

لعمارة مناظرة ابن خلدون (ولم تطرق من قبل لمناظرة ابن رشد لاسباب موضوعية لا نرى فائدة في ذكرها) لأن مثل هذا العمل يتطلب تأملا وقراءة واعية ، بتقديرية بالتأكيد لهجمل المساهمات حتى تكون في موقع يسمح لنا بهزم الكفاءة . هل نقف الآن عند تجميع مناظرة ابن خلدون ؟ يظهر اننا تجاوزنا مثل هذا للاسلوب في معالجة قضاياها وتدريس هومنا الثقافية .

مذا اكثر من قرن والحديث يطول عن ابن خلدون . اذا هذا الحديث عن الحديث الخلدوني لم يكن في يوم من الايام بويضا كما لم يفرح ضجة في مرحلة محددة من فكرنا العربي الحديث . هذا الرجوع الى ابن خلدون دليل على ان (المقامة) كانت قد نسيت في الفترة الفاصلة بين كتابتها وبين الفترة للحديثة . اشار الاستاذ اركون لهذه النقطة وهي مهمة جدا ولا نريد ان ننسوه كلامه بشأنها (سينشر النص مستقبلا) .

ربما كان من الصعب علينا تحديد سلاسل الحديث التي قامت بقراءة للحديث الخلدوني وخاصة المقامة . فعمل مثل هذا يتطلب بحثا . نحن لا ندعي القيام به الآن . ولكن يظهر ان الحديث الخلدوني كان وجها لصراع طويل بين بعض تيارات النهضة العربية والفكر الاوربي وخاصة الاستشراق خاصة في القرنين 19 وبداية القرن 20 . كان الحديث الخلدوني اذا وجها من دروب التنارع و « الهائلة » بين الشرق والغرب ، بين فكر عربي اراد ان يثبت هويته اولا ثم اختصاره للزمن ثانيا وسبقه على الغرب ثالثا وفضله في تقدم الغرب رابعا . كانت قراءات الحديث الخلدوني اذا في هذه المرحلة متعددة ومتنوعة ليس لها وظائف علمية فقط وانما كان الامر يتعدى هذا النطاق لمواجهة حضارية عربية انا واستجداد استعماري واستيلاب ثقافي انا آخر .

كثر الحديث اذا عن ابن خلدون وعلم الاجتماع ، عن ابن خلدون والمادية الجدلية ، عن ابن خلدون والعدالانية ، باختصار قرى الحديث الخلدوني قراءة غربية ومن ثم وضعت علامة استفهام كبرى على جميع ما كتب في تلك المرحلة .

ما لعظفاه في مناظرة ابن خلدون الحالية تعذر قراءات ابن خلدون كل قراءة نستجيب لاهتمامات المشارك . يمكن ان نطرح على انفسنا سؤالا : ألم يكن من الممكن تحديد اشكالية محددة تكون مدار الحوار والفتاى ؟ قد يقال بان الفترة لم تات بعد لتنظيم مناظرة تحمل مثل هذا المهم الكبير . انن هل نحن في حقل تكريم لابن خلدون ؟ بالتأكيد لا : ان بعض العروض والتدخلات هزتنا بعنف وقالت لنا بصوت ان الحديث الخلدوني ما زال لم يقرأ بعد . مسافة طويلة ، متمعة بيننا وابن خلدون .

لم يكن موضوع المناظرة محددا وبالتالي لم تعط المناظرة نتائج علمية في مستوى ما بذل من مجهود ومع ذلك نحن لسنا عميين . هذه مناظرة قامت على اكتاف رجال نوهن انهم حققوا كسبا ، ولو كان جزئيا في بدايته الا انه نعد واضح لهؤلاء يختارون للمناقشة صمنا دائما .

بطبيعة الحال عبت الفوضى ، منح الصحافيون من دخول القاعة ، بقي الاساتذة المهتمون على الدرج ينتظرون سماع جملة ، والطلبة ينتظرون دورهم في النقاش جمل او النجسس للتصفيق . انها فوضى لعرس ثقافي ، لذلك نود ان يغبني السامعون على مثل هذه المناظرات الى ضرورة تحديد صلتنا ونحن في مواقع مواجهة الضلال والتعريف بما نرفعه من شعار وما نمجده كوعي لا كاسم . بالاضافة الى توفير الشروط الملائمة التي تسمح بافاة واستفادة اكبر عدد ممكن من عشاق الثقافة في هذا البلد . ان مناظرة ابن خلدون تستحق من (الثقافة الجديدة) اكثر من هذا ولكن نرجو ان يمكننا المشرفون على امثال هذه المناظرات مستقبلا بالقيام بواجبنا الذي هو بالتأكيد واجبنا الوطني . وتحية لكل من كان وراء نجاح مناظرة ابن خلدون .

● ندوة التقاليد والتحرر - 2 الى 7 أبريل 1979 .

انضمت بين 2 و 7 ابريل 1979 بكل من الرباط وفاس ندوة عن « التقاليد والتحرر » نظمتها جمعية الفلسفة بالمغرب تحت رعاية الفدرالية الدولية لجمعيات الفلسفة . ويتعاون مع كليني الاداب بكل من الرباط وفاس .
هذه هي الندوة الثانية التي تنظمها الفدرالية الدولية لجمعيات الفلسفة في بلاد من بلدان العالم الثالث ، وفي بلد عربي بصفة خاصة .

تستأهل أولا : هل يكون اختيار موضوع ، التقاليد والتحرر ، ابرازا لرغبة من الفدرالية في أن تكون الموضوعات التي تخص بها العالم الثالث موضوعات تستجيب لمشاكل خاصة بهم ذلك العالم ؟ لا ننتك في أن الموضوع الذي اختاره المنظرون ذو أهمية خاصة بالنسبة لبلدان العالم الثالث وإن كان في الوقت ذاته موضوعا يهم حتى البلدان النامية لأن عملية التحرر عملية لا تنتهي ، وإن تجاوز الماضي من التقاليد وخلق تقاليد جديدة عملية لا تنتهي كذلك . إلا أن السمة الخاصة التي يتميز بها التغيير المجتمعي والشروط التي يتم ضمنها هذا التغيير في البلدان الساعية إلى النمو يجعل مسألة العلاقة بين التقاليد والتحرر تطرح بصورة أكثر حدة . ذلك لأن الاسئلة التي تلقى على طريق التحرر في هذه البلدان أكثر عددا وأكثر تعقدا . ويكفي أن نذكر منها أن التحرر قد يطرح على هذه البلدان لا في صورة تجاوز لتقاليدهما أو تبني لما هو ايجابي في هذه التقاليد وخلق ذاتي لتقاليد جديدة ، بل في صورة تبني نموذج معين للتحرر لأنه يكون سوى تبني التقاليد التي تطرحها البلدان النامية كما لو كانت نموذجا للتحرر .

هناك إذن أهمية خاصة لهذا الموضوع بالنسبة للبلدان الساعية إلى النمو ، وما يمكن أن نأخذه على الندوة ليس بالتالي اختيار الموضوع بل الطرق التي توصلت إليها تحولات المشاركين .

ويمكن القول بهذا الصدد ان التحليلات المثالية للشكل هي التي سادت العروض التي القيت في الجلسات المختلفة للندوة . لقد ساد طابع التحليل المثالي لا بفضل مضمون بعض العروض التي أثبتت فحسب ، بل بما فرضته تلك العروض من توجيه على المناقشة التي سارت في اتجاه المشاكل المطروحة . ويأتي هذا الأمر نتيجة لعدد من الاغالات التي أشار إليها عدد من المتدخلين في الندوة ، وإن كانت هذه التدخلات لم تخط كل فترتها لأن أغلب الذين قاموا بها إنما قدموا انتقادات ولم يكونوا مهتمين لاعطاء تصور جديد كامل لطرح الشكل .

في عرضه الختامي ، أشار الاستاذ محمد عزيز الحبابي إلى عدد من الجوانب التي أغفلت الندوة تحليلها والتي أثرت في نظره في حدود النتائج .

فمن القضايا التي تم اغفالها في نظر الاستاذ الحبابي اللغة كوسيلة للتقليد وكوسيلة للتحرر في الوقت ذاته . ففي البلاد المتخلفة نلاحظ عند المتكلم لغة هي مزيج من لغته الخاصة ومن كلمات أتية من لغة أجنبية هي لغة المستعمر . ان المتكلم في هذه الحالة يفقد خصوصية لغته وهو الأمر الذي يضع في خطر التقاليد الخاصة لشخصيته .

ومن القضايا التي تم اغفالها كذلك مسألة الجنس وعلاقته بالتقاليد والتحرر . فمن شأن معالجة هذا الشكل أن يؤدي بنا إلى التعرض لمسألة علاقة التقاليد بالتحرر لا في صورة تجريدية عامة وإنما في صورة واقعية يصعد مشاكل معينة .

القضية الثالثة التي أهملتها الندوة أيضا هي العمل كوسيلة للتحرر . والواقع هو أن الندوة أهملت في نظر الاستاذ الحبابي أن تعالج الدور الفعالي الذي يلعبه العمل في التحرر بصورته الايجابية .

وإذا كنت قد عرضت أولا لهذه الانتقادات التي قدمها الاستاذ الحبابي لسير الندوة ، فذلك لاني اعتبرها نوعا من النقد الذاتي مارسته الندوة على ذاتها ، وذلك بالنظر إلى مسؤولية الناقد بوصفه رئيسا لجمعية الفلسفة بالمغرب في تنظيم الندوة وفي اختيار موضوعها وفي الاتفاق على المساهمين فيها .

ان هذه الانتقادات التي ذكرها الاستاذ الحبابي تبين لنا ان الاغالات التي أغفلتها الندوة ، قد كانت تتعلق بالذات بمشكلات واقعية كان من الممكن لو عولج موضوع الندوة من خلالها أن ينقدها من الطابع التجريبي الذي اتصفت به أغلب العروض المقدمة .

ولكن الأستاذ الحبابي لم يكن وحده من نبه إلى الجوانب التي أغفلتها الندوة ، بل أن أساتذة آخرين قد عملوا على ابراز جوانب أخرى تم اغفالها ، كما عملوا على نقد وجهة النظر المثالية التي طغت على هذه الندوة . ولكن بما أن أغلب هؤلاء الاساتذة قد عبروا عن آرائهم تلك في جملة من التدخلات التي جاءت بعد العروض ، فإن ما صرحوا به لم يكن الا ذكرا لعدد من النقاط التي يمكن الاعتماد عليها في القيام بتحليل موضوعي للشكل .

وهكذا مثلا أكد الاستاذ الحريج انه كان على الفلاسفة المشاركين في الندوة أن يطرحوا على انفسهم السؤال الآتي : هل من المشروع أن يتناول مشكلة مثل هذه فلاسفة ؟ بأي حق

يقومون بمثل هذا التساؤل ؟

وقد استخريت في الواقع ، في تدخل تلاميذ الأستاذ الدريج ، من كون بعض المشاركين قد وصفوا وجهة النظر هذه بكونها لا أدبية (حسن حفيظ) . ذلك لاني أرى أن هذا التساؤل كان مشروعا ، وقد كان يهدف في حقيقة الأمر إلى أن يدفع بالمساهمين في الندوة إلى الاستعانة بالعلوم الإنسانية الأخرى . فمسألة علاقة التقاليد بالتحضر ليست مسألة فلسفية تقليدية . إن المشكلة مستويات فقهية واجتماعية وتاريخية ، وكان ينبغي للوصول إلى فهم موضوعي عدم اهمال أي جانب منها . ولقد أكدت شخصيا أن الاهتمام الأساسي كان هو اهمال التاريخ ، ليس التاريخ بمعنى الأحداث التي تروى ، وإنما التاريخ من حيث هو اللحظة الفاعلة المؤثرة . لقد كان على الندوة أن تضع على نفسها السؤال حول علاقة طرفنا التاريخي الخاص بطرحنا لمسألة علاقة التقاليد بالتحضر .

واعتقد أن تدخلات اساتذة آخرين قد سارت في هذا الاتجاه مؤيدة إياه بصور أخرى من التعبير وأشكال أخرى من التحليل . فمعي نفس الاطار تسائل الأستاذ حلليم عبيد الجليل : من يتحضر ؟ ولأي هدف يتحضر ؟ وقد بين الأستاذ حلليم أن الشروط المجتمعية المختلفة تجعل علاقة التقاليد بالتحضر تطرح بصور مختلفة وعلى مستويات متباينة تستجيب لتباين الشروط المجتمعية والظرف التاريخي . والواقع هو أن تساؤل الأستاذ حلليم قد جاء ضدا على الاتجاه الذي سارت فيه عروض تيميمي الاساتذة الأوربيين المشاركين في الندوة ، حيث كان هؤلاء يتناولون المشكلة بصورة تيميمية قد توجي بانها تدرك عمق المشكل لانها تدرك في شموليتها ، ولكن التي توقع في هذه الحقيقة - الوهم من حيث أنها تغفل الجوانب الواقعية الخصوصية لهذا المشكل .

وأكد الأستاذ أحمد الطمي حمدان أن علينا لكي نفهم معنى التقليد أن ندرك خصوصية كل ثقافة . وقد جاء تدخله بصفة خاصة ضدا على ما أكده أحد المشاركين في الندوة وهو الأستاذ مونتسوپولوس Matsoupolos بمد جامعة أثينا الذي قدم التراث اليوناني على أنه تراث انساني ذو قيمة شمولية . ولقد أكد الأستاذ الطمي ضدا على هذا أيضا وحتى لو بقينا ضمن التقليد الفلسفي وحده مضطرون إلى أن نقول أن المنطق الذي هيمن على الفكر الإسلامي ليس هو ذاته المنطق الذي ساد الفلسفة اليونانية .

أما الأستاذ عبد الصمد الديالمي فقد أثار انتباه المشاركين إلى ثلاث نقاط . الأولى هي أن علينا ، ولكي نفهم مفهوم التقاليد في معناه الواسع ، ألا نقتصر على النظر في التقليد المكتوب وأن نهتم بالفكر ذاته ، وربما أكثر من ذلك ، بالتقليد الشفوي . والنقطة الثانية هي أن علينا أن ننتبه إلى علاقة التقليد بالسلطة . فالتقليد لا يندو كذلك إلا إذا كانت هناك سلطة هي التي تدعم وجوده . وتقدم الأستاذ الديالمي مثالين لتأكيد فكرته هذه . يتعلق المثال الأول بالتقليد الفلسفي الذي بدأ مع أملاطون ، ومن الواضح أن هناك علاقة بين النسق الأملاطوني الذي كان بداية هذا التقليد وبين الأوضاع السياسية في اليونان المعاصرة لأملاطون . ويتعلق المثال الثاني الذي لم يصبح تقليدا أو سنة إلا بعد أن أصبح سلطة ، وذلك لأنه قبل ذلك كان الإسلام حركة تهدف إلى تدمير التقاليد التي كانت سائدة . ويمكننا في الواقع أن ندرك العلاقة بين هذه النقطة الثانية وبين النقطة الأولى عندما ندرك أن السنة لا تصبح مدركة من طرف الجماهير إلا عن طريق التقليد العرفي أي التقليد الشفوي ، لا عن طريق الكتابة والقراءة وهو الشرط الغير متوفر في جميع الأحوال . أما النقطة الثالثة التي نبه إليها الأستاذ الديالمي فهي مفهوم التندم الذي يقدم لنا كديبل للتقاليد .

فهذا المفهوم يقدم لنا من جهة أولى كمفهوم نشأ لدى أوروبا الرأسمالية انطلاقا من القرن الثامن عشر ، أو في الفكر الماركسي على أنه التندم الحاصل على اثر مراحل معينة ضرورية . ولكننا في كلتا الحالتين أمام مفهوم ذي اتجاه واحد . ينبغي إذن أن نعي الوضعية التي يطرح فيها بالنسبة إلينا مفهوم التندم والأناخذة كما لو كان مفهوما مجردا عن كل ظرف تاريخي في نشأته وتطوره .

هذه بصفة عامة جملة الاغالات التي عمل عدد من الاساتذة على ابرازها . وإنما بدأنا بنكر هذه الاغالات لكي نستطيع أن نفهم في ضوءها بعض العروض التي القيت والتي قلنا إن الطابع المثالي قد كان متغلبا على بعضها . ولكننا لا نريد في الواقع أن نقول بأن كل التدخلات أو العروض قد أتسمت بهذا الطابع . فهناك عروض لامست جوانب إيجابية من المشكل ، وهناك

عروض تمكنت من عرض بعض جوانبه الأخرى بصورة موضوعية .

من بين المشاركين في الندوة بعروض ، تمثل التصور المثالي للمشكلة عند الأستاذة :
أندريه مرسيني **A. Mercier** (جامعة بيرن) وموتسوبولوس **Motsopoulos** (جامعة أثينا)
وجان فيال باران **Parrain** (جامعة ديجون - فرنسا) على أن لا نستطيع في الواقع في
هذا العرض الوجيز أن نعطي نظرة عما جاء في هذه العروض جميعها ، وستكتفي بأن نقدم بعضا
من الأفكار التي وردت في عرض الأستاذ « مرسيني » كنموذج لهذا الاتجاه في التحليل .

لقد قدم الأستاذ « مرسيني » عرضه تحت عنوان : هل يتضمن التحرر فقداناً بالشعور
بما هو مقدس ؟ والجواب المبدئي الذي أوحى به المحاضر منذ بداية عرضه والذي اختتم به
عرضه هو أنه ليس هناك تلازم بين التحرر وبين فقدان الشعور بما هو مقدس . إلا أن فهم
هذا الجواب يقتضي منا أن نفهم المعاني الخاصة التي حدد بها المحاضر معنى المقدس ومعنى
التحرر ومعنى الشعور بالقداسة . فللمقدس معنيان . معنى مطلق وهو أن يكون المقدس خارج
الفهم الأساسي وفوق القدرة الإنسانية . ومعنى أضفاء القداسة وهو العملية التي يمكن أن
تجد أن الإنسان يقوم فيها بأضفاء صفة القداسة على بعض الموضوعات كالتطبيعة أو المجتمع
أو العقل . إلا أن هناك عملية أخرى معاكسة لهذه برزت في عصور مختلفة وتركزت في الفكر
الفلسفي الحديث والمعاصر وهي التي كانت تعمل على نزع صفة القداسة عن كل الموضوعات
الأخرى وعلى الاتجاه إلى الإنسان . وتتمثل هذه العملية في ذرعات فلسفية حيوية ومعاصرة
مختلفة . ضمن هذا المعنى للمقدس يمكن الحديث عن تقاليد . وهكذا نجد في الديانات الكبرى
الذلات تقاليد تضيف صفة القداسة على بعض الموضوعات أو المواقف . وأما عند الشعوب
البدائية فإن الإنسان يكون محاطا بما هو مقدس إلى حد أن عملية بناء دار مثلا يكون من بين
شروطها إمكان لسكنائها من طرف كائنات مقدسة .

أما التحرر فهو يعني في نظر الأستاذ « مرسيني » الانتقال في الكينونة من الأقل ملاءمة
الأكثر ملاءمة . وبهذا المعنى لا يتضمن التحرر في الملكية الأكثر ولا في الاكتساب الأكثر للحقوق .
وضمن هذا التصور المثالي للتحرر يتمكن إذن المحاضر من أن يقول بأنه لا يرى تعارضا بين
التحرر بذلك المعنى وبين المعرفة أو الوعي بما هو مقدس ، بل ويعبر الأستاذ مرسيني عن ذلك
بقول ذي دلالة عندما يقول : « أنه ليس هنالك تخوف من وجود أي تعارض بين عملية التحرر
المتقدمة وبين الوعي المقدس » .

ولا شك أن المغارة بين مضمون هذا العرض الذي أوجزناه هنا وبين جملة الانتقادات
التي سبق لنا أن قدمناها كافية لأن تبين أن هذا التحليل كان بعيداً في الواقع عن ملامسة
الجوانب الواقعية من المشكل . وهذا البعد في الواقع هو الذي يثير السؤال الذي أضاء
البعض في الندوة حول مشروعية تناول الفلاسفة لمثل هذا المشكل في الأبعاد المجتمعية
والتاريخية والنفسية . ولم يجد المحاضر من رد يدفع به مثل الانتقادات التي ذكرناها . سوى
أن يرجع بالصورة المعتادة لدى الفلاسفة المثاليين المعاصرين إلى القول بأن التفكير الفلسفي
تفكير شعولي وأن التحليل الذي يقوم به كان يجري ضمن هذا الإطار الشمولي ، إلا أننا نريد
أن نفرق بين الشمولية الوهمية للتفكير الفلسفي تلك التي نريد أن توجد فوق كل المعارف
والمعطيات العلمية وبيدائها عنها ، وبين التركيب الفلسفي الذي يأخذ فيه الحديث الفلسفي بكل
المعارف والمعطيات العلمية المتوفرة لديه بصدد مشاكل معينة .

وإذا كان هذا الاتجاه الأول الذي عرضنا لوجهة نظره قد ظل بعيداً عن كل تحليل عيني
لعناصر المشكلة ، وعن تلمس جوانب الخصوصية في طرح المشكلة في بلاد من البلدان الساعية
إلى النمو بصفة عامة وفي بلاد عربية إسلامية بصفة خاصة ، فإن عرضاً آخر كالتالي قام به
الأستاذ حسن حنفي (عين شمس - القاهرة) قد حاول أن يوفر هذا الشرط .

عنون الأستاذ فتحي عرضه بـ « نحن وعصر الأنوار » . وهذه « نحن » بالنسبة للأستاذ
حنفي لم تكن تعني بصورة مجردة الإنسانية بأكملها ، بل كانت تعني بالنسبة إليه وهو
المفكر العربي المسلم ، نحن في العالم العربي الإسلامي كجزء مما نسميه العالم الثالث ، فعندما
نأخذ ، نحن بهذا المعنى سنفهم لم جعل الأستاذ حنفي من مهمته أن يبحث عن علاقتنا بعصر
الأنوار . فالمشكل قد يبدو متجاوزاً بالنسبة للمفكرين الأوروبيين . ولكنه ليس متجاوزاً بالنسبة
لينا . يمكن أن تكون أوربا قد تجاوزت عصر الأنوار أو أن تكون مسألة علاقتها به في صورة

خاصة ، ولكن هذه العلاقة بالنسبة لنا شيء آخر لان المرحلة التاريخية التي نعيشها تختلف عن تلك التي نعيشها أوروبا .

أما عصر الانوار فهو قد يعني في نظر الاستاذ حنفي عصر الانوار الاوربي في القرن الثامن عشر ، ولكنه قد يعني أيضا بالنسبة لنا العصر الذي مثلته مفكرونا المعالنيون كالمعتزلة . فلقد أخذ المعتزلة بمفاهيم متقدمة للعقل والطبيعة وللانسان وللحرية اذا ما قيست بالمفاهيم السائدة في مجتمعاتنا اليوم . وكذلك مفكرو الانوار الاوربيون . أما نحن ، هذا المجتمع العربي في اللحظة التاريخية الراهنة ، فاننا نوجد في حالة تأخر بالنسبة لكل عصور الانوار سواء منها العربية الاسلامية أو الاوربية .

لا بد ان من دفع هذا التأخر ، ويقترح الاستاذ حنفي لذلك حلا خاصا . ونود ان نصوغ هذا الحل المقترح في صيغة الفكرة أي بالبحث عن علاقة التقاليد بالتححرر . فالاستاذ حنفي يؤكد ان ان هنالك في ماضيها تقاليد ثقافية وفكرية ايجابية وان تحررها يكون بالعودة الى هذه التقاليد . في خلال النخوة يكاملها ظل الاستاذ حنفي يعرف التقاليد بالنسبة لنا على انها الميراث الثقافي الذي تركه الآباء والاجداد ، وبما اننا نوجد في حالة تأخر بالنسبة لهذا الميراث الثقافي وكذلك بالنسبة لعصر الانوار الاوربي ، فان التححرر يكون بالنسبة لنا بالرجوع الى القيم الايجابية لكل عصور الانوار للانطلاق منها .

لا شك في ان في هذا العرض جانبيا ايجابيا يتمثل في كونه يطرح مشكلة تحررنا المعاصر ويحاول ان يبحث في الصورة التي يمكن ان تكون لهذا التححرر بالتقاليد التي ورثناها عن ماضيها . الا ان الاقتراح الذي قدمه الاستاذ حنفي يلزمنا بعدة ملاحظات .

1 - ان التعريف الذي قدمه الاستاذ حنفي للتقاليد وحصر في الميراث الثقافي امر لا يمكن عند الاخذ به اعتبار المشكلة في كل جوانبها . وقد سبق لنا ان اورنا ملاحظة الاستاذ الليالي التي ركز فيها على ضرورة النظر في التقاليد الشفوية أيضا باعتبارها جزءا هاما من مجموع ما نعدوه بالتقاليد .

2 - يلاحظ الاستاذ حنفي اننا نوجد في حالة تأخر بالنسبة لكل عصور الانوار ، وهذا شيء يمكن ان ننطق معه فيه . ولكنه يقترح علينا كصورة لتحررنا المعاصر ان نرجع الى التقاليد المعالنية لهذه العصور ، وهذا هو الامر الذي نراه موضع نقاش . ذلك ان المفهوم الذي حدد به الاستاذ حنفي عصر الانوار يحل مفهوما غامضا باعتبار الفترات التاريخية المختلفة التي يمكن ان يشير اليها . لقد ركز الاستاذ حنفي على الفكر المعتزلي ، ولكن هذا الفكر وجد في فترة تاريخية متباينة ، ولذلك نجده يشير الى الفكر العقلاني بصفة عامة ، وهذا فضلا عن حديثه عن عصر الانوار الاوربي . فالمشكلة الاولى التي تطرح علينا عندما نريد ان نطبق اقتراح الاستاذ حنفي هي : ما عصر الانوار الذي نريد العودة اليه ؟ ان الامر ليس سهلا والعودة الى ميراثنا الثقافي في صورته الايجابية- يقتضي القيام بعدد من الدراسات التي تمكننا من ان نميز في تراثنا بين ما تقتضيه اللحظة التاريخية الراهنة وبين ما تتجاوزته مقتضيات هذه اللحظة . ومعنى ذلك انه سيكون علينا ان نتمثل كل ما هو ايجابي في تراثنا وفي تراث الانسانية .

3 - الملاحظة الثالثة هي ان الرجوع الى عصر الانوار ، الرجوع الى التقاليد الثقافية الايجابية لن يكون وحده كافيا لتحقيق التححرر . ذلك لان المفاهيم التي جاءت بها عصور الانوار لا ينبغي ان تقاس على تأخرنا بالنسبة اليها فحسب لكي نعتبر من اجل ذلك مفاهيم متقدمة ، ولكنها ينبغي ان تقاس أيضا بالنسبة لتقدم عصرنا حيث تبدو عندئذ مفاهيم متجاوزة . فمما يمكن من تقدم المفاهيم التي بناها المعتزلة أو يحرم عن العقل والطبيعة والانسان والحرية ، فان هذه المفاهيم متجاوزة بالنسبة للتعطيل المعاصر الذي ينطلق من معطيات أشمل مما كان ينطلق منه مفكرو عصر الانوار .

يمكن ان نصوغ الحل الذي اقترحه علينا الاستاذ حنفي بالصورة الآتية : ان التححرر بالنسبة لنا لا يتوقف على تحقيق قطيعة مع التقاليد الحالية الغير ملائمة لكل تطور والنتيجة عن عصور الانحطاط ، ولكنه يتوقف فوق ذلك على العودة الى التقاليد الايجابية في الماضي وعلى الارتكاز على هذه العناصر الايجابية . وبذلك فان علاقة التححرر بالتقاليد لا تكون على صيغة تنساقطها .

وإذا كانت وجهة نظرا الأستاذ حنفي قد تجاوزت من جهة أولى الطرح العفائي للمشكل بصحاولتها التركيز على مشكلة علاقة التقاليد بالتححرر كما تطرح بالنسبة لنا متجنبه بذلك السقوط في التعميم الشمولي الواهم ، فانها لم تستطع من جهة أخرى أن تقدم حلا يشمل كل جوانب المشكل . ذلك لان الأستاذ حنفي الذي يكتشف أننا لسنا متخطفين بالنسبة لمعاصرينا محسب ، بل بالنسبة لماضينا أيضا ، يقترح العودة الى القيم الايجابية لهذا الماضي . وبذلك يصبح الرجوع الى الماضي الايجابي الوسيلة الاساسية لتحقيق التححرر الذي يتطلبه الحاضر والمستقبل .

بالاضافة الى وجهة نظر الأستاذ حنفي التي ظلت في نظرنا متروكة . في طرحها للمشكل وجد في النقوة اتجاه آخر مظه في النقوة وبصورة مختلفة كل من الاستاذين مراد وهبة (مصر) وميشيل ماركوفيتش (يوغوسلافيا) .

قدم الأستاذ مراد وهبة عرضا تحت عنوان : التطور والتححرر . وقد بدأ الأستاذ وهبة عرضه بتأكيد القضية التالية : التطور مهم للثورة ، والثورة نتيجة للعقل . ولذلك وجد الأستاذ وهبة أنه من الضروري أن ندرس علاقة العقل بالثورة . وهنا يصل المحاضر الى أن العقل الذي يقوم بالثورة هو العقل الثوري . وقد وجد مفهوم العقل للعقل . العقل من حيث هو ملكة ترنسدانتالية للتأويل ، ودن حيث هو سكوني وملتقي ، ويمكن أن نقول بأن العقل ، منظوراً اليه كذلك ، قد وجد عند تيارات فلسفية كثيرة انطلاقا من أرسطو والسقراط ديكرت . في نظر الأستاذ وهبة ليس هذا هو العقل الذي يمكن أن يكون مصدرا للتطور ولا للثورة لانه عقل ثوري . ولكن هناك مفهوما آخر للعقل وحد انطلاقا من هيجل الذي كان أول من بحث في العلاقة بين العقل والتاريخ ، فلم يعد العقل عندئذ ذلك المعطى السكوني المتلقى الثابت . وقد تبني ماركس وجهة نظر هيجل هذه فانتقد الاسس اليمستولوجية للعقل الذي كان يأخذ به الفلاسفة وتحدث عن العقل لا من حيث أن وظيفته هي تأمل الواقع بصور مختلفة بل من حيث أن وظيفته هي تغيير الواقع .

ضمن هذا التصور اذن يقدم لنا الأستاذ وهبة التححرر كمنهج مستمر للتقاليد .

ومن الواضح أن هذه الوجة من النظر التي يقدمها لنا الأستاذ وهبة قد انتبعت الى جانب أغلظ عرض الأستاذ حسن حنفي وهي أن في التححرر عملية نفي .

أما الأستاذ ميشيل ماركوفيتش فقد أكد على ضرورة ربط التححرر بشروطه التاريخية . فالتححرر لا يمكن أن يتصور في نظره الا كعملية ديناميكية ، حينما تفتح امامنا آفاق جديدة وحينما نصبح على قدرة في التصرف . وبفضل هذا التصور للتححرر كحركة ديناميكية مرتبطة بشروط تاريخية . ينتقد الأستاذ ماركوفيتش الطابع التجريدي لمفهوم الحرية في الفلسفات الليبرالية التي لم تستطع أن تقدم لنا الا مفهوما سيكولوجيا عن الحرية .

ان التححرر الحقيقي عملية شاملة في نظر الأستاذ ماركوفيتش وهو يتطلب ضرورة اكتساب وعي نقدي ، والحد من سلطة المؤسسات ، والمشاركة الفعلية في القرار والمسؤولية . وقد تحدث المحاضر عن مستويات للتححرر فذكر التححرر السياسي ، والتححرر الاقتصادي من الاستغلال الرأسمالي ، والتححرر الثقافي .

الا انه نبه ان التححرر الاشتراكي اذ يكون مناسبة للتححرر من التقاليد المجتمعية التي ترافق وجود المجتمع خاضعا للمؤسسات الرأسمالية ، فانه قد لا يصل مباشرة الى خلق تقاليد جديدة بناءة ، ذلك لانه قد يسقط في البروقراطية ، وضدا على هذا اقترح الأستاذ ماركوفيتش العمل لا على ايجاد ديمقراطية تمثيلية بل على ايجاد ديمقراطية المشاركة وهي تؤهل الفرد للمشاركة في اتخاذ القرار والمسؤولية ، وهي التي تضمن حقوق الاقليات وتحترم خصوصياتها الثقافية .

وقد كانت ميزة هذا العرض الخاصة انه حاول انطلاقا من تجارب يوغوسلافيا أو بلدان اشتراكية أخرى أن ينفذ الى المسألة المطروحة في النقوة . لذلك فقد تضمن هذا العرض عناصر ايجابية كانت قادرة على اشارة النقاش في اتجاه موضوعي .

لقد حاولنا أن نقدم هنا عرضا عما جرى في هذه المناظرة التي نرى انها كانت مناسبة لمناشئة مشكلة لا يمكن أن ننكر اهميتها ، والتي مكنت من لقاء اساتذة مغاربة باساتذة اجانب

ومكنت من التعرف على وجهات نظر مختلفة . إلا أن المصير لم يكن في الحقيقة هو اللقاء بل كمال هو المشكل .
ولذلك يجدر بنا أن ننسب إلى أن تنظيم مثل هذه الندوات في المستقبل ينبغي أن يراعى عند اختياره للمشاركين خبرتهم على أن يساهموا بالفعل في تقييم حلول أو مقترحات يطول واقعية لا أن يوقفا في وهم تقييم لن يكون في نهاية الأمر لا تعميما ايدولوجيا .
محمد وتيسري

« آفاق » : عدد خاص بالقصة القصيرة في المغرب - مارس 79 .

جاء هذا العدد متميزا ، يعطي لآفاق بعضا من هويتها التي تبحث عنها ، بعد غياب ثلاث سنوات (73 - 76) . وصدر عددين ضمن السلسلة الجديدة يقبل عليهما طابع التوجه . لذا كان طبيعيا أن يتعاطف القراء والمهتمون مع هذا العدد الخاص . لم يحدث هذا صدفة ، فإصدار عدد عن القصة القصيرة أصبح يلحا ، بحكم التحولات النوعية والكمية التي يشهدها هذا الجنس الأدبي في المغرب السبعينات .

إن جاء هذا العدد ليقتدم حميلا متكاملة عن هجبة التحولات الخصبة التي تسبح لنا ، داخل المغرب وخارجه ، من تباين درجة التحولات الاجتماعية ، ما دام العدد يضم اختيارات وأختيارات . أكيد أن تعدد الأسماء والتجارب قد عبر عن تنوع تعبيرية وعقلية في آفاق « آفاق » ، كمجلة لاتحاد كتاب المغرب ، مفروض عليها عكس هذا التنوع في الأسماء والاختيارات ، حتى تكون في مستوى خدمة التوجه الديمقراطي للعمل النقابي التي تحلم به . ثم يتوفر العدد على دراسات كثيرة ، ولا لوم في هذا على الاتحاد ، يعود اللوم على الباحثين والمهتمين من النقاد الذين لم يبادروا إلى المساهمة في هذا العمل ، ومع ذلك فإن حضور النصوص النقدية لكل من محمد براءة ، واحمد اليانوبي ، والبشير الوندوني ، ونجيب العوفي ، لها دلالتها وأهميتها في أن منا ، أنها مدخل مرة ، واقترب مرة أخرى .

تفتح إمكانية حوار حول الوضع القصصي بالمغرب ، تطورا وتزامنا . ثلاثة وعشرون قصاصا في هذا العدد . هل هذا هو حكم القصاصين المغربية ؟ هل هو الممثل لجميع الاتجاهات ؟ بالتأكيد لا ، ولكنه يسجل لحظة هامة من لحظات تطور القصة القصيرة بالمغرب .

إن « آفاق » بهذا العدد تنسلخ عن عاداتها ، وتدخل مرحلة نرجو أن تشهد ، رفعة المنظور التي خرج به المؤتمر السادس للاتحاد ، انطلاقا أكثر رسوخا في العمل الموحد المتكامل ، الدافع بالضرورة إلى تجميع أعضاء الاتحاد ، كتنكثل فعال ، من خلال ممارسة مسؤولة تتجاوز حمل بطاقة العضوية ، والاكتفاء بتسطير المطالب ، وتقييد البرامج ، ممارسة لها القدرة على بلورة وعي مغاير بطبيعة الارتباط بهذه الجمعية التي لا يمكن أن تؤكد تقدمها الملموس بغير تكاتف كل الأعضاء المتحمسين ، بمختلف أمكانياتهم ، وفي مقدمتها الكتابة . مسؤولية نتحملها جميعا .

جمعية الانطلاقة الثقافية - بالناظور .

كانت « الثقافة الجديدة » المحطة التي سارعت إلى تدعيم جمعية « الانطلاقة الثقافية » (انظر ع . 8) حين الاعلان عن تأسيسها . هذا واجبنا ما دام بيان الجمعية يتميزا بطرحه الواعي للوضع الثقافي بالمغرب . وقد توصلنا مؤخرا ، بتقرير عن الجمع العام لهذه الجمعية ، الذي انعقد بتاريخ 25 مارس 79 ، ولكنه تقرير مختصر لم يسمح لنا باستيعاب بعض ما جاء فيه ، ومع ذلك نشره ، مرفقا بتساؤلين نرجو أن نتوصل من الجمعية بجواب في شأنهما .

1 / لم نفهم المقصود من « اننا لسنا ضد احد » ، خاصة ونحن نعيش صرخا ثقافيا يتكلم منا تعيين مع من نحن ، ضد من ، ولا بد من التأكيد على أن كل « ثقافة جديدة » هي ثقافة وطنية ديمقراطية ، ذات بعد تحرري