

هوامش حول مشروع قراءة الجابري للفارابي

محمد الوزاد

يندر أن نتال البحوث الفلسفية عننا الاهتمام الذي ناله بحث الاستاذ محمد عابد الجابري الذي شارك به في مهرجان الفارابي الذي أقيم ببغداد في أكتوبر 1975 تحت عنوان « مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية ». وترجع أهمية البحث في اعتقادنا لكونه يقترح منهجا جديدا في الدراسات الاسلامية ويريد الخروج بنتائج ليست مألوفة في فلسفة الفارابي وفي الفكر الاسلامي . والبحث ينقسم الى خمسة اقسام :

- 1 - المقدمة وفيها ينوه بالفارابي وأهميته .
- 2 - الملاحظات المنهجية ، حيث ينتقد المنهج التاريخي المعناد في الدراسات الاسلامية ويعرض أسس المنهج الجديد الذي يمزج فيه بين النزعة البنيوية والمادية التاريخية .
- 3 - مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ، حيث استعمل الباحث منهجه لتفسير عملية التوفيق التي قام بها الفارابي بين أفلاطون وأرسطو وبين الدين والفلسفة . وبين أن الفارابي كان مدفوعا بالصراع المجتمعي وبخصوصية بنية الفكر الاسلامي وأن الفلسفة اليونانية وسيلة فقط لمعالجة هذا الصراع وتحقيق هذه الخصوصية .
- 4 - المدينة الفاضلة ومضمونها الايديولوجي : حيث استخلص الباحث أن الفارابي يعبر في آراء أهل المدينة الفاضلة عن مطامح قوى التقدم في انشاء دولة العقل . ولكن بصورة معتدلة تدخل في الحساب حجم هذه القوى وحدودها .
- 5 - الخاتمة (منهج وافاق) : وفيها يبين أن قراءته لفلسفة الفارابي ستثير النقاش خاصة حول دور فلسفة اليونان والتحليل المجتمعي . ويركز من جديد على تميز بنية الفكر الاسلامي في القول بالخلق من العدم وتبني منطق ثلاثي القيم يخالف منطق أرسطو . ورغم أن مقصد الاستاذ الجابري مما لا يفكره أحد من المهتمين الجادين بالدراسات الاسلامية لاخراجها من حالة العقم وانعاشها بما يجد في

الميدان العلمي خاصة ميدان العلوم الانسانية . الا ان الملاحظ ان هذا العمل لم يرافقه الحذر العادي في استخلاص الاحكام وتعميمها مما أدى الى صدور مجموعة من الآراء تفتقر الى دليل أو أن أدلتها واهنة . وسنقوم بعملية فحص وعرض لهذه الآراء كما وردت في النسق الاصلي وهدفنا تحقيق التصحيح والتقويم لهذه التجربة الاصلية والمساهمة في انجاحها في المدى البعيد .

(I) - ففي المقدمة انتهى التنويه بالفارابي الى أقوال هي في اعتقادنا غير دقيقة . منها : أن الفكر العربي قد بقي خلال ألف عام « يدور في فلك الرؤية الفارابية » (ص 8) . وأن الفارابي واجه المشكل المجتمعي والحضاري في عصره وأن من أعز أمانينا اليوم أن نفعل نفس الشيء بالنسبة لمشاكلنا « حتى نستطيع ربط حاضرننا بماضيها والنظر الى مشاكلنا بنفس الدرجة من القوة والجرأة والتواضع التي نظر بها الفارابي الى مشاكل عصره واهتمامات معاصريه » . (ص 8) .

فلو صحت هذه الأقوال للزم من ذلك أمور لم تثبت منها أن تكون فلسفة الفارابي هي الفلسفة الرسمية للعالم الاسلامي أو على الأقل أنها المصدر الاساسي الوحيد للفكر الاسلامي . والحال أن فلسفة الفارابي المتبعين لخطاه كانت محاصرة - ولولا حماية بعض الامراء ما قام امرهم - وظلت فلسفتهم هدفا للطعن والنقض من طرف جل المتكلمين . وهذا خلاف ما حدث في الغرب المسيحي حينما تبنت الكنيسة فلسفة توما الاكوينى . ويلزم من هذه الأقوال أن تكون نظرة الفارابي - من خلال انتاجه المعروف - الى مشاكل عصره نظرة علمية موضوعية حتى يجوز لنا أن نقتردي به في عصر التطور العلمي المذهل أو أن يمتنك العمق الفلسفي الذي يصل به الى حقيقة الواقع المادي كما تتصوره الفلسفات الحديثة . ويبدو اننا في هذا نلزم الفارابي ما ليس يلزمه ويبقى أن نتمنى فقط ظهور مفكرين يتجاوزون الفارابي اذا أضفنا الى ذلك أن الفارابي آمن بالعلوم السرية بينما رفضها مفكرون في الاسلام . ثم كيف يكون تصور الفارابي لمدينة فاضلة يحكمها رئيس مثالي ادراك حقيقي لمشاكل عصره وقوة لنا في هذا المصدر ١٩

(2) - وفي الملاحظات النهجية صدر من الجابري وهو يمارس نقد طرق غيره ما يفيد تقليص أهمية هؤلاء بصورة تعميمية مجحفة . فمن ذلك قوله : « والواقع المؤسف أن دراستنا لتراثنا العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزئية العازلة للاعلامية » (ص II) وقوله : « أن عملنا في مجال الدراسات التراثية ما زال مقصورا على الجمع والتجميع » . وأننا « ما زلنا نفتقد الى دراسات حقيقية وأصيلية لهذه المواد الأولية الثمينة » و « أن قراءتنا لتراثنا ما زالت قراءة طفيلية انتقائية قافزة » .

(ص 12) . وكان الاسلام علميا تمييز الدارسين مستشرقين وغير مستشرقين الى مستويات بحسب ادراكهم لبنية الفكر الاسلامي المتميزة . والعوائق الموضوعية والذاتية التي منعت البعض منهم من هذه النظرة . ومنها تطور مناهج الدراسات الانسانية في الغرب . ثم كان لابد من الاشارة الى الاستاذ اركون الذي له فضل الريادة في هذا المنهج البنيوي مع عدم تجاهل ما قام به ماكسيم رودنسون والطبيب التيزيني وجيب من أعمال في هذا السبيل . ولا عذر لاي دارس يرمي لنفس الاهداف من عدم الاشارة اليهم وتقييم انتاجهم بعيدا عن التعميمات التي لا تنطبق الا على ما يروج في اقسام الفكر الاسلامي في الجامعات العربية المتخلفة . وحتى لو كان القصد فقط اصلاحيا ودفع الباحثين المتخلفين لاستعمال المناهج الحديثة . فان الاولى الاشارة الى الواقع العربي الذي يعوق جدليا كل محاولة لفهم التراث فهما علميا . والفوضى التي يعرفها جمع التراث وتحقيقه .

(3) - ويبدو أن القسم الثالث يمثل الانطلاقة الرئيسية في البحث ولهذا نعتز فيه على قضايا متعددة سبق أن أثارها الدارسون . اولها مشكل الترجمة العربية لكتب اليونان الفلسفية . ورغم أن الجابري يرفض تفسير هذه الترجمة بالمبطل الشخصية للمامون . ويرفض أن يعزو ما ترجم من كتب وعلوم الى الصنعة المحضة الا أنه لا يعرض للتفسير المطلوب . ويترك المشكلة للباحثين المختصين ، (ص 16) ويبدو وكان الهدف هو فقط دفع الغير الى البحث في هذه المسألة الحيوية في تاريخنا الثقافي بصورة غير ذاتية تقوم على الحتمية التاريخية . الا أن هذا الموقف التحريضي لا يتفق مع طبيعة البحث . ما دام فهم فلسفة الفارابي متعلقا ، ضرورة ، بالتاريخ الثقافي . وقراءة الفارابي تستدعي ماذا قرأ ؟ . ولا يكفي التلميح بوجود ثورات ثقافية . فالمشكل كيفما كانت تسميه يظل مفتقرا الى التعايل . فبماذا نملل هذه الثورة ؟ ! (ص 14) .

أما المسألة الثانية فهي التوفيق بين الفلسفة والدين وهي عنوان هذا القسم . ولكنها عولجت من وجهة نظر الفارابي على أساس أن الفارابي في قراءته للفلسفة اليونانية ليس ككفرد من أفراد المجتمع يحسن التهجي والفهم ، وإنما القاريء هو ، الحضارة العربية الاسلامية بكل أبعادها الروحية والفكرية والسياسية والاجتماعية والتاريخية ممثلة في شخص الفارابي الفيلسوف ، (ص 17) . لاشك أننا أمام مجاز يفيد في التصوير والتقريب ، ولكنه لا يجب أن ينسينا أبعاد المشكل وتعقيداته . فالتوفيق بين الدين والفلسفة عرض له فلاسفة يهود ومسيحيون منذ العصر الاسكندري كما ظهرت في الاسلام محاولة الكندي . ففي اعتقادنا أن عقد الصلة بين الفارابي وعصره معناه عدم اهمال هذا المدخل ، خاصة انتاج الكندي . كما أن ثمة مبالغة في القول بأن الفارابي يمثل حضارة امتدت قرونا وتنوعت معطياتها

كما وكيفا ويمكن القول فقط انه من المثلين لفترة من فترات هذه الحضارة ولجانب من جوانبها . أضف الى ذلك أن المنجزات النهائية لهذه الحضارة لم تكتمل بعد أيام الفارابي . كذلك نفقد في هذا التعريف بالفارابي تكوينه الثقافي وصلته برجال عصره . ويكون الكلام عندئذ عن براءة الفارابي والرجوع الى النصوص مقتفرا الى الاسس والمواد الضرورية . وقد يذهب بنا الظن الى أن هذا النقص يرجع الى اعتبار هذه الامور من المشهورات ولا حاجة لتكرارها . الا ان الاكيد أن عرض حياة الفارابي في ضوء منهجي جديد لم يحصل بعد . وأن ما هو مشهور يعرض دائما بأسلوب السرد التاريخي وفي ضوء المعلومات المنسقة لهذا الغرض . هذا اذا نفينا دون حجة امكانيات الكشف عن خفايا جديدة . وهكذا نعود من جديد الى معضلة التاريخ الثقافي الذي تركه الاستاذ الجابري للمتخصصين رغم حيويته في البحث الحالي .

وعند كلام الاستاذ الجابري عن قراءة الفارابي لافلاطون وأرسطو ومحاولته التوفيق بينهما ركز على الهدف الايديولوجي . دون أن يوضح النقد الفلسفي الذي تعرض له أرسطو والتعصب لافلاطون في عصر الفارابي . ويصرح بذلك الفارابي بقوله : « وما يظن بأرسطوطاليس أنه يرى أن العالم قديم وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث . فاقول : ان الذي دعي هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب « طوبيقا » (ص 100 - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) . فتنازع الناس يشمل نزاعهم حول افلاطون ، وأرسطو . ولو رجعنا الى تاريخ هذه الفترة لوجدنا أن الكندي (المتوفي 252 هـ / 866 م) كما يقول صاعد الاندلسي في طبقات الامم ذهب الى « مذهب « أفلاطون » من القول بحدوث العالم في غير زمان ونصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة سوفسطائية وبعضها خطابية » (ص 81 - 82 - طبقات الامم) . وأن محمد بن زكريا الرازي الطبيب المتوفي 326 هـ . « كان شديد الانحراف عن (أرسطاطاليس) وعائبا له في مفارقتها معلمه (أفلاطون) وغيره من متقدمي الفلسفة في كثير من آرائهم . وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغير كثيرا من أصولها » (ص 50 - طبقات الامم) ومن الذين تحمسوا لارسطو ثابت بن قرة المتوفي 288 هـ وهو الذي ترجم « السماع الطبيعي » حيث أفصح فيها أرسطو عن قدم العالم وقد رد الرازي على ثابت بن قرة (ص 129 - رسائل فلسفية للرازي - بيروت 1973 . ط 1) . فكان من أنلازم الكشف عن هذا الصراع بين أصحاب افلاطون وأصحاب أرسطو قبل البحث عن الجذور الايديولوجية للصراع ومحاولة التوفيق .

كما نشير الى انعدام التمييز بين ما هو ايديولوجي وما هو علمي في محاولة الفارابي التوفيقية . فالدعوى أن كل ما قام به الفارابي ايديولوجي

بحث لا يتفق مع تصريح الفارابي بكونه يبحث عن الحقيقة المتفق عليها وهو غرض فلسفي وعلمي يتجاوز الاطار الايديولوجي الضيق . ويقول الفارابي في نفس الرسالة « وأما العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تأمل منها ، وتدريب ، وبحث وتنقيب ومعاينة ، وتبكيك ، وإثارة الاماكن المتقابلة فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه » (ص 82 - الجمع بين رأيي الحاكمين) . فالفارابي يهدف الى التوفيق بين آراء معاصريه وفي نفس الوقت يهدف الى ما هو أبعد ، تأكيد امكانية المعرفة ووحدةها . كما نضيف الى ذلك عاملا ذاتيا وهو ايمان الفارابي باتفاق أرسطو وأفلاطون .

ونرى أن الاستاذ الجابري قد انحرف عن الحذر العلمي حينما تجاهل ثقافة الفارابي الواقعية ولجا الى التخمين خاصة عندما أكد أن الفارابي « يشعر في قرارة نفسه » بأن « أتولوجيا أرسطو » منحول ولكنه « غالب هذا الشعور وطمسه » (ص 19) . رغم أن نصوص الفارابي تقول العكس فبصراحة وبدون لبس يقول الفارابي : أن لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون في العمق : « ونحن لا ندعى أنه لابون ، بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين . لأنه يلزمنا عن ذلك ، أن يكون قول أرسطوطاليس وماخذه وسلوكه هي باعينها قول أفلاطون وماخذه وسلوكه . وذلك محال وشنيع . ولكننا ندعى أنه لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيناه أو سنبينه . » (ص 88 - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) . يكون منحولا . ويقول في معرض كلامه عن التناقض بين ما في هذا الكتاب

كما يصرح الفارابي بنسبة كتاب « الربوبية » لارسطو وينفي أن يكون منحولا . ويقول في معرض كلامه عن التناقض بين ما في هذا الكتاب وما في الكتب الاخرى لارسطو حول مسألة الصور الروحانية (المثل) حيث انها مثبتة في كتاب « الربوبية » رغم أن أرسطو انتقدها ورفضها في كتبه الاخرى خاصة كتاب ما بعد الطبيعة : « وأما أن بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جدا . إذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل أشهر من أن يحطن ببعضها أنه منحول . فبقى أن يكون لها تأويلات ومعان اذا كشف عنها لورتفع الشك والحيرة » (ص 106 - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) . ولو جاز حكم الاستاذ الجابري استنادا الى احتمال مرفوض صراحة من طرف الفارابي لانقلبت المعايير في الجدل الفلسفي والكلامي ما دام يعرض دائما الاحتمالات المختلفة نفيا وإثباتا . ولاستوى النفي والإثبات . ثم ان الفارابي لم يخصص كتاب « الربوبية » بهذا الاحتمال المنفي وانما قال بالحرف : « بعض أقاويله » . أي أن هذا الاحتمال يتساوى فيه كتاب الربوبية . وكتاب ما بعد الطبيعة . ثم أن ذكر « قرارة » نفس الفارابي أشبه بالحكم على النوايا دون وجود دليل مادي . فالمسألة كلها ليست في مستوى اليقين . رغم أننا لا نرى ما يدعو حتى للشك في هذه النوايا :

سواء في ثقافة الفارابي أو في أقواله . ولو تصورنا جدلا أن الفارابي يدعي ما يعلم في قرارة نفسه أنه غير صحيح للزم أن يكون مخادعا وأن يطمعن في صحفه رغم أن الاستاذ الجابري يبرئه لفظيا من هذه النتيجة المترتبة ضرورة . ثم اننا لا نرى أن قبول العامل الذاتي يتناقض مع المنهج المقترح ما دام لظاهرة الوثائق المنحولة وجود تاريخي وفعالية . والمؤكد أن معاصري الفارابي من المفكرين راجت بينهم مؤلفات ووثائق منحولة فلسفية ودينية وتاريخية واعتمدوا عليها في التأليف ولم تكن مناهجهم ولا وسائل بحثهم قادرة على كشف الحقيقة حتى لو رغبوا في ذلك ويظهر ذلك في الفلسفة عند كلامهم عن تاريخ الفلسفة اليونانية . فيمكن إذن أن نعتبر أن وجود كتاب الربوبية عامل موضوعي في دفع الفارابي المؤمن بنسبته إلى أرسطو إلى التوفيق بالاضافة إلى الدافع الايديولوجي والذي اعتقاد الفارابي في اتفاق أفلاطون وأرسطو وأن الحقيقة لا يمكن الاختلاف حولها بين المسنعملين لعقلهم بصورة منطقية .

ولهذا يبدو مستغربا أن يقول الاستاذ الجابري بالحرف : « أن العلوم الذي يعزى عادة لكتاب (اتولوجيا أرسطو) ليس من الأهمية والخطورة بالمقدر الذي نعتقد . فلا يصح أن يقال أنه لولا هذا الكتاب لتعرف الفلاسفة العرب على فلسفة أرسطو كما هي في « حقيقتها » . ذلك لأن حقيقة هذه الفلسفة هي ما كان يريده الفلاسفة العرب منها ويبحثون عنه فيها » . (ص 20) . والاستغراب راجع إلى أن معرفة أرسطو أو غير أرسطو لا تقوم فقط على الإرادة والرغبة مهما كانت فردية أو مجتمعية وإنما تقوم على ما يدل على الموضوع المرغوب فيه وما يدل على أرسطو مما ينسب إليه من مؤلفات . أو ما يعتقد الراغبون في المعرفة أنه منسوب إليه . وعندما توجد وسائل المعرفة ويكون الاعتقاد في صدقها ، عندئذ فقط يجوز طرح مسألة طريقة التعامل مع هذه الوسائل . أي كيف فهم الفلاسفة المسلمون أرسطو . فالرغبة في تاويل أرسطو متعلقة بوجود ما يقبل التأويل . وسر اللبس عند الاستاذ الجابري أنه ميز بين فلسفة أرسطو ومؤلفات أرسطو (ومنها المنحولة) . فكان الفلاسفة المسلمين أولوا فلسفة أرسطو اعتمادا على الكتب المنحولة (رغم جهلهم بكونها منحولة) مع أن فلسفة أرسطو التي تعرف عليها فلاسفة الإسلام هي نسيج هذه المؤلفات (المنحولة والغير المنحولة) لا اعتقادهم في نسبتها جميعا لأرسطو وعن طريقها عرفوا أرسطو . ولا يمكن إنكار أهمية كتاب الربوبية في هذا الفهم والمعرفة لكونه وافق رغبة الناصرين لأرسطو ولكونه مصدر فلسفة هؤلاء ذاتها ، خاصة نظرية الفيض التي أثرت في الفكر الإسلامي بصفة عامة ، لكنه بالطبع ليس الكتاب المنحول الوحيد ولا ينفي هذا أيضا أهمية الكتب السليمة من النحل التي وصلت إلى يد فلاسفة الإسلام ، وليس صحيحا أيضا القول بأن فلاسفة

الاسلام عموما لم يميزوا تماما ما لارسطو على أساس أنهم لجأوا الى التاويل ، فقد بين فلاسفة الاسلام المناصرون لارسطو في كثير من المواضيع ما اعتبروه مخالفا لارسطو وأخذوا به مع ذلك . أما المعارضون لارسطو فلا شك أنهم أشد تمييزا لهذه الآراء ونقضا لها . ولم يندفع الفلاسفة المسلمون كما يوحي بذلك قول الاستاذ الجابري الى التاويل القائم فقط على الرغبة ، وإنما سلكوا في ذلك ما يتفق مع مؤلفات أرسطو ومع ميولهم الفلسفية سواء كخصوم أو أنصار متحفظين لارسطو . فقد استعمل هؤلاء الفلاسفة أيضا عملية النقد والتحصيص هذه العملية التي شملت أيضا النصوص الدينية المقدسة ولو بصورة مبطننة أو بصورة علنية كما فعل الرازي وابن رشد . وقول الاستاذ الجابري لا يتفق تماما مع المستوى الفلسفي العميق لهؤلاء والذي نوه به في شخص الفارابي . فان يتجاوزوا في نظره صورة بعض الجماعات المتعصبة الشيعية في تاويلها والمعروفة بالباطنية . وليس موقف ابن رشد الا قمة هذا الموقف النقدي والعمق الفلسفي ، رغم أنه كان يلزم حسب القول السابق أن يندفع ابن رشد هو الآخر نحو قبول كل ما نسب الى أرسطو . والمعروف عن ابن رشد اعجابه المتقاني بأرسطو وقوله أن فلسفته لا تناقض العقيدة . وليست معطيات مجتمع ابن رشد كافية لتفسر هذا الموقف ، فالمجتمع الاندلسي والمغربي أشد قسوة على رجال الفلسفة وعصره عرف بدايه الانحطاط وسيطرة الاتجاه النقلي في العالم الاسلامي بعد حملة الغزالي ورغم ذلك نرى ابن رشد يبذل جهدا في تنقية فلسفة أرسطو وعرضها على ما هي عليه دون أن يعني هذا أنه تخلص تماما من تأثير المؤلفات المنحولة والشراح السابقين .

ونضيف الى هذا أن الاستاذ الجابري لم يبين النص الذي رمض فيه ابن رشد كتاب الربوبية . أما ما رأيناه في كتاب « نهافت التهافت » فهو في معرض رد ابن رشد على سخريه الغزالي حول نظرية الفارابي وابن سينا في الفيض فهما في نظر ابن رشد « أول من قال هذه الخرافات . فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول الى الفلسفة » (تهافت التهافت) . وهذا لا يدل على معرفة ابن رشد بحقيقة الكتاب المنحول ولا بأصول نظرية الفيض ، التي نسبها للفارابي وابن سينا . وإنما رفض هذه الآراء جملة من الفلسفة ، ووجد أن قيمتها لا تسمو الى مستوى أرسطو الالاهي وفلسفته المطلقة .

كما أن الاستاذ الجابري عندما أراد تعليل اختيار الفارابي لارسطو لجأ الى مقارنة غير دقيقة بين الفارابي والغزالي دون أن يبين بالتحديد المعطيات التي وجهت لاختياراتها رغم استعانتها معا بالفلسفة اليونانية والتراث الشرقي . كما لجأ الى مقارنة حضارية مغرقة في التعميم على حساب لآواقئ بين الحضارة اليونانية والاسلامية . ففي نظره أن « لحظة الفارابي

ولحظة الغزالي بالنسبة لتطور الحضارة العربية الإسلامية بالشرق مما بالتتابع كل لحظة أرسطو ولحظة افلوطين بالنسبة للحضارة الإغريقية - اللاتينية . مع الأخذ بعين الاعتبار الكامل خصوصية الحضارتين ، (ص 22) ويكون التعليل المستخلص من هذا الطريق أن لاختيار الفارابي لأرسطو يعود إلى هذا التماثل الصوري بين لحظة أرسطو ولحظة الفارابي الحضارية (ص 23) . والواقع أن المقارنة لا معنى لها إذا استثنينا خصوصية الحضارتين أي إذا استثنينا جميع الفروق التاريخية والاجتماعية والجغرافية ، (ص 23) . بل إنها عندئذ لن تنطبق بالذات على اليونان بل أن هيكل المقارنة الفارغ يمكن أن تحشر فيه جميع الحضارات .

وحينما يقول الأستاذ الجابري أن الحضارة اليونانية انتقلت من المجتمع القبلي إلى مجتمع المدينة ثم إلى الدولة الإمبراطورية « دولة العقل والتنظيم العقلاني » أي دولة الإسكندر المقدوني (ص 23) التي كان أرسطو فيلسوفها الأكبر . وأن الحضارة الإسلامية عرفت تطورا مماثلا : « من النظام القبلي والتنظيم العصبي إلى النظام المدني - مكة والمدينة - إلى الدولة الإمبراطورية دولة الرشيد والمأمون ، دولة العقل والتنظيم العقلي » (ص 23) .

إن هذه المقارنة تتناسى الحقائق التاريخية . فالفلسفة اليونانية التي تمثل العقلانية عند اليونان ، والحضارة اليونانية جملة : ازدهرت في النظام المدني : وأثينا أشهر هذه المدن ، ونجد تعلق اليونان بمدنهم تعلقا سياسيا واضحا في مؤلفات فلاسفتهم وأدبائهم خاصة أفلاطون . ولا يمكن اعتبار أرسطو وليد النظام المقدوني بل هو وليد أثينا حيث كانت ما زالت تحتفظ باستقلالها الذاتي وحيث تتلمذ على أفلاطون وساعده في التدريس كما يصعب اعتبار أرسطو فيلسوف الدولة المقدونية . فرغم مجاورة مسقط رأسه لمقدونيا ودخوله في حاشية الإسكندر . واتهامه في أثينا بمخالفة المقدونيين فإن تعاليم أرسطو الفلسفية تعارض تماما سلوك الإسكندر المقدوني وأرسطو سنادى بالاعتدال السياسي والأخلاقي وينتقد الاستبداد المفرط كما يلح على الخصائص المميزة لكل مدينة في حكمها السياسي ويرفض الأنظمة المفروضة . وقد أدى القضاء التدريجي على استقلال المدن اليونانية إلى بداية انهيار الحضارة اليونانية .

أما في الإسلام فالمسألة تختلف : فالعرب عرفوا النظام القبلي في الشمال لكنهم قبل ذلك عرفوا حضارات إمبراطورية في الجنوب ، ثم إن النظام المدني كان حالة مؤقتة . فلم ينظر في الإسلام إلى المدن الرئيسية على أن لها كيانا سياسيا مستقلا ، بل على أنها مراكز لمحيط سياسي يتسع أو يضيق بحسب قوة الدول المتعاقبة واعتبرت مكة والمدينة مركزين لمحيط ديني لا يحد في الزمان والمكان . ولن نجد التعلق السياسي بالمدينة إلا في أوضاع التفكك والانحلال السياسي كما حدث في الأندلس بعد انهيار

الدولة الاموية . وظل مع ذلك حالة شاذة انتهت جون أن تخلف أثرا في الفكر السياسي الاسلامي القائم على مفهوم الامة وليس على الدينية . وحضارة الاسلام نشأت في هذا الاطار ونمت في المدن المركزية ولكنها شملت بتفاوت المحيط الاسلامي شرقا وغربا ، وتجاوزت الحدود السياسية بين الدول الاسلامية ذاتها . كما اننا لم نعرف صراعا هاما في الاسلام بين المدن كما في اليونان . فالصراع السياسي في الاسلام ظل محفوا السلطة الشاملة على المسلمين في ظل الشرعية الدينية .

اما قول الاستاذ الجابري بالتماثل بين لحظة ارسطو الحضارية ولحظة الفارابي . فهذا بعيد ايضا حتى في هذا التخطيط المبسط . فارسطو عاصر نشأة الامبراطورية . والفارابي كما نعلم عاصر انحلال الامبراطورية وعاش في كنف أحد الامراء المنفصلين عن السلطة المركزية والفارابي يمثل مرحلة بداية الانتاج الفلسفي الاسلامي . وارسطو يمثل مرحلة الاكتمال والنضج . كما يلاحظ نفس التبسيط عندما ميز الاستاذ الجابري بين بنية الفكر الاسلامي وبنية الفكر اليوناني . فعند اليونان الثابت الاساسي هو « لا شيء » من لا شيء » . وفي الاسلام « الخلق من لا شيء » هو الثابت الاساسي (ص 24) . والفارابي في توفيقه بين الفلسفة والدين « حاول التخفيف من تعارض الثابتين المذكورين » (ص 25) . والتبسيط يبدو في وضع الفكر اليوناني بكامله في سلة واحدة . ففكرة الخلق من عدم لها وجود في الاساطير القديمة والفلسفة المادية عند اليونان (التي يمثلها ديموقريطس وأبيقور . وفي الاسلام : الدهريون) كانت أكثر حزما في رفضها لهذه الفكرة . أما النزعة المثالية عند اليونان فقد قامت بما قام به الفارابي من محاولة الدمج باساليب ملتوية ، ونرى ذلك جليا في محاوره طيماوس لافلاطون حيث التجأ الى أسلوب أسطوري مكثف اختلف حوله الشراح . ووصف المادة الاولى بأنها لا صفة لها ولا شكل اشترقت عليها المثل فأصبحت ذات صفات وأشكال : وهذا المعنى اقرب الى العدم . ولو تمعنا كما قال ابن رشد بعض الآيات القرآنية لما كانت أكثر وضوحا الا أن المتكلمين هم الذين منحوها صورة العدم المطلق ثم اختلفوا خاصة المعتزلة منهم هل العدم شيء ؟ ! ثم ان هذا هو الذي يفسر اجماع الفلاسفة المسلمين ورجال الدين على محاربة الدهرية ، واعتبار اصحابها أعداء للدين وأعداء للفلسفة . والغزالي في حملته نزع منهم حتى الصفة الفلسفية في مقدمة التهافت . وسيستمر المثاليون الى عصرنا هذا مصدر دعم للفكر اللاهوتي .

ثم عاد الاستاذ الجابري في الخاتمة الى ترسيخ هذا الفصل ولكن هذه المرة بين الفكر اليوناني والفكر الاسلامي ، وليس فقط الدين الاسلامي ، على أساس اختلاف الثابتين المذكورين ثم على أساس اختلاف منطق كليهما .

و فالمعلانية العربية الاسلامية كما طبقتها مختلف الفرق من معتزلة و اشاعرة و شيعة و فلاسفة ذات منطق خاص ، منطق ثلاثي القيم يختلف كثيرا عن المنطق الارسطي الثنائي القيم . ان هذا المنطق الخاص لا ينتقيد بمبدأ الثالث المرفوع ، فالقضية ليست اما صائفة واما كاذبة لا غير بل هناك دوما في المنطق العربي الاسلامي قيمة ثالثة » (ص 49) .

وفي رأينا ان هذا الحكم التعميمي ذهب بعيدا بل تلزم عنه نتائج غاسدة : منها ان نخرج من الفكر الاسلامي طائفة هامة من المتكلمين و الفلاسفة الذين قالوا بقديم المادة و صرحوا بذلك كما فعل بعض المعتزلة في المعلوم و فلسفة الرازي الطبيب القائمة على قدم الزمان و المكان و الخلاء و ابن رشد المتمسك باليهولي الارسطية . ثم يلزم عن التمايز المنطقي بين الفكرين الاخذ بنظرية « العقليات » التي روج لها بعض علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر و التي تخفي تعارضا مع وحدة الفكر الانساني و من ثمة التمهيد لاهداف استعمارية و عنصرية ، فالنقاش الذي دار حول استقلال المنطق الاسلامي لم يحقق النتيجة التي كان يهدف اليها دعاة الاصاله و الانغلاق على الذات . ولكنه دل بوضوح على ان المفكرين المسلمين انما طوروا المنطق الارسطي سواء جانبه الصوري أو المادى . (و يلزم ان تركز بوضوح على ان عمل ارسطو شمل في المنطق الاتجايمين معا) ، فالمفكرون المسلمون استعملوا - ولم يعجبوا فقط ب المنطق الصوري في تحليلاتهم و جدالهم الفلسفي . فالقياس الارسطي الاساس عندهم في كل استدلال سواء في للنفي أو الاثبات المينافيزيقي . و تناقض الخصم دليل على بطلان أقواله . بل ان أشد الذين هاجموا « المنطق الصوري » (و منهم ابن حزم و ابن تيمية) نجدهم في وجودهم على المتكلمين و الفلاسفة و غيرهم يستعملون هذا القياس و يلجأون الى اثبات التناقض على الخصم . كما استعمل المفكرون المسلمون المنطق المادى و طوره في العلوم العملية خاصة في الفقه و الاصول . اما المتأخرون الذين اظهروا امتعاضا من المنطق و الجدل عامة فهم علامة على انهيار الفكر الاسلامي فلا يملكون بحيلة ما عدا مبدأ التسليم و التقليد . و الغريب أن الاستاذ الجابري يتكلم عن قيمة ثالثة لا هي بالصدق ولا بالكذب دون أن يعينها و قد فشل المناطقة الوضعيون اليوم في هذا السبيل . أما اللائحة التي أوردها كدليل على قوله : (أحوال أبي هاشم - كسب الاشاعة الواجب بغيره عند ابن سينا . . . الخ) . فهي لا تمثل الا واجهة للتراث الاسلامي التي سماها محمد اركون باللا فكر دعت الى الاخذ به عقيدة أصحابه . وقد أدركت طائفة من المفكرين المسلمين هذا الخروج عن الفكر فسخر ابن حزم مثلا من : هذه الآراء التي تخالف المعقول و المنقول . وليس ثمة تراث انساني يخلو من هذه النزعة . فليس من السليم أيضا ان نصم التراث الاسلامي في سلة واحدة . فما هو خارج الصدق و الكذب يظل في حالة

انشك أو الظن . ثم ان القائلين بهذه الآراء الشاذة هم أنفسهم قد اعتقدوا بصحتها العقل السليم . ولا يجب الخلط بين هذه الآراء وبين ما يقول به بصحتها فلم يخرجوا عن الاعتراف بقيمة « الصدق » ولكنهم صفقوا أمورا لا سماء الجسميات اليوم . فوسائل الاثبات هي التي تغيرت وليست قيمه تصدق . وقصور هذه الوسائل هو الذي يعطل قصور النتائج . ولا يعتقد بالذين يستغلون أزمت العلوم المعاصرة لتأكيد اللامعقول .

كما ان تحليل ذلك بان محاور الفكر الاسلامي ثلاثية (الله - الانسان - الكون) . (ص 50) بعيد عن الصواب . فداخل الفكر الاسلامي نجد اتجاها ينحو نحو تقوية جانب الانسان والكون فهو ثنائي أكثر منه ثلاثي (ومن ذاك الرازي وابن رشد) . وثمة نزعة واحدية (عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود وعند الجبرية) وبين الطرفين تتعدد المواقف . ولا يجوز الكلام عن هذا الثلاثي القار الا ضمن القائلين به من مفكرى الاسلام - ويلزم لذلك الخروج عن دائرة التبسيط والتعميم المخل - ولا يلزم القول بثلاثية المحاور القول بثلاثية القيم .

ولم يبين الاستاذ الجابري ضرورة هذا الاستخلاص . والمعروف أن ديكرات أشهر من ميز هذه المحاور في فلسفته وبين تفاوتها في الانبيات المنطقي والانطولوجي . لكنه لم يلزمه ذلك الكلام عن قيمة ثالثة ففى المنطق لا يمكن أن توجد في العقل .

(4) - وفي القسم الرابع حيث يحلل الاستاذ الجابري المدينة الفاضلة ومضمونها الايديولوجي عند الفارابي . كان التحليل الرئيسي والذي سبقته الإشارة اليه في الاجزاء السابقة هو التحليل المجتمعي التاريخي : فالقوى المجتمعية المتصارعة في عصر الفارابي أساس هذا التفسير . الا أن الاستاذ الجابري لم يبين مضمون هذا الصراع الاجتماعي . فرغم انه قسمها الى

أ - قوى قديمة اقطاعية وشبه اقطاعية وغيرها من « القوى المتخلفة ماديا وفكريا في البادية والحاضرة » (ص 41) . وهي جميعها تعبر عن نفسها في الميدان الايديولوجي بتيار النقل ولها سيطرة على المجتمع الذي تريد توحيدة على أساس تقليد السلف .

ب - القوى الاجتماعية النامية وخاصة « الارستقراطية التجارية » . ولم تكن « تملك من القوة المادية ما يمكنها من فرض سيطرتها على الجميع » (ص 41) . ويمثلها في الميدان الايديولوجي تيار « العقل » مدخل خلال المعتزلة ثم الفلاسفة ولضعفها وتقهقرها لجأت الى التناويل والتوفيق . فان معنى هذه « القوة » ظل اسميا . اذ لم يعرض للتركيب اقطاعي ولا للحركة التجارية وأبعادها . فهل التجارة والاقطاع أيام الفارابي تماثل في واقعها وأحوالها التجارة والاقطاع أيام صدر الاسلام مثلا ؟ : ان كلمات مثل القوة - الصراع - الضعف - الاقطاع - التجارة يمكن أن تستعمل في كل

مراحل التاريخ ، خاصة العصر الوسيط ، لكنها تتطلب تعيينا ماديا ملموسا بالنسبة لفكر معين .

ثم ان هذا التعيين المفقود هو الحليل على وجودها وهو ما يهدف الباحث الى اثباته . ولا ننسى وجود خلاف حول وجود طامرة الاقطاع في الاسلام . ولا يجوز اذا كان البحث التاريخي العلمي كما قال الاستاذ الجابري في الخاتمة معتذرا عن هذا التعيين ، لم يكشف لنا بعد هوية هذه القوى . عن أصولها وتركيبها ومكانتها الاجتماعية والتاريخية وخط سيرها . . الخ . (ص 51) . أن نسارع الى الاطمئنان لاي تحليل لهذه القوى وربطها بالانتاج الفكري . لانه سيكون فاقدا للقيمة العلمية وبطل محض ظن ورجم بالغيب أو في أحسن الاحوال : فروضا قابلة للنقض والرد : فالذين قاموا بحماية وتشجيع الفكر الفلسفي والاعتزالي هم الامراء المثلون لسلطة الاقطاع خاصة المأمون سيف الدولة - الناصر الاموي في الاندلس - يعقوب المنصور الموحدى . . . وأن الحملة ضد كتب الفلسفة لم تشتد الا بعد ضعف هؤلاء الامراء المستبدين وانحلال دولهم . ثم ان التجارة والصنائع كان وجودها وازدهارها متعلقا بالامراء واتباعهم . فالمواد الكمالية هي المصدر المضمون للربح ولا يقبل عليها الا الامراء لانها تتعلق بها حياتهم في عصر الازدهار .

وحينما اختفى مجد الامراء واضمحلت قدرتهم الشرائية تدهورت الصفائح والتجارة المربحة وفسدت الاسواق كما قال ابن خلدون . ولم يبين الاستاذ الجابري دور طبقة العامة التي كان صراعها مع الامراء أشد وضوحا وواقعها الاجتماعي يبدو في تعاليم قادة ثوراتها كثورة الخوارج والزنج والقرامطة والتي يبدو احتقارها والخوف منها في المؤلفات الاسلامية . ويبدو ذلك واضحا عند كلام الفارابي عن أراء أهل المدن المضادة . فالاقرب الى الوقائع أن نقول ان الفارابي في بحثه عن المستبدم العادل المفكر انما يستند طبقة الامراء التي يعتبر وجودها المزدهر حيويا للحركة التجارية والعلمية وادانة لاخلق القوة بمعنى الثورة . وهو في هذا يتفق مع الروح الافلاطونية المثالية التي احتقرت ديموقراطية اليونان ورمت الجمهور بالحيوانية . ولا يجوز القياس على الحركة العقلية في أوروبا بعد نهاية العصر الوسيط . ويظهر أن هذا القياس الخاطيء هو الذى وجه تحليل الاستاذ الجابري . وانكشف ذلك حينما ختم بحثه بقوله : لقد تطلعت البورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر الى تشييد دولة الحرية والاخاء والمساواة ، دولة العدل والعقل . وكان روسو بعقده الاجتماعي المعبر عن تلك التطلعات . فلماذا لا نرى في لفارابي روسو العرب في القرون الوسطى ؟ (ص 51) والطريف حقا ان يكون روسو العرب (أى الفارابي) قد نفى بقوة وشدة فكرة العقيد الاجتماعي التي أثبتتها روسو الفرنسي . مع أننا نلاحظ أن القياس لـ

استعمل في عصر الفارابي (أى العصر الوسيط) فقط ، لكأنت نتيجته أن الفلاسفة المسيحيين قبل الفارابي وبعده والذين ماثلوه في النزعة التوفيقية قد ساهموا في دعم الكنيسة المرتبطة بالاقطاع : فاوغسطين مؤسس الفلسفة المسيحية هو أول من وضع القواعد « الشرعية » لمقاومة الهرطقة .

(5) - ويمكن أن ننهي هذه الهوامش - التي لم تدخل في الاعتبار كثير من الأحكام الجزئية القابلة للاعتراض والتي وردت في البحث . بأن نؤكد على أن المشكلة ليست فقط في الاختيار بين القراءة الايديولوجية الواعية للتراث أو القراءة الايديولوجية الغير الواعية كما قال الأستاذ الجابري في الخاتمة (ص 47) .

بل نحن أمام اختيار أسبق بين الحفاظ على روح المنهج العلمي في استنباط الأحكام أو نترك العنان لكل ما يروق النفس وييسر عليها مشقة التحليل الواقعي المعقد . فمهما كانت الدعاوى الايديولوجية فلا يمكن أن تتم على حساب الاستقراء العلمي . . والا كانت النتيجة هدماً للايديولوجية ذاتها مهما كانت مثلها وفائدتها . بل إن الاستخفاف بالواقع عند بعض الماديين هو الذي يفسح المجال للنزعة المثالية التي تعتمد على التفسير العقلي المجرد ويسمح لها بالانتشار . ويمكن عندئذ لدعاة التفسير الاسطوري لتاريخ الاسلام أن يزعموا أنهم على حق ما داموا يقرأونه قراءة ايديولوجية واعية .

اعتمدنا هنا على نص المقال المنشور بمعدد مارس 1976 من مجلة « أقلام » المغربية .

الأدب : عدد خاص بـ « الأدب المغربي الحديث »

1 - في مستهل العدد الخاص « بالادب المغربي الحديث » الذي أصدرته مجلة «الاداب» البيروتية في شهر مارس من هذه السنة ، تحدث محمد برادة - الرئيس الحالي لاتحاد كتاب المغرب - فقال : « ان هذا العدد من « الاداب » الذي اشرف اتحاد كتاب المغرب على تحضيره ، لا يضم أفضل النصوص . . . وقد كان يودنا ان تساهم اقلام اخرى لها قيمتها وانتظرنا ردها على تداننا امدا طويلا . . . لذلك قررنا ان ننشر هذه المواد على اعتبار ان المساهمين لهم مسؤوليتهم الشخصية فيما ينشرون » .

ودون أن نتوقف هنا للتساؤل عن المسؤول الحقيقي (أهو اتحاد الكتاب وطريقة عمله التي جعلت منه ، في النهاية ، مجرد صندوق بريد يجمع المواد ويرسلها الى بيروت ، أم هو «الاقلام» التي لم تشارك رغم النداء الموجه اليها . أم هو «الاقلام» التي شاركت والتي أبيت نصوصها «أفضل للنصوص» ، فتحملت ، من ثم ، مسؤوليتها الشخصية فيما نشرت ، أم هو جهة أخرى غير هذه أو تلك) ، دون ذلك ، نستطيع الجزم فعلا بأن العدد الخاص بـ «الادب المغربي الحديث» كان هزيلا وغير معبر عن الواقع الحقيقي لهذا الادب .

ولكى لا نترك الكلام سائبا ، نستشهد ببعض الامثلة ، ولنتكّن ما يفترض عادة - في مثل هذه الحالات - أنه الأهم : أي الدراسات والأبحاث ، ولحسن حظنا فإن عددها لا يتجاوز الأربعة - وهي : « أين يتجه الأدب في المغرب الأقصى » ، لمحمد زنيبر ، « مدخل اقراءة تجربة الشعر في المنزب العربي » ، لاحمد المديني ، « مظاهر أنماط الوعي في القصص المغربية القصيرة » ، لمحمد عز الدين التازي ، « الاستلاب في الفكر السلفي الجديد بالمغرب » ، لعبد الرزاق السدواي -

2 - كالعادة ، يفاجئنا السيد زنيبر - الذي اتاحت له « الاداب » فرصة أن يحصل ويجول ، « منظرا » لاتجاهات الادب في المغرب ! - باكتشاف جديد ينبغي التوقف عنده طويلا ، ودراسته بمنتهى الحرص والحذر ، وهو أن الادب المغربي « جاء ناضجا ومكتملا من الخارج ، واستقر شيئا فشيئا بالمغرب مع دخول دين جديد هو الاسلام ، ولغة جديدة هي العربية » . وكالعادة ، سيثير هذا الاكتشاف حتى « اشياء المثقفين » فيهتفون : « ماذا ؟ والمغاربة قتل الاسلام ، ألم يكن لهم أدب ؟ » - ولكن زنيبر لا يصمت ، ويضمن مقالته الجواب بحيث لا يفهمه الا أولو الالباب : ف « الادب المغربي » - بتحديده له - كان « أدب بلاط ونخبة » ، وبما أن عموم الشعب - وهم أغلبية السكان - ليسوا بلاطا ، وبما أن البلاط لا علاقة له بعموم الشعب ، فإن الاخيرين - وببساطة - كانوا بلا أدب .

ولذلك يفهم من « دلا أدب » ، هذه معنى آخر هو غير ما يروم صاحبه يقول السيد زنبير : الا انه ، ومع ذلك ، فقد كان للشعب أدب يعرف باسم الادب الشعبي . وهذا الادب الشعبي - ان كان مجهولا لديكم - هو « قصيدة الملاحون » . (وما يتبعها من اقراص حلوى وكوكوس شاي ساخنة . . الخ الخ الخ) .

ولأن ثمة أدب مغربي حقيقي واحد ، فإن الأستاذ يتحدث عن المغرب وكأنه كتلة مترابطة موحدة لا تعرف تناقضات ولا صراعات (ولماذا تعرف هذه التناقضات والصراعات ؟) . وإذا حدث واضطر للتحدث عن الصراعات والتناقضات قال ، مثلا : « ما زلنا لدينا ممثلون عن الزوايا وعن السلفية ، بل يمكن القول انهم يحظون بعطف السلطات » ، أو قال : « فالى جانب الرقابة الميكانيكية التي يمكن أن تمارسها السلطات ، هناك الضغط المعنوي والتمنع الفكرى الذي يمكن للأوساط الرجعية أن تمارسه باسم الدين والقيم التقليدية لتضهد الادب الجديد وتجارب الفكر الناشئ » (كذا) .

ومعلا : فهناك السلطات في جانب (ربما مع الادب الجديد و الفكر النشائي ،)
وهناك في جانب اخر : الاوساط الرجعية ، والزوايا ، والسلفية ، والقيم التقليدية . . . الخ
ثم هناك ، بعد هذا وذاك ، كلمة « يمكن » التي لا يفك أسرارها وطلاسمها الا عالم
« جهيد » في غير علوم النحو والصرف وما شابههما .

أن مقال السيد زنيير يثير غيضا أشد الحنين الى مقالات أواخر القرن التاسع عشر ، ولولا أن التاريخ مكتوب بـ «لغز» عدد «الادب» ، لتصور القاري أنه يقرأ مقالا كتب سنة (1878) ، وهذا ، إن كان يدل على شيء ، فعلى الصلة الوثيقة - على الاستمرارية (1) - بيننا وبين تراثنا الحديث .

ورغم ضالة المآخذ التي يمكن تسجيلها على مقال السيد زنيير ، نرى وجوب تسجيل أحدها - رغم نفاثته - وهو جمعه لكل الاسماء التالية في سلة واحدة عتونها: « شعراء التجديد والتحول » : (عبد الكريم بن ثابت - ادريس الجلي - أحمد المجاطي - عبد الكريم الطبال - أحمد المديني - عبد اللطيف اللعبي) . وليس المآخذ هنا على الجمع بين بن ثابت وعبد اللطيف اللعبي ، ولا على الجمع بين الجلي والمجاتي ، وإنما هو على ادخال اسم المديني في زمرة الشعراء المجددين والمحولين . والمديني معروف بأنه قصاص لا بأنه شاعر (والدليل على ذلك أن ما صدر له لحد الآن هو مجموعتان قصاصيتان ورواية) .

بيد أن هذا خطأ بسيط ، يعود فقط الى عدم اطلاع السيد زنيير على الادب المغربي ، وهو أمر نتمنى أن يتمكن من التغلب عليه مستقبلا .
3 - وثاني الدراسات دراسة للاستاذ - المتخصص في شؤون « الاستلاب » - عبد الرزاق الدواي . وكالعادة فهي عن « الاستلاب » - أين ؟ - في الفكر السلفي الجديد بالمغرب (علال الفاسي نموذجيا) .

ومن أول هامش يبرز السيد الدواي تمسكه بـ « المنهج العلمي » ، فيقول : « تمت كتابة هذا الفصل بضع (كذا) شهور قبل وفاة علال الفاسي المفاجئة يوم 13 ماي 1974 ، وقد كان لهذه الوفاة صدى عميق في مختلف الاوساط المغربية (...) ولم نر أية ضرورة لادخال تعديلات جوهرية على هذا الفصل ، واكتفينا بتغييرات طفيفة في الاسلوب والتعبير » . فأولى أسس المنهج العلمي في البحث والتحليل هي قاعدة : « اذكروا موتاكم بخير » . فإذا كنتم غشاة في تحليلكم لفكر شخص وهو حي ، فإن من الضروري أن تلتفتوا من أسلوب هذا التحليل حين موته ، وذلك شريطة ألا يتعدى الامر « الاسلوب » الى « الجوهر » . وضروري أيضا ، في تمسك المرء بـ « المنهج العلمي » ، أن يتحدث عن الفكر والوجود ، وأولوية أحدهما على الآخر . وهنا يضع السيد الدواي اليد على حقيقة بالغة الخطورة ، كانت مجهولة حتى ذلك الحين ، وهي أن « أولوية الفكر على الوجود » ، وبالتالي استقلال الفكر عن الشروط المادية والاجتماعية ، تأخذ « مركزا مهما في سلفية علال الفاسي ، التي يمكن الكشف فيها عن نزعة مثالية » .

وخشية أن نفهم مصطلح المثالية في بعده الفلسفي - وهو أمر وخيم الحواقب - ينبغي السيد الدواي قائلا : « ولكن لا بالمعنى الفلسفي لهذه الكلمة ، إذ إن أهمية الفكر وأولويته لا تظهران عنده في المستوى الانطولوجي أو في المستوى المعرفي ، بل في اعتبار الفكر - الديني والاخلاقي بصفة رئيسية - عنصرا حاسما في كل تطور وفي كل امتياز اجتماعي » . عظيم ! لقد كان على علال الفاسي أن يعتبر « الفكر الاقتصادي » هو العنصر الحاسم لكي يكون علميا ، و « ماديا » - لا بالمعنى الفلسفي للكلمة هنا أيضا - ولكي يبتعد عن الاستلاب . إلا أنه ، رغم « علمية » منهج السيد الدواي ، فلسفتهم على ابداء الملاحظات الساليتية :

تتعلق الملاحظة الأولى بمفهوم « الاستلاب » ذاته . فهذا المفهوم ماهوي . ينضمّن افتراضا لـ « ماهية » . والبحث في الماهية يدخل في نطاق الميتافيزيقيا لا البحث العلمي . وربما سيكون البحث أكثر عملية لو اختار الكاتب مفهوما آخر اطارا لبحثه : الايديولوجيا مثلا . (التركيز على الوعي ضمن الايديولوجيا ربما كان أقرب الى العملية من التركيز على الماهية المستلبة) .

تتعلق الملاحظة الأولى بمفهوم « الاستلاب » ذاته . لما صمت عنه وتنام به أو كان من مستتبعات ما لم يقله في نصه المكتوب (نذكر هنا ، مثلا ، قيادة علال الفاسي - ورغم « العجز المعرفي » للحركة السلفية الجديدة - للحركة الوطنية سنوات عديدة) . إن الاهتمام بالفكر المكتوب جعل السيد الدواي يقارع بالفكر فكرا يجتري منه ما يشاء من فقرات ، تاركا الواقع جانبا . وربما نجد له العذر في أن البحث أكاديمي أساسا ، وفي أن البحوث الأكاديمية تعمل ، أساسا ، لاجل نيل الشهادات ، وفي أنها لا تكون « أكاديمية » بالفعل إلا إذا تركت بينها

وبين الواقع ما مقداره سنة ضوئية كاملة .
 4 - ومن التنتظير لادب والتنتظير للفكر فننتقل الى الدراسة و التطبيقية ، على القصة المغربية القصيرة ، التي قام بها السيد عز الدين التازي .
 الملاحظة الاساسية على هذه الدراسة ، وعلى « دراسات » السيد التازي بصفة عامة ، هي ان هذا الاخير لا زال عاجزا عن فهم واستيعاب ان شمة غرقا بين كتابة العمل الابداعي وكتابة النص النقدي أو الفكري بوجه عام .

فإذا كان جائزا للمبدع أن يكتب نصه كيفما ووفقما يشاء ، وبالكلمات والعبارات والتركيبات التي يريد ، فإن ذلك لا يجوز مطلقا بالنسبة لكااتب مقال أو دراسة فكرية تتعامل بالمصطلحات والمفاهيم التي تدل مباشرة على هدفها بوضوح ودون التواء ، لا بالتركيبات الجمالية التي تشير ، ترمز ، ولا تدل .
 هذا أولا .

ثم لابد ، ثانيا ، في الكتابة الفكرية من اتخاذ منهج معين . ودون التعمق في الكلام عن المنهج كطريقة بحث ، نتحدث عنه كطريقة عرض فنقول انه العرض المنطقي المتسلسل لمعد من الافكار يؤدي السابق منها الى اللاحق ، ويصل الى نتيجة أو جملة من النتائج في لانهائية (وذلك دون بتر أو تكرار أو ... أو ...) .

نكتفي بهذا الكلام ، ونأخذ بالمصاحفة فقرة من دراسة السيد التازي ، ونقرأ :
 « ان توتر الحدث في القصة أحيانا ، يؤدي الى تناقض خطير في البنية العامة ، بين كونه نتيجة مقدرة وصفية تأتي من صميم ولحمة السياق القصصي ، وبين أن ذلك لا يأتي نتيجة خلطة في هذا السياق الذي يتشكل من تراص وحداته اللغوية والوصفية . »
 المروض استعمال أدوات تعجير أخلى كاللغة التي نجدها مقتصدة في الكلمات هائلة محايدة في الوصف ، رغم أن هذا الوصف لا يقطع بملاحة حيادية بين الكااتب وموضوعه . ولعل هذا التناقض الشكلي الاساسي ، هو ما يفقد القصة الواقعية قدرتها على أن تكون متوترة استخدامية الا اذا كان ذلك موضوعا بلغة حيادية في أسلوبك أو حادثة .

ونتساءل : هل كلمة : « تناقض خطيرة » كلمة علمية ؟ هل هناك - في المنطق ، مثلا ، وهو المصدر الاساسي لكلمة تناقض - تناقضا خطيرا وتناقضا غير خطير ؟ ما المقصود بالبنية العامة ؟ ، البنية العامة ، لماذا ؟ ما هي الرابطة المنطقية بين الجملة « ان توتر ... والوصفية ، والجملة « ... ان المروض ... موضوعه » ؟ الشخ الخ ..

ان هذه الفقرة - وهي نموذج لـ « الدراسة » في جملتها - ، وكما هو واضح ، لا تقول - رغم كبرها - أي شيء على الاطلاق .
 وإذا كان النتائج لا يقول شيئا ، فمن الأفضل الا يكون - بدوره - على الاطلاق .
 5 - الدراسة الرابعة والاخيرة في العدد هي ل احمد المديني عن « تجربة الشعر في المغرب العربي » - لاسباب لا نود الدخول فيها يسمى المديني المغرب (الاقصى) المغرب العربي - .
 ورغم أنها أهم دراسة من بين الأربع دراسات ، فإنها ، تسقط مع ذلك في محور اساسي ، هو تقليدية المنهج ، وبالتالي ، لا علميته .

ونتجلى تقليدية المنهج في عدد من النقاط ، منها مثلا زاوية النظر الى الموضوع ، ومنها عمومية الاحكام ، وانعدام الاستشهادات . (لا يكفي مثلا ان تصدر حكما بأن « كثيرا من قصائد السنوات الاولى من الستينات (...) لم تكن تكشف (...) الا فهما بسيطا للقصيدة الجديدة كما ابدعها شعراء ، مثل عبد الوهاب البياتي ، ونزار قباني ، وصالح عبد الصبور ، - وانما ينبغي أن تكشف عن كيف ولماذا ؟ : كيف كان هذا الفهم البسيط ، : على صعيد اللغة ، والتركيب ، والموسيقى ، والافقاع ، والتفجيلة ... الخ ؟ ولماذا كان على ذلك الشكل الذي كان عليه ولم يكن على غيره ؟ وما هي العوامل الرئيسية في ذلك : أمي الداخلية أم هي « الدائر » بالشعر في المشرق ؟ ... الخ) - (كما نذكر مثلا على ذلك ادخال « الدعاية الاخوانية » في كتابة الدراسة - قول المديني ، مثلا ، عن صبري انه ينطق ، منذ بداياته ، « في مغامرات التمرن والتجريب بروح رياضية صرف لا تنعزه ، ! ») .

غير ان ما نحب التوقف عنده هنا بعض الشيء ، وهو احدي مترتبات المنهج التقليدي ، هو : « تقليدية اللغة المستعملة في الدراسة ، على الصعيدين اللفظي والتراكيب . ونتوقف عند تقليدية اللغة هذه بسبب ما تكشف عنه من تناقض مع ما يدعو اليه احمد المديني على صعيد الكتابة القصصية من « تعجير للغة » . ولكي نتساءل : أيهم الثابت عند المديني :

أهو التقليد أم الإبداع الحر المنطلق من كل القيود ؟ / يقول المديني :

« ولم يكن أبو شعيب الدكالي سوى ذلك الطالب الذي رحل الى المشرق ودرس على مشايخه وجالس علماءه ثم عاد لينبت زهراته اليانعات التي ستمتق في أعطاف من سينحطون مسؤولية البحث الفكري والسياسي لمجابهة المستعمر في حملته لاحتلال البلاد واجتثاث كل مقوماتها الدينية واللغوية والحضارية » (مامش : يمكن الإشارة هنا الى نوع من المثالية - بالمعنى الفلسفي - ، والمرتبطة ارتباطا لا ينفصم بلا عملية المنهج والنظرة الى الموضوع ، وذلك في النحت عن المستعمر ، وعن حملته لاحتلال البلاد واجتثاث كل مقوماتها - الخ : نتساءل : هل الهدف هو اجتثاث المقومات أم انه الهيمنة الاقتصادية ؟) .

« وما نحسب الا أننا نطال محالا ونحن نريد للنبذة التي أئبح عودها في مشرق العروبة فاعطت حركة البحث وما استتبعها من تيارات وروافد امتدت حتى ظهور القصيدة الجديدة ، نريد لها أن تعطي نفس الاغصان والشعار » .
وربما كشفت لنا عودة متأنية الى نصوص المديني الإبداعية . الجواب عن السؤال .

8 - هذه هي طبيعة الدراسات الواردة في عدد « الاداب » . وإذا كانت كلها على هذا النحو ، فما بالنا ببغية المواد ؟ (دون أن نتكلم عن نصوص الادب المغربي المنقولة عن الفرنسية ، والتي لم يبذل مترجمها أي مجهود لا في اختيارها ولا في ترجمتها بحيث جاءت نصوصا زكيكة وغير معبرة عن أصحابها) - طبعا مع استثنائنا لبعض النصوص الشعرية والقصصية الجيدة - .

مع ذلك ، وكيفما كان الحال ، نسجل إيجابية أن يهتم الاخوة في المشرق بالادب المغربي ، وأن يصدروا أعدادا خاصة عنه .
لقد جعلت مبادرة « الاداب » عددا من المجلات الشرقية تهتم بالادب المغربي ، وتسمى ، بدورها ، الى اصدار أعداد خاصة عن الادب المغربي والثقافة المغربية . وكل الذي نتمناه هو أن يستفيد اتحاد كتاب المغرب من تجربة « جمع مواد الاداب » ، ويبحث عن صيغة عمل تجعله ينشر في المستقبل عددا عن الادب المغربي يتحمل فيه ، مسؤولية كاملة .

مواقف

بعد توقف دام أزيد من سنتين ، عادت مجلة « مواقف » الى الصدور ، بعددما الثاني والثلاثين ، الذي يتضمن عددا من الدراسات (هي : للمغرب أمقا للفكر لعبد الكبير الخطيبي - تأملات حول البداية لادوار سعيد - النقد الأدبي الحديث كما يراه لوسيان غولدمان لجمال شحيد - نحو منهج بنيوي في نقد الشعر لكمال أبو ديب - ودراسة نصية لقصيدة السياب : « النهر والموت » لخالدة سعيد) وقصائد شعرية لكل من : أمين الباشا - أنسي الحاج - سمير الصايغ - روث أبو ديب - جون وين - بيتر ليفي - أورخان ميسر) .
يقول أدونيس في مقدمة العدد :

« انه زمن الانهيار - فلنترك ما ينهار لانهياره .

والتهافت يهدر طوفانا يجو فيه الترقيع الانتقادي انه يحتضن الداء ليجمعه أكثر استشرافا ، ويبدو فيه الترقيع الاصلاحي انه يموه الفساد ليحمله أكثر استقراسا .
يجب أن يكتمل الخراب ، لكن الجميل ، إذ من أين للذين لا يحسنون الهمم ، أن يحسنوا البناء ؟

بداء من ذلك ، يمكن القول ان زمن الانهيارات هو نفسه زمن البدايات -

ألا ، لا يطلعن أحد علينا ، مولولا : انتم « روم » ، و « شموبيون » ، « هدامون » ، و « مخربون » . فخير للذين تعمدوا هذا السقوط ، وألفوا هذا الاتجار بالوحل ان ينظروا الى ما فيهم : باطنا وظاهرا ، فكرا وممارسة ، وأن يتأملوا عميقا ، عميقا .
ليس ما نقوله ياسا ، أو دعوة الى اليأس ، وإنما هو اعتبار واستبصار . واليأس البصير هو ، في أية حال ، خير من الامل الاعمى .

لكن ، ماذا تقدر « مجلة » أن تفعل ؟

حسبها أن تفهم لحظة الابداع في هذه المرحلة التاريخية ، وأن تقبض عليها فتعبر
النظر في الممارسة الكتابية ، وتكشف عن الخصائص الاجتماعية الفكرية السياسية الفنية ،
التي تميز الطليعية .
حسبها أن تشارك في التأسيس لمناخ الابداع والحرية والتعبير .

وفي صفحات عنوانها الياس خوري بـ « المائدة » يكتب قائلا :
(. . . الثقافة ، أي ثقافت (نسا) ، أي ما نصنعه نحن ، أي نحن ، ليست
جوابا . بل تطمح أن تكون مجرد سؤال حقيقي . سؤال ينطابق من حاجات الواقع ، من
حاجات زمن انهيار الزمن الذي صنع من العجز . والسؤال الذي ينطلق من حاجات الواقع ،
أو يطمح أن يفعل ذلك لا يولد الا داخل براكين الدم والغبار . داخل الخيبات التي نمزق
الحلم وتحيله الى خرقه . هنا ، لا يكون السؤال سؤالا « حديثا » ، أي سؤالا من الفلين
الذي يطفو على سطح أي مستنقع ويعتقد أنه يقلد مستنقعا آخر اسمه الغرب الراسمالي ، ولا
سؤالا سلفيا ، أي سؤالا يحاول أن يحيل حشرات الماضي واحتضاره الى حضور كاذب لا
يكون الا اذا كان المستنقع وكان الفلين طافيا على قشرته .

سؤال الواقع هو تحدي الخروج من هامش الموت والدخول في هامش الحياة . بين
الهامشين مسافة قصيرة جدا ، لكننا لا نستطيع أن نقطعها في زمن الحروب التي لا تنتهي
الا اذا حططنا المائدة التي ترصف فوقها الكتب كما ترصف أطباق الطعام . وتحطيم المائدة
يعني دخول من أخرج من الفعل الى الفعل ، أي ممارسة لما صنف على أنه « غير الادب »
وتحويله الى أدب لأنه الادب الحقيقي .
الانتقال من العموميات الى التفاصيل ، من الاوهام الى الممارسة الفعلية ، النقص
تفاصيل الواقع وتحويلها الى ثقافة ديموقراطية هي ثقافة الاكثية . الخروج من مجد « النخبة
الحديثة » الى مجد التفاصيل التي تخلق نماذجها وعلاماتها .
المسيرة بالغة الصعوبة . ففي زمن الحروب المتواصلة . زمن الاستبداد والقمع .
زمن اخراس آخر هامش ديموقراطي ، لابد من تغيير الاهداف وتغيير الوسائل . لابد من
تحطيم ثقافت (- نا) ورميها بين الاحدام والاشواك . (. . .) .

(عنوان المجلة « مواقف » . ص. ب. : 8355 - 11 ، بيروت ، لبنان) .

أبحاث عربية

صدر بياريس مؤخرا العدد الاول من مجلة « أبحاث عربية » ، وهي مجلة « دورية »
للبحث العلمي الجامعي في شؤون الفكر العربي (أداب - لغة - فلسفة - تاريخ) ، يرأس
تحريرها الباحث المغربي عبد الغني أبو العزم ، ويشترك معه في التحرير كل من بطرس حلاق
مدير العكش ، شربل داغر .
تحتوي المجلة على قسمين من الأبحاث والدراسات ، أحدهما عربي (120 ص) والآخر
باللغة الفرنسية . (36 ص) .

بالقسم الاول « دراسات فكرية وأيديولوجية » (هي : تساؤلات حول الفكر العربي
« التاريخ والوهم الحضاري والواقع المعاش » ، لعبد الغني أبو العزم ، الاستجابة والتعدي في
ثقافة مصر المعاصرة - لغالي شكري - وهو الفصل الاول من أطروحة هذا الأخير لنيل
دكتوراه السلك الثالث في موضوع « النهضة والسقوط في الفكر العربي » - والصراع التاريخي
للامبريالية ضد عروبة مصر - لأمير اسكندر - ثم ، المبادرة والزيرة الاقتصادية لغايز ملص)
ثم « دراسات نقدية وأدبية » (هي : الوعي والرواية الأمعلاقية للمستقبل ، لمدير العكش -
والوهم النقدي والشمكالية النقد العربي الحديث لشربل داغر ، مع ، عرض وتقديم لأطروحات
ودراسات جامعية ، قدمت بفرنسا) هي : الشعابية العربية لجمال الدين ابن الشيخ ، وقمة
العزلة للطاهر بنجلون ، - نظريات ومناهج المدارس الديالغية العربية لعبد الله بونفور -
منهجية ابن خلدون في المقدمة لعلي أومليل - الام والطفل في المجتمع المغربي التقليدي لغوزية
القميري) ، علاوة على قصيدة شعرية لامل دنقل عنوانها سرحان لا يتسلم مغاتيح القدس ،
واخبار بالكتب المهمة بشؤون العالم العربي والصادرة حديثا .

أما القسم الفرنسي فيشتمل على دراستين (هما : الله والثورة في الفكر والشعير العربي المعاصر لطربس حلاق - ونحو تسمية جديدة للعصر الجاهلي لعبد الغني أبو العزم) ، ومقابلة مع جاك بيرك حول « العالم العربي واشكالية مرحلة التحرر الوطني » ، ثم بيبلوغرافيا للأطروحات الجامعية المقدمة بجامعة باريس حول الدراسات العربية والإسلامية . وقد تصدرت القسمين افتتاحية بقلم رئيس التحرير جاء فيها : « هذه المجلة ، مجلة فصلية سوف تختص بالبحث العلمي ، والدراسات الجامعية ، مجالها العريض الفكر العربي في تاريخه وحاضره ومستقبله ، تهدف الى طرح كل الاشكاليات الفكرية التي تمس واقعنا . »

هذه المجلة . . .

رائدها الحقيقة العلمية والحوار العلمي والنقد القائم على الأدلة والحجج .

البحث عن كل الاشرافات الفكرية في واقعنا .

البحث عن الجوانب المظلمة في حياتنا .

البحث عن المعطيات التاريخية وواقع المرحلة المعاصرة من أجل تحديد آفاق المستقبل لعالم أفضل للإنسان العربي .

ان هذه المجلة ضمن إطار استقلاليتها الكاملة عن أي توجيه حزبي تود أن تكون مجالا رحبا للحوار لكل المفكرين والباحثين العرب سواء في المهجر أو في البلدان العربية ومجالا للقاء بين كتاب المغرب والشرق .

من خلال هذه المجلة نود ان نعرف بالابحاث العربية المقدمة من طرف الباحثين الى الجامعات الفرنسية في شتى الميادين : اللغة ، الفلسفة ، الادب ، النقد ، وعلم الاجتماع : أي كل ما يمس التراث العربي واشكالية المرحلة المعاصرة في كل أبعادها سواء في المشرق أو في المغرب لنعرف بمستوى الابحاث العربية الجامعية واهتماماتها ، وإلى أي حد تستجيب الى متطلبات واقعنا لمواجهة التلطف والنقص الذي يعاني منه مجال البحث العلمي في بلداننا العربية .

وإذا كانت هذه المجلة سوف تهتم بمجال البحث ، إلا أن هذا الاهتمام ليس مفصولا عن المشاكل والهموم وتضايي النضال القومي والاجتماعي للشعوب العربية وما تعرفه من تطورات في شتى المجالات الحيوية .

من خلال هذا المنبر سوف نعمل على نشر كل ما يساهم بشكل فعال وعملي على بلورة الفكر العربي وتطويع الرؤية العربية لواقعنا وللمزيد من المعرفة والنقد البناء . والحوار حول أزمة الواقع الراهن ومكونات الحاضر وآفاق المستقبل .

ونحن إذ نقدم العدد الاول الذي اخترنا أن يكون محوره أزمة الفكر العربي بصفة عامة والوضع الثقافي الايديولوجي بمصر العربية بصفة خاصة ، قد حاولنا في حدود امكانياتنا الفرجية أن يكون ترجمة عملية لاهداف التي سوف نعمل على بلورتها ، وبذلك نأمل أن تكون الدراسات والابحاث التي يحتوي عليها هذا العدد والتي ساهم فيه مجموعة من الباحثين قد حققنا بها ما نصبو اليه ، أملين أن تطور أعدادنا القادمة لخدمة القاري ، وللاساهم في تقديم ميدان البحث العلمي العربي .

رئيس التحرير « . »

نتمنى للزميلة « ابحاث عربية » كل تقدم وتوفيق . وأن تتحول فعلا الى أداة راسخة حقيقية بين الثقافة العربية في المغرب وفي المشرق .

(عنوان المجلة :

Recherches Arabes
72. Rue du Château d'Eau - 75010 - Paris

● فنون تشكيلية - الالتزام والمعاصرة - محمد شبعة

ان موضوع الندوة المقترح هو ، نحو فن عربي ملتزم ومعاصر ، وطرح هذا الموضوع بهذه الصيغة يدل ولا شك ان هناك حاجة ماسة ورغبة صريحة

لـلـجـامـعـير الشـعـبـيـة أن يـكـون الفن ملتزما وإن يـكـون كـذلك معاصرا .
الا أن سؤالا يتبادر إلى ذهننا :

- بمن يلتزم الفنان العربي ؟ هل بشاعر وإحاسيس الجماهير الشعبية الواسعة
والمسحوقة منها بالذات ؟

- أم أنه يلتزم بالطبقة التي ينتمي إليها ؟
فعندما نضع عادة مسألة الالتزام في الفن كثيرا (إن لم أقل دائما) ما نفعل ذلك بطريقة
مجردة بعيدة عن أسسها التطبيقية .
إد في اعتقادي أن الفنان البرجوازي وحتى البرجوازي الصغير ملتزم عن وعي أو بدون وعي
بتطبيقه .

وعندما يغزر الفنان البرجوازي الصغير أن يلتزم بجانب الفئات الواسعة من الجماهير
الشعبية ولمسحوقة منها على الخصوص فإنه يصل لا محالة إلى ذلك عن طريق قناعة حقيقية ،
إذ يكتشف إنتماءه الحقيقي ولو كان صادرا عن طبقة أخرى .

وسواء كان الالتزام برجوازيا أم شعبيا فإن العمل الفني ومكانته من علامات الانتاج هي
التي تحدد في نهاية التحليل نوعيته .

ونحن نلتقي يوميا بفنانين يدعون الالتزام مع افتراض أن يكون بجانب قضايا الجماهير
الشعبية ، والحالة أن أعمالهم تكتفي ببعض المؤثرات والشعارات الديماغوجية ، ولا تخرج
عن سوق القاعات لخاصة والشبه الخاصة والبيوت .

إن الالتزام ليس عاطفية فوقية وصدقة نتصدق بها على الشعب .
فالفنان الملتزم بتضحية شعبه التزاما حقيقيا وصادقا ، هو الفنان الذي يصفي دوما إلى
الشعب ويعيش داخل الشعب ينتفخ ما ينتفخه ويعاني ما يعانيه منصفنا ومتتبعا لابس حركاته
متعلسا لذوقه البسيط والمعقد في آن واحد .

عند ذلك يكتشف القيم الحضارية الحقيقية التي دافع عنها الشعب طيلة سنوات القهر
الاستعماري ولا يزال يدافع عنها ضد الاستيلايات والغزو الغربي الامبريالي . والعظيم في هذا
أن يكون المدافع الوحيد عن هذه القيم في الوقت الذي يتعرض فيه للسحق اليومي المادي
حيث لقمة الخبز تستحوذ على أكبر قسط من اهتمامه .

ذلك أنه يعي تماما مقدار حيوية قيمة الفنية والثقافية عامة بالنسبة لصموده وكفاحه
في سبيل الوصول إلى حياة أفضل يمكث فيها بمصيره تمام الامسك .

ونحن نرى أن المثقف العربي البرجوازي الصغير والمتخرج من الغرب على الخصوص
كلما اقترب من حياة الشعب استطاع أن يتخلص من عقدة الغرب ويتبدى إلى ذاته وخصوصيته
الثقافية .

وكلما ابتعد عن حياة الشعب واكتفى بالسماع والمساهمة السياحية زاد استيلايه وسقوطه
في الايديولوجية البرجوازية بل الاستقراطية الجديدة ، ومهما ادعى هذا النموذج من نية حسنة
وأطلق من شعارات ملتزمة فإن انتاجه الأدبي أو الفني سيبقى دائما معبرا عن الطبقة التي
ينتمي إليها .

ومن الطبيعي أن تسعى طليعة الشعب المثقفة إلى الالتحام بالشعب متعلمة منه إذ إن هذا
الالتزام وحده يمكنها من بناء أسس الايديولوجية المستقبلية وتطوير ثقافة الشعب على المدى
القريب والمتوسط والبعيد .

إن المفردات الجديدة في لغتنا التشكيلية يجب أن نستقيها بهذه الطريقة وليس عن طريق
السماع وأتصد الطريق الفوقي الأبوي ، لأن هذا الموقف هو في الحقيقة نفاق وكذب على الشعب .
فإذا سلمنا أن التعبير الفني التشكيلي ليس فقط شكلا ومحيطا ومناخا بصريا فقط بل
أنه كذلك مضمون يعكس احساسا ومفهوما للحياة ، إذا سلمنا بهذا فسيكون من حقنا أن نساءل:
ماذا قدمه الفنان العربي الملتزم من إبداع يعكس ولو بعضا من الكفاح الراشح والبطولي
لشعبنا ؟ وفي مقدمتهم الشعب الفلسطيني . إن هذا الكفاح وهذه المسيرة ليس إلا تعبيراً عن
شعبنا عن مفهومه للحياة وللعالم ، ونحن كثيرا ما نصرخ أن الفنان يعبر عن خلال عمله عن
مفهوم مجتمعه للحياة وللعالم .

إن البرجوازية تقوم يوميا بارتشاء الفنان وإغرائه بمختلف الوسائل المعروفة حتى يتخطى
عن قضية شعبه . وليس نظام السوق الفنية إلا واحداً من أهم تلك الوسائل .
فإذا أراد الفنان الملتزم أن يتسلح ضد هذه المغريات عليه أن يسعى لتطوير أشكال

مبتكرة لسوق شعبية تمكنه أولا من تسويق عمله داخل الشعب وثانيا من توفير وسيلة العيش بعيد عن طغيان وسلطة السوق البرجوازية .

ان البرجوازية تعتمد في طغيانها وسلطتها في ارتشاء الفنان وتطويره على الشعور الذاتي والاناني للفنان البرجوازي الصغير ذلك الشعور الذي غخته سنوات من التربية الفنية البرجوازية التي تحتقر العمل الجماعي وتحتقر العمل اليدوي وتبعد الذاتية عن طريق مفهوم العبقرية .

ان تطوير ونشر تقنيات الطباعة الغرائفية والسكرين (السرغرافية) اعتبره من المهام المستعجلة لمطروحة امام الفنان العربي الملتزم لانها ستتمكن من نشر العمل الفني الشعبي على نطاق واسع سيتسع يوما عن يوم ، اذف الى انه سيمكننا من العيش خارج اطار السوق الفنية البرجوازية .

وحتى لا تبقى الشعارات مجردة ومنافقة علينا ان نكافح من اجل جعل الفن بالشارع . ان محاولات المعارض بالشارع التي تمت في بعض الاقطار العربية دلت على صحة هذا المصل وحيويته بالنسبة ، اولا لتطوير الذوق الفني للجماعير ، وثانيا لتربية الفنان نفسه من خلال الحوار التي تخلفه مثل هذه المعارض .

اما قضية المعاصرة الواردة في موضوع الندوة فانها كذلك تخضع لنفس التحليل ذلك ان الفنان الملتزم يكون بالضرورة معاصرا حيث يجس النبض اليومي للجماعير وبالتالي يكون المعبر العادي عن افكارها القوية تجاه التغيير والمستقبل فتكون معاصرته للحياة تقسم ايضا بالمستقبلية .

ان الابداع الحقيقي الفاعل في التاريخ هو بالضرورة (بعد ان يكون معاصرا) ، مستقبليا فنحن نعرف ان مما يبرر ضرورة الفن كونه ينبئنا عن المستقبل بمعنى انه يسبق التاريخ ويعد المستقبل .

وبما ان المعاصرة قرنت في الجدل العربي اليوم بالاصالة ، نماذا عن هذه الاصالة ؟ ليست هناك اصالة مطلقة .

فليس كل تراثنا صالحا لنا اليوم . وكما حاولت البرجوازية افراغ كلمة الالتزام من مضمونها الديناميكي الشعبي ، قامت كذلك باعطاء صورة فلكلورية وشوفينية لاصالة ، بل ان الرجعية في الوطن العربي تبنت هذا الشعار لتوظفه في سياستها التقليلية مركزة على الجوانب الرجعية والمظلمة فيه جاعلة منه الشعار الاساسي لتضرب الفكر التقدمي العربي بحجة انه فكر مستورد .

ان الاصالة الحقيقية هي التي تحدثنا عنها سابقا والتي استطاع الشعب ان يتمسك بها من خلال كفاحه ضد الغزو الاجنبي وضد الرجعية . ان الشعب ليعطينا خير مثال لاجس علاقة يمكن ان نقيمها مع التراث الثقافي ، انه لا يرفض العصر بتليل انه يعمل بيديه ، ويأخذ العصر شكله المادي عن طريق عمله ، ففي الوقت الذي يستعمل فيه ادوات الاستهلاك العصرية يجد في بيته ادواته التقليدية المتمسك بها جنبا لجنب .

وبينما يكتشف المثقف البرجوازي تراثه عن طريق تقليد السلوك الفلكلوري الاجنبي ، ازا تراثنا نجد الرجل الشعبي يعمل ذلك التراث واعبائه متحملا ثقل جوانبه الرجعية ، رافضا لكثير من تلك الجوانب الرجعية ومدافعا في نفس الوقت عن القيم التي يراها ضمانته وراسماله الحقيقي الكفيل لحمايته من السحق النهائي .

ان الاصالة التي يهمنها التشبث بها هي كل موروث في المدينة والبادية يعكس القيم الانسانية الخلاقة من حيث اعتمادها على العلاقات التقليدية الديمقراطية . وبفضل روح الصمود التي يتطلى بها الشعب لا زال بعض هذا الموروث حيا ومتجددا باستمرار بالرغم من ضغط التوجيه الحضري البرجوازي الذي يعتمد على القيم المادية في ذلك الموروث ويقتصر قيمه الروحية في الوقت الذي تؤكد فيه البرجوازية للرجعية على الجوانب (الروحية) المظلمة والغيبية.

لذلك فان شعار الاصالة ليس بريئا ، وعلينا ان نضعه في الاطار الطبقي الذي ينطلق منه ويصب فيه .

وبالنسبة لنا فان ربط الصلة بالموروث الثقافي والفني ليست شعارا لتخليص الضمير من عقدة الاستلاب الغربي بل هي مسألة اساسية تدخل في مشروع ثقافة الشعب بكل ما تحمله من

علائق جدلية بين عناصرها المعقدة ، وتتصارع تلك العناصر ، بعضها يجر الى الماضي والآخر الى المستقبل . مع العلم ان جزءا كبيرا من موروثنا يجثم على صدر الشعب عبئا ثقيلا يشده الى التخلف والفقر والخنوع . وبدون القضاء على هذا الجانب المظلم من (أصالتنا) لن يتمكن الشعب من تحقيق مشروع ثقافته التحررية .

● مهرجانات

حول مهرجان ابي الطيب المتنبي

عبد الله راجع

يبدو ان الحديث عن ابي الطيب المتنبي يثير نقطتين هامتين ، تتعلق اولاهما بالجانب القومي البارز في القصيدة المتنبية ، والذي يصادف لدى القارئ العربي المعاصر عيسى الخصوص نوعا من التوق الى تحقيق الهوية التاريخية . وتتعلق النقطة الثانية بجوانب تدخل في صلب الممارسة الشعرية كتأكيد لوعي فني متقدم .

هاتان النقطتان اساسيتان في كل بحث يتناول المتنبي سواء كصوت تفرزه تشكيلات اجتماعية معينة وجدت في مسألة البحث عن الجذور معبرا لها الى الانعتاق ، او كطاقة فنية اكدت حضورها الواعي لتزاوج بين جمالية متقدمة ، ورؤية الى العالم ، كان ضروريا ان تلتها وراءها مرحلة القرن الرابع الهجري بتطوراتها السياسية والاجتماعية .

لقد بدا واضحا من خلال مهرجان المتنبي الذي نظّمته وزارة الاعلام العراقية في الفترة المرواحية بين خامس وعاشر نوفمبر 1977 ، ان البحوث المقدمة لم تنوف النقطتين السابقتين ما تستحقانه من البحث ، الا اذا استثنينا دراستي كل من د. جمال الدين ابن الشيخ ود. عبد السلام المسدي ، بالإضافة الى ان المهرجان اثار نقطة ثالثة لا تتعلق بالمتنبي وحده ، اذ انها مرتبطة بالممارسة النقدية ككل ، وهي مسألة المنهج في دراسة التراث ، دراسة علمية بعيدة عن التجاوب العاطفي السمج أو الرغزى المطلق للتراث سيظل مؤكدا وجوده .

ولقد غطت أزمة مناهج البحث على النقطتين السابقتين بشكل مفضوح ، لاسيما في بعض الدراسات التي يبدو انها كتبت بطريقة مرتجلة ، مما يدفع القارئ الى الاحساس - وان بشكل مبهم - بان محاولة القصيدة المتنبية داخليا ، ثم الانطلاق من ذلك الى كشف رؤية المتنبي للعالم ، ومدى انسجام وعيه الممكن مع أقصى ما يمكن ان تصل اليه التشكيلات الاجتماعية التي ينتمي اليها في تطوراتها وآمالها ، انما هو امر مشروط بتوفر منهج علمي في الدراسة ، كفيلا بان يضمن الباحث من السقوط في الانشائيات التي تحشد حشرا تحت ما يسمى بالنقد العلمي .

اننا لا ندعي ان هذا المنهج العلمي كفيلا بان يضع يدنا على حقيقة الحقائق كما يقال ذلك ان الناقد غير مكلف بتقديم حجة عقلية تؤكد « صواب » عمل أدبي معين (فالبرهان العقلي يؤكد على حقائق ، والحقائق ليست غير فرضيات ينبغي البرهنة عليها بطرق تتجاوز أي قدر من الشك ، وهذا ما لا يمكن تحقيقه بالنسبة للعمل الادبي ، ذلك ان التساؤلات التي يخنار الناقد طرحها والاجابة عنها فيما يتصل بالمدعيات الادبية ، لا تتناول تفسير حقائق متعلقة بظاهرة علمية ، وانما تسعى لفهم وادراك ظاهرة مفردة لا تتكرر بأي حال . . .) (1) ان النقد صبوة لاحداث شعور باليقين لدى القارئ ، ازاء عمل أدبي معين . وما لم يحدث هذا الشعور باليقين لدى القارئ ، فانه يظل من قبيل الكلام الذي يدل على كل شيء ، ولا يدل على شيء . . . /

١ - هل سنقول : ان اغلب ما قيل عن المتنبي في هذا المهرجان هو اعادة لما قيل عنه من قبل ؟ ان هناك جوانب جديرة بالاهتمام في شعر المتنبي لم تمس الا بشكل يبقى معه هذا المس مجرد مشروع لدراسة مؤجلة . وهناك جوانب اخرى ليك القول فيها حتى تصبح من قبيل « المعاد المكرور » الذي لا غناء فيه . وان نظرة الى الدراسات المقدمة

الى المهرجان ، والتي توزعتها مجلات كالمورد وآفاق عربية والاقلام والفكر ، لتؤكد الملاحظة السابقة تأكيداً يبعو معه ان ابا الطيب سيظل « ماثلي الدنيا وشاغل الناس » على حد تعبير ابن رشيق القيرواني ، دون ان يتمكن النقد - اللهم الا بعض الدراسات القليلة جدا - من ان يوفي الرجل حقه من البحث .

ان الدراسة المقدمة تحت عنوان (المتنبي وسقوط الحضارة العربية) (2) للدكتور عبد السلام نور الدين ، تطرح في مقدمتها ازمة مناهج البحث ، معلة هذه الازمة بالمحنة التي تعانيها مناهج الدراسات الاجتماعية في العالم العربي . وكما كنا نود ان يفهم اليها الباحث دراسة تربط التعبير الفني بالشخصية والبنية الاجتماعية ، لكن الدراسة تأخذ في الواقع مساراً مختلفاً حتى عما قدمه العقاد وطه حسين وبنيت الشاطي ، والباحث يرى ان دراسات هؤلاء لم تضيف شيئاً ، ولا فرق بينها وبين ما أورده لين الدمان في « المآخذ الكندية من المعاني الطائفة » - وان ما يؤكد تخلف بحث الدكتور عبد السلام نور الدين انما يعود الى ان الباحث بعد ادلائه بمجموعة من المبادئ التي تنص عليها سوسيولوجية الاداب ، حاول ان يؤكد ان الزلزال الحضاري للمريج الذي أصاب البنية الاجتماعية والسياسية والاخلاقية والروحية عند العرب ، غير عن نفسه من خلال شعر المتنبي ، وقد حشد الباحث - لتأييد وجهة نظره - مجموعة من الابيات التي قطعت - عمداً - عن سياقها العام ، وكان الباحث الجليل يعتقد انه بتقديمه ما يؤكد وجهة نظره ، من أبيات المتنبي ، سيضفي على بحثه طابع العلمية والبحث الفزيه .

وأولى الملاحظات ان اية دراسة سوسيولوجية لادب لا تصل الى مرحلة التفسير الا بعد ان تمر من مرحلة الفهم الذي يقتضي اكتشاف البنية الدالة في النص عن طريق محاورته داخلياً (3) وان أي قفز الى التفسير دون فهم ، يعتبر عملاً غير مشروع بصرف النظر عن كونه تهرباً من مواجهة أخطر مراحل التحليل السوسيولوجي للنص الأدبي .

وملاحظة ثانية : ان أبسط مبادئ المنهج العلمي ان ننتقل من النص أولاً وملاحظة ثالثة : ان اقتطاع جزء من النص للتدليل على فكرة ما ، انما يعني عدم احترام النص أولاً ، وسوء فهم للعمل النقدي ثانياً . هكذا تنتهي الدراسة لتؤكد هي بدورها ازمة مناهج البحث ، ولتعلن عن انتماؤها الى الحلقة المفرغة في النقد الأدبي العربي . حين ننتقل الى دراسة الدكتور جعفر ماجد « حكمة المتنبي » تواجهنا نقطتان هامتان :

- (أ) هل السبب في شهرة المتنبي يعود الى الحكمة كما يقول الباحث ؟
- (ب) هل يعود سبب الغربة الروحية التي عاناها المتنبي الى خيبته في الانسجام مع الكون ؟

ان الكثير من التساؤلات التي تفرض نفسها في هذا المجال ، لن تجد حلولها الملائمة الا اذا وضعناها في الاطار السوسيولوجي ، الذي هو خير مفتاح لتفسير النص ، وسنحتاج الى كشف انتمايات المتنبي اجتماعياً ثم ثقافياً ، سنحتاج الى بحث مفصل وعميق في الذات العربية ، وفي التناقضات الداخلية التي فجرت بنية التقن الرابع الهجري وأبرزت أبا الطيب بالشكل الذي يظهر به ، وسنحتاج ايضاً - وان بقدر ضئيل - الى قراءة سيكولوجية للمتنبي تضع الواقع الخارجي نصب أعينها ، باعتبارها الاساس الذي تستند اليه تلك السيكولوجية ، واعتقد ان علا من هذا النوع كليل بأن يظهر لنا نقاهة الفكرة التي تقول بأن المتنبي أحس بالحاجة الى الصديق لانه - المتنبي - ذهب به سوء الظن بالناس فلم ير فيهم الا مخادعين منافقين لا يصفو لهم ود ، ولا يصح لهم دين : ذلك ان المتنبي كصوت تحققة تشكيلة اجتماعية معينة ، ونزوع سيكولوجي طبقي خاص ، لا يمكن ان يفهم بمعزل عن المؤثرات التي جعلته ينفرد - دون باقي أفراد التشكيلة الاجتماعية - بالتعبير عن همومه التي لا تشكل في الاصل سوى جزء بسيط من هموم أوسع مجالاً ، ولكن النص - باعتباره كتلة هموم معقدة - يحمل مع ذلك وعياً طبقياً يمكننا لا يستطيع الباحث الجاد انكاره على الاطلاق (4) .

أما دراسة عبد الجبار داود البصري ، تحت عنوان (فن الصورة الشخصية عند المتنبي)

فإنها تحاول اقتناعنا بأن أوصاف المتنبي للممدوح هي نوع من فن الصورة الشخصية بمعنى فن رسم الأفراد ورسم وجوه الأفراد بشكل خاص . والقارئ للدراسة لا يكاد ينتهي منها حتى يحس بأنه لم يخرج بشيء ، ذلك أن الموضوع كله يدور حول ما أسماه القدماء « وصف الممدوح » ، بل أننا لنجد عند خدامة بن جعفر اجتهدات فسي الموضوع (5) تظفر من مثلها دراسة الباحث الذي لم يكلف نفسه عنا، مواجهة أسئلة يفرضها الموضوع الذي اختاره مجالا لبحثه : فإذا كان فن البورتريت عند الباحث إنما يعني أن الصورة الشخصية التي يرسمها الشاعر للممدوح تتضمن بعدا ذاتيا سيكولوجيا ؟ حيث كان الشاعر يضيف للصورة الواقعية انطباعاته وطموحاته ، أفلا يكون فن البورتريت ، رسما لا لشخصية الممدوح ، بل للمتنبي - الشاعر نفسه ؟ نعم . ما معنى تلك الطعون التي تتضمنها مدائح المتنبي لكافور بشكل مضمحل لا يكاد يصل إليه إلا من أوتي دقة الملاحظة وحسن الفهم ومعايشة صميمية للمتنبي ؟ هل تنتمي هذه المدائح إلى فن البورتريت أم تنتمي إلى فن الكاريكاتور ؟ ما علاقة مفهوم « النكتة » ، الشيعي بهذه الطريقة في المدح عند المتنبي ؟ كيف تحولت النكتة كاساس نظري في السلوك الشيعي لتصبح طريقة فنية ذكية جدا ؟ ثم ألا تدفعنا دراسة الباحث إلى اعتبار كل وصف للممدوح نوعا من البورتريت ؟ وبالتالي ألا يكون كل شعرنا قد خاضوا في هذا الميدان ؟ ولم لا يكون فن البورتريت من أخص خصائص ابن الرومي أكثر من كونه خاصية تميز المتنبي عن غيره ؟

وربما سيطول بنا الحديث لو استعرضنا كل بحث على حدة ، لكننا سنكون متأكدين ، حتى لو قلنا ، من أن أغلب البحوث المقدمة لم تخرج من الإطار الذي نتنصع فيه أزمة مناهج البحث بشكل يصعب معه غض الطرف عنها ، وتتناهد من خلاله ممارسات نقدية « متخلفة » ، ولا علمية . وإن قراءة للدراسة التي حاول صاحبها أن يبرز هذا الشبه (غير الاعتيادي) بين فيقتشه والمتنبي ، أو البحث الذي حاول أن يؤكد للقارئ وجود جذور عميقة للواقعية الاشتراكية في شعر المتنبي (6) لكافية لإبراز نمط صن هذه الممارسات النقدية المتخلفة : فمسألة العلاقة بين المتنبي وبينقتشه - إضافة إلى تهافتها وقيام البحث فيها على نوع من المصادرة على المطلوب - يمكن أن تقتسمح لتتأمل شاعرا آخر كأمين دراج القسطلي . . واعتقد أن الباحث الجليل لا يمكنه أن يذكر إطلاقا أن المعطيات التي شكلت - في زعمه - نفسية كل من المتنبي وبينقتشه ، هي ، لو سايرناه في هذا الزعم ، نفس المعطيات التي كونت نفسية ابن دراج ، وإن عصر المتنبي الذي يشابه - كما يرى الباحث - عصر بينقتشه ، يمكنه أن يشابه أيضا عصر ابن دراج ! (7) .

إن هذا الحصر ليس جامعا مانعا كما يقول قداما ، المناطقة ، لذلك فهو يفتقر إلى أبسط ما تواضع عليه قداما ، التفاد العرب على الأقل ، حين أشاروا إلى أن الباحث الذي يرى أن هناك علاقة بين فلان وفلان ، يمكن أن تكون مجالا للبحث والدراسة ، يجب أن يفكر على الأقل فيما إذا كان هناك فلان ثالث يمكن أن يكون تناسيه أو نسيانه بمثابة ضربة قاضية تحطم البحث من الأساس .

يسقط البحث الآخر في حوة أشد عمقا حين يجيء عنوان الدراسة أوسع بكثير من الدراسة نفسها : يشير العنوان إلى وجود جذور للواقعية الاشتراكية في شعر المتنبي ، وتقتصر الدراسة على مفهوم البطل لدى غوركي والواقعيين الاشتراكيين ، ومسمى انضاح ملامح هذا المفهوم في شخص سيف الدولة كما تصوره سيفيات أبي الطيب ، ثم ينتهي الباحث إلى الاعتراف بأن المتنبي شاعر تقدمي وناطق باسم الجماهير ، ، ، كل هذا بعد ثلاث صفحات من المجلة فقط ، ينزل بعدها إلى حشر نصوص من شعر المتنبي تشغل صفحة بكاملها ، مكتفيا بالإشارة إلى أنها «تدرد نماذج سيوفها على سبيل التمثيل لا الحصر» .

ب - تقلت دراسة الدكتور جمال بن الشيخ من التسطح والذوضى اللذين سادا أغلب المواد المقدمة إلى المهرجان رغما عن أنها ليست سوى خطوة أولى نحو دراسة علمية أشمل لنصوص المتنبي خاصة وللقصيدة العربية بشكل أعم . هي خطوة أولى لأنها محاولة للتسلل إلى باطن النص من أجل محاورته ، ولكن الشيء الأهم ، أنها لم تسلك إلى هذا الهدف طريق الرجم بالظن ورصف الجمل واستعراض العضلات البلاغية ، وإنما اتخذت

من التحليل البنوي التفرعي منهاجا لها وهاديا يعصمها من الزلل ، فإذا بها تحقق فكرة التعامل مع النص باعتباره كلا متكامل الاجزاء ، ومرتبطة بالعناصر ، أي باعتباره نسقا منظما من العلامات المشكلة من اتحاد وثيق بين الصور الصوتية والتمثلات السذمنية .

لم يكن النحو التوليدي في يد ابن الشيخ قالبا يفرغ فيه النص ، لانه لو فعل ذلك لضاعت قصيدة المتنبي وضاع معها الغالب ، وانما يستشعر القاري نوعا من المرونة في تطبيق منهج النحو التوليدي في الدراسة . يوازيه اجتهاد من الباحث فسي تجريب منهجية جديدة لتحليل النصوص الشعرية ، وهو ما سماه في مقدمته بالهدف القريب من تحليله البنوي التفرعي لقصيدة المتنبي .

ان هذه المحاولة في التسلل الى النص من الداخل ، لتفكيكه وإعادة تركيبه ، تبقى اصعب مراحل النقد العلمي ، لانها محاولة لتأسيس قاعدة يمكن أن يقف عليها كل تفسير وفي هذا الاطار يمكن النظر الى دراسة د. جمال الدين بن الشيخ باعتبارها مجهودا كبيرا في النفاذ الى قصيدة المتنبي ، ومحاولة جادة لرصد جديتها وحركتها الباطنية .

وتنطلق دراسة د. عبد السلام المستني من محاولة للمزج بين علم النفس الأدبي ، وعلم النفس اللغوي ، في بحث يهدف الى التحليل على أن الشخصية الصراعية المتحركة عند المتنبي ، والتي يتجاذبها السلب والايجاب كقطبين متباينين ، تجد على المستوى اللساني ما يؤكد ما ويعززها من علاقات التقابل ومن الروابط الثنائية دلاليا ونغميا . ويؤمن الباحث بأن هذا التركيب الثنائي في بناء شعر المتنبي انما هو نتيجة للتركيب الصراعي في المضامين المعاشة خارج الشعر والمضمنة اياه . والواقع أن القسم الخاص بمظاهر التركيب الثنائي في شعر المتنبي ، ينطوي على مجهود كبير للتحليل على وجود متقابلات لغوية تتفاعل فيما بينها سلبا وإيجابيا سواء عن طريق التقابل المزدوج أو ظاهرة التوازي أو عن طريق تفاعل العناصر الجزئية ، ، وإذا كان هناك من مأخذ نأخذ على الباحث فهو التمثيل في اختيار البيت كجسم يوضع على مائدة التشريح مع اغفال أن النص الواحد من بعض نصوص المتنبي يمكن أن يبرز بكامله طائفة التقابل اللغوي لاسيما يائيته في هجاء كافور . يضاف الى ذلك أن جانب الدقة في القسم الاول من البحث اضعف ، بحيث يفرض نفسه تساؤل وجيه : هل نستطيع الوصول الى شخصية المتنبي خارج القصيدة المتنبية ؟ الا يمكن أن يكون القسم الثاني من البحث أكثر أهمية لو أنه وضع مكان القسم الاول بحيث يتم الانطلاق من رصد المقابلات اللغوية في النص الى ما يقابلها في شخصية الشاعر ، مع ادراك العلاقة الوطيدة بين المتقابلات اللغوية والمتقابلات النفسية ؟

ج - في اطار الحس القومي الذي تثيره القصيدة المتنبية ، يبدو واضحا قصور النقد عن المعطاء ، حتى بالنسبة للدراسات التي تناولت هذا الجانب من قريب أو من بعيد . فالناقد محمد الجزائري مثلا يستخلص أن المتنبي الشاعر والانسان ، لم يهمل جزره القومي لا في قصيدة حرب ولا في قصيدة حب ، بل طغى حسه القومي على كل التفاصيل . واعتقد أن نتيجة كهذه ليست من قبيل الاكتشاف المفاجي ، أو هي خلاصة بحث يدل على مجهود كبير في التعامل مع المتنبي كشخصية « درامية » ، ذلك أن البحث ينتهي دون أن يقدم جديدا يلغى الستار عن شخصية لها وزنها في تراثنا الشعري أو يطرح تساؤلا له أهميته في الموضوع .

ان هناك أسئلة كبيرة ومتعددة تطرح على الباحث الجاد حين تؤرقه مسألة الحس القومي في شعر المتنبي ، بحيث تبقى مناقشة هذه المسألة رهينة بالاجابة عن تلك الاسئلة اجابة لا تتناول المتنبي كفرد (لانه لا وجود للفرد داخل النص) (2) ولا كتشكيكة اجتماعية بالمفهوم اللغوياتيقي - تبقى ملاح عنصر من عناصرها هي نفس ملاح العنصر الآخر دون أن يمتلك أي عنصر خصوصيته المميزة - :
ما السبب مثلا في بروز بصمات القرمطية في بعض قصائد المتنبي ؟ هل كانت النزعة القرمطية عنده مرتبطة بحسه القومي ؟ لماذا كان اختيار المتنبي لشخص سيف الدولة دون غيره كبطل جدير بأن يخلد شعريا ؟ (لا مجال للحديث عن كافور لأن قصائد المتنبي تفضح مقاصد الشاعر بشكل مخيف) هل كان تعاطف المتنبي مع سيف الدولة نتيجة تشيع القائد وميل الشاعر الى الطويين ؟ أم كان لان سيف الدولة ارتبط عند

المتنبي بمظهر الغائد العربي الصبور في زمن تهاوت فيه القيادات العربية ؟ إن إجابة شافية عن هذه الاسئلة وغيرها لكنيلة بالتمهيد لدراسة جانب الحس القومي في شعر المتنبي ، شريطة أن ينطلق البحث من النص انطلاقاً علمية ، ولا مجال بعد ذلك لمناقشة ما إذا كان المتنبي (قومياً بالمعنى المصري أو بالمعنى الديني) أو (أن حسه القومي لم يعد الفخر بالمعادن البدوية ...) (9) .

د - أننا نجهل مدى مشاركة المغاربة في هذا المهرجان ، ذلك أن المجلات التي تناقشت الدراسات والبحوث المقدمة لم تنشر لباحث مغربي دراسة عن المتنبي ، وكيفما كان الأمر فإننا نسجل أن المغرب كان أسبق الاقطار العربية إلى الدعوة لعقد مهرجان للمنتنبي على مستوى العالم العربي في منتصف الثلاثينات من هذا القرن ، فقد ورد في افتتاحية مجلة « المغرب الجديد » ، (العدد 9 - 10 - فبراير - مارس 1936) بمناسبة العدد الخاص بذكرى المتنبي التي أقيمت بمسرح السراجين بفاس (في هذا الجزء يجد قراءنا قسماً وافياً مما كتبه أدباؤنا عن شاعر العربية الكبير أبي الطيب المتنبي بمناسبة ذكره الألفية . وهو في نظرنا مرآة صادقة لمختلف الاتجاهات الأدبية التي تعيش بها بلادنا في العهد الحاضر ، ولا نكتفينا بمقتطفات بصادره كل الاغتياب ، ونحن لا نخجل من تقديمه إلى قراء العربية كافة ، دليلاً قاطعاً على تطور « المغرب الجديد » ونهضته الفنية ، وحجة دامغة على أن « الفكر المغربي » لا يزال أهلاً لأن يساهم اليوم - كما ساهم من قبل - في توجيه الثقافة العربية وبناء النهضة الإسلامية ...) (10) . والمتمصفح لهذا العدد من مجلة « المغرب الجديد » ، يفاجأ بوجود أبحاث يمكن اعتبارها متقدمة بالنسبة لإطار التاريخي الذي نشرت فيه ، وسيُفاجأ أكثر حين يتصفح تصادفه أفكار ربما كانت أجدر بأن تطرح الآن على بساط الدرس نظراً لعلاقتها بالظروف التي يعيشها العالم العربي آنياً في حركته السريعة نحو فك تناقضاته وإثبات ذاته . ونحن لا نريد بهذه الإشارة أن نعتبر ما ورد في مجلة « المغرب الجديد » ، بمثابة البديل عن الدراسات التي قدمت إلى المهرجان أخيراً ، ولا نريد أيضاً التمسّس بالترديدات لاختفاء « الفكر المغربي » ، عن تأكيد وجوده في هذه النظاهرة ، وإنما نود أن نسجل للتاريخ انطلاقة من الوثائق المتوفرة لدينا ، أن المتنبي لم يكن في يوم من الأيام وقفاً على قطر عربي دون آخر ، وهذا ما نرجو أن يرصده القارئ في النصوص والوثائق التي سنفسرها في العدد القادم من « الثقافة الجديدة » .

هـ - خاتمة :

- (1) خلدون الشمعة / الشمس والعناء / ص 16 .
- (2) الاعلام العراقية ع 4 . كانون 2 . 1978 . ص 56 .
- (3) قدامة بن جعفر ، « نقد الشعر » ، الفصل الخاص بالمدح (النعوت والعيوب) .
- (4) أفاق عربية :
- (5) أوجه التمهيد بين نيتشة والمتنبي لفيح صادق ع 4 . كانون 1 1977 .
- (6) جذور الواقعية الاشتراكية في شعر أبي الطيب المتنبي للدكتور نوري جعفر ص 37
- (7) تشير إلى أن مسألة العلاقة بين المتنبي ونيتشة ليست جديدة فقد سبق للعقاد أن ناقش هذه النقطة في « مطالعات في الكتب والحياة » .
- (8) محمد اليلالي / حماسة المتنبي بين الحمية الدينية والحمية القومية / ص 13
- (9) الفكر التونسي . ع 4 يناير 1978 .

مهرجان المريد الشعري الرابع

انعقد في الفترة المتراوحة بين 15 و 20 فبراير 1978 مهرجان المريد الشعري الرابع بالعراق تحت شعار (الأدب ووحدة الثقافة العربية) . وقد اشتمل المهرجان على قراءات شعرية وجلسات دراسية لمناقشة بعض الأبحاث المقدمة إلى المهرجان ، وعددها أربعة . والملاحظ أن هذه الأبحاث قد أثارت نقاشاً واسعاً اتسم بالحدة أحياناً كما هو الشأن بالنسبة لبحث نازك الملائكة حول القصيدة المدورة . وبحيث د. غزوان حول أصول نظرية نقد الشعر عند العرب . وهكذا أثار بحث الدكتور عبد الله عبد الدائم حول الأدب ووحدة الثقافة العربية ردوداً ومناقشات تركزت حول طبيعة الوحدة الثقافية وما تعرضها من إشكالات ، وحول المصطلح وعدم دقته ، كما أثارت مسائل تتعلق بالمنهج ، وطغيان طابع التصور والاجتهاد

على أبحاث . إلا أن ما يعطى لدراسة د. عبد الله عبد الدائم نكهتها الخاصة ، كونها تربط نجاح أي تيار أدبي بمقدار التصاقه بالتربة التي أنجبته ، وبالناس الذين انطلق يعبر عن تصوراتهم وأمالهم : (أجل لابد أن يكون للكلام رصيد ولا كان لغوا ولها ، ورصيد كلام الأديب معاناته لحياة الجماهير ومشاركته فيها وأسماها في تطويرها) (1) .

أما بحث الدكتور عناد غزوان ، « أصول نظرية نقد الشعر عند العرب » ، فإنه مجهود موفق في إبراز مدى اطلاع الباحث على المكتبة النقدية قديما وحديثا ، دون أن يتجاوز ذلك إلى مستوى قراءة التراث النقدي عند العرب قراءة جديدة تأخذ على عاتقها مسؤولية اكتشاف ما لم يكتشف بعد في هذا التراث من خصوصية وعطاء . ويبدو أن إعجاب الباحث بهذا التراث النقدي عند العرب قد ابتلعه ابتلاعا جعله في الفقرة الخاصة بالموازنة والوساطة يميل إلى كل من الأذى والجزجاني ميلا تصحيح معه كل محاولة لرصد هذا التراث بموضوعية .

ولو قصر الباحث دراسته على أثر عبد القاهر الجرجاني في النقد من خلال نظريته النظم مثلا ، أو على ما أصاب مقاييس ابن سلام الجمحي في التعامل مع الشعراء لدى النقاد الذين أتوا بعده ، لكان أجدي وأنفع من بحث ينهني بـ 71 هامشا و 23 مصدرا من مصادر البحث بعد تسع صفحات فقط ، ناهيك عن أن الأصول الستة التي قررهما الباحث لنظرية نقد الشعر عند العرب لا يمكن الاطمئنان إليها من حيث الكم ، إذ لو عاد الباحث إلى كتاب « نقد الشعر » لقدامة بن جعفر ، لشر على أصول أخرى تصحح أضافتها إلى ما قرره .

ويأتي دور نازك الملائكة في بحثها المطلق بالقصيدة المدورة ، وهو بحث أثار كمبا أسفنا نقاشا حادا ، ذلك أن نازك تبدأ برفض التدوير لفتنتها إلى احتضانه ، فهي ترى أن التدوير قد قتل تعدد الأشطر وأجهز على القوافي وأحدث أثرا نفسيا غريبا هو اقرب إلى الحطم منه إلى أي شيء آخر ، وترى أن انتشار القصيدة المدورة بين الشعراء الشباب وغيرهم إنما هو امر يمتلك دلالات اجتماعية وسياسية معينة . إذ يشير إلى أن الشاعر الحديث يحس بأنه مسلوب الإرادة تحت ظل موقف تسيطر فيه الدول الكبرى . وأن التدوير ليس مستوى وسيلة غير واعية يعبر بها الشعراء عن إحساسهم بالذل السياسي أمام إسرائيل وأمريكا . ثم تنتهي الباحثة إلى احتضان التدوير حين ترى أن القصيدة المدورة ظاهرة تدل على الإبداع والحس العميق ، وأنه من الممكن أن نخرج القصيدة المدورة من تازمها شريطة أن يتخلص الشاعر من مظاهر السلبية التي أحصتها في بحثها .

ويبدو أن تهافت الآراء التي أوردتها نازك قد أثار عدة ملاحظات أساسية لابد من التعرض إليها ، فقد علق الدكتور محمد يوسف نجم بطريقة ساخرة على مجمل الآراء الواردة في بحث نازك حول علاقة التدوير بظروف المجتمع العربي حاليا . وحاولت سلمى الخضراء الجيوسي أن تناقش نازك انطلاقا من أن القصيدة المعاصرة تحاول أن تخلق جمالياتها المتميزة ، ولذلك فإن سلمى الخضراء الجيوسي ترى في التدوير نوعا من الغنائية التي يسعى الشعر المعاصر إلى السيطرة عليها .

والواقع أن الشاعر المغربي محمد بنيس كان انشط المناقشين بشهادة محمد الجزائري ، كان تدخله لمناقشة بحث نازك وسيلة لتجاوز هذا البحث إلى طرح مجموعة من القضايا المتعلقة بحركة الشعر المعاصر ، فقد أشار في بداية تدخله إلى طابع التراجع والتخلف اللذين يسودان آراء الباحثة ابتداء بكتايبا ، قضايا الشعر المعاصر ، ومرورا بديوانها « شجرة القمر » وانتهاء بالبحث المقدم إلى المهرجان . ثم أشار إلى انعدام الدقة في استخدام المصطلحات متخذا من الفارق بين مصطلح الشعر الحر ومصطلح الشعر المعاصر أساسا للتدليل على الخطأ الذي وقعت فيه نازك ، ومثيرا في الوقت نفسه إلى محنة الممارسة النقدية أمام مجموعة من المفاهيم التي تستعمل بصيغة مطلقة كالشاعر ، الإصيل ، والذوق ، السليم ، وغيرها . وحاول محمد بنيس أن يناقش مفهوم البيت الشعري انطلاقا من النحو التوليدي مشيرا إلى الحركة الشعرية الجماعية المتواجدة بالمغرب والتي تعتبر في هذا المجال أصلا انتخبه إليه شعراؤنا بالشرق فيما بعد ، وهي حركة يبدو أن الباحثين في المشرق العربي يغضون الطرف عنها لأسباب متعددة ، بينما يقتضي المنهج العلمي الملاحظة والاستقراء ، وهكذا فإن مناقشة مسألة التدوير لا يمكن أن تتخذ صفة البحث العلمي ما دامت لم تستقص أحوال الشعر العربي المعاصر من الخليج إلى المحيط . وأنهى تدخله بالإشارة إلى أن نازك فصلت بين الزمان والمكان في دراسة النص ، كما فصلت بين الإيقاع وبغية القوانين الأخرى المبنية للنص والشروط السوسيوثقافية التي تعطي للنص صفة المعاصرة والتجريب والبحث ، ما

دام النص تجربة انطولوجية واجتماعية .

اما طراد الكبيسي فقد كان بحثه بعنوان « مدخل مواجهة نقدية للتجربة الادبية العربية » ، وهو بحث حاول أن يتبين موقع النقد الادبي العربي المعاصر من النقد في العالم ، مثيرا الى وجود اتجاه اكاديمي وآخر يستير قدرته على التحليل من مناهج غربية غريبة على طبيعة التجربة العربية . ثم يطرح الباحث تساؤلا حول الطريق المؤدية الى رؤية نقدية عربية تعكس القيم الجوهرية لحياتنا المادية والثقافية المعاصرة ، وقد رأى الباحث أن مهمة ما سماه بالنقد « المتواضع » ، إنما تتحدد في مساعدتنا على تحديد ما نقرا ، وفي جعل الصلة بين الاشياء قائمة ، وفي الحكم على الابدع المعاصر حكما يستند الى كشف الكيفية التي يؤثر بها الجو الحاصل والثقافي في الابدع والفن . ويبدو أن بحث طراد الكبيسي لم يثر نقاشا حادا لاسباب منها أن دوره جاء في ختام الجلسة بعد أن أرقق الحضور بالقراءات والمناقشات ، مع العلم بأن هذا البحث يبقى في حاجة الى مناقشة جادة ترفع الستار على الكثير من التهاوت في عرض الآراء ومناقشتها . ويتضح أن المناقشين - وعددهم محدود - لم ينتبهوا الى طغيان النزعة الانسوسية على بحث طراد الكبيسي لاسيما في الفقرات الاخيرة منه ، وقد كان من الممكن أن يكون حضور هذه النزعة وحده كافيا لاثارة نقاش حول المنهج والمصطلح .

وبالنسبة للقراءات الشعرية يبدو أن حظ القصيدة المعاصرة ضئيل اذا ما قورن مع الركائز الهائلة من القصائد التي لا يربطها بمفهوم المعاصرة الا كونها قيلت في الفترة المتراوحة بين 15 و 20 فبراير 1978 . وهكذا نجد القصيدة العمودية الى جانب قصيدة الشعر الحر الى جانب القصيدة المعاصرة ، وكان هذه الانماط الثلاثة وجوه لعملة واحدة . والواقع أن نوعية الجمهور وذوقه أساسيان في التلهيل والترحيب بالنص العمودي وبقصيدة الشعر الحر ، يضاف الى ذلك أن أغلب رواد القصيدة العربية حاليا إنما اكتسبوا مكانتهم من خلال صولاتهم وجولاتهم في هذين الميدانين ، وهكذا يختلط سماع النص باسم الشاعر ومكانته وبالقضية التي يعانقها ، ، ويضيع حظ الشعر كما يشير الى ذلك محمد الجزائري في عرضه (2) .

خارج النص العمودي نجد ركائز من القصائد التي لا فارق بينها وبين القصيدة العمودية الا كونها استندت أساسا الى تحطيم قانون الشطرين واعتمدت قانون وحدة التفعيلة المتكررة كبديل ، مع التركيز على الخروج من الصورة الشعرية كاستعارة الى الصورة الشعرية كمحتوى نفسي يعمد الى تفكيك العالم واعادة تركيبه ، لكن الشعر المعاصر ليس تمردا على قانون الشطرين ، وليس نسخا للاستعارة ، انه جمالية جديدة تخلق قوانينها الخاصة والمتميزة ، وتسمى الى تأكيد انتمائها الى العصر والتربة العربية .

إننا حين نستعرض القصائد المقروءة في المهرجان والتي نشر أغلبها في المجلات ، سنضمع أبدينا على ملاحظة أساسية تتمثل في أن هذا المهرجان أثبت التراجع عن القصيدة المعاصرة من طرف « الجمهور » الحاضر ، وفي نفس الوقت أكد على أهمية التحولات النوعية التي تعرفها القصيدة العربية الحديثة على يد الشعراء الشباب في أغلب الاقطار العربية .

هوامش :

(1) الادب ووحدة الثقافة العربية / د. عبد الله عبد الدائم .

الاقلام العراقية ع 7 نيسان 1978 ص 101 .

(2) محمد الجزائري : الملف الخاص بمهرجان المربد الشعري الرابع .

الاقلام العراقية ع 7 نيسان 1978 ص 90 .

● بيانات

بلاغ من المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب

اطلع الرأي العام المغربي على اضراب السجناء السياسيين بمكناس عن الطعام منذ 9 ماي 1978

أن المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب الذي سبق له أن طالب بإطلاق سراح المعتقلين السياسيين واستنكر الظروف اللاإنسانية التي يمانونها في المعتقل ، يثير انتباه الرأي العام الوطني إلى أن من بين المعتقلين من يطالبون بأبسط الحريات وعلى رأسها حرية الاطلاع على المنشورات والمطبوعات الموزعة في السوق ، وحرية الإبداع والفن .

وإذا عبر المكتب المركزي على تضامنه المطلق مع المعتقلين يطالب من جديد المسؤولين بالتدخل فوراً لوضع حد لهذه الحالة اللاديمقراطية .

المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب

موقف اتحاد كتاب المغرب من اضطهاد الأدباء في مصر العربية

يكتسي الاستفتاء الأخير الذي نُظم بجمهورية مصر العربية طابعاً خطيراً يمس بالحريات العامة الأولية للمواطنين ويمهد لديكتاتورية مطلقة تتعارض مع مطامع الجماهير العربية في الديمقراطية وتحرير الأراضي المحتلة وتخليص الإنسان من الاستغلال .

وإن ملاحقة الأدباء والصحفيين داخل مصر وخارجها بدعوى المس بسمعة البلاد ما هي إلا تلمحة منتحلة لكم الأفواه والأقلام الشريفة في قطر تعتبره قلباً نابضاً لحركة التحرير العربية ورائداً على درب النضال من أجل الاشتراكية والديمقراطية ومقاومة الوجود الصهيوني الاستيطاني الموجه أساساً لضرب الأمة العربية الباعثة عن كيانها وملاحمها الحضارية القومية التقدمية .

نهيب بكل اتحادات الأدباء والهيئات أن تتدخل لتضع حداً لمحاكم القذافي وأن تطالب بإطلاق سراح المعتقلين من أجل انكارهم ومواقفهم وفي طليعتهم الشاعر أحمد مؤاد نجم .

المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب

وفاة الدكتور نجيب بلدي

في حادثة سير مفاجئة لقي الدكتور نجيب بلدي حتفه مع بداية الصيف الحالي (1978) . وكانت نهاية عبثية لرجل طالما بحث عن معنى أزل للوجود . وكثيراً ما انزعج أمام طلبته الكثيرون حينما ينشككون من هذا المعنى الأصلي والملة الأولى . وتعود بي الذاكرة إلى يوم كان نهاية السنة الجامعية (67 - 68) وكان ختاماً لدروس بلدي المتميزة بالحيوية وانفع يسأل الطلبة بسرعة وإيجاز . يطرح على كل واحد سؤالاً بعينه : هل تؤمن بالخلود الأخرى ؟ . لم يشاركه الكثيرون حماسه وإيمانه العميق ولكن نظرائه الانفعالية لم تخف عنا أنه ليس مطمئناً أيضاً للتسليم أنه يبحث عن الأدلة . إيمانه العميق لم يمنعه يوماً من مواجهة الأوهام والبقاء طويلاً عند النفي والتكذيب وهو في ذلك مثل أعلى للإيمان المتأمل أو نموذج حديث لموقف ابن رشد والأكروبي .

مات بلدي وصممت كل وسائل الاعلام عن ذكره . تلك الوسائل التي كان يحتقرها لأنها تخاطب نزوات ورغبات الجمهور وأصحابها أبعد الناس عن الفكر الخالص . وكم كان غصبه كبيراً عندما حاولت هذه الوسائل مراراً تسجيل محاضراته أو استجوابه . فظل طيلة حياته بعيداً عن دائرة الضوء ، وتخطاه الكثيرون من الحاذقين .

مات بلدي ولتلامذته أن يمجّدوا . أن يمجّدوا فيه التفكير الفلسفي العميق والاختلاص النادر في عمله : الإخلاص إلى درجة تغير الاندهاش وأصبحت تثير الشفقة عندما بلغ الرجل عمراً يخلد فيه الناس عادة للراحة . ولكنه دائب العمل يسير بخطواته الطويلة وجسمه الطويل الذي انحني تحت وطأة السنين والاجهاد . دائم التهيؤ لمحاضراته يرفض كل عمل عشوائي يرفض جعناً أن يلتقي مواد لم يسهر في إعدادها . ويرفض أن يكرر الأشياء بنفس المستوى فهو دائم الغوص ينقل الفكر باستمرار إلى مجاميل جديدة وتجارب خلقة . رجل كان دقيقاً في مواعيد دقيقة في عمله . وأهم من هذا أنه كان عظيماً في تدريسه ، خلق أجيالاً ما زالت تسمع إلى صوته العميق والعنيف يتردد في أعماقها . بحث روحاً لا نظير لها في

شعبة الفلسفة منذ نشأتها في كلية الآداب بالرباط . كنا نرى التاريخ الفلسفي ينبع من جديد في كلماته فيرتفع بأشخاص الفلاسفة والمذاهب والمواقف من صورتها الجامدة في ذاكرتنا إلى كائنات دافقة بالحياة . لناقديه أن يفكروا عليه نزعة المثالية وحماسه للعالم إلا منظور . لهم أن يأخذوا عليه اكباره لشيوخ المثالية . ولكنهم لن يجروا على انكار علمه النادر بالتاريخ الفلسفي . وأنه أحد الذين لابد من الحديث عنهم عندما يحين الكلام عن الفلسفة العربية المعاصرة وكل ما نرجوه أن يستيقظ الاحساس بالامتنان لهذا الرجل في النفوس وأن يتغلب الجميع على كافة العقبات لأحياء ذكرى هذا الرجل . خاصة أعضاء شعبة الفلسفة في كلية الآداب بالرباط حيث قدم بلدى أسمى خدماته العلمية . حتى يتأكد أننا في هذا البلد لا ننسى أولئك الذين أحرقوا ويحرقون أنفسهم لأشغال فكرة المغربي وخلق حياة ثقافية عميقة الجذور . وأننا في شخص بلدى الذي عادر موطنه الأصلي في مصر واستقر في بلدنا ومنحها حبه نقيت بالأموس التفاعل الثقافي السليم بين الشرق والمغرب العربي وندين أشكالا أخرى من الارتزاق والانحطاط . كما نقدر فيه نشر العلم الحقيقي والمعرفة الدقيقة بالفلسفة المثالية .

السوزاد محمد

● الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة

المؤتمر الثامن لجمعية مدرسي الفلسفة

انعقد بتاريخ 14 - 6 - 78 بالبيضاء . المؤتمر الثامن لجمعية مدرسي الفلسفة ، وعده هي الملتزمات والتوصيات التي صدرت ، ننشرها كاملة ، كما توصلنا بها المكتب الجديد للجمعية

- أبا عتيل العربي : الكاتب العام
- سالم حبيبي : نائب الكاتب
- هشام : الشؤون التربوية والثقافية
- سحيبان : المالية
- تاونسزة : الدعاية والنشر والاتصالات

ملتقى حول الهجوم على تدريس الفلسفة

يتعرض تدريس الفلسفة بالمغرب منذ مدة إلى حملة عنيفة من طرف هيئات لا تربطها أية علاقة بميدان التربية والتعليم ، والتي تنتكز للدور التاريخي الذي لعبته الفلسفة في قنح الفكر العربي الاسلامي ومساهمته بحضارة وأفكر في اغناء الفكر الانساني ، الامر الذي حال بينه وبين ادراك الاهداف الحقيقية من تدريس الفلسفة التي تتجلى في تكوين فكر نقدي وتركيبية ، وشخصية متفتحة على آفاق الحضارة الانسانية وتسليم التلميذ بفكر علمي يمينه على المساهمة في التنمية الاجتماعية ، وذلك من خلال رصد وتنبع الشروط التاريخية والاجتماعية والمعرفية والنفسية لتطور الفكر البشري وفاقليته .

وعليه فإن مدرسي الفلسفة المجتمعين في اطار المؤتمر الثامن للجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة المنعقد بالبيضاء في 14 - 6 - 1978 يشجبون هذه الحملات المغرضة التي تعبّر عن جهل أو تجاهل متصود للدور الذي تلعبه الفلسفة في خلق فكر علمي وثقافة وطنية تحررية تساهم في متطلبات العصر .

عن المؤتمر الثامن المنعقد بالبيضاء .

يوم 14 - 6 - 1978 .

ملتقى حول المشاركة في التخطيط التربوي

نحن اساتذة الفلسفة المجتمعين في المؤتمر الثامن يوم 14 - 6 - 78 نحتج على امتناع الوزارة عن الاعتراف بجمعيتنا باعتبارها مهنية تمثل مدرسي الفلسفة وتمارس نشاطها مهتمة بتدريس الفلسفة في المغرب ، بالرغم من أنه قد مضى على وجودها عشر سنوات لذا نطالب بجمعيتنا في الاعتراف القانوني والفعلي وبحثنا في المشاركة رسميا كهيئة (شخصية معنوية) في الترتيبات الجارية من أجل تعهد المقرر المزمع تطبيقه وفي اعداد كتاب مدرسي وكذلك في كل

ما يمس تعليم الفلسفة سواء تعلق الامر بوضع برنامج أو كتاب مدرسي .
عن المؤتمر الثامن المنعقد بالبيضاء .

يسوم 14 - 6 - 1978 .

مهتمس حول المعتقلين السياسيين

نحن اساتدة الفلسفة المجتمعين في مؤتمرنا الثامن بتاريخ 14 - 6 - 78 ، بعد دراستنا للوضعية العامة والظروف التي نمارس فيها مهامنا التربوية :

- نستنكر استمرار الاعتقال التعسفي لجميع المعتقلين السياسيين ومن ضمنهم بعض مدرسي الفلسفة وصنور احكام قاسية في حقهم .
- كما نستنكر اساليب التعذيب المختلفة التي اودت بحياة المعتقلين السياسيين ومن ضمنهم مدرس الفلسفة عبد اللطيف زروال .

امام هذه الوضعية ، ومن اجل خلق ظروف تمكن المدرسين من اداء واجبهم التربوي على النحو ، لاكمل نطالب باطلاق سراح جميع مدرسي الفلسفة المعتقلين وكذا جميع المعتقلين السياسيين ، كما نطالب باحترام حرية التفكير والتعبير .

عن المؤتمر الثامن المنعقد بالبيضاء .

يسوم 14 - 6 - 1978 .

توصيات لجنة التنظيم المنبثقة عن المؤتمر

توصي لجنة التنظيم والتوجيه ، المنبثقة عن المؤتمر الثامن للجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة المنعقد بالدار البيضاء يوم 14 - 6 - 1978 بما يلي :

1 - نظرا لالاحاح الذي تطرح به المسألة التنظيمية ، ولما لحق قطاع تدريس الفلسفة من تغييرات كمية وكيفية ، ونظرا لتواتر طرح هذه المسألة في مؤتمرات الجمعية الاخيرة ، ونظرا لاستحالة حل هذا الشكل باستعمال ، يوصي المؤتمر المكتب بتهيء مشروع قانون تنظيمي جديد ، يراعي كل هذه الحثثيات على أن يتمهد المكتب بتقديم هذا المشروع امام المؤتمر المقبل .

2 - حصر التنسيق في أربع مناطق رئيسية مع تحديد صلاحية المنسق بطريقة تمكنه من التحرك داخل المنطقة دون الرجوع الى المكتب المركزي الا في حالة القضايا ذات الطابع الوطني ، ولا تؤني الى خلق أو تجاوز توجيهات المكتب .

3 - حصر الحاجيات والاهتمامات النظرية والتربوية لدى مدرسي الفلسفة ، بلورة برنامج على اساسها ، يكون ارضية لنشاط الجمعية ، مع خلق اطار تنظيمي لها (جماعات بحث) وتطوير شكل ومضمون الدورية ، بحيث يستوعب هذا النشاط وتعميمه .

4 - الاتصال بالجمعيات ذات نفس الاهتمامات بالخارج ، مع البحث عن امكانيات النشاط المشترك .

5 - العمل على توسيع نشاط الجمعية الى قطاع التعليم العالي ، واختيار منسقين منه ، حسب عدد الكليات .

6 - العمل على عقد ندوة وطنية تخصص لدراسة وضعية الفلسفة في العالم الثالث ، مع العمل على اشراك اكبر عدد ممكن من المهنيين والمختصين سواء في الداخل أو الخارج .
عن المؤتمر الثامن المنعقد بالبيضاء .

بلاغ من الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة حول المقرر الجديد

ان المكتب الوطني للجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة ، بعد اطلاعه على المقرر الجديد للفكر الاسلامي والفلسفة ، الذي طبع في غيانا الممثلين الشرعيين لمدرسي الفلسفة . وبعد تسجيله للاستياء العام الذي عبر عنه مدرسو الفلسفة يعلن :

1 - شجبه لاسلوب الامر الواقع الذي تمت ممارسته فيما يخص تغيير مقرر الفلسفة والفكر الاسلامي .

2 - كما يعلن من جديد تأكيده لمواقف الجمعية المغربية لتدريس الفلسفة فيما يتعلق بضرورة إشراك مدرسي الفلسفة عن طريق ممثلهم الشرعيين في كل عمل يمس من قوتهم أو بعيد مادة الفلسفة سواء تعلق الأمر بتغيير البرامج أو بوضع الكتب المدرسية ، وذلك حتى لا تسند هذه المهمة للمتطلعين والغير المختصين ، ولكن للمؤهلين مهنيا وتربويا .

3 - ويسجل :
- الطابع التلقيني الذي يتسم به هذا المقرر والذي نجم عنه انعدام الوحدة والتكامل .

- تواجد تصورين متناظرين يهيمنان على المقرر بأكمله
- جهل واضعي الفكر الفلسفي والفلسفة ، والذي يتجلى في عدم رصد وتتبع الشروط التاريخية والاجتماعية والمعرفية والنفسية والتربوية لتطور الفكر البشري وفاعليته .

ولربما قد يرجع هذا الجهل - في نظر الجمعية - الى النظرة السطحية والتي مفادها ان هذه الاخيرة مجرد مرطقة وزندقة وكأنها وضعت أساسا لتبحث في مشروعية أو عدم مشروعية الدين واذ تثير الجمعية هذه المسألة فانها تعتبر ان هذه النظرة سابقة خطيرة تستهف محاربة الفكر العلمي والفنني باسم لاندفاع عن الدين .

الى جانب هذا يسجل المكتب للملاحظات الأساسية التالية :

1 - الطول الموهل للمقرر الذي لا يتناسب وعدد الحصص المخصصة لتدريسه رغم الساعات الثمانية المقررة أسبوعيا خلال الموسم الدراسي الحالي ، وبصفة انتقالية .

ب - تقليص عدد الحصص المختصة لتدريس مادة الفلسفة والفكر الاسلامي (من ثمان ساعات الى خمس) ابتداء من موسم 1679 - 1980 .

ومن حق مدرسي الفلسفة ان يتساءلوا ما الغاية من هذا التقليص الذي يؤني حتما الى تهميش مادة الفلسفة ؟

ولماذا استهدف هذا التقليص تدريس مادة الفلسفة والفكر الاسلامي بالذات ؟ وهل من مبرر تربوي معقول لهذا التقليص ، في الوقت الذي يستلزم تدريس المادة اضافة ساعات أخرى في السنوات السادسة والسابعة وفي جميع الشعب ، نظرا لخصوبة الفلسفة واسهامها في تكوين وبلورة شخصية الطالب المغربي ومقدراته العقلية ؟ ..

عن المكتب : الكاتب العام

ابا عقيل العربي

الرباط في 9 أكتوبر 1978