرف النقيض من هذه المقومات. ما وقع هو أن هذا التحول كان يبرز سابقا عند جزء بسيط فقط من المجتمع. والتحويلات المجتمعية لا تتم. طبعا. بنفس الوتيرة عند كافة الأفراد والفئات. الكثيرون يستغربون ما يعتقدونه تراجعاً حصل. مثلاً: احتلال مظهر الحجاب حالياً مكان صور الفتيات بالـ«ميني جيب» خلال الستينات. والحال أن الأمر كان يتعلق بنسبة 1% فقط من الفتيات. إذ كانت الأغلبية الساحقة من المجتمع تعتبر نفسها مهزومة أمام النموذج الغربي. وترى خلاصها في الاندماج في هذا النموذج من خلال التمدن والتمدرس والارتقاء الاجتماعي. إلخ. من هنا. كانت هناك انتظارات تأطرت في البداية بالخطاب الوطني. وبعد ذلك بالخطاب الاشتراكي. ثم بالخطاب الماركسي. هذه الخطابات التي أصابها الوهن ولم تعد قادرة على مواكبة التحول. هكذا. صرنا أمام أبواب مغلقة. حيث اضمحلت قيمة التعليم ومخرجاته. وانتهت إمكانيات مناصب الشغل التي كانت تعد بها الوظيفة العمومية. وأصبحت العديد من شرائح المجتمع تشعر بالضييق والغبن أكثر مما كان عليه الأمر من قبل. أضف إلى هذا نتائج التحويلات العالمية وفقدان آليات الضبط المجتمعي والدولتي القديمة لفاعليتها...

• يمكن أن نستشف من هذه القراءة لمجموع التحويلات التي عاشها المجتمع المغربي أن الأمر يتعلق بصدمات أحداث

من جهة، وبفراغ أيديولوجي ناتج عن تحلي قوى اليسار عن أدوارها التعبوية والتأطيرية، وبضعف أدوار المدرست

التربوية والتعليمية...

• هل من أسباب أخرى؟

*** أظن أن مقولة تخلي اليسار عن دوره تعني على الأصح انكشاف عجز النخب بكافة تلاوينها عن الاستجابة لانتظارات الجمهور الواسع في الارتقاء. في نظري. لا يتعلق الأمر باليسار فقط. بل بالنخب الحزبية والليبرالية والوطنية والاشتراكية وهلم جرا.. كلها أخفقت في هذا المسعى. ولم تعد تقدم مشروعا مقنعا بالنسبة للأغلبية. أكيد أن النخب كانت. من قبل. قليلة جدا من حيث العدد. حتى إنها كانت تبدو كألهة بعيدة. غير قابلة للمساءلة. اليوم. انهارت آليات الضبط السابقة. التي كانت تتجلى في الإدماج عبر الإرشاء مثلا. وآليات القمع والضغط الإعلامي. أمام العناصر المحركة والداعمة للحركات المجتمعية.

يمكن أن نعتبر أن هذا النوع من تجاوز النخب التقليدية تعبير عن وجه من أوجه الحداثة. وأن المواطن أصبح قادرا على تقرير طبيعة النموذج الحداثي. وأن يعتبر أن من واجبه تفعيل هذا النموذج. هذا في حد ذاته يكشف الكثير من النماذج الحداثية التي كانت مفتقدة من قبل. ذلك أن ما كان سائدا من قبل هو أوامر الحزن والأب فقط. وما على المواطن إلا أن «يحنى رأسه!»

هل هناك عناصر أخرى؟ هذا أكيد. أعتقد أن من أهمها

تجاوز النخب التقليدية تعبير عن وجه من أوجه الحداثة، وأن المواطن أصبح قادرا على تقرير طبيعة النموذج الحداثي، وأن يعتبر أن من واجبه تفعيل هذا النموذج

هوان الدولة. إذ اعتمدت الدولة المغربية طوال العقود الأخيرة قاعدة الإرضاء والإرشاء والإلهاء والعسف. ولم تخترم سيادة القاعدة القانونية وتطبيقها بشكل متساو وصارم على الجميع. فبعد أن عممت الدولة سياسة التنازلات للمطالب الفئوية. أساسا خلال سنة 2011. بدأ بعض المواطنين يشعرون أن بإمكانهم أن يفعلوا ما يشاؤون. يكفي أن يكون هناك العدد والقوة لكي «تخني الدولة رأسها». وتنأى عن تطبيق القانون. أعتقد أن هذه السياسة قاتلة للدولة وللمواطن. عكس ما يتطلبه إشعار المواطن أن الدولة قائمة بجد على تطبيق القانون على الجميع.

بعض المواطنين يشعرون أن بإمكانهم أن يفعلوا ما يشاؤون. يكفي أن يكون هناك العدد والقوة لكي «تخني الدولة رأسها»، وتنأى عن تطبيق القانون. أعتقد أن هذه السياسة قاتلة للدولة وللمواطن، عكس ما يتطلبه إشعار المواطن أن الدولة قائمة بجد على تطبيق القانون على الجميع

• لكن الملاحظ، فيما يتعلق بأكريات الفريديت، هو أن الدولة قامت بدور إيجابي لحماية المعتدى عليهم في قضية فاس وبني ملال مثلا...

*** يتم هذا النوع من التدخل بطريقة انتقائية. إذ لا يهم إلا الحالات التي أخذت حجما كبيرا في وسائل الإعلام والمجتمع المدني الوطني والدولي. لكن الأمر لا يتعلق هنا بسياسة الدولة. على اعتبار أن سياسة الدولة هي: «رخف عليّ. نرخب عليك!» ذلك أن مناطق اللاقانون في المغرب اليوم شاسعة جدا. إذ أن حرك الدولة في «قضية

الصاية» أو «مثلي فاس». أو قضايا أخرى. لا يعبر عن رغبة في بناء الدولة. بل عن «حركة» كما كانت جسدها الدولة العتيقة.

• ألا ترى أن هذا العداء تجاه أكريات الفريديت نابع أيضا من المذلل الذي يشقى أشكاله المعتدلة والمطرقة؟ إلى أي حد يمكن اعتبار أن جوهر مشكلت أكريات الفريديت تكمن أساسا في قراءات دينية يسعى أصحابها إلى تطبيقها في المجال العمومي؟

*** أولا. أهم الأطر الإسلامية لم تتورط في قضايا العنف التي نتكلم عنها. بل تهرأت منها بشكل صريح. كما عبرت عن إرادتها في الانخراط في تعاقد مجتمعي يضمن التعايش. دون أن تتخلى عن توجهها المحافظ طبعاً. هذا ونلاحظ أن الخزن يصبح محافظا جدا عندما يتعلق الأمر بغير أبنائه. ونفس التوقع يسم الأحزاب الممثلة في البرلمان. أذكر هنا مثلا ما كان يقوم به حزب الاستقلال في افتتاح كل دورة برلمانية. حيث يتقدم بمشروع قانون لمنع الخمر. ثم يأتي بعض برلمانيه ليؤكدوا أنهم ما كانوا ليقدموا المشروع لو لم يعرفوا أن لا حظوظ له في المرور. ليس هذا سوى جزء من التوقعات السياسية والسجلات الأيديولوجية. وحضورها داخل المجتمع أمر عادي جدا.

هل يعتبر العنف الذي نتحدث عنه عنفا مؤثرا من طرف قوى سياسية؟ لا. في تقديري. فالمجتمع العميق يعتبر أن جميع النخب:- من الخزن مروراً بالإسلاميين إلى اليسار- بعيدة عنه كل البعد. إذ ينظر إليها بأنها موجودة في برج عاجي. تخطف الخيرات وتهمش الجمهور وتقصيه. بل تفعل فعلها فيه. ومن هنا. يكون رد فعل المجتمع عنيفا.

أظن أيضا أنه ليس من الذكاء أن نترك أصحاب سلوكات تعود إلى القرون الوسطى يجيبون لوحدهم عن سؤال الاستراتيجية في قضايا القيم والسلوكيات المجتمعية والحريات الفردية. ويستحوذون على الخطاب

الديني وقيمه. وأن نسمح لهم بترويج فكرة مفادها أنهم يواجهون أناسا خارجين عن دين الجماعة. بالعكس. أعتقد أنه يجب أن نبين أن هذه السلوكات تفتقد إلى أي إطار مرجعي. سواء كان حضاريا أو دينيا أو ثقافيا أو هلم جرا. وأن مرتكبيها هم أفراد يمتلكون نزعة السيطرة والهيمنة. وأصحاب نزوات سادية خارجة عن أي تأطير. من هنا. سيكون في متناولنا. كما أعتقد. توظيف الخطاب المنفتح لدى الإسلاميين في هذه المرحلة الحرجة. في تقديري. يجب أن ننظر إلى الإسلاميين باعتبارهم جزءا من السير نحو الحداثة. وليسوا نفيا صارما لها.

السؤال هنا هو: أية استراتيجية وتعاقد لتدبير هذا الانتقال بشكل جماعي؟ أظن أن بعض المقومات الإيجابية بدأت تظهر. حيث يقرّ الجميع أو يكاد اليوم مبدئيا بالحق في الاختلاف. والحق في العيش الجماعي. وعدم قدسية الدولة أو الخليفة أو القائد... وبالتداول على السلطة. ومحاسبة المسؤول أيا كان. والانتخاب. الخ.

قطعنا أشواطاً مهمة. رغم ما فيها من مدّ وجزر (البارحة سمعنا زعيم جماعة العدل والإحسان يتكلم عن الخلافة. بحكاية تقول بقتل من رفضها. والحال أن خطاب الجماعة منذ سنة 2011 على الأقل. يكشف أنها اعتنقت منطق الدولة المدنية الديمقراطية. المتساوية الأطراف. ولكن دون أن يتم تدقيق وحسم والتزام متبادل بمبادئ وآليات الديمقراطية). أظن أن التحدي الكبير يكمن في إيجاد نمط من التوافق. ورعايته وبنائه وتوضيحه ومنحه ضمانات الاستقرار. وهذا لا يعني أننا سنلغي الصراع المجتمعي. على اعتبار أننا نشهد اليوم المجتمعات «المطمئنة» لاستقرارها تعيش صراعات حول تصورات العائلة والإجهاض. الخ. لكنها تبقى بعيدة كل البعد عن واقع المجتمعات التي تعيش اليوم حروباً أهلية (العراق. سورية. ليبيا. وغيرها).

• على مستوى المقاربات الرسمية لموضوع أكريات

أظن أن التحدي الكبير يكمن في إيجاد نمط من التوافق، ورعايته وبنائه وتوضيحه ومنحه ضمانات الاستقرار. وهذا لا يعني أننا سنلغي الصراع المجتمعي، على اعتبار أننا نشهد اليوم المجتمعات «المطمئنة» لاستقرارها تعيش صراعات. لكنها تبقى بعيدة كل البعد عن واقع المجتمعات التي تعيش اليوم حروباً أهلية

الفريديت، هناك من يعتبر بأن معالجتها يصطدم بمرجعيات الدولة وثوابتها. ألا ترى أن العائق الأكبر هنا، على المستوى الرسمي، يكمن في تصادم أكريات الفريديت مع هذه الثوابت والمرجعيات؟

*** يحتاج الكلام عن الثوابت تنسيبا كبيرا، هل يمكن أن نقول إن الكنيسة الكاثوليكية تخلت عن ثوابتها؟ هناك إعادة صياغة دائمة لهذه الثوابت: هل ثوابت الملك محمد السادس هي ثوابت الملك الراحل الحسن الثاني؟ وهل ثوابت هذا الأخير هي ثوابت مولاي إسماعيل؟ لا. يجب أن نتخلى عن هذا المنظور الذي يعتبر أن الأمور آسنة. هناك حركية مهمة جدا. في اعتقادي. نحن نحقق تطورا منذ مدة. غير أن هذا التطور تواجهه رغبة السلطة في ضمان الاستقرار وتحقيق مصالحها. ومن الآليات التي تحقق هذه الرغبة الجهاز الأيديولوجي الذي يرتبط أساسا بالدين الإسلامي.

نحن نشهد يوميا إمكانيات تفاعل جديد. لكنني أعتقد أنه مازال أمامنا خطوات وأشواط يجب أن نقطعها. وأن الدولة المغربية مازالت قادرة على أن تتطور بما تقتضيه مصلحتها وما يتطلبه المجتمع المغربي. هذا أمر بديهي.

مؤسست «أجماعت» بالمغرب في سياق التغير الاجتماعي



جلال زين العابدين

باحث في تاريخ المغرب المعاصر - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس- فاس

المفهوم الأنثروبولوجي للجماعة مع المفهوم السوسيولوجي. إذ أن مفهوم الجماعة أنثروبولوجياً هو مجموعة من الأفراد. يربطهم رباط عام ثابت من العلاقات الاجتماعية. ويمتازون عن غيرهم من الجماعات بطراز سلوكي جمعي خاص بهم، وبوجود درجة من التكامل الاجتماعي والاتصال المباشر. والألفة. وقدر من الشعور بالمصالح المشتركة بينهم وإحساس بروح الجماعة³. هذا وقد اختلفت تعاريف الجماعة تبعاً للمدارس والمناهج الموظفة في مقاربتها لها وفهمها.

وبلاحظ المتتبع للدراسات التي أجريت حول المجتمع المغربي القبلي بين منتصف القرن التاسع عشر والقرن العشرين. استحضارها للجماعة كأهم مؤسسة محلية في التنظيم القبيلة ومدى فاعليتها وإجرائيتها في تدبير شؤون القبيلة. فاجماعة في نظر روبرت مونتاني Robert Montagne مثلاً هي الدعامة الأساسية لاستمرار الحياة القبيلة. وبصفة عامة أجماعة «تقبيلت» التي أشاد بحيويتها وفعاليتها في الدفاع عن حوزة الأرض. وإدارة الشؤون اليومية للسكان بما فيها إصلاح السواقي والطرق. وتنظيم الأعمال الزراعية والمبادلات وفق ما تقتضيه أعراف الجماعة ومعاييرها واتخاذ الإجراءات الجزرية والعقابية ضد كل من تجاسر على مصلحة الجماعة⁴.

هوامش

* يشير ابن خلدون أن «النسب أمر وهمي لا حقيقة له»، بل هو وسيلة تلجأ إليها القبيلة بطريقة لا شعورية من أجل إعادة صياغة علاقة التعاون والاتحاد والاتصال بين أفرادها باعتبارها علاقة طبيعية وقاعدة أساسية للإنسانية. يقول ابن خلدون: «من البين أن الاتحاد والاتصال موجود في طباع البشر وإن لم يكونوا أهل نسب واحد، إلا أنه كما قدمناه أضعف مما يكون بالنسب، وأنه تحصل به بالعصبية بعضاً مما يحصل بالنسب». عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت، 1978، ص.129

1. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب القروي- أسئلة التنمية المؤجلة، طوب بريس، الطبعة الثانية، الرباط، 2012، ص.60

2. جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع- المجلد الأول - ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، الطبعة الثانية، المجلس الأعلى للثقافة 2007، ص.ص.486-458

3. شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، نشر جامعة الكويت، الطبعة الأولى، الكويت، 1981، ص.898.

4. Robert Montagne, La vie sociale et la vie politique des Berbères, Ed du comité de l'Afrique Française, Paris, 1931, pp.72.76.

مقدمات

تعتبر أجماعت من المؤسسات المحلية التي لعبت دوراً كبيراً في التنظيم القبلي على مستوى تدبير مختلف مجالات الحياة المشتركة، حيث كانت بمثابة القاعدة المحددة للمواقف السياسية والسلوكيات التنظيمية في المجتمع القبلي المغربي، وقد مثلت عبر تاريخ المبال القروي ككل إطاراً موحداً للمجهرودات والرؤى في إطار تفاعل مجتمع القرية مع طبيعته ومع الآخر، وهكذا فقد تمكنت من المحافظة على تجانسها ووحدتها وتوحيد فرائدها وعلاقاتها مع الآخر سواء كانت جماعت أخرى أو قبيلة أو سلطنة مركزية أو دينية. غير أن أجماعت ستشهد بدءاً من الفترة الاستعمارية وانتهاءً بمغرب ما بعد حصول على الاستقلال مجموعة من التحولات الكبيرة كان لها أبلغ الأثر في تغيير ملامحتها ووظائفها وأدوارها. إذن فكيف كانت تشتغل هذه المؤسسة؟ وكيف كانت تعمل لتدبير المشترك وكفاز على التجانس داخل المجتمع القبلي؟ وما هي التطورات التي عرفتها؟

1 - أجماعت: المفهوم والخصائص:

تعد أجماعة مؤسسة تنظيمية محلية مرتبطة بالدوار أو الدشر أو القصر الذي يأوي عدداً من العائلات المتحددة مبدئياً من جد مشترك*. ومنتمية بالضرورة لنسق قبلي واحد¹. ويشير المفهوم السوسيولوجي للجماعة بأنها عبارة عن مجموعة من الأفراد تسكن في بقعة جغرافية واحدة وتشارك في خصائص معينة تجمع بين أعضائها مصالح مشتركة. وتسود بينهم قيم عامة وشعور بالانتماء. بالدرجة التي تمكنهم من المشاركة في الظروف الأساسية لحياة مشتركة². ويتطابق

القانون الحالي يتضمن مواداً وبنوداً تستدعي العلاج في الأمد المنظور. أعتقد أنه في المتناول مثلاً أن يتم التخلي قانونياً عن منع وعقاب العلاقات الجنسية الرضائية بين شخصين أو أكثر أو يتم تخفيفه بشكل كبير جداً. ولكن لا أظن أننا سننتقل إلى السماح بالعلاقات الجنسية في الشارع العمومي أو إلى البرنوغرافيا أو ترسيم المثلية الجنسية أو تقنين العهارة في الأفق المنظور. فمعارك الحريات تقتضي تحديد طبيعتها وزمنها وبرنامج خوضها. أما العقلية الإطلاقية والثنائية (كايين/ماكايينش) تتنافى مع الواقع المعقد الذي لا يحصل التطور فيها إلا بالتدريج.

•• ألا نرى أن حل مشكلت أكرجات الفردية رهينة بطرح مفهوم أكرية بصفة عامة للنقاش، بما فيها حرية التعبير وحرية الفكر وحرية المشاركة السياسية، إلخ؟

*** أكيد. أظن أن الحريات الفردية تقتضي أولاً الاعتراف بالفرد. لم نعد ننتمي إلى قبيلة عقلها المدير الوحيد هو شيخها وإرثها. يجب أن نخلى عن هذا المنطق ونعترف بأن كل واحد منا هو فرد قائم الذات. وأن نتبنى قاعدة جديدة قوامها الحرية التامة للأفراد في حدود عدم إلحاق الأذى بالآخرين. وهذه القاعدة ستجعل البعض يعتقد أن هذه المعركة تكسر عقيدة العشيرة والقبيلة. بما سيدفعه إلى رد الفعل. هذا هو جوهر القانون الحالي الذي لا يمنع مثلاً «أكل رمضان». ولكنه يمنع فعل ذلك أمام الملأ بدون مبرر شرعي.

من هنا. أعتقد أننا لن نتبنى قريباً نموذج الحريات السائد راسخاً في الغرب. لكننا لن نبقى على نموذج أجدادنا أو نموذجنا الراهن. يجب أن نتقبل أن هذه معركة طويلة الأمد. يجب ألا تهدد السلم والتوافق الاجتماعي. بل ينبغي أن تتم في إطار القبول بالآخر. وأرى أنه من الضروري أن يعبر القانون عن هذه التوافقات في ديناميتها. وأن يجعل منها معارك فكرية وليس تطاحنات دموية.

فثوابت الحسن الثاني كانت تريد مجتمعاً قروياً. تقليدياً. بطريquia. غير متعلم. إلخ. لكنه تراجع عن هذا المشروع. حيث قلب موازين المعادلة في الثمانينات من خلال قبول تعميم التعليم وتحقيق بعض الانفتاح. كما اعتبر في خطاب سنة 1993 أن المدونة ليست قرآناً منزلاً ونصاً مقدساً. من هنا. فإمكانية إعادة تحديث المرجعيات وإرادة على الدوام لدى السلطة. ومن العادي جداً أن تقوم بها. والدليل هو أن الملكيات الأوربية التي كانت دينية ودموية انتهى بها الأمر إلى الانقراض أو تغيير نفسها.

• هل يفهم من هذا أن هناك إرادة للتخلي عن بعض القوانين التي تصطدم بأكرجات الفردية؟

*** لا. تعتبر القوانين. في نظري. جزءاً صغيراً من المشكلة. القوانين المغربية منقولة في أجزاء مهمة منها عن القوانين الفرنسية. وهي متقدمة على المجتمع في أوجه شتى. أما المشكلة التي نواجهها. فهي مشكلة مجتمعية. ليس هناك من يقول بضرورة «زواج المثليين» وإتاحة الفرصة لهم للتبني. هذا جزء من المقياس المشترك في أوروبا وليس عندنا. لكن إذا عدنا إلى ما قبل ثلاثين سنة. من كان يتكلم عن هذا المقياس المشترك في أوروبا؟ لا أحد. وقبل ستين عاماً. لم يكن للمرأة السويسرية حق التصويت. نحتاج لقطيعة مع تصور النخب للحدثة على أنها فقط صورة أوروبا اليوم. والتخلف باعتباره صورة مجتمعنا البارحة. أعتقد أننا نتقدم في ميدان الحريات الفردية. وسنواصل هذا التقدم. ولكني لا أعتقد أن هذا الأمر سيحدث بين عشية وضحاها. فالتوافق الحاصل اليوم بما فيه غالب الإسلاميين- يفيد أن بعض أوجه الحريات الفردية ينبغي ألا تتعدى الفضاء الخاص. على أن يحترم النموذج الرسمي في الفضاء العمومي. وهذا إطار عام يتكيف معه المدافعون عن الحريات الفردية. لن يستطيع أي طرف أن يفرض نموذجاً الخاص في الأمد المنظور. لذلك من الضروري أن نجد صيغة توافقية يوظفها القانون.

2 - أجماعت: الوظائف والفاعلون:

تختص اجماعة وظيفيا بتدبير المشترك حيث كانت تتولى الإشراف على تنظيم التعايش بين أعضاء الجماعة سواء على مستوى الدوار أو الدشر أم على مستوى القبيلة ذاتها. فقد كانت تراقب الانتفاع من الغابات والمراعي والمياه. توزع مداخل الأعباس على سكان المدشر. وتطالبهم بتأدية تكاليف الفقيه- المدرس-. تلحق العقاب بمرتكبي الخروقات والمخالفات. تستقبل ضيوف الجماعة. تنظم أحوال السوق إلى غير ذلك من الوظائف الحيوية...¹⁷. إنها بهذا المعنى مؤسسة تنظيمية تؤطر العيش المشترك. كما أنها كانت تلوح كمؤسسة للتحكيم من خلال رأب الصدع والخسب في النزاعات بين سكان الدوار أو الدشر. وفي مستوى ثالث تقدم نفسها كمؤسسة دفاعية عن مصالح الجماعة بالتعامل مع المستويات القبلية العليا وتبدير مسألة الحدود والمراعي مع اجماعات الدواوير الأخرى¹⁸ في إطار الحلف أو اللف*.

إن الجماعة جتمع لتسهر على توزيع الأدوار الاجتماعية على العناصر النشيطة المكونة لها(نقصد عناصر العائلات)

هوامش

5. عبد الرحيم العطري،، تحولات المغرب....مرجع سابق، ص.60.
6. الهادي الهروي، تحول المجتمع المغربي الحديث وعواقب التنمية مساهمة في دراسة تغير وتحديث البنيات الاجتماعية بالعالم القروي، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، السنة الجامعية 2008-2009، ص.139.
7. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب...مرجع سابق، ص.61-60.
8. Robert Montagne, La vie sociale ...,op.cit., p. 94.
9. الهادي الهروي، تحول المجتمع....مرجع سابق، ص.124.
10. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب....مرجع سابق، ص. 61.
11. مجموعة من الباحثين تحت إشراف محمد حجي، معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والنشر، مطابع سلا، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، 2002، ص.4118.
12. محمد شرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب من التضامن القبلي إلى الفردانية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009، ص.160.
13. المختار الهراس، القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، مطبعة الرسالة، الرباط، 1988، ص.140.
14. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب....مرجع سابق، ص. 61.
15. Robert Montagne, La vie sociale ...op.cit., p.94.
16. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب...مرجع سابق، ص. 62.
17. المختار الهراس، القبيلة والسلطة...مرجع سابق، ص.139.
18. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب...مرجع سابق، ص. 62.

* - اللف هو مؤسسة تحالف بين الجماعات، ونظاما اجتماعيا وسياسيا تعاقديا بين الفخادات والقبائل أو العائلات، تلزم به جماعة اجتماعية ما بموازة جماعة أخرى توجد في محنة معينة، وغالبا ما تكون صراعا قبيليا أو حربا. الهادي الهروي، القبيلة...، مرجع سابق، ص.ص.112-113.



مشتركة بين عناصرها. وتفرض ممارسات مميزة لها⁹. رؤساء هذه العائلات من الذكور. وفي حالة عدم وجود الذكور المؤهلين عمريا للحضور في اجتماعات أجماعة والمشاركة فيها. وذلك بالنسبة لبعض الأسر التي تسيرها النساء. فإن الممثل في هذه الحالة يكون ذكرا من أقربائها¹⁰. « فهذه الجماعة التي يفترض فيها أن تمثل كل أفراد المجتمع المحلي. لا يشارك فيها فعلا إلا الرجال المتزوجون والقادرون على حمل السلاح. ما يقصي العزاب والخماسة والعبيد(إن وجدوا) كما توجد عمليا بين أيدي الأعيان الذين يتناوبون على إدارة مجلس الجماعة»¹¹.

ولكي تكون اجماعة مهيكلية بشكل جيد. ويسمح لها بتنفيذ مهامها على أحسن وجه. فقد كان يتم انتقاء أعضائها من الأعيان¹². وهو ما يؤكد المختار الهراس. حيث يشير إلى أن أعضاء اجماعة كانوا يختارون من بين الأعيان والمسنين من ذوي الخبرة والمكانة الاجتماعية المرموقة. يقدمون الاقتراحات ويقررون. أما «العوام» فلم يكن لديهم سوى حق الحضور والإنصات. وهذا التفاوت نلمسه حتى في الكيفية التي ينظم بها مكان الاجتماع. فبينما يأخذ الأعيان مكانا مستقلا. يجلس الأفراد الآخرون من يقلونهم سنا وتأثيرا على مسافة منهم. أما الشباب فيكتفون بالمرتبة الثالثة¹³. وعليه فأشغالها (اجماعة) كان يترأسها في الغالب أحد الشيوخ.

يمكن الجزم إذن. أن أجماعة كانت هيكلًا تنظيميًا ساد بكل قبائل المغرب. وهي تعبير عن الطرق التي كانت تدبر بها أمورها السياسية والاجتماعية والاقتصادية سواء كانت أمازيغية أو عربية أو صحراوية. باعتبارها معطى تعاقدى بين مكونات الدوار أو الدشر. مما يحيل إلى أهميتها في التنظيم داخل القبيلة. إذ يوكل إليها أمر السهر على تنظيم المشترك الجمعي بين مكوناتها وفق مقاربة تنضبط إلى التمثيلية والمشاركة التامة للعائلات المشكلة للدوار. التي تربط بين أفرادها عادة علاقات إنسانية توطدت ومنت نتيجة تظافر مجموعة من العوامل في مقدمتها القرابة العائلية سواء كانت موروثة أو مستحدثة بفعل المصاهرة. ثم المصالح المشتركة وتبادل المنفعة التي يفرضها التعايش والجوار⁵.

لقد كانت أجماعة بمثابة القاعدة المحددة للمواقف السياسية والسلوكات التنظيمية في المجتمع القبلي المغربي. وهي مؤسسة عامة تبرز مشروعية المصالح المشتركة والتوازن داخل القبيلة. وقد تختلف في كيفية بلورتها وفي شكل تنظيمها من منطقة إلى أخرى حسب طبيعة المجال وحسب القوانين والأعراف المتداولة. إلا أنها بصفة عامة. مجلس اجتماعي وسياسي واقتصادي⁶.

فالدوار أو الدشر أو القصر كوحدة اجتماعية في البوادي المغربية. يتكون في الغالب من 20 إلى 30 كانونا أو خيمة أو دار- يوحدتهم الانتماء لنفس المجال الجغرافي وتربطهم علاقات اجتماعية واقتصادية وثقافية بحكم قوة هذا الانتماء الذي يستوجب تنظيمًا وضبطًا اجتماعيًا وعلائقًا بالضرورة. وهو ما يتطلب في مرحلة متقدمة من التفاعل الاجتماعي والصراع والتنافس حول المصالح. مؤسسة كفيلة بالتحكيم والتدبير والتصريف العام للقرارات. ففي هذا السياق لاحت أجماعة كمؤسسة تشاورية في البدء. ثم إلزامية وتوجيهية في تدبير رهانات المشترك والجمعي⁷. كما لعبت دورا كبيرا في المحافظة على البقاء والاستقرار الاجتماعيين⁸.

إن أجماعة في التنظيم القبلي عبارة عن مجلس مكون من رؤساء العائلات التي تبدو كجماعات متحدة تملك رموزا



استشارة ولاية المراقبة المحلية. ويرأسها حتما القائد الذي يكون مرفوقا وجوبا بالمراقب المحلي أو نائبه. ويحدد الرئيس مع ولاية المراقبة المحلية موضوع القضايا التي تتم مناقشتها في كل جلسة. وتعين الجماعة أحد أعضائها لتحرير التقرير المتعلق بنقاش الجلسة. وإن لم يكن ذلك فتعين كاتباً خارجاً عن أعضائها.³²

لقد تم إفراغ الجماعة من وظائفها التقريرية والسياسية. إذ أصبح أعضاؤها بموجب هذا الظهير يعينون من قبل السلطة. كما أصبحت وظائفهم مجرد وظائف استشارية.³³ فإذا كان أعضاء الجماعة فيما قبل هذا التقنين يجتمعون بفعل اتفاق جماعي. وعند ظهور ما يستدعي التشاور من مشاكل ومستجدات. فقد أصبح حصول اجتماعها فيما بعد متوقفا على توصل أعضائها باستدعاء من الرئيس وموافقة من المراقب المحلي. اللذان يحددان دون غيرهما جدول الأعمال. وإذا كان أعضاء الجماعة سابقا هم وحدهم المسؤولون عن تطبيق ما تم الاتفاق عليه. فقد أصبحت نتائج مداولاتهم فيما بعد غير قابلة للتنفيذ دون مصادقة السلطة الوصية. ودون أن يكون المراقب أو من يقوم بتمثيله قد حضر الاجتماع.³⁴

وبعد ذلك سنت إدارة الحماية ظهير 27 أبريل 1919 المعنون

كان هذا الأخير الذي يختار من بين أعضاء الجماعة. يسلم مهامه بمجرد انتهاء مدة صلاحيتها.²⁵ كما كان يقوم بتعيين مساعدين له.²⁶ يسهر المقدم المعروف عند القبائل الأمازيغية بـ«أنفلوس» على التأكد من مدى إنجاز ما نصت عليه الجماعة التي تجتمع من أجل التداول في كل شؤون القبيلة ومشاكلها ووضعتها في حالتي السلم والحرب. إلا أن المقدم لا يتجاوز في انتدابه مدة سنة خوفا من تحوله إلى طاغية.²⁷

وهكذا. وبالنظر إلى وظائف الجماعة والقيم المرتبطة بها كالتآزر والتضامن والعدالة بمفهومها العرفي. والتشاور وروح التضحية والانضباط والبحث عن أحسن السبل لتدبير الشؤون الجماعية. يمكن اعتبارها من صميم «الحداثة السياسية» كما يقول الباحث حماني أظفلي.²⁸ أو على الأقل من أكثر البنيات الاجتماعية القروية تأكيداً لفعالية وقوة التدبير الجماعي التشاوري على حد تعبير عبد الرحيم العطري.²⁹

وينبغي الإشارة إلى أن الجماعة لعبت دوراً مزدوجاً هاماً في تاريخ المغرب الحديث. فقد كانت أداة للحفاظ على وحدة القبيلة وصيانة هويتها وتضاماناتها العمودية والأفقية.³⁰ كما كانت خلال الفترة الماقبل استعمارية فاعلاً في مجرى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. حيث مثلت عبر تاريخ المجال القروي ككل إطاراً موحداً للمجهودات والرؤى في إطار تفاعل مجتمع القرية مع الطبيعة ومع الآخر. وهكذا فقد تمكنت من المحافظة على تجانسها ووحدتها وتوحيد قراراتها وعلاقاتها مع الآخر سواء كانت جماعة أخرى أو قبيلة أو سلطة مركزية أو دينية.³¹

3 - أجماعت وتحولات الفترة الاستعمارية:

عرفت الجماعة خلال الفترة الاستعمارية مجموعة من التحولات الكبيرة. حيث سيتم تأسيسها وهيكلتها بفعل إجراءات فوقية مما سيفقدها الكثير من خاصياتها وميزاتها السابقة. هكذا سيتم خلق الجماعات الإدارية بموجب ظهير 21 نونبر 1916 التي أصبحت تلتئم بدعوة من القائد بعد

وتقسيم الوظائف والمهام: كما تسهر على ترميم المسجد وإقامة الطرق والسواقي والتعاون في الحرث والحصاد. وحماية الغرياء وضيافتهم. وتنظيم المآدب الجماعية كما تقوم بتنظيم «التويضة» كظاهرة جديدة للعمل¹⁹. وإقامة الموكارات les mougars (أفراح الربيع) المواسم والسهر على تدبيرها وحسن تسييرها.²⁰ ويجري ذلك في إطار مسؤولية جماعية منظمة وواعية. الشيء الذي قد يجعل هذه الجماعة تنشط إلى جماعات أخرى تبعا للاحتياجات المشتركة والمصالح الموحدة حسب كلنير²¹ (Gellner). فهناك الجماعة تتشكل للدفاع عن حوزة الحقل وقنوات السقي. وجماعة أخرى تقوم على أساس حماية المريع والأرض الجماعية. وجماعة أخرى تسهر على الأمن.²² فتقسيم العمل وتوزيع الأدوار الاجتماعية داخل القبيلة والوعي بأهمية الواجب والمسؤولية والالتزام ضمن المشترك الجماعي بضرورة التفاني ليس فقط من أجل الذات. وإنما أيضا من أجل الذوات الأخرى. يعكس حركية النظام القبلي وديناميكية الشأن الجماعي.²³

لقد كان هذا الشكل من التنظيم الاجتماعي الإطار الأمثل للحفاظ على تجانس الأفراد من جهة. وعلى ضمان استقرارهم في نفس المجال من جهة ثانية. ومن ثم إمكانية الإنتاج والمبادرة. وهو إطار أمثل كذلك منظورا إلى محدودية الوسائل والإمكانيات آنذاك. حيث أنه في ظل هذه المحدودية والعوز. كان لا بد من إطار يضمن استمرار ذلك التآزر والتعاون. وهو مهم أيضا على مستوى إنتاج القيم والتربية وتثبيتها: الآباء والأمهات هم آباء وأمهات الجميع. لجميع أبناء وبنات الدوار أو الدشر أو القصر. هناك نوع من التجانس. ليس ثمة ثغرات. لا فرق بين ابن الغني وابن الفقير. الكل يربي بنفس الطريقة وبنفس الشكل. وهذا التجانس كانت له انعكاسات مهمة آنذاك خصوصا على مستوى التربية والتنشئة الاجتماعية.²⁴

كما كانت جميع المشاكل التي تواجه مجموعة من الأسر من اختصاص الجماعة. فهذه الأخيرة هي التي كانت تشرع القوانين. فتحدد مثلا العقوبات المفروضة على الإخلال بحرمة الجوار أو واجبات الضيافة. وهي التي تقلد أيضا سلطتها للمقدم* أو الشيخ المكلف بتمثيلها أو تطبيق إرادتها. وقد

الهوامش

19. الهادي الهروي، تحول المجتمع...، مرجع سابق، ص.125.
- انظر كذلك:
- Edmond Doutté, L'organisation domestique et sociale chez les-H'aha- contribution à la sociologie Marocaine-, Renseignement coloniaux et documents, publiés par le Comité de l'Afrique Française et le Comité du Maroc, n°1, Janvier 1905, Paris., p.10
20. Ibid, p.13.
21. Abdellah Hamoudi, Ségmentarité, Stratification, pouvoir politique et sainteté : Réflexion sur les thèses de GELLNER, in Hespéris Tamuda, vol 17, année 1974, p.155.
22. الهادي الهروي، القبيلة الإقطاع والمخزن مقارنة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث 1934-1844، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004، ص.104.
23. الهادي الهروي، تحول المجتمع...، مرجع سابق، ص.125.
24. محمد شرقي، التحولات الاجتماعية...، مرجع سابق، ص.164.
- *. يشير الهادي الهروي إلى أنه في بعض المناطق الجبلية (الأطلس المتوسط، الريف) كانت أجماعة تستغني على اختيار المقدم حفاظا على الطبيعة الديمقراطية والمساواتية التي يجب أن تظل سائدة في هذه المجتمعات، إذ تمر أجماعة مباشرة إلى الاجتماع لتداول في أمور ما كلما دعت الضرورة إلى ذلك فمثلا في قبيلة إدوتان أو في قبيلة إيداوليط لا يوجد مقدم، وكل فرقة مستقلة بذاتها كما أن كل فرق القبيلة تتحد من أجل القيام بدورة قضائية سنوية، بوازع محاربة تطور الفوضى وتقاديها أو العمل على تمكين الاتفاق بينها. أما في مناطق جباله فإننا نجد «جمهوريات» بدون مقدم كذلك التي سميت في الأندلس بـ«المجتمعات المقطوعة الرأس» أي المفقدة للزعامة السياسية، وهذا لا يلغي الصراعات القبلية التي كانت تشتد بين القبائل وبين الفوف الشيء الذي يستدعي ضرورة البحث عن زعيم يقيم التوازنات ويعمل على تدبير الأزمات ويحل النزاعات هو الأمغار. الهادي الهروي، تحول المجتمع...، مرجع سابق، ص.136.
25. جبران عياش، أصول حرب الريف، ترجمة محمد أمين البزاز وعبد العزيز التمساني خلق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1992، ص.100.
26. Jacques Berque, Les structures sociales du Haut Atlas, Paris P.U.F, 1978., p.446
27. Robert Montagne, Les Berbères et le Makhzen et Révolution au Maroc. Essai sur la transformation politique des berbères sédentaires(groupe chleuh), Ed Félix Alcan, Paris, 1930., p.53
28. حماني أظفلي، «الحزب والقبيلة: ملاحظات حول بعض عواقب التحديث السياسي في العالم القروي»، في كتاب التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية، تنسيق المختار الهرايس و إدريس ينسعيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 102، الرباط، الطبعة الأولى، 2002، ص.25.
29. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب...، مرجع سابق، ص.62.
30. الهادي الهروي، تحول المجتمع...، مرجع سابق، ص.182.
31. محمد شرقي، التحولات الاجتماعية...، مرجع سابق، ص.162.
32. « Dahir du 21 Novembre 1916 (25 Moharrem 1335) créant des djmaas de tribus », Bulletin Officiel, n°217, 18 Décembre 1916, pp.1170-1171.
33. حماني أظفلي، «الحزب...»، مرجع سابق، ص.26.
34. - المختار الهرايس، تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب أنجرة كنموذج، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس، الرباط، السنة الجامعية 1983-1984، ص.295.
35. Abdeljalil Ben Abdellah, « Société et gestion des ressources dans le haut Atlas central, cas des Ait ougoudid », revue Abhath, n°4, 1994, pp.56-57.

رعاية ولاية الدولة»³⁶. ومنذ هذا التاريخ يمكن أن نتحدث عن بداية احتضار اجماعة كمؤسسة لم تكن التمثيلية فيها عن طريق الاقتراع. بل كانت تتم بالإجماع حول أشخاص يشهد لهم الجميع بكفاءتهم وبتقواهم وعمق تفكيرهم، ومن ثم ستصبح اجماعة غير متميزة كمؤسسة عن مؤسسات الدولة. إذ الأمر لم يعد يتعلق بانتداب طوعي وإرادي من قبل هذه المجموعة الاجتماعية. بل بتعيين من طرف ممثلي الإدارة المركزية³⁷. فزمن الاستعمار عمل على تكسير البنيات التقليدية للمجتمع المغربي. وبالطبع سار المغرب المستقل على نفس المنوال. مجتهدا في «دولنة» وتفتيت هذه البنيات فضلا عن خوير استخداماتها في النسق المجتمعي. فاجماعة التي كانت تختار الناطق باسمها والساھر على إعمال قراراتها، لم تعد تملك هذا الحق مع بروز سياسة القواد الكبار خلال مرحلة الاستعمار، والتي جعلت من شيوخ الجماعات في مناطق متفرقة من البلاد مجرد ملحقين تابعين لسلطة هؤلاء القواد³⁸.

ومن التحولات الأخرى التي طالت اجماعة خلال الفترة الاستعمارية، تغير بنية الأرض التي كانت مشتركا جماعيا في النظام القبلي، ومحددا للهوية القبلية وضامنا للاستمرارية والوجود. بل الأساس الذي تنبني عليه الكينونة المادية والروحية للقبيلة أو العشيرة أو الدوار . فمهما كانت طبيعة الأرض المستغلة ونوعيتها. ووفرة مواردها ومحاصيلها أو نذرتها، فإنها حظي بالعناية والحماية من التشتت والتفكك. والحفاظ على وحدتها باعتبارها أساس التماسك والوحدة بين أفراد العائلة وأعضاء اجماعة والقبيلة. وبالتالي الحفاظ على استمرارية كل القيم المرتبطة بها ومجابهة مظاهر التحول والتغير. إلا أنه مع الاستيطان الزراعي بالعالم القروي. ودخول المعمرين إلى أقصى مناطق المغرب. بدأت عملية تفكيك الأراضي الجماعية³⁹. حيث سنت إدارة الحماية مجموعة من التشريعات شكلت القاعدة القانونية للنهب والابتزاز⁴⁰. فأصدرت ظهير 12 غشت 1913 الذي نص على تسجيل العقارات. وضرورة التدقيق في الوثائق المدلى بها⁴¹. فأصبح لكل قطعة أرضية بمقتضاها سند عقاري يحمل اسما ورقما وتصميما للملكية.

وسهل ذلك تسلط الأجانب على الأرض لجهل المغاربة بالإجراءات القانونية الجديدة. ثم صدر ظهير 7 يوليوز 1914 فجعل الأراضي الجماعية* غير قابلة للتفويت. ووضعا تحت حماية الدولة التي أصبح لها حق مراقبتها وتنسيبها⁴². غير أنه بعد سنتين (1916) تم تأسيس «لجنة استعمار الأراضي» من أجل تشكيل وتوزيع القطع الأرضية القروية. وقررت سلطات الحماية انسجاما مع مبادئ الاستعمار الخبيرة. تدعيم الاحتلال العسكري بإسكان عائلات فرنسية في القرى المغربية. وسيكون لهذه العائلات تأثير حضاري على الفلاحين المغاربة بالمثل الذي ستعطيهم لهم⁴³. وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى. صدر ظهير جديد في 27 أبريل 1919 جعل الأراضي الجماعية تحت رقابة مجلس وصاية له صلاحيات تفويت أراضي الجماعات لطرف ثالث. فاقتطعت أجزاء مهمة من الأراضي تحت غطاء المصلحة العامة. وسهلّت الاستيلاء عليها لفائدة الكولون بطرق شرعية غير منازع فيها⁴⁴. فتدهورت الجماعات ولحق التفجير بأفرادها وتغيرت الهياكل الزراعية التقليدية مما انعكس على الوضع الاجتماعي لسكان البوادي. فكان ذلك بداية تحول البادية المغربية وتفكيك المشترك العقاري وبالتالي تحول القيم والأنماط التشاركية⁴⁵.

3 - اجماعت بين الأمس واليوم: عناصر الاتصال والانفصال:

لقد سجل بول باسكون تدهور مؤسسة اجماعة في المجتمع القروي المعاصر. إلا أن هذا التدهور الذي لحق الوظائف الحيوية التي كانت مناطة بهذه المؤسسة في الماضي. والتي أصبحت تقوم بها الدولة(كالوظائف الاقتصادية والإدارية). لا يسير في اتجاه القضاء عليها نهائيا⁴⁶.

قليلا ما كان سكان البوادي يلتجئون إلى المحاكم للتقاضي. كانت اجماعة قادرة في أكثر القضايا إشكالية على الوصول إلى حلول أو أنصاف حلول ترضي أطراف النزاع. الذي لم يكن ليتجاوز خلافات حول الحدود واختراق مجال الرعي أو الحق في السقي من ماء بئر اجماعة. أو بعض التظلمات الأخرى. وكانت

مؤسسة اجماعة قادرة على تدبير هذه الأمور الخلافية بأقل الخسائر الممكنة بالنسبة لجميع الأطراف. فمنطق التراضي هو ما تلجأ إليه في التدبير والتنظيم. بحيث يكون إحقاق الحق مؤكدا بعد الاستماع لمتخلف وجهات النظر. فكل طرف كان يقدم حججه الدامغة. واجماعة تقرر في النهاية. وتنفذ القرار أيضا بانتداب لجنة من أعضائها للسهر على تنفيذ قراراتها الملزمة للجميع⁴⁷.

ثمة أعراف كانت تنظم كل نازلة. فكل خروج عن هذه الأعراف يستوجب «النصاف» أو «الحق». فالقيام بعمل غير سوي. ولو كان في صورة عدم حضور للاجتماعات. وبدون مبرر مقنع. يجعل القائم به مطالبا ب«النصاف» أو «الحق». الذي يعني تنظيما لوليمة بمسكنه لفائدة أعضاء اجماعة. فالتغريم بعد من أبرز الآليات التي كانت تعتمدها اجماعة لحل نزاعاتها وإعادة الأمور إلى نصابها. فإذا ما اخترق قطيع شخص مجال رعي شخص آخر. فإن اجماعة تنظر في الخسائر وتحدد ما يتوجب دفعه للمتضرر⁴⁸. أما نزاعات الأشخاص التي لا تكون بسبب الأرض أو الماء. فقد كانت اجماعة تدبرها أو ختوبها⁴⁹ باستثمار آليات متعددة كآلية «العار». فاجماعة تحل بمجرد وصول خبر النزاع إلى منزل المتضرر لجبر خاطره ورمي «العار» حتى لا يخبر رجال السلطة وينشر غسيل الدوار على حبل المحاكم. فكل شيء مهما كانت درجة خطورته الجنائية تدبره اجماعة وتجد له الحلول. حتى في حالة القتل كانت اجماعة تقوم بتحديد مبلغ الدية وتتدخل لتطويق المشكل وجعله محصورا بين الدوار أو القبيلة في أعلى سقف ممكن.

لكن يبدو الآن أن الوظيفة التحكيمية والقضائية للجماعة أخذت في التراجع والانحفاء. فنزاع بسيط بين شخصين أو عائلتين من الدوار أو الدشر حول أبسط القضايا يصل إلى ردهات المحاكم دون أن تتمكن اجماعة من تدبيره وإيجاد الحل له في مهد الخلاف. وهو ما يعني انتهاء الدور التحكيمي للجماعة وحلول الزمن الدولي على حد تعبير السوسيولوجي عبد الرحيم العطري⁵⁰.

إن اجماعة كإسم. وتصور وكسلطة لا شعورية ما زالت

حاضرة في الأذهان. ولكن على مستوى الفعل والواقع فقدت الكثير من وظائفها. حيث عوض التكتل الذي كانت تمثله اجماعة في الماضي. أصبحنا نلاحظ علاقات ثنائية هي أشبه بالولاءات. داخل مجال القرية. هناك أحلاف. هناك غني وأتباعه وخدامه(أصحابه) في مقابل غني آخر وأتباعه. لقد تحول التضامن من أن يكون أفقيا كما تقتضي طبيعة الأشياء. إلى تضامن عمودي. كما تحولت العلاقات التي كانت دائرية ومغلقة لا تتعدى مجال الدوار أو الدشر إلى علاقات مفتوحة على كل الجهات⁵¹.

ومن التحولات الأخرى التي طرأت على اجماعة هو خروج المقدس من مجال تدبيرها الرمزي إلى مستوى إشراف وتوجيه الدولة. فلم يعد المسجد في مناطق عديدة من المغرب تشتغل عليه اجماعة وتفكر في تدبيره من خلال البحث عن «الفقيه المشارط» وتأمين سكنه وغدائه. فالدولة حلت محل اجماعة مثلة في نظارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في تعيين الأئمة والمؤدنين لعدد كبير من المساجد. وبالتالي فالفقيه لم يعد فقيه شرط وإنما أصبح من موظفي النظارة. لقد انزاح المسجد

هوامش

36. « Dahir du 27 Avril 1919 (26 Redjeb 1337) Organisant la tutelle administrative des collectivités indigènes et réglementant la gestion et l'aliénation des biens collectifs » , Bulletin Officiel, n° 340, 28 Avril 1919, pp.375-378.

37. محمد شرقي، التحولات الاجتماعية... مرجع سابق، ص.163.

38. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب... مرجع سابق، ص.71-70.

39. الهادي الهروي، تحول المجتمع...، مرجع سابق، ص.111-110.

40. أحمد تافسكا ، الفلاحية الكولونيالية في المغرب (1912-1956)، مطابع اميرال، الطبعة الأولى، الرباط، 1998، ص.ص.35-36.

41. René Hoffherr, L'économie marocaine, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1932, p. 126.

* - وأيضا أراضي الأحياس وأراضي الكيش

42. René Hoffherr, L'économie..., op.cit, pp.126-127.

43. البير عياش ، المغرب والاستعمار- حصيلة السيطرة الفرنسية، ترجمة عبد القادر الشاوي ونور الدين سعودي، مراجعة وتقديم إدريس بنسعيد وعبد الأحد السبتي، دار الخطابي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1985، ص. 174.

44. أحمد تافسكا ، الفلاح...م.س، ص.ص.39-38.

45. الهادي الهروي، تحول المجتمع...، مرجع سابق، ص.111.

46. رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع- دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب-، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص.168.

47. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب... مرجع سابق، ص.66.

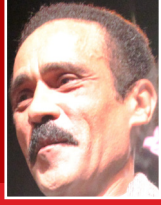
48. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب... مرجع سابق، ص. 67.

49. Abdelghani Abouhani, « Terre et pouvoir dans l'anti-Atlas : Le cas de Taliouine », Espaces et sociétés : revue critique internationale de l'aménagement, de l'architecture et de l'urbanisation, n°59, Editions L'Harmattan, Paris, 1991, p.111.

50. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب.... مرجع سابق، ص. 67.

51. محمد شرقي، التحولات الاجتماعية... مرجع سابق، ص.164.

ليلت عيد حب أجن مرصت أجنيت - إكسير السندباد -



عبدالحادي حديفت

اقتربي أكثر و تلفعي باللهب ..
لعلك تتعافين ..

لن تجدي جزيرة في البحر تأوي
الأمك ..

لن تجدي على مسافت خمسين
سنت ..

لن تجدي مكانا أو زمانا أرحب
من حبي ..

فلوذي بقلبي تسلمين من غدر
النوة ..

من دخل قلب السندباد فهو
آمن ..

من ركب السفينة فهو ناج ..

من عشق نحيب العنديلج ..

هو الحبيب ..

السندباد

حذرتك ، لا تصعدي ظلم
السفينت ..

رياح الحب لا ترحم ..

كل المناديل مبتلت باردة حزينت
..

لا تندمي أنك رفضت ساعدي
وسادة ..

فضلت عد النجوم يا عاشقت
المستحيلات ..

ما أنت بلا حدي و حنوي ..

اقتربي من المدفأة و اشربي
حساء العاشقين ..

أعدرتك على ناري الخافتت ..

مزيج عجيب من ضحكي و
وجعي في البعاد ..

إكسير السندباد .. يعيد الروح
في الجمار ..

خاتمة :

انطلاقا مما سبق يمكن القول. إن اجماعة لعبت دورا مهما في تاريخ المغرب الحديث والمعاصر . حيث كانت أداة لتدبير المشترك و الحفاظ على وحدة القبيلة وصيانة هويتها وتضاماناتها العمودية والأفقية. كما اعتبرت من أكثر الهياكل الاجتماعية القروية تأكيدا لفعالية وقوة التدبير الجمعي التشاركي. فحضورها وتواجدها كان يطال مختلف مناحي الحياة ويمتد إشعاعها الوظيفي ليشمل المرافق الحيوية من ماء وأرض ومجال مقدس... فضلا عن مجالات تدبير القرار الجماعي. لكنها اليوم. تبدو مجردة من اختصاصاتها الأولية التي حتمت الوجود والبناء. حيث فقدت الكثير من وظائفها وأدوارها بفعل التحولات العميقة التي طالتها بدء بزمन الاستعمار الذي عمل على تكسير وخلخلة البنيات التقليدية للمجتمع المغربي بهدف السيطرة والتحكم. وانتهاء بالمغرب المستقل الذي سار على نفس النهج ومجتهدا في تفتيت ومأسسة هذه البنيات فضلا عن خوير استخداماتها في النسق المجتمعي.

هوامش

52. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب... مرجع سابق، ص. 65.
53. عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب... مرجع سابق، ص. 70.
54. رحمة بوقرية، الدولة والسلطة... مرجع سابق، ص. 168-169.
55. عبد الرحيم العطري، ، تحولات المغرب... مرجع سابق ، ص. 73.

من حقل اشتغال وانتهجاس الجماعة ما دام خرج بالفعل وبالقوة من حقل تدبيرها المادي والرمزي⁵².

آخر مسمار دق في النعش السياسي للجماعة. على الأقل في التدبير الرسمي. كان هو نظام الجماعات القروية والبلدية. الذي استحدث الجماعة المنتخبة والواقعة تحت وصاية القيادة. ووزارة الداخلية في النهاية. بديلا للتدبير التقليدي والعفوي المشترك المجتمعي. بقوة القانون ماتت اجماعة. لكنها بالرغم من ذلك استمرت في التعبير عن حياتها المقزمة وفعاليتها المحدودة في أكثر من مناسبة وعلى أكثر من واجهة⁵³.

ليس للجماعة أي وضع أو قانون إداري معترف به من طرف الدولة. إلا أن جذرها في التاريخ وفي وعي الأفراد. بالإضافة إلى استمرارية بعض وظائفها. وإن كانت محدودة. يعرضها للمساومة وقت الصراع من أجل السلطة أيام الحملات الانتخابية. وهو ما يبرز هشاشة اجماعة في الصمود أمام أصحاب النفوذ. ومن جهة أخرى خريكها من طرف هؤلاء كإطار للحملات الانتخابية⁵⁴.

لقد تم تكسير البنيات القبلية عبر استحداث و خلق مؤسسات بديلة واعتماد مبدأ اللاجذر الاجتماعي لصناع القرار في الزمن المحلي. فالقائد لا ينتمي إلى القرية. والشيخ والمقدم يرتبطان أكثر بمورد الرزق والسلطة الذي هو القائد أكثر من ارتباطهما باجماعة. كما أن المؤسسة الانتخابية التي جاءت لتحل محل اجماعة في إطار عملية التحديث السياسي والاجتماعي. والتي هي المجلس القروي. تظل أكثر التصاقا و ارتباطا بسلطة الوصاية أي وزارة الداخلية. أكثر من انشغالها بقضايا المجتمع المحلي. ومن الطبيعي أن يقود منطق التكسير والاستبدال هذا إلى إفراغ الجماعة الأصلية من محتواها. و تجريدها من مهامها العضوية واختزالها في التدبير الفولكلوري أو التسويقي لقرارات الخزن ومصالح الأعيان⁵⁵.

قراءة في كتاب «الخطاب الغربي حول الإسلام السياسي» لصاحبه «محمد جليد»



محمد بداري

والكافر». والذي كان سبباً في نظر هذه الحركات. في سقوط الخلافة الإسلامية.

واليوم. نشاهد بعض الحركات الإسلامية التي لم يعد دورها يقتصر على معارضة النظام. إنما «أضحّت تساهم في إدارة دفة الحكم. مثل حركة الإخوان المسلمين في مصر. وحزب الله في لبنان. وجيش المهدي في العراق» (القول للخبير السوري بسام طيبي. ص 108 من الكتاب)

لقد نشأت بعض حركات الإسلام السياسي. عندما تشكل وعيٌ لدى مجموعة من الناس. بعدم الرضا عن نمط عيش المجتمع الذي خُيا فيه. سواء على المستوى الاجتماعي. أو الاقتصادي. وخاصة المستوى السياسي. الذي تراه هذه الحركات. لا يمثل للشريعة الإسلامية في حكمه. من هنا. تشكل نفر من الناس. متشبع بأفكار ابن تيمية. حسن البنا. سيد قطب. المودودي. الخ. لتشكيل جماعةٍ. غدت فيما بعد تنظيماً سياسياً. يعارض الدولة في عديد الأمور. أو قد يغدو فيما بعد مساهماً في تسير شؤون الأمة. (=نموذج العدالة والتنمية في المغرب. حركة الإخوان المسلمين في مصر)

في هذا السياق. يقول صاحب الكتاب بما فحواه. إنه ظهرت قبل انهيار المعسكر السوفييتي. مجموعة من التنظيمات الإسلامية في كل من الجزائر. باكستان. إندونيسيا. وماليزيا. الخ. من أجل الضغط على الدولة لتطبيق الشريعة الإسلامية: كأن تلتزم - مثلاً - النساء بلباس معين. وكذا. التَّقَيُّد بالنص القرآني حرفياً. (ص24) وعليه. فإن هذه الحركات الإسلامية. حاول. حسب كارل براون. «تكييف السياسة والإدارة مع مقتضيات الإسلام» (ص41) وغير هذا. فإنه انحرافٌ عن الشريعة الإسلامية.

بهذا المعنى. فإن الحركات الإسلامية. تشكلت من أجل معارضة نظام الدولة غير الممثل للشريعة الإسلامية. ومن أجل «استئصال مظاهر الهيمنة الغربية العسكرية

صدر مؤخراً عن منشورات الزمن. كتاب «الخطاب الغربي حول الإسلام السياسي» للكاتب والإعلامي محمد جليد. وقد تناول الكاتبُ. نماذج من «الخطاب الغربي حول الإسلام السياسي» وكذا. موقف الإسلام السياسي من قضايا خلافية مثل: الديمقراطية. العلمانية. حقوق الإنسان. ووضع المرأة. الخ. علاوةً على موقف الإسلام السياسي أو الحركي من الأمور الخلافية المذكورة فوق. يجدُ القارئُ إشارةً من الكاتب. وإن بطريقةٍ غير مباشرة. إلى قضايا أخرى لا تنقشُ للقارئ من الوهلة الأولى. ولأننا لا نقنع بما تصرح به الكتب علناً. ارتأينا الوقوف عند قضيتين غير مصرَّح بهما مباشرة.

تتعقل القضية الأولى. بتشكيل الإسلام الحركي عبر التاريخ. وتفاعل الغرب. إعلاماً وأكاديمياً. وجمهوراً... مع هذا الإسلام الحركي. وكذا. الفرق بين الإسلام. بعده ديناً وممارسة عقدية. وبين الإسلام السياسي. باعتباره مجموعة من الحركات الإسلامية التي تبتغي تطبيق الشريعة الإسلامية بشتى الطرق (=الاعتغال. الإرهاب). أما القضية الثانية. فتخص ارتباط الدين الإسلامي في نظر الغرب. بالعنف والإرهاب. وأسباب هذا الارتباط. ثم هل لحركات الإسلام السياسي دور في هذا الأمر.

أ/ كيف تشكل الإسلام السياسي عبر التاريخ؟

يُعد الإسلام السياسي اليوم. في نظر الغرب. أخطر الحركات الراديكالية في العالم كله. وأكثرها انتشاراً في العالم. إذ تنتشرُ هذه الحركات - كما يقول محمد جليد - «في جنوب شرق آسيا وأوروبا وشمال أفريقيا. دون أن ننسى بقية دول العالم العربي والفراسي في الخليج والشرق الأوسط». (ص107) وتتحدد غايات هذه الحركات الإسلامية. بين رغبتها في تغيير أو قلب الأنظمة السياسية المحلية. بتعلة أنها لا تطبق الشريعة الإسلامية. وبين رغبتها في استئصال الهيمنة العسكرية. والاقتصادية. والثقافية. للغرب «الشيطان

والسياسية والاقتصادية والثقافية». (ص41) إذ ظهر هذا الوعي. أي ضرورة محاربة العدو الغربي «الكافر والشيطان». منذ نكبة العرب عام 1948. ثم النكسة سنة 1967. بالإضافة إلى اجتياح الجيش الإسرائيلي. لشبه جزيرة سيناء. ومرتفعات الجولان. والأراضي الفلسطينية. الخ. بحيث حَمَلت مجموعة من الحركات الإسلامية قادة العرب. مسؤولية هذه الهزائم. إما لأنهم خالفوا مع الغرب (=خالف العربية السعودية مع أمريكا من أجل قصف العراق) وإما تقاعسوا في تطبيق الشريعة الإسلامية.

لقد كان إذن. لانتكاسات التي عرفها المسلمون في فلسطين. وكشمير. والبوسنة. الهرسك. كوسوفو. والشيشان. والفلبين. وقبرص. الخ. وقع سلبي على نفوس المسلمين. وهو الأمر الذي تمخض عنه ظهور جماعات إسلامية تسعى إلى محاربة العدو الغربي الكافر. هنا. نشير إلى تنظيم القاعدة مع أسامة بن لادن. الذي يقول عنه «مغناد ديساي» إنه لفهم هذا التنظيم. يجب العودة «إلى سنة 1979 حينما أطاحت الثورة الخمينية بشاه إيران. وأخذت دبلوماسيين في السفارة الأمريكية بطهران رهائن». (ص21) مثلما نشير كذلك. إلى حركة المقاومة الإسلامية (=حماس) في لبنان. وإلى الحركة التي حشدتها آية الله الخميني ضد شاه إيران. الخ.

علاوة على ما تقدم. ودائماً بصدد تشكل حركات الإسلام السياسي. يرى «جيزف كوستينز». أن أحداث حرب الخليج كانت سبباً في بروز بعض الحركات الإسلامية. يجعلها في ثلاثة توجهات:

يتكون «التوجه الأول من الفقهاء الشباب الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الصحوة الإسلامية» (ص110). وقد زواج هذا الأخير. بين تعاليم الوهابية. والأفكار السياسية لحركة الإخوان المسلمين. كما نشأ توجّهٌ ثانٍ في منطقة الجوف القريبة من الحدود الأردنية والعراق. وقد تحرك هذا التوجه نتيجة «تقاعس حكام العرب عن تقديم الدعم اللازم للانتفاضة الفلسطينية». (ص111) أما التوجه الثالث. فيتمثل في تنظيم القاعدة الذي تشكل أساساً من المجاهدين الذين عادوا من أفغانستان. تحت إشراف اليميني أسامة بن لادن. (انظر ص 110. 111. 112. 113 من الكتاب)

في الأخير. نشير أن الحركات الإسلامية تظهر. كما يرى

«غراهام فولر». «عندما تعم الفوضى والاختلال والشكوك والأزمة في دولة معينة». وهذا ما حصل مع «داعش» اليوم. إذ برز في جوِّ الفوضى والاختلال الأمني الذي عاشته دول العراق. سوريا. ولاحقاً ليبيا.

ب/ لماذا يرتبط الإسلام. في نظر الغرب. بالعنف؟

إن ربط الإسلام بالعنف. حسب الباحثة البريطانية «بيفيرلي إدواردز». عائدٌ بالأساس إلى «العمليات الإرهابية التي ارتكبتها تنظيم القاعدة. وكذا العمليات الانتحارية في العراق وباقي البلدان العربية والإسلامية وبعض البلدان الغربية مثل واشنطن ونيويورك ومدريد...» (ص106) بالإضافة إلى كتابات رجال الإعلام وبعض المثقفين. وكذا خطابات رجال السياسة الغربيين كما سنبين ذلك لاحقاً. من هنا. تستنتج الكاتبة البريطانية. أنه تم. عن وعي أو بدونه. «ربط الإرهاب بالدين الإسلامي».

انطلاقاً من ما قالته. الكاتبة البريطانية. وبالإضافة إلى آراء كتاب وصحفيين وقف عندهم صاحب الكتاب. سوف نقف عند أربعة عوامل. جعلت الغرب يربط الإسلام بالعنف والإرهاب.

العامل الأول. يمكن إرجاعه للأحداث التي شهدتها الدول العربية-الإسلامية على امتداد عشرين سنة. ونقصد هنا بالخصوص «الثورة الإيرانية واختطاف رهائن من السفارة الأمريكية. واغتيال أنور السادات وقضية الرهائن في لبنان. والحكم على سلمان رشدي بالإعدام. والحرب الأهلية في الجزائر. والصراع الأفغاني. والهجمات الإرهابية المختلفة... الخ». (ص62) كل هذه الأحداث وغيرها. جعلت الغربيين ينظرون إلى الإسلام. كما تؤكد «جوسلين سبيزاري». «باعتباره خطراً يهدد العلاقات الدولية. خطراً حل محل الشيوعية» (ص62)

بيد أن أحداث 11 سبتمبر. التي تبنّاها تنظيم القاعدة. شكلت لوحدها أهم العوامل في ترسيخ الصورة الأقنومية عن الإسلام. أي دين العنف وسفك الدماء. إذ مباشرة بعد هذه الأحداث. تيقن الغرب. أن «العنف الإسلامي» قادر على اختراق الحدود الجغرافية حتى لأعرق وأقوى الدول. نقصد هنا. الولايات المتحدة الأمريكية التي فُجر فيها مركز برج التجارة ومركز البينتاغون.

أديان وحرية دينية Religions et liberté religieuse

عبد العالي صابر

إن الفترة التي جتازها، والتي تتميز بحضور الأزمات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، تشجع على استعمال مثل هذه الأساليب الشعبوية، إنه من السهل طبعاً أن تجعل الأغلبية تعتقد أن الأقليات هي المسؤولة عن أزمات المجتمع. عوض إيجاد حلول وعلاج لهذه الأزمات، هذه الظاهرة ليست بالجديدة، فقد قادت إلى التطهير العرقي في رُواندا، وتسببت في قتل البوسنة، وفي أواسط القرن الماضي تم استئصال اليهود من طرف النازيين، وفي بداية القرن 20م كانت هناك المجازر المروعة للأرمن. وقبل ذلك بقرن تم استئصال هنود الأمريكتين والسكان الأصليين لأستراليا. وسبق كل هذا العبودية والمعاملة السيئة بشكل عام لسود إفريقيا، ولا داعي لأن نذكر بالدمار الذي خلفته حروب الأديان في القرن 16م، أما في القرن 13 و14م فقد كانت هناك مجازر محاكم التفتيش، واضطهاد الهرطقة herétiques²، ومجازر الحروب الصليبية، إلخ. في كل أعمال العنف هذه التي وصلت إلى القمة في الوحشية لعبت الأديان في أحيان كثيرة دوراً رئيسياً؛ فبعيدا عن جلب السلم والأمان، فإن الأديان ولدت الكراهية، وشجعت على عدم التسامح، وعلى الإقصاء والوحشية، وانطلاقاً من هذا، يبدو من التافه التساؤل عن مثال (ideal) الحرية الدينية، ومثال التسامح، ومثال الاحترام، ومثال العلمانية الذي يمكن أن تقدمه الأديان. وهذه المثل لا بد من وجودها لأنها هي التي يجب أن توجه سلوك الناس.

1- إشكاليات العلاقة بين الدين وأكرية:

لا يمكن إلا أن نندهش من حجم الهوة الفاصلة بين المثل والمبادئ النبيلة الرسمية التي تدعو إليها أغلب الأديان، وبين

هذه ترجمة مقال يحمل العنوان نفسه، يناقش فيه المؤرخ جون فلوري¹ Jean Flori مسألت أكرية الدين، ووضع الأقليات الدينية داخل مجتمعات الأغلبية، منطلقاً في ذلك من تحليل تاريخي لأكثر ديانتين انتشارا، وهما: المسيحية والإسلام. مُبرِّزا موقفهما من الآخر المختلف، وموضعا علاقتهما بالعنف.

المقال منشور في مجلة Conscience Et Liberté، العدد رقم 71، الصادر سنة 2010، من الصفحت 7 إلى الصفحت 16.

ملاحظات: كل الشروحات والتعليقات في الهامش هي من عمل المترجم إلا ما كان تصريحاً بمصدر فهو من عمل الكاتب.

نص المقال:

«نشهد اليوم في مناطق عديدة من العالم تعدد الأزمات، والتوترات، والصراعات، وأحيانا مجازر وعمليات اضطهاد ترجع أسبابها إلى مجرد الاختلاف الذي قد يكون موضوعه لون البشرة، أو الإثنية، أو الطبقة، أو الدين، لا تملك حكومات الدول دائما الوسائل التي تمكنها من استباق هذا الصراعات ووضع نهاية لها. بل ويمكن أن نتساءل: ألا تقوم بعض الحكومات باستخدام هذه الصراعات والتوترات، وتشجع على إحداثها لتدعيم سلطتها أو لإجهاض أية معارضة لنظامها. وذلك اعتمادا على اللاتسامح والإقصاء اللذين تمارسهما الأغلبية، وكذا التملق للجُمُوع، وإذكاء الروح الجمعية التي يتم تصويرها على أنها الضمانة الوحيدة للتضامن والالتحام، لكنها روح جمعية مؤسسة -للأسف- على إقصاء كل أولئك الذين لا ينتمون إلى الأغلبية؟



لقد شكلت إذن تفجيرات نيويورك وواشنطن عاملا ترسخت معه علاقة الإسلام بالعنف، لكن، هذه الصورة، ستزداد رسوخا في ذهنية الإنسان الغربي مع عامل ثالث، إذ خرج ساعتئذٍ ثلة من الإعلاميين والكتاب، لكتابة مقالات صحفية وأكاديمية، تصف الإسلام بأنه دين عنف وإرهاب. كتابات أعادت إلى الأذهان ما كتبه سلفا العديد من المستشرقين، الذين ألفوا روايات ومسرحيات، حبلت بالأفكار المغلوطة، والتعبيرات العنصرية عن الإسلام والمسلمين.

في هذا الصدد، نجد «محمد جليد» يقول في تعليق له عن ما قالته المستشرقة «جوسلين سيزاري»، إن «الإعلام الغربي يقدم رؤية أحادية الجانب تستغل غموض الصور والمفاهيم، وتشجع الصور النمطية التي تربط بين الإسلام والعنف والتطرف، والتي تعتم كل الخصائص المضيئة في العالم الإسلامي، حيث لا تتعدى معرفة المواطن الأمريكي والأوروبي للإسلام ما تقذف به قنوات الأخبار كل صباح ومساء عن الأحداث الجارية في إيران، أو الجزائر، أو أفغانستان، أو مصر، إلخ». (ص 61) من هذا المنطلق، فإنه لأمر طبيعي أن يربط المواطن الأمريكي، ومعه الأوروبي، الإسلام بالعنف والقتل.

لقد كان لتلك المقالات والكتب صدى سلبيا في العلاقة بين الغرب والإسلام، إذ عملت على شيطنة وتأجيج الصراع بين العالمين الغربي والشرقي على حد تعبير «محمد جليد»؛ هذه الكتابات إن دلت في نظرنا، على شيء، فإنها تدل على أن مسألة محاربة السامية لم تختفي بعد، وإن حاولت غير ما مرة الاختفاء وراء بعد المساعدات الإنسانية، أو دعم القضية الفلسطينية.

في الأخير، يبقى أن نشير إلى عامل رابع يتجلى في الخطابات الدينية والسياسية المعادية للإسلام والمسلمين، ذلك أنه بعد أحداث 11 ستمبر، خرج عدد من المتشدددين الإقليميين يهاجمون الإسلام، وقد «ذهبوا شأوا في هجومهم، إلى حد اعتبار الإسلام معارضا للمسيحية». (ص 70) إذ يركز هؤلاء في خطاباتهم على الاختلاف الحاصل بين الدين المسيحي والدين الإسلامي، قائلين - مثلا - إن إله الإسلام يختلف عن إله المسيحية واليهودية، وأن الدين الإسلامي هو دين عنف.

في هذا السياق، تورد «جوسلين سيزاري» نتائج استطلاع تفيد «أن 77 في المائة من زعماء الإقليميين المسيحيين يكونون صورة سلبية عن الإسلام، ويعتبرونه دين عنف». (ص 70) مما أدى إلى تشكل نوع من الخوف عند الإنسان الغربي من الإسلام، إلى جانب هذا الخطاب الإقليمي المتشدد، يشير محمد جليد، إلى ساسة من أعلى الهرم، يصرحون بأقوال تجسد الصورة النمطية عن الإسلام، أي بعده دين عنف وإرهاب، حيث صرح - مثلا - الجنرال الأمريكي «وليام بويكين» قائلاً إن «الوضعية السياسية الراهنة هي وضعية حرب دينية: حرب العالم المسيحي ضد الإسلام الوثني». (ص 71)

صفوة القول، لقد صار الإسلام اليوم نتيجة لكل ما تقدم، رديفاً للإرهاب والعنف، بل صار «الإرهاب الإسلامي» أكبر خطر في العصر الحديث! وهو الأمر الذي دفع كبريات الدول لتحمل عتادها العسكري وتجه نحو الشرق الأوسط بجزيرة محاربة الإرهاب! بيد أن السؤال المطروح ها هنا: هل يكفي السلاح لاستئصال هذا الورم؟ ألم يكن حريا بالذين نصبوا أنفسهم لمحاربة الإرهاب فهم، ودراسة، وخلق، الإرهاب أولا، بذل ما فعل؟

1. جون فلوري Jean Flori مؤرخ فرنسي ولد سنة 1936 ، متخصص في التاريخ الوسيطى (نسبة للعصر الوسيط) وكان مديرا سابقا للبحث في المركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا CNRS.
2. الهرطقة هي التوصيف المسيحي لأصحاب البدع.

الواقع المعيش الذي يجسده أتباع هذه الديانات (من خلال سلوكهم)، حيث نجد المسيحية، من جهة، تقدم نفسها باعتبارها ديانة الحب، وكذلك الإسلام، من جهة ثانية، يقدم نفسه بوصفه دين الحب والتسامح والسلام. إن هذا هو ما يمثل المفارقة، لأنه في العديد من الدول -إن لم يكن كلها- نجد أتباع هذين الديانتين يدخلان في صراعات ومواجهات ضد بعضهم البعض دون هوادة، أو يحتقرون بعضهم البعض عندما لا يتبادلان الاضطهاد وممارسة القتل والاستئصال باسم تلك الديانات، وبالتالي فهناك تناقض ينبغي أن نطرح أسئلة حوله.

باعتباري مؤرخا للعقليات الدينية mentalités religieuses في العصر الوسيط، وخبيرا أيدولوجيات العنف، فسأقوم هنا بدراسة هذه الظاهرة التي تثير الأسى من زاوية تاريخية، هذه المقاربة الوسيطة approche médiévisite (نسبة للعصر الوسيط) ليست سيئة -كما يمكن أن يُعتقد- لدراسة الوقائع المعاصرة فيما له علاقة بالممارسة الدينية، في الواقع، يبدو أن أغلب سكان الأرض في زمننا هذا يَتَّبِعُونَ طُرُقًا في الشعور والتفكير والسلوك لا تختلف إطلاقا عن تلك التي ننسبها بشكل عام إلى العقلية الوسيطة mentalité médiévale، هذه العقلية التي تعتبرها النخبة الغربية عقلية متجاوزة عفا عليها الزمن بحيث لم يعد لها وجود، لكن هذا الرأي خاطئ، لأن هذه النخبة الغربية جهل عن العقلية الوسيطة كل شيء، وينتج عن هذا سوء فهم يتعلق هذه المرة ليس بالفاعلين الاجتماعيين، ولكن بالباحثين.

هؤلاء الباحثون؛ سوسيولوجيون، وعلماء تاريخ، وأساتذة، ورجال قانون، ونخبة الصحافة والتحليل السياسي، إلخ، أغلب هؤلاء هم نتاج الثقافة الغربية، وهم منتشبعون بقيمها التي يعتبرونها قيما كونية، وحتى لو لم يكن هؤلاء صادقين عن الثقافة الغربية، فإنهم يتشاركون معها الأفكار نفسها وطريقة التفكير نفسها، وفيما يهمنا هنا فإن هذه القيم تتأسس على مبدأ احترام حقوق الإنسان بوصفه شخصا، أي احترام الحرية الفردية، وبشكل خاص حرية الضمير والعبادة، وهو ما يتضمن بشكل بديهي حرية الاعتقاد -أو عدم الاعتقاد-

واختيار الدين بشكل حر، أو تبديله كما هو الحال في مجال السياسة، إذ لا تسامح أبدا في الأوساط المتنورة مع فكرة الحزب الواحد، والفكر الواحد المفروض على جميع الناس المحكومين من طرف السلطة القائمة.

هذا الموقف الذي يمكن أن ندعوه بالإنسي humaniste لا تتبناه للأسف الغالبية العظمى من ساكنة الأرض، فاليوم -كما كان الحال في العصر الوسيط- يعيش أغلب الناس في ظروف مختلفة جدا عن ظروفنا لا تتناسب مع هذه التصورات المجردة، إن التاريخ على مر القرون أرسى على أرض الواقع كيانات entités نعتبرها في أحيان كثيرة كيانات سياسية أو اقتصادية، لكنها أيضا -وبشكل خاص- كيانات اجتماعية، دينية، سيكولوجية، وباختصار هي كيانات تندرج تحت نظام العقليات l'ordre des mentalités، بالرغم من توافر وسائل الإعلام المعاصرة (الراديو، التلفاز، الأنترنت الذي ينشر صورا ونماذج استهلاكية أكثر مما ينشر من أفكار، وأكثر بكثير مما ينشر من مُثُل idéaux) بالرغم من كل وسائل الإعلام هذه، فقد تشكلت هُوةٌ يزداد عمقها بين العالم الغربي وباقي العالم.

في الواقع، منذ أزيد من قرن، وبشكل خاص منذ 30 سنة، أصبحت الفردانية individualisme هي القاعدة في الدول الغربية، على الأقل في الأوساط المسماة ثقافية intellectuels، أما باقي العالم، في المقابل، فقد أصبح -وبشكل كبير جدا- محاصرا في بنيات اجتماعية أكثر صرامة، وأكثر جماعية plus collectives، تؤدي إلى ممارسات ننسبها نحن في الغرب إلى الطائفية communautarisme، أي بنيات عائلية، عشائرية، قَبَلِيَّة، إثنية، دينية، حيث يذوب الفرد في الجماعة التي ينبغي أن ينظر إليها كنموذج له.

باستثناء جزء بسيط جدا من ساكنة العالم الغربي وباقي العالم، فإن هذين العالمين -وإلى يومنا هذا- لم يتصلا ببعضهما البعض إلا قليلا، لأسباب جغرافية (البعد)، ولأسباب ثقافية، وهذا الاتصال لا يزال ضعيفا إلى يومنا هذا رغم تيارات الهجرة القوية التي تعمل فقط على صنع

طوائف متمسك بخصوصياتها الاجتماعية، وتعيد إنتاج هذه الخصوصيات داخل المجتمع الذي هاجرت إليه، إن هذا الاتصال لا تُقَوِّمُ الثورة الإعلامية التي تنشر في كل مكان -وعبر الأنترنت- المعلومات، والمغالطات، والصور الثقافية والإشهارية، والأفكار، والشائعات، وخليطا من العلم والعبث، وأفلام البورنو، والنقاشات، والعروض، والترنات، والمدونات وغرف الشات، إلخ، هاتان الظاهرتان (الهجرة ووسائل الاتصال) تخلقان اليوم اتصالا صُورِيًا وغير حقيقي بين شعوب صحيح أنها تشترك في عدد من السمات الثقافية المشتركة التي يفرضها مجتمع الاستهلاك العالمي كاستخدام التقنيات الحديثة، وأذواق اللباس، والأذواق الموسيقية، وحتى الغذائية، لكن تظل هذه الشعوب، بالرغم من ذلك، منفصلة عن بعضها البعض على مستوى العقلية، وعلى مستوى فهم وتأويل وقائع تعيشها لكن تتعاطى معها في غالب الأحيان بطرق متعارضة.

ما قلناه سابقا يوضح إلى حد ما الصعوبات الجديدة التي تواجه اليوم الاتصال المحتوم والمتزايد لأشخاص يعتنقون ديانات مختلفة، لكن بالإضافة إلى الصعوبات القديمة التي تكشف عنها دراسة التاريخ (وبشكل خاص الصعوبات المتعلقة بالصراع بين المسيحية والإسلام في العصر الوسيط، وهو ما استنتجته من خلال بحثي الخاص على مدار 30 سنة) فإنه انضافت إلى هذه الصعوبات أبعاد جديدة زادت بشكل معتبر من حدتها، إن اللاتسامح ترتفع وتيرته لدى المجموعات الدينية الكبرى، والتي -لحد الآن- تتحمل بعضها البعض، وتتجاهل بعضها البعض في الوقت نفسه.

2- الصعوبات التاريخية المستمرة:

في مقابل التظاهرات العديدة للاتسامح والاضطهاد والوحشية التي يتم اقترافها باسم الإله من طرف الأديان التوحيدية، والتي في النهاية تتوجه بالدعاء إلى الإله نفسه بغض النظر عن الاسم الذي يسمى به، في مقابل هذا، فإن العديد من علماء التاريخ اليوم يحاولون إعادة تأهيل مذهب تعدد الآلهة polythéisme، إنهم، على سبيل المثال،

يلفتون النظر إلى أن الحضارة اليونانية-الرومانية ذات الآلهة المتعددة لم يكن يجرعها أو يضايقها ظهور إله جديد غالبا ما تتم إضافته إلى مجموع الآلهة التي سبقتها، إن هذا صحيح، لكن لا ينبغي أن ننسى أن الإمبراطورية الرومانية اضطهدت المسيحيين بشدة (من ضمن آخرين)، ليس لأنهم يجدون إلها جديدا، ولكن لأنهم رفضوا تمجيد آلهة أخرى، وخاصة شخص الإمبراطور المؤلَّه، إن هذا الرفض غير المفهوم بالنسبة للرومانيين الوثنيين، وخاصة بالنسبة للأباطرة الرومانيين، كان يُنظر إليه على أنه كُفْرٌ وجحود بالآلهة الحامية لروما، أي أنه شكل من أشكال اللاوطنية والإلحاد والخيانة، وبالتالي فإن الحكومة الرومانية المؤمنة بتعدد الآلهة مارست اتجاه أصحاب الديانات التوحيدية تسامحا قابلا للنقاش، وتعاملت بشكل غير متسامح إطلاقا اتجاه من كان يتبنى الإلحاد، والذي لم يكن -فكريا- ناضجا كفاية في تلك الحقبة على الأقل عندما يتعلق الأمر بعوام الناس، إن خطر الشمولية الدينية (أو الكليانية الدينية) totalitarisme religieux على الحرية، بل وعلى حياة الناس، لم يَحْتَفِ بانتصار المسيحية، أو بشكل أدق، انتصار الكنيسة، لقد تكاثرت أعداد الكنائس المسيحية بعد اضطهاد دوري دام 3 قرون بِتَحَوُّل قسطنطين Constantin³ إلى المسيحية حوالي سنة 312م، وتوافر الحماية الإمبراطورية لها، قبل ذلك بقرن كان يكتب تيرتليان Tertullien⁴ قائلا: « دم المسيحيين هو بذرة المسيحيين. » هذا المشهد تغير بالكامل مع إمبراطورية أصبحت مسيحية: فالالتزام الشخصي والإرادي بالمسيحية المحفوف بالمخاطر حل محله -منذ ذلك الوقت- انتماء للمسيحية يُرَجَّى منه الربح وتحقيق المصلحة، لقد تضاعف عدد المنتمين للمسيحية، لكن لم يكن يعني هذا عمق إيمانهم بها.

شيء واحد مؤكد على أية حال، وهو أن الكنيسة التي كانت فيما مضى مُضَطَّهَدَة أصبحت على علاقة توافق مع

هوامش

3. قسطنطين الأول إمبراطور روماني ولد سنة 272م، وتوفي سنة 337م، تولى الحكم سنة 306م، اشتهر بكونه الحاكم الروماني الذي وضع حدا لاضطهاد المسيحيين، وساهم في ازدهار الكنيسة المسيحية، من خلال مرسوم ميلان édit de Milan الذي صدر سنة 313م، ممهدا بذلك لتحول المسيحية إلى ديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية.
4. تيرتليان هو لاهوتي وأب كنيسة، ولد في قرطاج (تونس حاليا) في الفترة ما بين 150 و 160م، وتوفي فيها سنة 220م، ينحدر من أسرة بربرية/رومانية، وثنية، وكان يكتب باللغة اللاتينية. تحول للمسيحية نهاية القرن الثاني، وأصبح من أبرز المسيحيين في المجتمع القرطاجي.

السلطة السياسية. بحيث كانت الكنيسة تحاول الاستفادة من خدمات الدولة. وأحيانا تلجأ إليها لقمع المنشقين عنها. هذا التآمر بين الديني والسياسي يقع في قلب المشكل الذي يهمننا هنا. وقد وصل هذا التآمر إلى أوجِه في الأنظمة التي لا تتردد في استخدام العنف لضمان هيمنة قانون الإله loi de Dieu . هذا الانحراف الجوهري. والذي هو سبب رئيسي في أعمال العنف. يَتَكشَّفُ لنا بشكل واضح جدا عندما ندرس مسألة استخدام القوة المسلحة من طرف الديانتين التوحيديتين الأساسيتين: المسيحية والإسلام. وهذه حالة نموذجية. وتوضح الكثير.

كانت المسيحية الأولى الأصلية -وبشكل واضح- مسيحية سلمية وداعية إلى السلم. تماما كما هو حال المسيح. بل ويمكن أن نَدْعِمَ ببعض الأدلة الفكرة القائلة أن بعض المسيحيين الأوائل -من رفضوا بشكل قاطع إراقة الدماء ولو دفاعا عن أنفسهم في وجه مُضطهديهم- كانوا يَصِلُون أحيانا إلى حد تسليم أنفسهم باحثين بذلك عن الشهادة التي ينتظرونها والتي ستقودهم إلى الجنة. إن هذا لا شك تعصب. لكنه لا يشكل خطورة سوى على حياة صاحبه وليس على حياة الآخرين.

إن حَوَّلَ قسطنطين إلى المسيحية غَيَّرَ المشهد تماما. ففي ظل امبراطورية أصبحت مسيحية. لم تَعُدِ الكنيسة الرومانية تُشيدُ بترك السلاح ونبد العنف. خاصة في العالم الغربي حيث الامبراطورية مهددة من المجتاحين الجرمان. وهم في أغلبهم أريوسيون ariens⁵ . لقد أصبح الملك فرونك كلوفيس Franc Clovis⁶ بعد خوله إلى الكاثوليكية قرابة سنة 500م هو بطل الكنيسة الكاثوليكية. فانتصاراته على الألكان (بفتح اللام) Alamans⁷ . والبرغوند Burgondes⁸ . والفيزيغوت Wisigoths⁹ (وكلهم أريوسيون) كل هذه الانتصارات عززت خالف البابوية مع الممالك الناشئة عن انقسام الامبراطورية الرومانية. وشيئا فشيئا. وبخطوات متدرجة. أصبحت الكنيسة تبرر استخدام السلاح. وترفع من شأن المقاتلين الذين يحاربون في سبيل الكنيسة. ويحمون رجالها وممتلكاتها. هذه الإشادة بحمل السلاح. أدت إلى إضفاء

صفة القدسية على مجموعة من الحروب التي تم خوضها لحماية الكرسي الرسولي Saint-Siège والكنائس والأديرة وكذا حماية المسيحيين المهددين من طرف أعداء مختلفين خاصة الوثنيين païens (أو من تم اعتبارهم وثنيين) والذين كانوا يجتاحون أوروبا الغربية. وكانوا نورمانديين Normands¹⁰ . وهنغاريين Hongrois . وساراسينيين Sarrasins¹¹ . هذه الاجتياحات وأعمال السلب التي كانت ترافقها كانت تتسبب في حدوث اضطرابات حقيقية داخل المسيحية. ويزيد من حدتها كون رجال الدين (خاصة من الرهبان) هم ضحاياها الرئيسيون¹² . في أواسط القرن 9م وجدت البابوية نفسها مهددة -وهي في روما- من طرف الحملات الإسلامية. فطلبت يد العون من محاربي الامبراطورية الكارولينية l'Empire carolingien¹³ . ووعدتهم أن من يموت منهم في مثل هذه الحروب سيكافؤه الله في السماء.

هكذا تحولت الحرب إلى حرب مقدسة. وفي القرن 11م انتشرت هذه الفكرة. وأصبح مُسلِّمًا به أن المحاربين الذين يموتون والسيف في أيديهم دفاعا عن المسيحية ضد « أعداء الله » سينالون أكاليل الشهادة. وسَيُسْتَقْبَلُونَ في الجنة. أَلَّفَ سنة بعد وفاة المسيح. كان الانقلاب العقائدي قد اكتمل: فمنذ ذلك الحين أصبح ممكنا أن تكون شهيدا بعد أن تموت بالسيف -كما في العصور الأولى- لكن هذه المرة أنت أيضا تحمل في يدك سيفا لتقتل به خصما تمت شَيطَنتُهُ. مَثَلَتِ الحرب الصليبية ذروة هذه العقيدة الجديدة لأنها كانت دعوة للمسيحيين بأن يحو ذنوبهم بتحريرهم كنيسة القدس من أيدي المسلمين الذين احتلوا المنطقة. لقد أصبحت الحرب المَقَدَّسة guerre sainte (بفتح الدال) حربا مَقَدَّسة guerre sanctifiante (بكسر الدال). عَمَّمت البابوية هذه العقيدة. بإضافائها صفة القدسية على أي معركة تُشَنُّ على خصومها من الوثنيين والهرطقة والمنشقين schismatiques والمخالفين وكذلك الخصوم السياسيين. إن الدمار الذي خلفته محاكم التفتيش يَصْدُرُ هو أيضا عن طريقة التفكير نفسها؛ إنه ناتج عن قبول استخدام العنف للدفاع عن الإيمان. بل ونشر هذا الإيمان. إن هذه الثورة العقائدية داخل المسيحية الغربية تمت بشكل بطيء؛ إذ

استغرقت ألف سنة¹⁴ . والأمر كان مختلفا بالنسبة للإسلام. فعلى خلاف المسيح الذي نأى بنفسه -وبشكل مطلق- عن السلطة. وَرَقَضَ أَيَّ لجوء للعنف واستخدام السلاح. فإن محمدا كان في الوقت نفسه نبيا ورئيس دولة وقائدا عسكريا. لم يكن في الإسلام منذ بداياته أي حفظ من استخدام السلاح. والنبى نفسه -حسب التراث الإسلامي الأصيل- لم يكن يتردد في التحريض على الحرب وإدارتها¹⁵ . والتشجيع على القتال. وتبشير الشهداء الذين ماتوا في سبيله بالجنة¹⁶ .

رغم أن الإسلام أباح استخدام العنف. فإن هذا لم يمنعه في الواقع من أن يكون أكثر تسامحا في الأراضي التي احتلها مقارنة بالغرب المسيحي¹⁷ . فأداء اليهود والمسيحيين لضريبة « حماية »¹⁸ . وخضوعهم في بلادهم لقوانين المنتصرين. مَكَّنَهُم من الاحتفاظ بحق ممارسة شعائر دينهم. شريطة أن يفعلوا ذلك بدون تَبَاهٍ أو استعراض. وبدون تبشير prosélytisme. بلا شك. فإن من أسباب هذا التسامح النسبي أنَّ القرآن الذي أُوحيَ لمحمد يقدم نفسه كامتداد وكإصلاح للرسالة التي تمت توصية اليهود بها من طرف أنبيائهم. وَوَصَّى بها المسيحيون من طرف المسيح. بشكل عام. يمكن أن نقارن وضعية اليهود والمسيحيين في بلاد الإسلام في العصر الوسيط بوضعية اليهود في المسيحية. والذين كانوا مواطنين من الدرجة الثانية.

يبدو مصير هذه الشعوب « الخاضعة » و « المحمية ». رغم كل شيء. أقل سوء في بلاد الإسلام منه في المسيحية. مع أنه لا ينبغي أن نبالغ -كما نميل لفعل ذلك في عصرنا هذا- في تضخيم التسامح الإسلامي في تلك الفترة وخاصة في إسبانيا¹⁹ . إن هذا التسامح. وعلى الرغم من نقائصه. يبدو -على أية حال- أفضل من التسامح السائد اليوم في العديد من الدول الإسلامية.



3- الشروط الجديدة لعصرنا :

إن التسامح النسبي في العصور الوسطى. خاصة في بلاد الإسلام. يبدو -رغم كل شيء- بعيدا جدا عن نموذج التسامح الذي يَأْمَلُهُ اليوم المدافعون عن الحرية الدينية في الدول الأكثر تقدما. ماذا سنقول عن تجليات اللاتسامح التي هي في ازدياد

منذ بضع سنوات في كثير من دول العالم شاهدةً على تراجع حقيقي وخطير في هذا المجال؟ كيف نفسر هذا الاختلال بين المَثَلِ النبيلة للمدافعين عن الحرية الدينية. وبين السلوك البائس لعامة الناس في الواقع في مناطق كثيرة من العالم؟ تفسر الصحافة الغربية هذا اللاتسامح. وهذا التعصب. وهذا الظلم. وهذه المجازر. يكون كل هذا نِتَاجًا للنهضة الدينية التي يعرفها العالم. والسبب الرئيسي في هذه النهضة هو فشل الأيديولوجيات التي كانت قبل ذلك مهيمنة. كالماركسية والرأسمالية على سبيل المثال. إن الصحافة الغربية حتى لا

الهوامش

5. الأريوسيون هم أتباع أريوس Arius. والارويسية arianisme مذهب ثيولوجي داخل المسيحية، يرى أن الإله إذا كان يتصف بالالوهية، فإن ابنه هو بشري قبل كل شيء، لكنه بشري يمتلك نصيبا من الالوهية. أسفر مجمع نيقية الذي عقد سنة 325م على اعتبار الأريوسية هرطقة، وبناء على هذا تمت ملاحقة الأريوسيين.
6. هو كلوفيس الأول Clovis Ier، كان حاكما على إحدى الشعوب الجرمانية (Franks saliens)، وقام بتوسيع مملكته التي ورثها عن أبيه. ولد سنة 466م، وتوفي سنة 511م.
7. الألمان Alamans كونفدرالية من القبائل الجرمانية، استطاعت التوسع والانتشار في مناطق عديدة. ورد ذكرهم لأول مرة في الوثائق الرومانية سنة 213م.
8. البرغوند Burgondes شعب جرمانى يعود موطنهم الأصلي غاليا إلى جزيرة بورن هولم île de Bornholm في البحر البلطقي. في بداية العصر الوسيط، استقروا بشكل دائم في الجنوب الشرقي لمنطقة الغال la Gaule كجزء من الامبراطورية الرومانية، وبعد انهيار الامبراطورية الرومانية الغربية، استقلوا عنها في إطار مملكة خاصة بهم قاموا بتوسيعها.
9. الفيزيغوت Wisigoths شعب جرمانى هاجر من منطقة البحر الأسود ليستوطن ما بين 270-275م اقليةا رومانيا مهملًا، هو إقليم داسي Dacie، حيث تقع حاليا رومانيا.
10. النورمانديون Normands هم سكان منطقة نورمانديا Normandie، اقليم فرنسي قديم، وهذا الاسم كان يطلق قديما على الفايكنغ Vikings أيضا.
11. الساراسينيون Sarrasins هو الاسم الذي كان يطلقه الأوربيون على المسلمين في العصر الوسيط.
12. انظر: Cf. John V. Tolan, Les Sarrasins : l'Islam dans l'imaginaire européen au Moyen Âge, Aubier-Flammarion, Paris, 2002.
13. الامبراطورية الكارولينجية هي الامبراطورية التي أسسها « بيبان لو بريف » Pépin le Bref ، والذي ولد سنة 715 ، وتوفي سنة 768م.
14. انظر: Cf. Jean Flori, La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien, AubierFlammarion, Paris, 2001.
15. لعل الكاتب يشير إلى الآية 65 من سورة الأنفال: «يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال» والآية 84 من سورة النساء «فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين»
16. انظر: Cf. Mohammed Tabari, Chronique, Mohammed, sceau des prophètes, (trad. H. Zotenberg), Paris, 1980, p. 155-156 ; El-Bokhârî, L'authentique tradition musulmane, 36-51, trad. G. H. Bousquet, Sindbad, Paris, 1964, p. 175-178.
17. انظر: Cf. Jean Flori, Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam, (coll. Point d'histoire), Seuil, Paris, 2002.
18. يقصد الكاتب الجزية المفروضة على أهل الذمة في دولة الإسلام.
19. انظر: Dominique Urvoy, Pensers d'al-Andalus, Ed. du C.N.R.S., Toulouse, 1991.

تخاطر بإغضاب هذه الجماعة الدينية أو تلك. ولأنها تهتم بعدم الخروج عن النموذج المكرر لـ « ما هو صحيح سياسيا politiquement correct ». فإنها تميل إلى القول أن كل الديانات تنساوٍ في عدم التسامح. وتفترض بأن أعمال العنف هذه يقوم بها متطرفون وأصوليون من كل جماعة دينية. إن هذا الكلام يحوي جزءا من الحقيقة، ففي الواقع إنه لَيَنّ الواضح أن المؤمنين المعتدلين (الذين يمكن أن نسميهم « المؤمنون باعتدال ») هم أقل الجذابا إلى اللاتسامح مقارنة بالخلصين الذين يأخذون تعاليم دينهم بكل جدية. يذهب العديد من الكتاب أبعد من ذلك. ويتهمون كل الأديان بأنها غير متسامحة بشكل مطلق. هذا غالبا هو موقف ضحايا اللاتسامح (على سبيل المثال تسليما نسرين Taslima Nasreen²⁰) ويمكن أن نتفهم هؤلاء. وقرِبتٌ من هذا، الموقف الذي يعتبر كل الأديان -وبدون تمييز- سيئة من حيث المبدأ. وينبغي بالتالي تصنيفها في صف الشر. وهذا شيء غير عادل. وغير حكيم أيضا.

عبارة أخرى: إذا لم يكن هناك شك في أنه من الخطر على الحرية إتباع دين غير متسامح بشكل صارم. ففي المقابل -وللسبب نفسه- سيكون عبثا بشكل كامل محاكمة أولئك الذين يُجْهَدُونَ أنفسهم ليطبقوا في حياتهم الخاصة -ويشرف ونزاهة- تعاليم التسامح وحب الغير. ما دامت هذه التعاليم مُعَبَّرٌ عنها بوضوح في أديانهم. ينبغي أن يعتمد معيار الحكم أو التمييز بين الأديان والفلسفات والاتجاهات التفكير على أهدافها وعلى مبادئها. وهذا يقودنا إلى طرح العديد من الأسئلة حول القيم التي تتأسس عليها بعض الأديان والفلسفات اليوم فيما يخدم صالح الشعوب.

سؤال أول رئيسي: أية قيمة أخلاقية يمكن أن تكون لدين مفروض بالقوة. أو بالقهر المادي. أو بالضغط الاجتماعي. أو بالعادات العشائرية. أو بقوانين الحكومة؟ أية قيمة أخلاقية يحظى بها الانتماء إلى دين -كيفما كان هذا الدين- إذا لم يكن هذا الانتماء مبنيا على اختيار حر؟ وحتى إذا كان هذا الاختيار قد تم القيام به عن طواعية من طرف شخص كان مؤمنا بإخلاص في فترة معينة من حياته (هي فترة المراهقة بشكل عام) فلماذا لا يستطيع هذا الشخص إعادة النظر في اختياره

بعد ذلك عندما يتشكل لديه وعي بوجوده الخاص. فيرغب إما في الاستمرار على اختياره أو يقرر تغييره؟ بعبارة أخرى: الدين الذي لا يعطي لأتباعه حق الانفصال عنه للاتجاه إلى دين آخر -أو عدم الاتجاه لأي دين- أليس في النهاية شكلا من أشكال الاستلاب الفكري؟

السؤال الثاني: هل ينبغي أن تُقاس قيمة دين ما بشهرته. وانتشاره. وكثرة أتباعه. بغض النظر عن الأساليب المستخدمة في استقطابهم؟ وفيما يتعلق بالحرية التي تنتشبت بها جميعا أفلا ينبغي أن يكون معيار القيمة هو احترام الآخر؟ هو احترام الإنسان بوصفه إنسانا؟ وباختصار: احترام الإنسانية humanisme ؟ كيف يمكن لدين يدّعي حب الله أن يُقَرَّر القتل؟ كيف يمكن لهذا الدين أن يستخدم العنف ضد أشخاص لإجبارهم على ترك دينهم تحت التهديد بالقتل؟

السؤال الثالث: أليست حرية الضمير والفكر والعبادة التي استطاعت المجتمعات المتقدمة نيلها بعد صراع مرير ضد الظلامية واللاتسامح. ودفعت مقابل ذلك ثمنا آلاما وأرواحا عديدة. أليست هذه الحرية معرضة للخطر بسبب مجاملة أديان غير متسامحة؟ في الواقع. على أتباع أي ديانة غير متسامحة في مجتمعات الحرية أن يتحملوا مسؤوليتهم اتجاه هذه العبارة الشهيرة: « عندما أكون أقلية سأطالب بالحرية باسم مبادئك. وهنا حيث أنا أغلبية سأمنع عنك الحرية باسم مبادئك. » إننا نعاين اليوم أمثلة كثيرة مصداقا لهذه العبارة. وبالتالي يُطرح في هذه الحالة مشكل التبادلية reciprocité²¹. وهذه الأخيرة يعتبر حقيقتها شيئا بعيد المنال. وبالرغم من ذلك فإن المجتمعات المتقدمة والديموقراطية يجب عليها أن تكون مخلصه لمبادئها حتى لا تكون ملامة. إن مشكل التبادلية سبق وتم طرحه في العصر الوسيط. ففي سنة 1219 خلال الحملة الصليبية الخامسة. طلب فرونسوا الأسيزي François d'Assise²² مقابلة السلطان الملك الكامل Malik al-Kamil²³ على أمل أن يحوله للمسيحية.

ولأن التبشير كان ممنوعا في أرض الإسلام فإن فرونسوا الأسيزي كان يدين بنجاته للطف السلطان وتسامحه فقط²⁴ (وهو ما يعتبر شيئا مدهشا في ذلك العصر). ثلاث سنوات بعد ذلك.

وضح طوماس دو شوبهام Thomas de Chobham²⁵ سبب منع المسيحيين من التبشير في أرض الإسلام. حيث كتب موضحا أن العديد من الأمراء ورجال الدين المسيحيين عندما كانوا في حرب ضد المسلمين عقدوا هدنات معهم. والتقوهم ليطلبوا منهم السماح للمسيحيين في بلدهم بالتبشير دون أن يتعرضوا للقتل. فكان رد المسلمين أنهم موافقون على ذلك إذا ما وافق المسيحيون على السماح للمسلمين في بلادهم بفعل الشيء نفسه ثم يضيف الكاتب قائلا: « قرر المسيحيون عدم السماح للمسلمين إطلاقا وحت أي ظرف بأن يقوموا بالدعوة لدينهم في بلادهم. وكنتيجة لذلك لم يعد المسيحيون يبشرون في أراضي المسلمين²⁶. »

إن منع المسلمين للمسيحيين من التبشير في أراضيهم هو ما برر جزئيا -في نظر المسيحيين- التدخل المسلح. فَوَحَّدَهَا الحرب الصليبية كانت تسمح بحرية التبشير. إن هذه العصور المظلمة لحسن الحظ تمت الثورة عليها. والتبشير بالإسلام صار شيئا مسموحا به في معظم الدول ذات الغالبية المسيحية أو الثقافة المسيحية. لكن للأسف نلاحظ أن العكس غير صحيح. وهو ما يؤكد واقع التراجع الذي سبقت الإشارة إليه. ويطرح بجدية مشكل التبادلية. ونظرا لعدم وجود هذه التبادلية المتوازنة والعادلة، فإن اللاتسامح اتجاه الإسلام. والذي يتم احتواؤه لحد الآن في الغرب. هذا اللاتسامح يُحتمل أن تتصاعد وتيرته بفعل الغضب والسخط الناجين عن تشوه توازن التبادلية.

سؤال آخر ضمن لائحة أسئلة لا تنتهي: هل الحرية المُعطاة للأديان في المجتمعات الديمقراطية ينبغي أن تظل دون حدود؟ نحن نعلم اليوم أنه لإعطاء ضمانات للمتدينين. وتهدئة خواطر أولئك الذين خزّنهم بعض أعمال الكاريكاتير. أو بعض المَرَح التي ليست متعة دائما، فإن هناك من يدعو إلى منع التجديف blasphème (الإساءة للمقدس). إن هذه الدعوة قد تَصُدَّرُ عن مشاعرَ طيبة. لكنها قد تُعَبِّدُ الطريق نحو الجحيم: فَمَن هذا الذي سيحدد ماهية التجديف إذا لم يكن هو المُتَسَرِّعُ الذي يَصُدَّرُ في أفضل الأحوال عن الأغلبية

(في الدول الديمقراطية)؟ وفي أسوء الأحوال يَصُدَّرُ عن سلطة تتحكم فيها أقلية أو يتحكم فيها دكتاتور على رأس شرطته؟ هل اليهودي الذي لا يؤمن بأن المسيح هو المنقذ سيكون متهما بالتجديف بسبب هذا؟ أو المسيحي الذي لا يعترف بمحمد كنبى. هل سستتم معاقبته على هذا الأساس؟ واللاأدري agnostique²⁷ أو الملحد الذي لا يؤمن بفكرة المنقذ المنتظر messianisme²⁸ أو النبوة. ويعتبر ذلك ضَرَبًا من الكذب أو سلوكا مَرَضِيًّا. هل سيتم حبسه؟ أم معالجته في مصحة نفسية لهدايته من جديد إلى الطريق المستقيم؟ من منا لا يرى أن مثل هذه الانحرافات ستقودنا مباشرة نحو دكتاتورية للآديان أبعد ما تكون عن التسامح؟

إن الدول الديمقراطية هي وريثة عصر الأنوار. ويجب عليها أن تناضل للحفاظ على هذا الإرث. ولتتمكن -وبقوة- من تأكيد وترسيخ قولة فولتير: « أنا لست متفقا مع ما تقول. لكني سأناضل ليكون لديك الحق في قوله. » أيمن أن نجد هذا المبدأ حاضرا إلا في إطار ديموقراطية علمانية؟ هذا السؤال يستحق على الأقل طرحه.

هوامش

20. تسليما نسرين أدبية من البنغلاديش، ولدت سنة 1962م، اشتهرت بدفاعها عن المرأة، ونقدها للظلامية الدينية. صدرت ضدّها فتوى من إسلاميين سنة 1993م، مما اضطرّها إلى مغادرة بلدها الأم، وأمضت السنوات اللاحقة في العديد من المدن الأوروبية.
21. يقصد الكاتب بهذا المصطلح مبدأ المعاملة بالمثل.
22. فرونسوا الأسيزي (نسبة لـ «Assise » وهي مدينة إيطالية) هو رجل دين كاثوليكي إيطالي ولد سنة 1181 (أو سنة 1182) وتوفي سنة 1226م، يعتبر مؤسس نظام الرهبة المعروف بالفرونسيسكانية والقائم على الزهد وعلى رابطة الأخوة بين أعضاء الجماعة الفرونسيسكانية.
23. هو الملك الكامل ناصر الدين محمد بن الملك العادل ولد سنة 576 هـ وتوفي سنة 635 هـ وهو خامس سلاطين الدولة الايوبية وحكم من سنة 1218م الى سنة 1238م.
24. انظر:
- John Tolan, Le saint chez le sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétation, Seuil, Paris, 2007.
25. طوماس دو شوبهام ثيولوجي انجليزي، ولد سنة 1160م، وتوفي في الفترة ما بين 1233 و 1236م.
26. انظر:
- Thomas de Chobham, Summa de arte praedicandi, ed. F. Morenzoni, CCCM, n° 82, Turnhout,
- Brepols, 1988, p. 86.
27. اللاأدريّة agnosticisme موقف فكري يرى أنه لا توجد أدلة كافية تثبت وجود الله أو عدم وجوده، وبالتالي لا يمكن الحسم في هذه المسألة.
28. فكرة المنقذ المنتظر نصادفها في العديد من المعتقدات الدينية التي تؤمن بقوم مخلص يعمل على دحر الشر، فالمسلمون ينتظرون المهدي المنتظر الذي هو نفسه النبي عيسى، واليهود يؤمنون أيضا بعودة النبي إيليا Elie)، والمسيحيون يؤمنون بعودة المسيح في القيامة الثانية، كذلك الهندوسيون يعتقدون بظهور كالكي Kalki الذي هو أفاتار فيشنو avatar de Vishnou أو تجسد إلهي للإله فيشنو، إلى غير ذلك من معتقدات كثيرة تتضمن الفكرة نفسها.

«أعلام المغرب المعاصرين» ، «تحديث الإدارة الترابية بالمغرب» و «السينما المغربية: أسئلة التأويل وبناء المعنى»

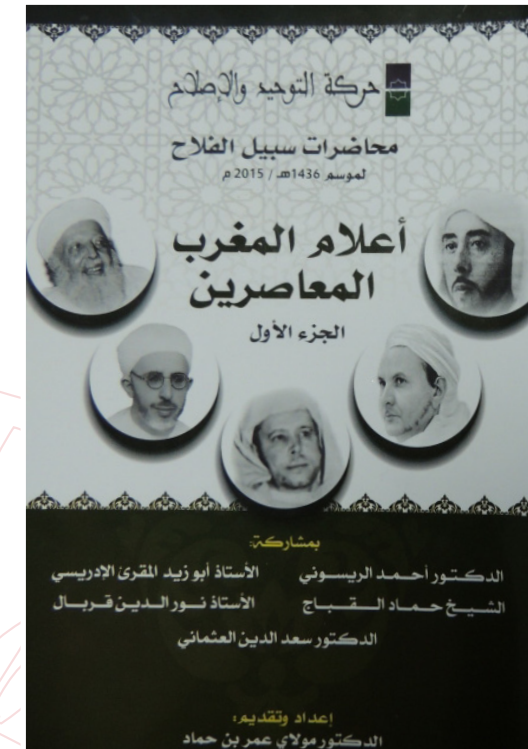
حركة التوحيد والإصلاح تستدعي
«أعلام المغرب المعاصرين».

أصدرت حركة «التوحيد والإصلاح» الجزء الأول
من كتاب: «أعلام المغرب المعاصرين» الذي يأتي
في إطار سلسلة محاضرات «سبيل الفلاح»
لموسم 1436/2015.

وقد ذكرت الحركة -في بلاغ لها- بأن أول
عرض لهذا الكتاب كان خلال فعاليات الدورة
22 للمعرض الدولي للنشر والكتاب 2016
بمدينة الدار البيضاء.

والكتاب -حسب الحركة- من إعداد وتقديم
الدكتور مولاي عمر بن حماد، النائب الأول
لرئيس حركة التوحيد والإصلاح، ويتكون
من محاضرات لنخبة من العلماء والمفكرين
المغاربة، الذي أطروا محاضرات سلسلة سبيل
الفلاح خلال الموسم 1436/2015، في سيرة
ومسار أعلام معاصرين بارزين طبعوا المغرب
وأثروا في العالم الإسلامي من خلال علمهم
وفكرهم.

ويظهر من خلال صورة الإصدار، أنه يتناول
أعلام الحركة الوطنية والسلفية المغربية
أمثال «علال الفاسي»، «شيخ الإسلام محمد
بلعربي العلوي»، «المختار السوسي»، «عبدالله
كنون»، «أبا شعيب الدكالي».



تحديث الإدارة الترابية بالمغرب : نحو ترسيخ الديمقراطية وكسب رهان التنمية

صدرت حديثا -ضمن منشورات مجلة العلوم
القانونية في إطار سلسلة البحث الأكاديمي-
الطبعة الأولى لكتاب «تحديث الإدارة الترابية
بالمغرب: نحو ترسيخ الديمقراطية وكسب رهان
التنمية» للدكتور مولاي محمد البوعزاوي. وقد
قدم له الأستاذ أحمد بوجداد أستاذ التعليم
العالي بكلية العلوم القانونية والاقتصادية
والاجتماعية أكادال- الرباط.



«السينما المغربية: أسئلة التأويل وبناء المعنى» بدعم من وزارة الثقافة.

صدر للناقد والباحث السينمائي «محمد
البوعيازي» كتاب بعنوان: السينما المغربية:
أسئلة التأويل وبناء المعنى؛ باكورة أعمال
الباحث صدرت عن منشورات «سليكي أخوين»
وبدعم من وزارة الثقافة.

يقع هذا الكتاب في 153 صفحة من الحجم
المتوسط. ويحاول مؤلفه من خلاله مساءلة
واقع الممارسة السينمائية المغربية والإقتراب
من بعض القضايا التي تشكل «الراهن
السينمائي» في المشهد النقدي المغربي،
سواء على مستوى الإبداع أو التلقي، مستندا
إلى مرجعيات متعددة.

يطرح كتاب محمد البوعيازي أسئلة ترتبط
بوظائف الإبداع و النقد وبسياقات استهلاك

الفرجة السينمائية بالمغرب، ونظرا لكون
القراءة الفيلمية هي مكون أساسي للفعل
النقدي، يقترح الكتاب قراءات في مجموعة
من الأفلام المغربية لمخرجين ينتمون لأجيال
وحساسيات مختلفة، وهي قراءات انبنت على
مبدأ العشق وسعت لاستحضار واقع التعدد
الذي تتأسس عليه الممارسة السينمائية
بالمغرب.

يعتبر كتاب «السينما المغربية: أسئلة
التأويل وبناء المعنى» جزءا من الدينامية التي
يعرفها النقد السينمائي المغربي، وهو بذلك
امتداد لتراكمات أسست لها كتابات رائدة
وأغنتها إسهامات جديدة لمجموعة من النقاد
الذين أعطت كتاباتهم زخما للممارسة
النقدية بالمغرب.

عن موقع «سينفيليا»



منشورات مدى

آخر أعداد مجلة رهانات

رهانات

86



العدد 37
2016

العدد 37
2016



رهانات

87

العدد 37
2016