8

الأفهم

فصول عن المجتمع والدين

د. عبد الوهاب بوحديبة

الدار التونسية للنشر

مواقفات

سلسلة يشرف عليها كمال عمران

هذه السلسلة تصدر
بالتعاون مع وزارة الثقافة

د. عبد الوهاب بوحديبة

الأقصى

فصول عن المجتمع والدين

الدار التونسية للنشر

ISBN 9973 - 12 - 1 40 - 6
9973 - 12 - 222 - 4
جميع الحقوق محفوظة للدار التونسية للنشر
1992

بسم الله الرحمان الرحيم

«ففهّمناها سُليمان وكلاً آتينا حكما وعلما»

- الأنبياء - 21 / 79

أفهم

فصول هذا الكتاب الهمتها مناسبات مختلفة ـ وفضل المناسبات علينا أننا ان أحكمنا استغلالها بقينا متحسّسين لمشاغل الساعة متفطّنين لمشاكل الساحة واعين بقضايا العصر مرتبطين بالواقع ـ وهذه الفصول تمثّل محطات في محاولة طويلة لتسليط ما أوتينا من أضواء وما تزوّدنا به مناهج البحث على مسائل جوهرية تتعقد يوما بعد يوم ـ ونضع حصيلتها تحت تصرف القارئ علّها تعينه على فهم ما يجري حوله.

إنّ القدرة على الفهم منّة من اللّه ونعمة وزاد الانسان وعتاده ومنبع الحضارة وقوامها وعين الثقافة وسرّها فهي وجدان الحياة وحيوية الوجود. ولعلّ مسؤوليّة المثقّف تتجلى أبهج مظاهرها في احكام الفهم ثمّ الفهم ثمّ الفهم.

تونس في 19 شعبان 1409 ـ 27 مارس 1989

علم الاجتماع العربي وشروط مصداقيته

للبحوث الاجتماعية غايات وأهداف عديدة متباينة ـ ذلك أنه قد يقصد منها تطوير المعرفة العامة مثلا أو التقدّم بالنظريات بغية التفنّن في اعطائها صيغة شاملة كونية وجعل المفاهيم المستعملة لمواصفة الواقع أكثر دقة وجودة ووضوحا. أو النهوض بالمناهج لتكون أمينة سهلة مضبوطة ـ وكلّ هذه الأهداف من البديهيّات التي يعمل على تحقيقها كل ذوي الاختصاص مهما كانت الجامعات أو المؤسسات الأكاديمية التي ينتمون اليها أو الجنسيّات أو الثقافات التي يمثلونها. وبطبيعة الحال، فما من أحد يشك في أنه من واجب علماء الاجتماع العرب أن يسهموا بصفة فعّالة في خدمة هذا الصنف من المعرفة البشريّة للرفع المطرد من مستوى العلوم الانسانيّة، وتعميق شتى مضامينها.

الا أن علم الاجتماع قد يقصد منه أيضا السيطرة على الواقع شأنه في ذلك شأن أيّ علم مهما كان فرع اختصاصه، وكان أوغست كونت يقول "اعرف لتتنبأ وتنبأ لتتوسّع في قدرتك" ـ وانبثاق علم الاجتماع في المجتمعات الغربية المصنّعة في غضون القرن الماضي نفسه لأقوى دليل على ذلك اذ غدا من المسلّم به أن استخدامه لأغراض سياسية بغاية تطويع العلاقات البشرية على الصعيد الداخلي وعلى الصعيد الدولي ـ لم يكن من قبيل الصدفة فقد اتجه جانب هام من هذه البحوث لمحاولة فهم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لغاية معرفية، بل لتوجيهها إمّا لخدمة الوضع القائم الذات بغية المحافظة على بقائه وإمّا لاقحامها في النضال الثوري لتقويض أركان ذلك المجتمع والتحوّل به وفق تصوّرات عملت البحوث الاجتماعية أساسا على استنباطها وتركيزها. ذلك أن علم الاجتماع يرتبط أشد الارتباط بالبيئة التي ينشأ ضمنها وبالأطر التي يبرز من خلالها، وبالحضارة التي يستند اليها ـ فلا يمكن والحالة تلك أن نفصل بين المجتمعات موضوع البحث والفئات الباحثة.

وعلم الاجتماع الواعي هو «علم اجتماع داخل في علم الاجتماع نفسه» ـ أو بعبارة أخرى فإن المعرفة الذاتية تمثّل في علم الاجتماع كنه المعرفة وشرطها الضروري تجنّبا للإشكالات والملابسات ـ وتجاه ذلك، أكد الكثيرون أن الغاية القصوى لعلم الاجتماع تتمثل في التعرّف على النفس قصد تحليل الأوضاع السائدة وتفكيك بنى المجتمع وتفتيق

مؤسساته وكشف النّقاب عن ملابسات الأقوال والأفعال، وبذل الجهد المرير بغية التوصل الى أعمق أعماق المجتمع لأخذه معيارا واتخاذه بعين الاعتبار في كل محاولة كبيرة كانت أو صغيرة ترمي الى علاج الأمراض الاجتماعية وتقويم الحالات المعوجّة والتغلّب على المعوّقات التي تحول دون التقدّم والرقي ـ فيكون علم الاجتماع بهذه الصورة دعامة للنهضة الشاملة المرجوة ـ ومن أجل كلّ هذه الأهداف السامية شجّعت الدول العربية على اختلاف نظمها البحوث الاجتماعية فكوّنت نواتات للبحث وللتدريس ورصدت أموالا لا بأس بها (وإن زهدت في نظر البعض) وشجّعت الطلاب على دراسته. فالمجتمع العربي اليوم يضم مئات المختصين في الاجتماع وأصبح الآن لبحوثهم مهما اختلفنا في تقويمها وزن على الصعيد القومي والدولي لا ينكر.

فمن المتّفق عليه اليوم أن الفائدة المرجوة عندنا من كل هذه البحوث الاجتماعيّة تتجاوز بكثير التطوير العربي للمعرفة العامة بل أجمعنا على ضرورة وضعها في صميم التحرّك الاجتماعي وصرنا لا نكاد نتصوّر عملا ما على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي دون أن يكون قد استند الى بحوث والى دراسات اجتماعية.

إن علم الاجتماع من أهم المقوّمات فحاجتنا اليه ملحة والآمال المعلقة عليه عريضة الا أن هذا الالحاح قد يكون بدوره مدعاة للحيرة وللتساؤل فكأن صاحب القرار عندنا أصبح يطلب نجدة علماء الاجتماع لعجز منه أو لارادة التخلص من بعض المسؤوليات وكأن

عالم الاجتماع بعد تجارب عديدة ومتنوّعة أصبح يشك في قدرته على انارة السبيل واخصاب التصوّرات وترشيد البرامج التي هو مدعوّ الى التفكير فيها بل هناك من يرى في ذلك شرًا وخبثًا ينبغي الحيطة من خدعتهما. لأجل ذلك كله أصبحت قضية ربط البحوث الاجتماعية العربية بالمجتمع العربي نفسه من أعسر القضايا وأعوصها ـ لأنها تمس بجوهر هذه البحوث من جهة ومن جوهر ذاتيتها العربية من جهة أخرى.

من كلّ ما ذكرنا نستمد منطلقات سنبحث على ضوئها الأسس التي ينبغي أن نقيم عليها البحث الاجتماعي العربي والمنهاج الذي لا بد لنا من تطبيقه ـ والمسألة لا تتعلق بالشروط العلمية الصرفة اللازم احترامها في طرق البحث بقدر ما هي تتعلق بتأصيل هذه البحوث في صميم المجتمع العربي الاسلامي ـ إن أساليب البحث واختيار الوسائل العمليّة في تصوّر المشاريع وصياغة الافتراضات وتحرير الاستبيانات وسحب العينات ومعالجة الجداول الاحصائية وتأويلها... كل ذلك يمكن اعتباره هنا بمثابة القاسم المشترك بين جميع البحوث والدراسات التي أجريت لأنها لا تحتاج الى مواءمة خاصة أو تطويع ما للمجتمع المبحوث فيه أو وضعيّة الباحث ـ فهي من العناصر الشائعة التي يُختار بينها حسب الظروف والامكانات المتاحة والتي تتمحور أهميتها في نهاية الأمر في قدرتها على تسهيل الاجراءات وموضعة المشاكل واعطاء الاستنتاجات طابع العلمانيّة والضّبط والدقة.

أما القضية الأساسية فهي تكمن في علاقة البحث بالمجتمع الذي يبحث فيه اجراءً وأهدافا واستنتاجات وتتفرّع هذه العلاقة إلى علاقة أخرى من نوع خاص وهي تلك التي تربط بين الباحث نفسه وموضوع البحث فكأنما المجتمع العربي يبحث عن نفسه عن طريق الباحثين ذاتهم ـ علم الاجتماع العربي ذاتي أو لا يكون ـ لأنه يمس بجوهر الوجود ويعنى بأسرار الحياة ويكشف عما يجري في عقر ديارنا ـ فهو يقترن بعملية الوعي ويتّصل أشدّ الاتّصال بالاختيارات المصيرية الأساسيّة والمشاريع الحضارية التي تنبني عليها ارادة الحياة سواء أكانت جماعية أو فردية.

وهكذا يستقل البحث الاجتماعي عن سواه من البحوث الانسانية ـ فالتاريخ مهما عظم شأنه يعنى بالماضي باعتباره ماضيا ـ والفلسفة مهما عظم قدرها وارتفعت مكانتها فهي نظرية أولا وآخرا ـ والاقتصاد مهما كانت خطورة استنتاجاته يبقى ـ مع ذلك ـ في حدود متطلّبات المادة...

أما علم الاجتماع فهو يزعم كشف النّقاب عن أعمق الملابسات وأعوصها وأكثرها تعقّدا ويصبو الى ربط الصلة بين جميع عناصر الحياة وإعطاء معنى لكل مستويات العيش ويطمح الى التثبّت من روح المجتمع والى التأكّد من ضمير الحضارة وتقوية الذاتية وبلورة المقومات التي لولاها لما كانت هناك مناعة ولا قابلية على التطوير ولا سيطرة على الأوضاع ولا تحكم في المصير.

فالمسؤولية كما نشاهد جسيمة والمشروع ضخم والوازع جليل والتصوّرات طموحة ومن الواجب أن ننكب جادين في البحث عن الشروط اللازم مراعاتها حتى تتوفّر المصداقيّة للدراسات الاجتماعية العربية المعاصرة.

* * *

فماذا نعني اذن عندما نتكلم عن علم اجتماع عربي؟ أهو الذي يدرس المجتمع العربي أم ذاك الذي يكتب باللغة العربية أم هو الذي يزاوله باحثون عرب؟. الحقيقة أن هذه التعريفات الثلاثة غير كافية ـ خاصة إذا أردنا أن يكون علم الاجتماع في مستوى الأمانة التي بيّناها. ـ

مجرّد الاهتمام بالعالم العربي لا يكفي ـ كم من باحث لم يدرس مجتمعنا الا لتسهيل عقلية الغزو الأروبي له أو للتنديد بمختلف مكوّناته الحضارية أو للتحقير أو للنيل من شأنه أو لاضعاف ارادته ولإفشال مساعيه ـ بلى إن هذه النزعة ذاتها هي التي دفعت منذ بداية القرن الماضي بجمع غفير من الاجتماعيين الفرنسيين والانجليز والأميركان والصهاينة الى تفكيك عرى أواصرنا واستكشاف أحشائنا ليجعلوا من المعرفة الاجتماعية بابا من أبواب "العلوم" الاستعمارية ـ فالاستشراق على وفرته وتنوّعه وتعدد المناهج التي سار فيها لا يزال حتى يومنا هذا في حاجة الى مزيد من النقد والتقييم. الا أن هذا الانتاج معظمه

يندرج تاريخيا في الصراع المستميت بين الشرق والغرب ـ وتشجيع هذه المعرفة من طرف الحكومات والأنظمة الأوربية يقترن مع النزعة التوسعية الإمبريالية الاستعمارية. وهذه الدراسات كما وقع اثباته في عديد المناسبات انبنى جلّها على مبدإ التفاضلية للمجتمعات التي أصبح ينظر اليها من خلال المعايير الغربية ـ فالثقافات والحضارات والأديان تدرس كعقليات يحكم عليها انطلاقا من الواقع الأوربي الغربي المصنّع الثري المتأثر شديد التأثر بالمسيحية ـ ممّا سهّل عمليّة الغزو الأروبي اذ أصبح الغربيون مرتاحي الضمير مقتنعين بأن لهم مسؤوليات خاصة تفرض عليهم تعمير كامل المعمورة التي خلق اللّه وفرض مدنيتهم على بقية الشعوب بما فيها نحن وأصبحت الحضارات غير الغربية بما فيها العربية والمسلمة محتقرة في نظر الغالبيّة الساحقة عندهم... فمن افتراضات عفوية الى تحريف ومن تحريف الى تصحيف ومن تصحيف الى تشويه ومن تشويه الى هزل وكاريكاتوا ـ عشرات وعشرات من المستشرقين "الأفاضل" و"الأجلاء" مثل "بوسكاي" و"مونيا" و"شارل" و"قوبنو" و"جاندرام" و"لويس" و"لافي شتراوس" وغيرهم لم تمنعهم الموضوعية ولا النزاهة العلمية ولا التقاليد الأكاديمية السائدة في جامعاتهم من تشويه المجتمعات العربية والاسلامية ـ فهل سنقبل انتاجهم في العلم الاجتماعي العربي؟.

ولا شكّ في أنّ هذه المراجع لا تزال الوحيدة المتوفّرة في شتى مجالات البحث ولا شكّ أيضا في أنّها تتمتع برواج واضح وتلعب دورا

قد يكون ايجابيا في... يقظة الضمير العربي! فهي تثير فينا التساؤل وروح الثورة وتحفزنا على النقد الذاتي وعلى مراجعة النفس الا أن كلّ هذا لا يمكن أن يعتبر شيئا ذا بال لأنّ هذه البحوث لا تضيء المجتمعات العربية بقدر ما تضيء المجتمعات الغربية ذاتها ـ فهي تعبّر أولا وبالذات عن مشاغل فرنسية أو انجليزية أو صهيونيّة: لأنها ترعرعت ونمت وازدهرت في رعاية مؤسسات خدمت وما تزال تخدم مصالح المجتمعات التي انبثقت فيها ـ فالاستشراق والاستعراب يبقيان الا في القليل النادر مظهرا من مظاهر الغرب مهما تستّر تحت رداء الموضوعيّة والكليّة والشموليّة والعلميّة.

وأن تكون الموضوعات عربية فذلك لا يكفي أيضا لإدراج البحث ضمن العلم الاجتماعي العربي ـ وكذلك اللغة خاصة إن كان دورها ينحصر في ارادة التبليغ اذ نجد العديد من المؤلفات باللغة العربية لا يختلف في جوهره ولا في أغراضه عن المؤلفات الاستشراقية البحتة ـ أضف الى ذلك أن علم الاجتماع العربي المستخدِم للمناهج العصرية والنظريات الحديثة بدأ بالترجمة وهو أمر طبيعي وقد اضطرنا ذلك لتركيز فن كان آنذاك في طور التولّد يتخبّط في شتى المتناقضات ويفتقر أشد ما يكون الى أبسط المراجع والمصادر فذهب الرعيل الأول من الأجلة أساتذتنا وخيرة المنشئين لهذا الاختصاص في جامعاتنا العصرية الى النقل والى اختيار القراءات الغربية ووضعها تحت تصرّف الطالب والباحث العربي والدليل البيليوغرافي للانتاج

الفكري العربي في العلوم الاجتماعية الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالقاهرة سنة 1979 يبرز المكانة المرموقة والمشروعة التي أخذتها الترجمة قبل الستينيات .

وهو ما أدّى بنسبة لا يستهان بها من الباحثين العرب مشرقا ومغربا الى اتخاذ لغات أعجمية وخاصة الانجليزية والفرنسية والألمانية للكتابة في موضوعات عربية صميمة مضمونا وروحا وهذا شأن كل الرسائل الجامعية التي قدمت لنيل درجات ماجستير أو دكتوراه – ونلاحظ أن الجاليات العربية والكفاءات العلمية المستقرة في أروبا وأميركا لا تكتب باللغة العربية الا في القليل النادر فهل سنقصي انتاجهم عن الاجتماع العربي ؟

خلاصة القول أن معيار اللغة لا يكفي لتحديد مفهوم الاجتماع العربي ومهما يكن من أمر فإن التعريب ليس بالترجمة فهو تأصيل وتعريق – ويكمن سرّه في الحرص كل الحرص على الالتحام بالمجتمع من حيث مشاغله ومشاكله وطموحاته وآماله العريضة – وبطبيعة الحال للغة العربية دور فعّال في بلورة كل هذا وفي أخذه بعين الاعتبار والخروج به من المستوى الضمني الى مستوى الوضوح واقحامه في صلب الثقافة القومية الحية الواعية – الا أنّ التعريب في مفهومه الاجتماعي يجب أن يتجاوز الشكل وينفذ الى المضمون ويستوعب ما في قرار المجتمع – ولا يكفي أيضا أن يكون الباحثون من ذوي الجنسيات العربية – لأن النظريات والمفاهيم تلعب دوراً عظيم

الأهمية بهذا الصدد ، فهي بمثابة المنظار المقرّب أو المبعد أو حتى في بعض الحالات المشوّه والمحرّف – فإن أراد العرب أن يؤسسوا علم اجتماع قوميا فلا بد لهم من اعادة النظر في كل النظريات المستوردة الرائجة ، وعليهم فحصها ونقدها ، لتمييز صحيحها من فاسدها .

ويمكن أن نلاحظ أيضا أن الكثير من الاجتماعيين العرب يبذلون جهودا كبيرة في بحث مسائل نظرية صرفة ويتفنّنون في فهمها وتدقيق بعض المصطلحات وتسليطها على الأوضاع الاجتماعية العربية والحال أن تلك النظريات وتلك المفاهيم قد تكون طريفة في ذاتها جديرة بالاهتمام والعناية لكنها في الحقيقة تمثل المجتمع المصنع الاروبي الذي نشأت فيه والحال أن المجتمع العربي لا يزال بعيدا كل البعد عن التصورات المتفرّعة عن هذه النظريات التي تنسب اليه باسم العلم ، والتي تعرقل في نهاية الأمر الفهم الاجتماعي اذ تكون حجر عثرة في مسيرة البحوث – ونلاحظ أيضا أن كبريات المدارس الاجتماعية مثل الماركسية والفيبرية والدركايمية أصبحت تصنّف وتصرّف في العالم العربي – ويحاول الكثيرون إقحامها في تفكيرهم مهما كان الثمن باهضا وأصبحت مجالا واسعا لاغتراب بحوثنا ومرتعا للمتاهات اللفظية وخروجا واضحا خطيرا عن المسائيات والاشكاليات العربية الأصلية . فلا يكفي والحالة تلك أن يبحث العربي في مجتمعه حتى يكون بحثه عربيا بل وربما غدا الاستيلاب في هذه الصورة أدهى وأمر لأنه انبثق من الداخل ...

هذا لايعني أن الباحث العربي يجب عليه أن يلغي كل النظريات وكل المفاهيم الغربية الا أنه ينبغي عليه أن يضع دوما نصب عينيه أنها ليست في الحقيقة سوى أدوات مسح ووسائل تحليل يجب نقدها على ضوء الواقع الاجتماعي العربي لا نقد المجتمع العربي على ضوئها ! وخطورة موقف الكثير من الدراسات التي يقوم بها باحثون عرب من هذا القبيل لا تخفى ولا يمكن أن نتغافل كذلك عن الأحكام القاسية للغاية التي تُصدّرها على مجتمعنا والتي من شأنها أن تشل العزائم وتحبط الهمم .

هذه النقطة بالذات تمثل نواة المشكل وبيت القصيد في منهاجية علم الاجتماع العربي ، فالطابع العربي للبحث لا يتحدّد بالموضوع ولا في اللغة المستعملة ولا في جنسية الباحث وإنما في نوعية صلته بمجتمعه ومدى تدرّجه في فهم تلك العلاقة العضوية التي تجعل المجتمع يؤول الى تنظير ويوحي بمفاهيم عملياتية وتجعل التنظير يغيّر بدوره المجتمع وهو الشرط الرئيسي لوضع حدّ للغربة والعزلة التي يشكو منها الباحثون العرب في النطاق القومي والعالمي .

اذا أدركنا وجود هوّة سحيقة تفصل بين خلفيات بحوثنا الاجتماعية ومجتمعاتنا ذاتها اتضح لنا أننا لن نفهم – ولو مجرّد الفهم – مشاكل شعوبنا ولن نستجيب لمتطلباتها بتسليط المنهاجية والنظريات الغربيّة عليها وأنّ بحوثنا ستبقى مشلولة معزولة مبهمة فاقدة المعنى في آخر الأمر ولن نتوصل الى أية نتيجة بالصاق شتى

التهم بالطبقات الحاكمة باعتبارها "بورجوازية" أو بباحثينا باعتبارهم متنكرين لأمتهم أو للمجتمع نفسه باعتباره "منحطا ، متفسّخا ، متخلفا" بل علينا أن نتجاوز هذه المظاهر كلها وندخل البيوت من أبوابها .

والقضية لا يمكن فصلها عن الوضع الذي تعيشه البلاد العربية ولا عن نوعية علاقاتها بالمجتمعات الغربية – البحث الاجتماعي كشف وتحليل لما عليه المجتمع وكل مجتمع له خصوصيات ينبغي أخذها بعين الاعتبار بل الانطلاق منها ضرورة وتفكيكها وتمحيص معطياتها والتعمّق في جذور ملابساتها ومحاولة افراز ما تشير اليه من نوعية العلاقات الاجتماعية ووضعها في اطارها التاريخي العام – وهذا يحتاج الى عتاد مفهومي ينبغي البحث عنه في كنه الثقافة الاجتماعية الذاتية وإن غاب عنا وجب استنباطه على ضوء المعطى الاجتماعي وبالاستناد الى اجتهاد الباحث وبعد ذلك تأتي في فترة لاحقة عملية المقارنة مع النظريات والمفاهيم الرائجة شرقا وغربا وقد تفضي عملية المقارنة الى مقاربة وقد تفضي الى مباعدة . وبهذه الطريقة تخدم بحوثنا مجتمعاتنا وتساهم عن جدارة في تجديد علم الاجتماع العام وتبرُز للعيان لأنها أصبحت تستند الى تجربة واعية وتدرج المعطيات الموضوعية ضمن نظرة جامعة أصيلة عريقة .

معناه أنه ينبغي أن نقلب الآية وأن نخرج من طور الاستهلاك المحض الى طور الابداع والمبادرة ودور الاجتماعيين العرب لا ينحصر

في التعريف بالمنتوج الفكري الغربي وفي توريده وتقريبه الى المواطن العربي فقط بل دورهم دور أخذ وعطاء وتبادل مستمر .

واعتقادي أن المراكز الاقليمية مدعوة الى القيام بمهمّة تاريخية نرجـو أن تمكنهـا الظروف من أدائهـا على أجـمل الأوجـه - وفي النشاطات التي وضعتها لنفسها في برنامج عملها دليل واضح لوعيها بذلك بالرغم من الصعوبات الطارئة التي تعود الى أوضاع سياسية نرجو أن تتغيّر . ونسجّل بكامل الارتياح والاعتزاز أنها شرعت بعد في تجميع الدراسات وتوثيق البحوث على صعيد العالم العربي - ونظّمت ملتقيات ناجحة وحلقات تدريبية في مواضيع اعلامية ومنهاجية مختلفة .

ويستنتج مما قلناه أن علم الاجتماع العربي لن يثبت على قدميه ما لم يخض معركة المفاهيم والنظريات الكبرى ويخرج منها منتصرا- ونعلم أيضا أن عديد المحاولات مشرقا ومغربا تنبّهت الى ما لهذه النقطة من خطورة فهناك من دعا الى العودة الى الاتجاه الخلدوني وهناك من اكتفى بتحويل بعض المفاهيم والنظريات الغربية أو حتى بتفجيرها وهناك من رام استنباط مفاهيم من وضعه ...كل هذه المحاولات ايجابية وجديرة بأن تدرس وتستخلص منها العبرة وحبذا لو عقدنا لذلك ندوة نرسم لنا فيها هدفين أولهما التعمق في الاشكالية التي طرحناها ومقارنة أوجه نظر الاختصاصيين العرب والتعرف على نوعية الأدوات الذهنية التي يستخدمونها وعلى مدى جدواها وعلى

المشاكل التي يجابهونها في تطويعها للواقع العربي ، وثانيهما محاولة ربط هذه المفاهيم وما يترتب عنها من قضايا - بالمشاريع الدولية مثل مشروع المفاهيم والمصطلحات COCTA التابع لليونسكو والذي تسهر عليه هيئة مختصة للتحليل المفهومي والمصطلحي COMMITTEE ON CONCEPTUAL AND TERMINOLOGICAL ANALYSIS وهذا اطار عمل يمكن أن يعيننا بدوره على مزيد من التعريف بمجهودنا الى الغير .

ونذكر مرّة أخرى أننا في أشد الحاجة علميا وثقافيا - وسياسيا الى التعرف على عناصر مجتمعنا العربي وهو متنوع متباين الى حدّ بعيد وهو ما يثري البحوث المقارنة ويجعلها أخصب ما تكون ؛ واقتراحي أن يحاول المركز الاقليمي بالقاهرة أن يجرّ المراكز في البلدان العربية الأخرى أينما وجدت الى أن تقوم ببحوث تقع مقارنتها في مرحلة ثانية وهذه البحوث يمكن أن تموّل من طرف المعاهد المحلية ويتدخل المركز الاقليمي في مرحلة البعث والحث ثم في مرحلة المقارنة وهذه البحوث يمكن أن تتناول كبريات القضايا الحساسة مثل التركيب الاجتماعي أو التحولات داخل الاسرة ومشاغل الشباب والتحضّر ووظيفة المرأة أو التصنيع ...

واقتراحي الاخير يتمثل في ثبت واحصاء حاجيات المجتمع العربي في مجال الدراسات والأبحاث الاجتماعية مع ابراز نوعية المشاكل النظرية والعلمية والتّطبيقيّة والمنهاجية التي تتعرض لها هذه الدراسات ذلك أننا نعلم أن العديد من المحاولات قيم بها في

العشريتين السابقتين ومنها ما نجح نجاحا باهرا ومنها ما بقي دون ذلك ومنها ما طبع ونشر وراج ومنها ما بقي غابرا مقبورا وينتظر من هذا الكشف أن يعطينا صورة واضحة لنضع انطلاقا منها علم الاجتماع العربي في مكانته الحقيقية بما له من ايجابيات وما عليه من سلبيات .

تطور مناهج البحث في العلوم الاجتماعية

إن كانت العلوم الاجتماعية أخيرة البروز على الساحة المعرفية فإنها حققت في الحقبات الثّلاث الأخيرة انتصارات باهرة جعلتها تتجدّد بعمق وتفرض نفسها كطرف يقرأ له الحساب ضمن سائر العلوم الأخرى ويوليه أصحاب القرار أهمية بمكان . وسنحاول في هذا الاستعراض السريع الوقوف عند أهم الاتجاهات الجديدة التي يتمحور حولها تطور العلوم الاجتماعية شرقا وغربا وسنولي اهتماما خاصا بالمستجدات العربية . أما النقاط التي ينبغي اثارتها فإنها عديدة متنوعة ولا يمكن أن نسلط بعض الأضواء الا على عدد محدود منها وهي :

1 – أهمّية الدراسات الميدانية وتضخّمها نوعا وعددا خاصة وأن الادارة والمؤسسات أصبحت لا تكاد تتخذ قرارا في أي قضية وفي أي بلد ما بدون دراسات تمهّد لسن السياسات وصيغ التدابير .

2 – تغير بعض المفاهيم وتحويلها وتجديد النظريات العامة .

3 – تطوير المنهاجيات الناجمة عن تقانات البحث الجديدة مثل الحاسوب والاعلامية والتفنّن في اتقان نظام تخزين المعطيات الأولية في بنوك مختصّة .

4 – المساءلات الملحة والمبسوطة على الساحة العلمية عند أهل الذكر نظرا لانفجار الدراسات واقحام مجتمعات عديدة وميادين جديدة ضمن أسرة العلوم الاجتماعية .

5 – مكانة البحث الاجتماعي ومعوقاته المنهاجية على الساحة العربية اذ دخلت أمتنا هذا العلم من بابه العريض وهي تسعى الى ربط الماضي بالحاضر والمستقبل والى إحكام الصلة بين الداخل والخارج وتحقيق الشمول لتغطية مختلف النشاطات المجتمعية .

وقد يحسن بنا أن نوضح منذ البداية بعض القضايا حتى نزيل عنها ما قد تثيره من ملابسات – ولعلّ أولها تلك الاشكالية المتعلقة بتعدّد المناهج المتوخاة في كل اختصاص وبتعدد الاختصاصات ذاتها وبتباين العلوم الاجتماعية من حيث القطاع ومن حيث الاهداف ومن حيث التعامل مع الواقع مما قد يثير الشك والحيرة في نفس الملاحظ . ومن المفيد جدّا أن نشير الى أن عديد الاختصاصات تكوّنت تاريخيا حول المناهج المتبعة فتعدد المناهج هو الذي أدّى الى تعدد الاختصاصات – لا العكس – فعلم العمران مثلا وعلم النفس

الاجتماعي والانثروبولوجيا الثقافية وعلم الاعراق انفصلت عن علم الاجتماع لمّا أصبح واضحا أن موضوعها يفرض تخصيصا في المناهج المتبعة وأسلوبا ينفرد به . فضلّت قطاعات البحث تتمفصل وتكوّن وحدات لها ذاتيتها وخصوصياتها - والمنهاجية المتوخاة ساهمت في اثبات تلك الوحدة وابراز "الاختصاص" - فالدراسات الاحصائية واستخدام الرياضيات لتحليل المعطيات العديدة واستنباط الاسقاطات الممكنة كل ذلك أعطى للأبحاث السكانية طرافة ووحدة وفتح أمامها أبوابا جديدة - فجرت هذه الدراسات وراءها أجزاء كبيرة من الميادين التي كانت تدرس تقليديا تحت لواء علم الاجتماع ضمن أبواب "الأشكال الاجتماعية" أو "الاحصاء الاجتماعي" - ونلاحظ في فرنسا مثلا أو في المانيا أطباء ومهندسين ورياضيين مثل الفرد سوفي ذهبوا الى العلوم الاجتماعية وطوروها لا العكس - ونلاحظ نفس الشيء بالنسبة للدراسات الانثروبولوجية التي تكونت حول الوصف التحليلي الدقيق وما يفرضه على الباحث وجوب الاقامة في ميدان الغربة والاغتراب من توخي طرق تجعل الباحث يضمن لعلمه مستوى أدنى من الدقة والموضوعية والعمق والطرافة في جميع أطواره من الملاحظة الى المراقبة الى جمع المعطيات وتحليلها واستنباط قواسمها المشتركة ثم الى ادراج كل ذلك في تصوّر شامل يعكس بصفة صادقة نزيهة نوعية المجتمع المدروس وخصوصيات بنيته وأصالتها وبهذه الطريقة ظلت الاختصاصات تتبلور ثم "تتندف" و "تتسبخ" وتفتكّ شيئا فشيئا استقلالها العلمي .

ولا فائدة في تعديد الامثلة بل يكفينا أن نسجل أن تشعب العلوم الاجتماعية وليد تشعب المنهاجيات المتوخاة وهي بدورها وليدة تنوع الطلب للمعرفة الاجتماعية وأن التطور الحاصل في هذا الميدان منذ قرن – والمتسارع في العقدين الأخيرين – أفرز للمنهاجية دورا معرفيا فريدا في تكوين العلوم الاجتماعية وفي تصنيفها والنهوض بها. ذلك أن التفنن والتعمق في المنهاجيات أعطى للعلوم الاجتماعية قدرة أكبر فأكبر على استيعاب المشاكل مهما تعقّدت وعلى ابراز حقيقة الواقع الاجتماعي مهما تشعّب وضعه والتبس – فالمنهاجية تظهر الباطن وتجلّي ما كان ضمنيا في كنف طيّات الحياة العادية – فتربط بين أجزائها وتثبت الصلات بين مختلف الظواهر الاجتماعية وتبيّن العلاقة الكامنة وراءها – فعلاقة المناهج بالموضوع ليست كما يتصورها الكثيرون من هذا الى ذاك بل هي من المناهج الى الموضوع لذلك يؤكد كل من حاول أن يمنطق العلوم الاجتماعية وأن يستقصي اسرارها "الابستمولوجية" على أهمية الدور العملياتي للمنهاجية المتوخاة والفرضيات المضروبة في البداية والتعريفات المتبعة ولمختلف أوجه التعامل مع الاشكالية . فالباحث قد ينطلق من اشكالية ما أو ميدان ما الا أن هذه الاشكالية وهذا الموضوع لا يصبحان ميدانا للبحث الا بعد أن تتوضّح دقائق المنهاجيات ذاتها وتضبط طرق البحث المستخدمة فلا غرابة اذن أن يكون تطوّر المنهاجيات أمرا أساسيا في العلوم الاجتماعية اذ يرتبط ارتباطا متينا بنوعية القضايا ونجاح العلوم الاجتماعية وتقدّمها السريع يعود في نهاية الأمر الى أن

المنهاجيات المتوخاة أصبحت أكثر دقة يوما بعد يوم وأكثر موضوعية بل أصبح الباحثون بدورهم أكثر سيطرة وأكثر براعة في تحليل الأمور والغوص فيها .

الملاحظة الثانية تتعلق بما تفرضه ضرورة الربط بين مختلف الاختصاصات نظرا لوحدة الموضوع المدروس - وواضح أن مختلف فروع العلوم الاجتماعية والانسانية لا تغطي بصفة كاملة شاملة جميع عناصر الأوضاع الانسانية ولا يمكن أن يختص كل منها بعنصر دون غيره ذلك أن العناصر تتداخل وتتشابك مما يؤدي الى اللجوء الى عدّة فروع من العلوم الاجتماعية لطرح قضية واحدة ما ولتحليلها ولتدارسها وإن كان للمنهاجيات فضل تطوير وتصنيف الاختصاصات واكسابها استقلاليتها النسبية فهذا لا يعني أن لكل علم اجتماعي منهاجية وأن كل منهاجية لا تتعلق الا بعلم ما - فمن الخطإ اذن أن نتصور أن مختلف العلوم الاجتماعية ينفرد كل منها بمنهاجية معينة - ذلك أن ترابط المواضيع ووحدة المشاغل جعلت العلوم يتداخل بعضها البعض الى حد أن بعض الدراسات «المتاخمة» تستغل اضواء متعددة مأخوذة من اختصاصات مختلفة منها الاجتماعي البحت ومنها غير الاجتماعي - وبالتالي فإن المنهاجيات أصبحت وخاصة في السنوات الأخيرة - تتأثر في صلب العلوم الاجتماعية بما يجري في العلوم الأخرى سواء أكانت متعلقة بالطبيعة أو بالحياة ولنا في ذلك أمثلة عديدة فالتحليل الاجتماعي يستخدم

مفاهيم ومناهج آتية رأسا من فيزيا المجالات المغنطيسية والميكانيك التموجية وأخرى من علم الوراثة وأخرى من علم الحياة إضافة الى ما ينصب فيه ومأتاه العام من الرياضيات والاحصائيات والاعلامية بسائر اتجاهاتها .

وتنتج عن ذلك أمور غيّرت مجرى العلوم الاجتماعية الي مدى بعيد وسيكون لها بلا شك الأثر العميق في السنوات القادمة - فبرزت على الساحة اختصاصات جديدة انتصبت في الحدود الفاصلة بين اختصاصين أصليين أو أكثر وإن كان علم النفس الاجرامي وعلم النفس اللغوي وعلم النفس الجمالي وغيرها تكوّنت كفروع قائمة الذات لتجابه مشاكل حيوية كانت في مفترق اختصاصات متباينة - الا أنه اتضح أن كل واحد منها لم يبق قادرا بمفرده على تحليل المواضيع المعقدة المبسوطة على ساحة الواقع اليومي - فأصبح من المسلّم به أن استخدام مناهج مختلفة في وقت واحد ضرورة لا مناص منها لاستيعاب المعرفة ولطرح عديد الاشكاليات وللتقدم نحو حلول مفيدة لها - مما أدى بالباحثين الاجتماعيين الى الخروج من دائرة فلكهم الضيق - ولكنه واضح أيضا أن هذا الخروج ليس من العفويات الاعتباطية بل يظلّ بدوره مضبوطا في قواعده وفي حدوده وفي موضوعه وفي دقته مما يضمن له أيضا حدّا أدنى من العلمنة - وواضح كذلك أن هذا التوسّع في المنهاجيات يتغذّى من تجارب فنون أخرى فيستفيد منها بمقدار وينهل لينصبّ الكل في تيار المعرفة

الكونية الواسعة في العلوم الاجتماعية – لذلك أصبح تكوين الباحثين وتدريبهم يتطلّب منذ البداية العناية بما يجري في العلوم المجاورة حتى يتفتحوا من ناحية الى آفاق أوسع ويتطلعوا الى استخدام طرق تحليل تفرضها نوعية الابحاث التطبيقية الجارية أو التي سيطالبون بالقيام بها – وعلاوة على كل ذلك فإنه أصبح من المتأكد أن البحث الفردي لا يكفي لتغطية الحاجيات ولا لمجابهة المشاكل بل أصبح تجاوزه ضرورة يومية فالبحث المصيب يتم في مجموعات دراسية يتحاور ضمنها الرياضي والاجتماعي والطبيب والاعلامي . وخلاصة ذلك أن المنهاجيات أصبحت معقدة لأنها أصبحت مبنية على التحليل وعلى التأليف على حدّ السواء .

وبعبارة أوضح فإن رقاص الساعة في تراجع فبعد أن سارت العلوم الاجتماعية في التباين الى حدّ أنها أصبحت مجموعة عويصة معقّدة ذروية من اختصاصات واختصاصات فرعية واختصاصات داخل الاختصاصات الفرعية فإنها أخذت الآن تتجمع وتتآلف من جديد – الا أن ذلك لا يعني بالمرة أنها عادت الى ما كانت فيه بل ازدادت تعقدا وتعمقا ونلاحظ أن التباين الذي عاشته ولا تزال تعيشه أعطاها دفعا قويا أخرجها من العزلة التي كانت فيها ، فالمنهاجيات بدورها في حاجة اذن الى تطوير منهاجي جدلي – وكلما ازدادت تعمقا في رقعة ضيقة ازدادت حاجتها الى التوسع الأفقي قصد الاستناد الى معارف أخرى والى التعاون مع ما يستعمل في الفنون

المجاورة – وهكذا فإن التباين يتلوه التجميع – ولكن هذا التجميع يعيد الصلة العضوية لدراسة تطورت في الأثناء فيأتي لينسج من جديد بينها وليحيك الربط .

فالبنيوية والهيكلية في الدراسات الاجتماعية أدخلت عديد القواسم المشتركة بين فروع مختلفة – انطلقت المنهاجية من اللسانية ثم تسربت الى الانثروبولوجيا فالى علوم النفس والاجتماع والاقتصاد والتاريخ ثم أقحمت ضمنها فروعا كانت تقليديا مستقلة الى حد بعيد مثل الأدب أو الخلق الجمالي – وأصبح على أي باحث في علوم الاجتماع اليوم أن يعير اهتماما متزايدا لمنهجية البنيوية التي تعتمد التجريد – غير الرياضي – الى أقصى حدّ ممكن – وعلى الباحث إما أن يتبنى هذه المنهاجية أو أن يتجاوزها بالنقد – ولكننا نلاحظ أنها تفرض نفسها بصفة متواصلة في عديد المدارس الاجتماعية وقد نأخذها بأن افراطها في التجريد جعل البحوث الاجتماعية التي تتوخى أساليبها تبتعد بصفة ملحوظة عن خصوصيات الواقع وعن طرافة جزئياته وعن مواقع اهتمام أصحاب القرار الذين يبحثون عادة عن استنتاجات قابلة للتطبيق تمكّنهم من الاستنارة بها لسنّ سياساتهم الاجتماعية والاقتصادية – لذلك نرى العلوم الاجتماعية صنفين في منهاجياتها إما تجرّد مفرط وإما تلاصق مع الواقع – أو بالأحرى فإن الاتجاهين يمثلان قطبين تتمحور حولهما عديد البحوث حسب الاهتمامات والأغراض المتبعة أو المدارس الفكرية ومما لا شك

فيه أن البحوث الاجتماعية تنفلق حسب هذين التوجهين الكبيرين : توجه نحو مزيد من البحوث الميدانية وتوجه نحو تكثيف البحوث البنيوية .

إن الدراسات الميدانية أخذت منذ زمن طويل طريقها ولا تزال تشقه بثبات ونجاح . وطرق البحث المستخدمة تعتبر من مكاسب العلوم الاجتماعية التي نالت اجماع أهل الذكر والجديد هنا يتصل باقحام بعض تقانيات الاعلامية الحديثة دون أن تمسّ بالجوهر فلا فائدة في التعرّض المفصّل الى مناهج البحث الميداني ويمكن لمن يريد مزيدا من الاطلاع أن يعود الى المراجع القيمة العديدة [1] ونكتفي هنا بلفت النظر الى بعض المسائل :

---

(1) يمكن الرجوع الى : Shrag Zarsen - Cation - *Sociologie* . London 1968

- علاء الدين جاسم البياتي - علم الاجتماع بين النظرية والتطبيق - بغداد 1975
- محمود الجوهري وعلياء شاكر ومحمد علي محمد ومحمد الحسني - دراسة علم الاجتماع القاهرة 1973
- توفيق مرعي وأحمد بلقيس - علم النفس الاجتماعي - عمان 1982
- يعرب فهمي سعيد - طرق البحث - بغداد 1975

1 – إن تطوير الاعلامية انعكس بصفة مباشرة على بحوثنا ولا ينحصر دورها في مزيد الدقة ولا في التوسع في قدرات البحث التي حققته اذ أصبح من الممكن أن تحتوي الاستبيانات والاستمارات على أكثر من ثلاث أو أربع مائة مادة دون أن يكلف ذلك الباحثين عنـــاء لا يطاق – واضافة الى ذلك فإن الاعلامية والحاسوبات مكنتنا من سيطرة قويّة على الأوضاع ومن اقتصاد في الوقت وفي المجهود .لقد شاهدنا في السنوات الأخيرة إحكاما أدق في التعامل الاحصائى والرياضي إذ أصبحنا نستغل النماذج الرياضية لتحليل شكل الاستمارات ذاتها والتعمق في ما يمكن استنتاجه منها .

إنّ التجربة التي حصلت في مختلف ميادين البحوث الاجتماعية منذ قرابة القرن جعلتنا اليوم نسير بثبات – ونسجّل مثلا أن تجارب "الفرد بنى" عن التأثير النفسي الذي يجعل من نجري معهم الحوار أثناء الاستبيان يتأثرون بموقف من يجري الحوار أصبحت أمرا مألوفا – وهذه الدراسات تطورت بصفة جذرية وأخذت بعين الاعتبار حصيلة دروس ميدانية عديدة مما أدى الى وضع مناهج عملية معروفة ناجعة في مسايرة الروائز أو الحوار بل احتل التحليل اللغوي للاستمارات والتحليل البنيوي لهيكلة ورقة الاستبيان مكانة كبيرة في أي بحث الى حدّ أن البحث الميداني ذاته أصبح عادة مسبوقا ببحث أولي تختبر قدراته وتزيد فيها .

بل أصبحنا اليوم نلاحظ تواجد محاولات متعددة لاستخراج نظرية عامة للاستمارة ومحاولات هرّيس ووفلاند أصبحت حاضرة في كل أذهان أهل الذكر .

ومهما يكن من أمر فإن التحليل الشكلي لورقات الاستبيان تمكننا من فائدتين أولاهما مزيد من استقصاء المعاني الكامنة في الاسئلة ذاتها حسب الفرضيات العملية التي يستخدمها الباحث وثانيهما تشديد المراقبة على صياغة الاسئلة وتمكين الباحث من استخدام الاعلامية قصد تشديد التحكّم والدقّة وقصد تخزين المعطيات الخام مما جعل الاحتفاظ بها ممكنا حتى تستغل ثانية وثالثة للمقارنات يوما ما [1] :

---

(1) راجع: - Nuel D. Belnap Jr. - Thomas B. Steel - *The Logic of Questions and Answeers* - Yale University - Press, 1976 .

- Bernadath Bouchon - *Sur la réalisation des questionnaires* . Thèse - Paris, 1978 .

- Claude Flammens - *L'analyse booléenne des questionnaires*. Paris - Mouton. 1976 .

- Jean-Paul Gremy - *Les questionnaires d' enquête* . L'année sociologique, 1982 .

- R. Boudon - *Les mathématiques en sociologie* - Paris, 1974 .

- J.P. Benzecri - *L'analyse des données* - Paris, 1979 .

- Rodolphe Ghigiones, Benjamin Matalon - *Les enquêtes sociologiques* - Paris , 1988 .

C. A. Moser, G. Kalton - *Survey methods in social investigation* - London , 1971 .

- J. Berton - *Sémiologie graphique* .

2 – وفي نفس الاتجاه نلاحظ أن طرق البحث الميداني نالت شعبية كبيرة الى حدّ أنها خرجت من الساحة الاكادمية الضيقة ودخلت عالم الجماهير من ذلك أن سبر الاراء والاستطلاع الى مواقف المواطنين لاغراض دعائية أو اشهارية أو سياسية جعلت صحفنا اليومية الكبرى لا تكاد تخلو يوما من "تحقيق" في ميدان ما ونلاحظ أن وسائل الاعلام العربية أصبحت بدورها تلجأ الى هذا النوع من المنهاجيات بعد ... تبسيطها الى أقصى حد ممكن .

الا أن ما نجده في هذه الصحف وإن كان لا يمثل "حقائق" ثابتة في ذات نفسها فإنها تكوّن وثائق اجتماعية يمكن تسليط الاضواء عليها بدرجة ثانية لانها تعبّر بصفة أو بأخرى عن المجتمع – وتجدر الاشارة هنا الى طريقة "تحليل المحتوى" التي توصّلت الى مقدار من الدقة والرفاهة والوضوح مما جعل الكثيرين يلجؤون اليها لتفريغ محتويات الصحف أو القصص أو الأفلام أو الرسائل الخاصة أو المذكرات والكنانيش .

بل أصبحت آلة الفيديو ذاتها توظف للبحث العلمي اختصارا في الآجال وربما في الوقت وتسييرا لاستخدامها في ما بعد . [1]

---

(1) راجع: Jean - Paul Aimetti, Michel Bertaux. *Vidéo questionnaire, Nouvel outil d'enquête télématique*. Congrès d'Esomz - Amsterdam. Avril 1981.

3 – ونفرد بالذكر هنا المنهاجية المقارنة مما نرى فيها من فوائد جلية خاصة إن طبقناها على الوطن العربي كما سيأتي تبيانه فيما بعد .

الحقيقة أن المنهاجية المقارنة وقع استغلالها في مجالات واختصاصات عديدة ولعلّ أهمّها وأقدمها الأدب المقارن الذي جمّع عديد المعطيات التي يمكن الاستفادة منها منهاجيًا ومن حيث محتويات التّحليل ومستويات الدّراسة – الا أن اللّسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد والقانون استندت كثيرا الى المقارنة بصفة عامّة . ولكننا نرى أن أسلوب المقارنة – كما أكّدنا – أنجع وأثمر في اطار الحضارة الاسلامية لما لها من وحدة ذاتية من جهة ولقابليتها لعملية التنميط من جهة أخرى .

4 – أما البنيوية فإنها أصبحت من باب الابتذال في الاوساط الثقافية الغربية والعربية – ونالت رواجا كبيرا وشهرة فائقة – وهذه الشهرة قد تكون مسّت من مكانتها العلمية بل بزّيفتها أحيانا لما أدخل عليها من تشويش آت من استعمال فوضوي وفي غير محله الا أن ما آلت إليه من خرافات لا تمنع من أنها اثبتت جدواها أحيانا فلا يمكن للباحث أن يهمل الطرق التي فتحتها أمامه .

فالبحث عن الهيكل أصيل لا شكّ في ذلك بل انبنت عليه العلوم الأخرى ذلك أن الأفراد في الطبيعة من نبات وحيوان يتشكلون في صور ثابتة تختلف حسب الأجناس والطباع والأوضاع فالهيكل يمثل

فيها عنصر العناصر ويبرز الهيكل في شكلٍ مَا بعد عملية رياضية منطقية تعتمد المقارنة بين الموجدات لفرز القواسم المشتركة بينها وتجريدها من العناصر الجزئية الخاصة بكل فرد من الأفراد المتكوّن منهم النوع – وكان من الطبيعي أن تلجأ العلوم الاجتماعية الى هذا المنحى فتحاول أن تتوصل الى فهم القرابة مثلا انطلاقا من الاسرة الغربية والافريقية والأسيويّة والعربية وأن تحاول تحليل الطبقات الاجتماعية انطلاقا من علاقات مختلف الشرائح الموجودة بالفعل في المجتمعات الرأسمالية الأروبية والأميريكية والاشتراكية والسائرة في طريق النمو .

البحث عن البنية هو بحث عن القواسم المشتركة المحدودة عددا ودورا والتي يمكن اعتمادها "لقراءة" ما يجري في أكبر عدد ممكن من المجتمعات فنقول مثلا إنّ تحجير نكاح المحارم هو العنصر الفعّال في تكوين القرابة والاسرة أو أن صراع الطبقات هو المحرّك الأصلي لجميع التطورات التاريخية لسائر المجتمعات .

وهذا التوجه الذي انطلق من اللسانيات والانثروبولوجيا والنقد الأدبي أخذ يغزو شيئا فشيئا سائر العلوم الاجتماعية الا أن عديد الباحثين مثل "لاز رسفيلد" يشكّون في جدوى هذه البحوث وفي نظريات "ليفي ستراوس" ويرون أن لا مبرّر في علم الاجتماع لاستخدام هذا المنهج [1] – الحقيقة أن الغموض يعتري أكثر من

(1) راجع : - UNESCO. *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales*. Paris - 1978, T. I - p. 138

وهو من أهم المراجع واحدثها –

دراسة ولكن مما لا شك فيه أن أي مجتمع ما - وأي عنصر من عناصره يتهيكل حسب معايير ذاتية معينة - المجتمعات فئات وأصناف وطبقات وقطاعات واقتصاد أي مجتمع ما يتهيكل بدوره حسب قوانين الاسعار والعروض والطلب وعلاقة القطاع الزراعي منها والصناعي والخدمي .

فلا مانع اذن من أن يهتم الباحث بالعلاقات العضوية الرابطة بين الاجزاء والقطاعات والأصناف والطبقات والشرائح وأن يحاول اثبات ما يجده بصفة متكررة في أوضاع مختلفة متباينة - وهذه المحاولة تجرّنا الى محاولة القيام بعمليات مختلفة من اسقاط وتجريد وتقليص وهي تستند الى روح التنظير العلمي المبني على المقارنة وإجلاء العلاقات الضمنية .

وإن كان هذا التوجه البحثي أقل ثراء من البحث الميداني وإن كانت نتائجه غير ملموسة وغير قابلة للاستخدام المباشر والتطبيق فإن مشروعيته ليست في حاجة الى مزيد من التبرير .

الا أن مفهوم "الهيكل" ذاته كما يستخدمه عديد العلماء - بقطع النظر عن "الهيكلية" التنظيرية - يمكّننا من التحليل القيّم لأنه يحاول ربط الأجزاء بعضها ببعض ويخرج الدراسات الميدانية من منظارها الضيق التجريبي البحت المبني على مجرد الملاحظة والاختبار [1] .

(1) راجع: - René könig, *Sociologie* - Paris 1972 -

وعلى كل فإنه يتعين على الاجتماعيّين أن يجتنبوا الخلط بين "النظريات الفلسفية والسياسية للمجتمع الأمثل" فالماركسية مثلا والبنيويّة تحاولان الجمع بينهما بل لا تميزان بين العقيدة الفلسفية أو السياسية والدينية الخاصة بأي باحث ما وحقيقة العلاقات الاجتماعية كما تتجلى من خلال الواقع ذاته بما في ذلك العقائد ولكن باعتبارها "شيئا" اجتماعيا .

إن الاحتراز الذي نبديه ازاء المنهاجية البنوية كما يستخدمها بعضهم تنبع من الاشكاليات الضمنية التي تثيرها وتبقيها بلا جواب كما رأينا - وهذا الاحتراز يتدعّم بتخوفاتنا من أن تنزلق الدّراسات الاجتماعيّة العربيّة إلى البحث عن الكليّات المجردة فتهمل بذلك ما نحن في أشد الحاجة اليه وهو مزيد من التعرّف العلمي الدقيقي الموضوعي على الواقع الاجتماعي لذا نريد الوقوف في الصفحات الموالية الى تجديد منهاجية البحث الاجتماعي في الوطن العربي ومدى مساهمته في اثراء التيارات العلمية .

هل نحن في حاجة الى التذكير بأن العلوم الاجتماعية انطلقت أيضا من المجتمعات العربية وأنها راسخة القدم عندنا منذ عهد بعيد اذ كان للبيروني مثلا ولابن خلدون - وغيرهما - فضل لا ينكره أحد- فدراسة منهاجية ابن خلدون لا تزال لافتة للانتباه لما سنته من قواعد لا تزال حداثتها محلا للبحث والتعليق ولقد سن اتجاهات للوصف وللتحليل وللتّكميم ولربط العناصر بعضها ببعض ، فهو أول من أشار الى ضرورة التحليل النوعي والكمي الذي لا بد أن ينتهي الى التركيب

الهيكلي والى التنظير حتى توضع الظواهر الاجتماعية في محيطها العالمي وفي سياق الدفع التاريخي العام الجاري لها [1] وهذه المساهمات العربية العصرية في البحوث الاجتماعية وخاصة من الناحية المنهاجية كسب للجميع .

وأول سؤال يطرح يتمثل في مكانة البحوث الاجتماعية من المجتمعات العربية ذلك أنها لم تكن دائما "عربية" لا من حيث الباحثين ولا من حيث التوجهات ولا من حيث اللغة فالذين كتبوا "علميا" في بداية هذا القرن عن العرب كانوا ينتمون الى مجتمعات تستخدم المعرفة الاجتماعية للسيطرة على العرب ولدعم نفوذ الغرب عليهم فالوصمة الكبرى للدراسات التي صدرت في هذا المجال أنها كانت تتم في اطار علاقات طبعها الاستعمار بطابعه الخاص فارتبطت البحوث الاجتماعية بالنزعة الاستعمارية الانجليزية والفرنسية خاصة ومساهمتنا الكبرى أننا أثبتنا أن المنهاجية المتبعة في هذه الدراسات لم تكن بريئة وإنها مهما اتخذت من تدابير فإن موضوعيتها محدودة للغاية . ولما وقع "تعريب" العلوم الاجتماعية فإن ذلك لم يكن مجرد ترجمة بل اعادة بناء العلاقة بين البحث والموضوع فكانت اليقظة العربية بمثابة يقظة ابستمولوجية معرفية تتجاوز كثيرا حدود المنطقة وبديهي أنه ليس من المفروض أن يكون الاجنبي أكبر قدرة على البحث

---

(1) راجع : علي الوردي – منطق ابن خلدون – تونس 1976 .

حسن الساعاتي – منهاجية ابن خلدون – القاهرة 1981 .

- Mondher Kilani. *Introduction à l'Anthropologie*. Lausanne. 1989

لتخلّصه من الماقبليات ولتجرّده ولبعد نظره عن الموضوع لأن ذلك قد يعرضه الى تجاهل أمور ذات أهميّة بمكان فينقل ما تجمعت لديه من أفكار وأحكام يسلّطها على الموضوع وليس أيضا من المفروض أن يكون صاحب البيت ادرى بشؤونها لتعايشه معها من الداخل – لأنّ هذا التلاصق والتعود والالفة كل ذلك يعرضه بدوره الى خطر الايحاء الذاتي الذي يجعله من حيث لا يشعر يقرّ علاقات مغلوطة في كيانها لا لشيء سوى أنه اعتادها وآمن بحقيقتها .

وهذا الجدل لعب دورا كبيرا في تطوير منهاجية العلوم الاجتماعية وساهم العرب في تنقيته وبلورته [1] ولكن الخروج منه أدى بالبحوث الاجتماعية الى مراجعة نوعية علاقة اطار البحث بموضوعه فأصبحنا نربط نجاعة البحث بقدرته على الجمع بين المسافة والتباعد والمشاركة الداخلية – فالبحث الأخصب هو الذي "يموضع" الاشكالية ويخرج بها من الضمنية الى المجلّى ومن الباطن الى الظاهر – وهذه العملية لا تتم الا باستنباط العلاقات التي يتوصل الى معرفتها من الداخل والى ضبطها بشيء من الانجذاب والائتناس والمشاطرة اليومية لاساليب العيش – لذلك أصبح من المسلّم به أن الابصار الغربي على العرب

---

(1) راجع : – مناهج المستشرقين في الدّراسات العربية الاسلامية جزءان – مكتب التربية العربي لدول الخليج – الرياض ، 1405 - 1985

– أنوارد سعيد – الاستشراق Orientalisme, *L'Orient créé par l'Occident* - Paris, 1980

ونظرة العرب لانفسهم يتكاملان بل أصبحنا نعمّم ذلك وندرك أن الحقيقة التي يبحث عنها علم الاجتماع متشعبة معقدة وأن الموضوعية في المنهاج لا تكفي وأنه لا يمكن أن يستغنى للتوصل اليها - أو على الأقل للاقتراب منها لا عن الملاحظة والدراسة الخارجية ولا عن التحليل الذاتي ؛ والنقد هو الذي يفصل في نهاية الأمر بين المغلوط والمصيب فالمساهمة العربية كانت أولا وبالذات في اعادة الأمور الى مكانها والي حصر ادعاءات الاستشراق في النطاق العلمي الذي كان من المفروض أنها لن تخرج منه أبدا - ولذلك رأينا من الضروري أن نلفت النظر الى أمرين هامين بمكان أولهما أن البحوث العربية هي بمثابة إعادة الروح للذات وأنها جزء من الوعي وعملية كشف من الداخل لأن المنهاجية ترمي الى التعرف على الواقع وبذلك ولكونها صادرة عن عقر المجتمع فإنها تساهم في تغيير الذات نفسها - مما يؤدي بنا الى اعادة النظر في مفهوم الموضوعية والى أخذ ذلك بعين الاعتبار في جميع مراحل بحوثنا الميدانية . والأمر الثاني الذي نريد التركيز عليه هو أن البحث العربي مقارن أو لا يكون وأنه يتعين أن نعطي للمقارنة المكانة التي تستحق في سياساتنا البحثية وفي تطويرنا للمنهاجيات .

البحث الاجتماعي عنصر من عناصر السيادة السياسية وآلة للسيطرة على الوضع فالعلوم الاجتماعية تلتصق كما قلنا أشدّ الالتصاق بالبيئة التي يتكوّن فيها وبالأحرى تلك التي يبرز فيها

وبالحضارة التي يستند اليها وبالاهداف التي يرمي أصحاب القرار التوصل اليها – فلا يمكن والحالة تلك أن تفرز بين الباحث العربي ومجتمعه – فالباحث الواعي عالم يتوخى الموضوعية مهما كانت آراءه ملتزمة وهو في نفس الوقت ابن قومه مهما حاول أن يتجرّد فهو ناطق باسمه ومعبّر عنه ووسيلة يقظته وضميره الحي وبعبارة أخرى فإن المعرفة الذاتية تمثل في علم الاجتماع كنه المعرفة وهي في نفس الوقت الشرط الاساسي لتجنب الملابسات والخروج من الأحكام المسبقة التي يصدرها الباحثون الأجانب ومن هذا المنظور فإن التعرّف على النفس يمثل العنصر الأصلي في تحليل الأوضاع السائدة وفي تفكيك دواليب المجتمع وتفتيق مؤسساته ورفع القناع عن ملابسات الأقوال والأفعال.

إن مختلف الدول العربية على تنوعها وتباين اختياراتها السياسية وانظمتها الاجتماعية والاقتصادية تلجأ الى البحوث الاجتماعية – ولم تكن لتفعل ذلك لتطوير المعرفة الاجتماعية عامة من الناحية النظرية المجانية فحسب ولكن لغايات تطبيقية بحتة في نفس الوقت فهي أجمعت على ضرورة اقحام البحوث الاجتماعية في صميم التحركات الاجتماعية – البحث الاجتماعي العربي معظمه موجّه اليوم الى حد أننا أصبحنا لا نكاد نتصور قرارا يؤخذ على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي أو بالأحرى على الصعيد الاجتماعي دون أن يكون قد استند الى بحوث والى دراسات اجتماعية.[1]

(1) راجع : سياسات العلوم الاجتماعية في العالم العربي – تونس 1986

ومن هذا المنطلق أتت الابحاث العربية في العقدين الأخيرين لتركز على المنهاجية الميدانية - أجل ليست هناك طرق بحث ميدانية متميّزة في الأدبيات العربية فهي تأتي جميعا في سياق ما قلناه عن التطورات الجارية حاليا على الصعيد العالمي فالمسألة تتعلق اذن بالشروط العلمية الصرفة اللاّزم احترامها من طرف الباحث بقدر ما هي تتعلق بتأصيل هذه البحوث في كنه المجتمع العربي من حيث اختيار المواضيع وضبط الاولويات - الا أن أساليب البحث واختيار الوسائل العلمية في تصور المشاريع وصياغة الفرضيات وتحرير الاستبيانات وسحب العينات ومعالجة الجداول الاحصائية وتأويلها كل ذلك ينصب في المنهاجيات العامة ويمثل القاسم المشترك بين جميع البحوث والدراسات أينما أجريت لأن قواعد المنهاجية العامة لا تحتاج الى اقلمة خاصة أو تطويع ما حسب المجتمع المبحوث فيه أو وضعية الباحث فهي من العناصر الشائعة التي يختار بينها حسب الظروف والامكانيات والتي تتمحور في نهاية الأمر اهميتها حول قدرتها على تسهيل الاجراءات وموضعة المشاكل واعطاء الاستنتاجات طابع العلمانية ورفع الشك فيها قدر المستطاع .

-أما القضية الاساسية فهي تكمن في علاقة البحث أغراضا وأهدافا واستنتاجات بالمجتمع العربي الذي يبحث فيه الى حد أنه أصبح وكأنه هو الذي يبحث عن نفسه عن طريق الباحثين ذاتهم فالعلوم الاجتماعية العربية مفروض عليها أن تكون موضوعية لأنها

ترمي الى الدقة والضبط والحقيقة وأن تكون أيضا ذاتية لأنها تمس بجوهر الوجود الجماعي وتُعنى بأسرار الحياة وتكشف القناع عما يجري في عقر ديارنا ، فالبحث يقترن بالوعي ولا ينفصل عن الاختيارات المصيرية الاساسية ولا عن المشاريع الحضارية التي تنبني عليها ارادة الحياة .

الا أن ما تستند اليه طرق البحث هذه في حاجة الى عملية تطهير وانتقاء لا في صلبها ولكن في ما يحول حولها أو ما تستخدمه من كلمات "عادية" وعبارات مختلفة ومفاهيم تقنية ، والفرضيات التي تنطلق منها ليست بريئة في ذات نفسها والاشكاليات بدورها قد تتلاءم وقد لا تتلاءم مع الاوضاع العربية . أضف الى ذلك أن النظريات التي قد يتحرك البحث في ارجائها ضمنيا أم لا مثل الماركسية أو الدركايمية أو البنيوية قد تكون بمثابة المنظار المقرّب أو المبعد وفي بعض الحالة المشوّه والمحرّف – فنلاحظ أن الكثيرين من العرب المختصين في مختلف العلوم الاجتماعية يكرسون أوقاتا ثمينة وجهودا طائلة في بحوث منطلقها غير وارد فنراهم يحصلون الحاصل ويلهثون لاثبات بديهيات ثابتة منذ عهد بعيد أو ينقلون الى العالم العربي استنتاجات قد تكون تحقّقت فعلا في مجتمعات أخرى ولكن في ظروف مغايرة فيتفانون في تدقيق بعض المصطلحات ويسلطونها من أعلى على الاوضاع الاجتماعية العربية والحال أن تلك المفاهيم وإن كانت طريفة في ذات نفسها وجديرة بالاهتمام والدرس والعناية فإنها

أصلا وليدة المجتمع المصنع الاوروبي المسيحي واستخدامها باسم كونية المعرفة العلمية غير وارد وغير مشروع لسبب بسيط : أنّها لم تأخذ بعين الاعتبار جميع الأوضاع الممكنة انسانيا ولكن البعض منها فقط ، فَنقْلها بتلك السهولة والسذاجة الى المجتمع العربي لا يمكن إلا أن يكون حجر العثر في مسيرة البحوث الاجتماعية العربية ولذا نلاحظ أن عديد الأبحاث لا مبرر لها سوى ارادة اثبات صحة النظرية الماركسية أو البنيوية فتكون بمثابة تصريف النظريات على حساب المنهاجية .

وهذا لا يعني أن الباحث العربي لا بد له أن يصد عن النظريات الغربية السائدة وإنما نعني بذلك أنه عليه أن يسعى دوما إلى ألاّ تطغى النظريات على المنهاجية في بحوثه فالنظريات والمفاهيم وأساليب البحث ليست الا آلات مسح ووسائل تحليل عليه نقدها هي على ضوء الواقع الاجتماعي العربي لا نقد المجتمع العربي على ضوئها فالمفاهيم وطرق البحث قيمتها عملياتية ولا تستمدّ أي معنى الا من جدوى البحوث الجارية – فنوعية المنهاجية المتوخاة ذاتها تملي علينا اذن كثيرا من الحذر والتحري وقسطا وافرا من التواضع والنقد الذاتي .

الوطن العربي كسائر البلاد النامية – في حاجة اليوم الى ابراز خصوصياته عن طريق البحث الميداني وعن طريق التنظير أكثر مما هو في حاجة الى تجاوز تلك الخصوصيات نحو معرفة في نهاية

التجرّد كما تدعونا الى ذلك البنوية أو الماركسية وعلينا الا ننسى أن تأخرنا هو تأخر أيضا في التعرّف بدقة على تفاصيل أحوالنا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية مما يفرض علينا أن نركّز على منهاجيات تساعد على مزيد من التعرّف على الذات . وتأتي بعد ذلك في مرحلة ثانية من الاولويات - عملية الارتفاع بحصيلة البحوث الى مستويات من الاستنتاج والتنظير تنصبّ في نهاية الأمر في التّيار العالمي مباشرة وقد يثبت هذا التدفق والسيلان أن ما نصوغه من بحث لا يزال دون المرجو فيدفع ذلك بنا وبدوره الى برمجة بحوث أخرى ودراسات تكميلية واستقصائية وهكذا دواليك . لأن حركية البحث الاجتماعي في وطننا لم تبلغ ذلك العمق وتلك القوة التي نلاحظها في البلاد المتقدمة من أروبا وأمريكا وآسيا - حيث وفرة الامكانات - المادي منها والعلمي والبشري - وتقاليد الادارة حكومية كانت أم خاصة - وتنوع الاتجاهات يجعل هذه البحوث تمتد في اتجاهات ومستويات مختلفة ولذلك كان الاقتصاد في الجهد والبحث عن الجدوى يمثلان ضرورتين تتبلور حسبهما الاوليات في تخطيط بحوثنا العربية واختيار المنهاجيات الأكثر تلاؤما مع أوضاعنا وأهدفنا وقدراتنا ولذلك سنظل طيلة العشريتين القادمتين في حاجة الى تكثيف البحوث الميدانية والمنهاجيات التي أشرنا اليها في الحدود التي ذكرناها والتي تمثل بالنسبة الينا الطريقة المثلى .

معناه أن الافراط في التجريد وإن كان محمودا في ذات نفسه

وإن كان أيضا يمكننا من توجيه بحوثنا الى أغراض معرفية كونية غير نفعية بصفة مباشرة قد يحرمنا من الاستفادة منها بالقدر المرجو ومن الخروج بها من مستوى المعرفة الى مستوى التطبيق والاستنارة في أخذ القرار . وتمفصل البحث الميداني بالسياسات العامة يمثل اشكالية أكيدة تتفرع عنها قضايا منهاجية هامة نذكر أهمها :

- اختيار الموضوعات وتحديد الأهداف وتطويع طرق البحث لها .

- علاقة الباحث بموضوع البحث وبالمجموعة والافراد الذين سيتعامل معهم .

- علاقة الباحث بأصحاب القرار .

- علاقة البحوث بعضها ببعض وضرورة ادراجها في منظومة متناسقة .

- توخي منهاجيات ميدانية مختلفة حتى تتكامل البحوث ويستند بعضها لبعض فيزداد نصيبها من الدقة .

ولقد شاهدنا في العشرية الأخيرة من يدعو الى "علم اجتماع عربي [1] وتعرضنا إلى هذه الظاهرة في الصفحات السابقة الا أنه

(1) راجع : - المركز الأقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية "نحو علم اجتماع عربي" القاهرة 1983 .

- مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية . سياسة العلوم الاجتماعية في العالم العربي - تونس 1986 .

- مركز دراسات العربية "نحو علم اجتماع عربي" 1986 بيروت .

يبدو لنا أن المنهاجية المقارنة تمثل في الظروف الراهنة أفضل الطرق للاستجابة الى حاجيات الوطن العربي من ناحية ولبناء اللحمة بين مختلف اجزائه .

الحقيقة أن البحوث الاجتماعية قلما تخلو من المقارنة – بل يمكن أن نجزم أن كل ما يكتب عن المجتمعات الاسلامية والعربية منطلقه المفاهيم الغربية المستخدمة والتي تحمل في طياتها خلفية تعتمد المقارنة بصفة أو بأخرى ضمنية كانت أم واعية – وما الماركسية والدركايمية والفيبرية والوظيفية والهيكلية – وحتى الميدانية ذاتها الا نتاجا لتاريخ المجتمعات الغربية فالتمحور حول هذه المجتمعات واضح الى حدّ أن عديد الدراسات الاستشراقية ليست في نهاية الأمر الا محاولة لتصدير المعرفة الاجتماعية الغربية بمختلف معاني الكلمة .

فكان لزاما علينا أن نفكك المنهاجيات المتبعة في هذه الدراسات الدخيلة حتى لا تطغى علينا النقدية المفرطة فلا نتقبل من يكتبون عن مجتمعاتنا الا بعين تميّز بين الاتجاهات وتغربل بين "الحقائق" وتصفي الحسابات فلا بد من أن نعيد النظر في أسلوب المقارنة ونكسب الامكانيات المنهاجية الهامة التي تضمنها هذه المنهاجية وذلك على شرط أن نحولها من "الخارج" الى "الداخل" فمن "الداخل" الى "الذاتي" وهذا يتطلب نقد المفاهيم وتزكية المواقف وضبط الفرضيات وتدقيق الاستنتاجات . معناه أن المنطلق في كل خطوة من خطوات

البحث وفي كل مرحلة منه ينبغي أن يكون واقع المجتمعات العربية باعتبارها تكون "وحدة متنوعة" أو إن شئنا تنوعا في الحدة - الانفجار السكني وتطور الاسرة وتقلص التقاليد وتفاقم البطالة ومعوقات التربية والفوارق الاجتماعية وتمزق المثقفين وعجز أجهزة الدولة والتزايد في عدم التوازن بين العرض والطلب والدخول في دوامة الاستهلاك وتأثير الوسائل السمعية والبصرية الحديثة وأزمة وسائل النقل ... كل هذه العوامل قواسم وظواهر اجتماعية مشتركة - الا أن السّمات التي تتسم بها والجزئيات التي تتلوّن بها والظّروف المحيطة بها تعطي لها طابعا خاصا بهذا البلد أو ذاك ويجب أن نرمي الى مزيد من التعرف على هذه الخصوصيات وأن نعتبر تجربة كل بلد كجزء من تجربة أوسع ينبغي التعرف عليها ووضعها تحت تصرف أهل الذكر في البلاد وخاصة أصحاب القرار منهم .

ومهما يكن من أمر فإن المقارنة - والمقارنة وحدها - تفتح المجال أمام عملية التنميط ويبدو أن منهاجية التنميط من أهم المنهاجيات وأكثرها خصوبة [1] وبديهي أن معظم الدراسات الحالية تنمّط المجتمعات الى شمال وجنوب والى مصنّع وغير مصنّع والى تقليدي وعصري والى نامي وسائر في طريق النمو وسلطوي

---

(1) راجع : Charl W. Deutsch. *La théorie des systèmes et la Recherche comparative*. Revue Internationale de Sciences Sociales N° 103 - 1985.

A. Lisles. *La comparaison internationale comme méthode de validation en Sciences Sociales*. I bid.

وديموقراطي الى غير ذلك من التصنيفات الشائعة الا أن السؤال المطروح هو في معرفة هل من الممكن أن نتجاوز هذه التنميطات التي مردّها في نهاية الأمر مقارنة مع البلاد الغربية التي انطلقت منها حركة البحث الاجتماعي في العهد الحديث فلماذا يبقى البحث مقصورا على ثنائية الغرب وبقية المجتمعات الأخرى فلا بد من تجاوز هذا الحصر مما يعني بالنسبة للبلاد العربية ضرورة نقل محور البحوث ومركز الثقل المنهاجي من معايير دخيلة الى معايير ذاتية تأخذ بعين الاعتبار العناصر الموضوعية المكونة للمجتمعات العربية – وتجديد فهم المجتمعات العربية لا يمكن أن يتم الا باعادة النظر في التنميطات التقليدية لينطلق من معايير ذاتية ثابتة أخرى مستقاة من واقع العرب ذاتهم ومما تفرضه عليهم ظروف الحياة ماضيا وحاضرا ومستقبلا – واعادة التمحور هذه عملية ضرورية ومنهاجية جريئة لا بد منها إن أردنا الخروج من النظرة التحليلية المألوفة والتي تحصرنا بين مسلك التقليد الماضوي السلبي والتمزّق الحضاري والاستلاب المنسوب للحداثة – بل الموضوعية في البحث تقتضي أن نضع التجمعات العربية في صلب جدلياتها التاريخية وفي اطارها الحقيقي المتجدّد المبتكر الذي يجعلها تتعامل بشتى صور التعامل الحافز أو المثقل المحنط منها أو المبدع الخلاق .

وهذا التنميط المبني على المقارنات الموضوعية الدقيقة لا بد أن يكون خاضعا الى ما هو أساسي وثابت في الحضارة العربية

المعاصرة : علاقة الفرد بالمجموعة وبناء الشخصية الجماعية وتنشئة الأفراد ومقدار ضغط القيم والتكامل العضوي لقطاعات النشاط – وينبغي أيضا أن يأخذ هذا التنميط بعين الاعتبار جملة المستجدات التاريخية وخصوصيات الأطر الطبيعية والاقتصادية والتنظيمية والسياسية محليا وجهويا ودوليا – اذ من البديهي أن الوضع الاجتماعي يختلف حسب كثافة السكان وشحّ الموارد المالية والبُعد الجغرافي عن المراكز السياسية وقوة الضغوطات الخارجية والمكانة في الاقتصاد العالمي .

هذه اعتبارات سريعة جدًا ذكّرنا بها فقط لنثير الانتباه الى أهمية طريقة البحث المقارن التي نرى فيها منهجية جديرة بأن تعطي في الظروف الراهنة دفعا جديدا لبحوثنا الاجتماعية العربية حتى نخرج من العقم الذي تردّت فيه بعض جامعاتنا وحتى نقلب الوضع فنساهم في فهم الذات ونعين أصحاب القرار على افراز أحسن الاختيارات وننحت كذلك صورة جديدة أو على الأقل معدلة وأكثر انصافا وواقعية ممّا تعطيه عنّا عديد الدراسات الحالية ، وليست الحياة الاجتماعية في آخر الامر سوى معادلة نهائية شاملة ضخمة لكل ما يجري على ساحتها .

واذا أعطينا لكل هذه الاعتبارات ما ينبغي من الاهتمام فلا بد من أن نستنتج أن الامة العربية "عنقودية" الشكل متنوعة السمات متفرعة الأساليب ولكنها متجانسة النفس احادية الروح لانها تجابه

باسلحة متنوعة تحديات هي هي في نهاية الأمر ومهما اختلفت في الشكل وفي الظروف فإنّا لأمّة تعيش مشاكل جوهرية مصيرية وبالتالي موحّدة تساهم بدورها في نحت تلك "المعادلة" الاجتماعية .

تجديد المنهاجيات في العلوم الاجتماعية أخذناه في مستويين بيّنا بينهما لأن التطورات الحالية تجري على الصعيد العالمي وتجري كذلك على الصعيد القومي العربي – ولفتنا الانتباه الى الحذلقة واسعة النطاق التي جعلت المنهاجية تغنم المكاسب التي حققها اقحام الرياضيات والاحصائيات والاعلامية في صلبها ورأينا أن التفنّن في جمع المعطيات وفي تدقيقها وفي تخزينها في بنوك ترتفع طاقتها المحسابية يوما بعد يوم ، ولفتنا النظر ايضا الى واقع العلوم الاجتماعية في الوطن العربي وما يترتب عنه من مشاكل خاصة تتعلق بمعالجة قضايا التنمية والسيطرة على التغيّر الاجتماعي مما يفرض تفريع المنهاجيات الى مسالك تتماشى ومتطلبات الاهداف المتبعة .

وبطبيعة الحال ما يجري على ساحة البحث الاجتماعي العربي ينصب في المخزون العالمي فهو يمثل المساهمة العربية لبسط مشاكل العصر كلها ، وأكدنا على أن الذي يعوزنا هو الربط الأفقي بين البلاد العربية التي يرتبط كل منها بصفة أسرع وأسهل مع البلاد الغربية فلا تقارن أوضاعها الا بالرجوع الى التجارب الغربية ولذا أكدنا على أهمية المنهاجية المقارنة على ألاّ يفهم ذلك كغاية في ذات نفسها ولكن كأداة للفهم المشترك يرمي في نهاية الأمر الى فهم الانسان والى خدمته أينما كان .

وإن المتأمل في حاضر العلوم الاجتماعيّة يلاحظ أنها تتأثر بخمس تساؤلات مصيرية كبرى :

1 – التشكيك المعمّم على نطاق واسع في قيمة الايديولوجيات وفي انساقها الكلياتية التي كان لها دورها الفعّال في دفع العلوم الاجتماعية الى الأمام –لا الماركسية ولا البنيوية ولا الدركايمية ولا الفيبرية تتمتع الآن بسمعة طيبة – فضل هذه النظريات على العلوم الاجتماعية لا يحصى ذلك أن آلاف الدراسات مدينة لها بشيء ما إن كبيرا فيسيرا الا أن الاحلام العريضة التي فتحتها أمامنا لم تتحقق الا جزئيا وبصفة هشّة – اضف الى ذلك أن المجتمعات تطورت في اتجاهات متباينة عن العقائد السائدة في أوساط الاجتماعيين إن لم تكن مناقضة لها تمام التناقض – وربما كلمة "افلاس" تكون هنا مبالغ فيها أو في غير محلها – الا أنه لم يبق أحد ينتظر من كبريات النظريات أن تساهم بصفة ايجابية في القفز بالبحوث الاجتماعية – فظلت هذه تبحث عن مراجع أخرى لتنير السبيل أمامها وواضح أيضا أن الدراسات الميدانية التجريبية في حاجة الى توجيهات تسير على هديها ... والسؤال الملح يتعلق بكيفية تعمير الفراغ الحاصل .

2 – والسؤال الثاني ناجم عن تعدد مصادر الدراسات الاجتماعية فحتى الستينات كان الخطاب الاجتماعي يصاغ في بعض العواصم بالبلاد الغربية وكان أيضا اختصاصا لعدد قليل من الجامعات بها ومن مؤسسات البحث والدراسات أما اليوم فإننا

نعيش توسعا عموديا لمصادر الدراسات - فمن ناحية أخذت جميع الدول تتحمل مسؤولياتها في مختلف مجالات البحث العلمي بل أصبحت تعتبر البحث الاجتماعي عنصرا من عناصر السيادة القومية - وعمّت القناعة أن البحث الاجتماعي لا يمكن أن يتم عن طريق الانابة وإن كانت الأغلبية الساحقة للدراسات الاجتماعية لا تزال تنتج في أمريكا الشمالية وفي اوروبا فإن دراسات هامة - وهامة جدا - صدرت عن الهند والبرازيل واليابان وكوريا ونيجيريا وطبعا عن مختلف الدول العربية .

والى جانب هذا التوسع في رقعة مصدر الدراسات نلاحظ أن عديد المجموعات المحلية والاقليمية خرجت من صمتها العلمي ودخلت في المساهمات الفعلية ولئن كانت هذه المساهمات لا تزال متلعثمة محتشمة فإنها تمثل بمجرد وجودها اعادة النظر لما كان يصدر من أحكام ضمنية في الدراسات السابقة ويمكن أن نقول أن البحوث الاجتماعية ستركز في السنوات القادمة أكثر فأكثر على الحوار الضروري بين الملاحظين الخارجيين والدارسين من الداخل - وقد لفتنا النظر فيما سبق الى الجديد الجاري في اطار منهاجية المشاركة الذاتية والى تزايد عدد الدراسات الاجتماعية التي تلجأ الى تحليل المحتوى أو الى استقصاء الواقع عن طريق المعايشة من الداخل - ولعل البحوث الانثربولوجية الثقافية في مقدمة هذا الاتجاه .

3 – القضية الثالثة تتعلق بالمنافسة التي تنجر عن دخول أجهزة الاعلام الجماهيرية في محاولة تحليل الأوضاع الاجتماعية وتغطيتها – ذلك أن هذه الوسائل وإن كانت تمثل واقعا اجتماعيا فإنها تنقلب من حين لآخر إلى وسائل يتمّ عن طريقها الوعي بالمشاكل القائمة وتحسّس الجماهير بالآفاق المفتوحة أمامها أضف الى ذلك أنها أخذت أكثر فأكثر تبادر بالقيام بدراسات وبحوث اجتماعية وبسبر للآراء ومن أجل ذلك لم يبق الباحث أمام وضع اجتماعي "خام" بكر يفتحه لأول مرة بل يكون الواقع قد مرّت عليه تجارب ليست دائما مثالا للبراءة فتوجه وسائل الاعلام البعض من الواقع وتشوشه أو تدلي عليه صبغة ما : صبغة الرفض أو المطلبية أو صبغة التشبّث والتمسّك – اضافة الى مختلف دواعي التغير الذي تبثها تلك الوسائل ضمنيا أو جهرا في طيات ما تنقله من تصورات ورموز وشعارات .

4 – أضف الى ذلك أيضا الجدل الجاري بين الباحثين أنفسهم حول المنهاجيات التي لم تبق محل تسليم وتصديق الا بصفة نسبية – ذلك أن التوسع الباهر الذي شهدته العلوم الاجتماعية والذي أخرجها من حيز الجامعات وأقحمها في مناطق لم تكن تلعب دورا فيها مثل الدواوين الحكومية والمؤسسات العامة والخاصة والبنوك والشركات والبلديات والنقابات والتنظيمات المهنية التي أصبحت تضطلع بشيء من المسؤولية في البحث وتوجّهه وتطرح عديد المشاكل الميدانية المعينة بل في بعض الحالات تقوم مباشرة بها أو تكوّن لها مكاتب دراسات

خاصة الا أن هذا النوع من طلب النجدة ينقلب أحيانا الى عمليات تبرير ذاتي وملاعبة مع الواقع أو تلهية سياسية ... والأهداف هنا والمنهاجيات المطوّعة لها تجعل البحوث توظّف الى سنّ سياسات مجتمعية محدودة – الى حدّ أننا أصبحنا نفرّق أصلا بين البحوث "الاجتماعية" والبحوث "المجتمعية" ، والمنهاجيات بدورها تتأثر طبعا بذلك – ذلك أن الفرضيات التي تنطلق منها البحوث في تلك الصورة والاشكاليات أصبحت من تزويد الادارة وأصحاب القرار – والاعتبارات النظرية أقل ما تكون عندهم من الاهمية دون أن يعني ذلك غيابها التام – بل آلت المنهاجيات الى مجرّد البحث عن تناغم ممكن بين الاهداف المتبعة وقدرة الواقع على تقبلها ونوعية القرارات المرجو اتخاذها ... وقد يضيع البحث في المجاملات ...

ولعل هذا الذي جعل منهاجية اللعب والمشاهد تحتل المكانة الفائقة التي نراها لأنها تترك لأصحاب القرار أكثر عدد من فرص الاختيار حسب فرضيات معينة ونلاحظ هكذا انتقال نقاط التشديد من نوعية في طرح المشاكل الى نوعية أخرى – ففي حين كان علم الاجتماع يبحث في التضامن الاجتماعي على الطريقة الدركايمية أو الاسرة أو التربية أصبحت بحوث هامة تشدد على المؤسسات الراعية للضمان الاجتماعي والتعاون والتأمين حسب أصناف المجتمع من أجراء وبطالين وشيوخ وأرامل ومحالين على المعاش ومهاجرين وغيرهم – ذلك أن هذه البحوث من النوع العلمي القابل للتطبيق السياسي هي

التي تسن على ضوئها السياسات المجتمعية – والجدال قائم بين أهل الذكر ويدّعي بعض المتطرفين منهم أن هذه المنهاجيات تمثل تنكرا للمنهاجيات الموضوعية العلمية لأنها تحمل في طياتها اختيارا جوهريا يتمثل في نقل القرارات الخاصة باجراء البحث من الباحث الى المنتفع به ومن الراغب فيه الى الحارس على اجرائه فعلا فتتغلب أهداف السلطة الساهرة على البحث والدافعة اليه وتصبح معيارا لنجاعة البحث وجدواه بكل معاني الكلمة ماديا وأدبيا وثقافيا وسياسيا .

5 – ثم إن تدريس العلوم الاجتماعية – والتوسع المبالغ فيه وخاصة في علمي الاجتماع والنفس – أحدث مشاكل أخرى اذ واكبه نقل المنهاجيات من طور الوسائل المبتكرة لفهم مشاكل ما الى صناعة وحرفة تكرّس الآلية والتكرار – فأصبحت المنهاجيات صنفين : صنف يوكل الى الباحثين الاكادميين الذين يواكبون تطور البحوث نظريا وميدانيا ويجعلون من تلك المنهاجيات خلقا مستمرا وابتكارا متواصلا للتقدم في فهم القضايا المطروحة وذلك بتوظيف ما أمكن من طرق يستقونها من شتى قطاعات المعرفة وعلى هؤلاء يرتكز التقدم العلمي – وصنف آخر يكتفي بالقيام ببحوث حسب المنهاجيات الناجحة أو المألوفة – وسبر الاراء كما يجري به العمل في الولايات المتحدة أو أوروبا أحسن مثال لذلك – فالمطلوب هنا من المنهاجية أن تتوصل في أقرب الاجال وبأقل تكلفة الى نتيجة ما ولو كانت تقريبية فتتقلص المنهاجية هنا الى مجرّد وصفة لا تخلو من هزل وكاريكاتور ونلاحظ

أيضا أن تدريس علوم الاجتماع انتقل في أكثر من حالة الى تلقين آلي لجملة من العمليات وبعض التفسيرات النظرية المواكبة لها فانحدرت بهذه الطريقة من مستوى المنهاجية الى مستوى التقانة المطبقة .

أضف الى هذه العوامل تحديات أخرى تعود أصلا الى تقهقر فكرة الشمول في البحث وأهمية تحديد مناطق المعرفة الراجع كل منها الى اختصاص معين والاهتمام المتزايد وبالتّأويل الاجتماعي لمستنتجات البحوث وهذه مشاكل أساسية طالما غضضنا عنها النظر ورجعت تطفو على سطح الاهتمامات المباشرة مما جعلنا اليوم نشعر بحاجة أكيدة ماسة لتقييم شامل لجميع المنهاجيات الاجتماعية بعين نقدية تراجع مبادئ العلوم الاجتماعية وتعيد النظر في أحوالها المنطقية في اطار تصور شامل لها .

وهذه الاتجاهات الجديدة تعيد الى الأذهان حقيقة كنا تناسيناها وهي أن العلوم – والعلوم الاجتماعية على وجه الخصوص – في حالة ذهاب وايّاب بين النظر والواقع – والمنهاجية ليست في نهاية الأمر الا الطريق الرابطة بين مشاكل الواقع وتصور الباحثين والعلماء .

منهاجية المقارنة وتطبيقها على بعض مظاهر الحضارة الاسلامية الحديثة

الحضارة الاسلامية تنوع في الوحدة . هذه حقيقة بديهية سرعان ما يقتنع بصدقها أي باحث يقف عندها . الا أننا لسنا على يقين تام من أن مختلف الباحثين تعمقوا في الفكرة واستخرجوا منها ما يمكّنهم من فهم الحضارة الاسلامية فهما ذاتيا لا يستند الى آراء مسبقة أو احكام قبلية ، فالمستشرقون مثلا نظروا الى الحضارة الاسلامية نظرة شاملة وكتبوا الكثير فيها ولكن كانوا يفعلون ذلك انطلاقا من أهم السمات التي طبعت حضارتهم الغربية بطابعها الخاص ، فكانت المقارنة تنحصر بين الحضارتين بحيث أصبح التمحور حول الغرب يمثل خلفية أساسية ، ضمنيّة كانت أم واعية ، لمعظم دراسات المستشرقين ، وقد سبق لنا أن لفتنا النظر الى ذلك في تحليل سابق لا فائدة في تكرار تفاصيله هنا ، الا أنه أصبح من الضروري أن نعيد النظر في أسلوب المقارنة ونكسب الامكانيات

المنهاجية الهامة التي يضمنها على شرط أن نحوّل المنهاجية من «الخارج» الى «الداخل» فمن «الداخل» الى «الذاتي» وذلك قصد وضع الأسس الكفيلة ببعث فهم جديد للحضارة الاسلامية ينبني على مقارنة بعضها بعضا ويرمي الى تأليف صورة شاملة لاهم السمات التي اكتسبتها على مر السنين وعبر القارات الخمس . ذلك أن انتشار الروح الاسلامي عبر الزمان والمكان خلق «حضارات» مختلفة متعددة متباينة تأخذ بعين الاعتبار الظروف المناخية والبيئية والبشرية والثّقافيّة المحلية . الا أنها في نفس الوقت تنبثق من نفس التعاليم وتتصهر في الكلمة الاسلامية الموحدة لها وتشارك في رسالتها وتسعى الى اقحامها ضمن الواقع اليومي فتثري بذلك محتويات الثّقافة الاسلامية بما اكتسبته الشعوب التي دخلت في الاسلام . ونريد أن نؤكد منذ البداية أن المقارنة التي ندعو اليها هنا لا تستند أبدا الى معايير خارجة عن الحضارة الاسلامية ذاتها بل تجعل من الكلمة الاسلامية المنطلق الشرعي الوحيد لتقارن بين المجتمعات الاسلاميّة وتحاول فهم خصوصياتها وقواسمها المشتركة فتحلّل الطرق التي وقع استغلالها من طرف الفرس والعرب والماليزيّين والأفارقة والمغول والأماريكان وغيرهم ممن آمن بالله وبرسوله وجعل من القرآن الدستور الأعظم ومن السنة النموذج المثالي لتنظيم السلوك ولصقل الحياة ولبعث الكيان الاجتماعي وللتصرف في الثقافة . بما يأخذ في نفس الوقت بعين الاعتبار الظروف الخاصة والكونية للتعاليم الاسلامية التي جمعت شمل الجميع .

وسنحاول في الصفحات الموالية التطرق بمعالجة النقاط التالية:

1 – وحدة الحضارة الاسلامية

2 – تنوّعها

3 – أهمية الاسلوب المقارن

4 – مقترحات عملية لاجراء بعض البحوث الاسلامية المقارنة .

الحضارة كسب متجدد وتراث متطور وطرق للحياة ونظرة للوجود وللكون وارادة لاستمرار البقاء الذي لا يحقق الا بالخلق والابتكار . فالحضارة حصيلة المجهود البشري الذي بنى رصيده جيلا بعد جيل وكوّن زادا انسانيا ينتقل عبر العصور فيحتفظ به تارة ويهمل تارة اخرى ويكتمل بالاثراء عادة . فالحضارة الاسلامية معادلة متغيرة لتفاعلات الانسان والارض والزمان ، وهذه المعادلة تمثل في ذاتها المعجزة التي حقّقها في الماضي ولا يزال يحقّقها الانسان المسلم الذي احتفظ بوفاء نادر بالروح الاسلامي وذلك بالرغم عن عديد الازمات والنكبات والمحاولات لطمس ذاتيته من الداخل ومن الخارج ، فقلما تجد حضارة احتفظت بهذه الدرجة بروحها وبتعاليمها وبأساليب حياتها . الحضارة الاسلامية تغطي ما يزيد على أربعة عشر قرنا وتنتشر في جميع قارات المعمورة ، إنها استخدمت مئات اللغات وضمت الى صدرها جميع الأجناس وتعاملت مع أصناف اجتماعية مختلفة وامزجة بشرية متباينة وساهمت في حلّ مشاكل مئات الملايين

من البشر ، ولكن المسلم لم يشعر مع ذلك الاّ و كأنه بينهم بنفسه في بيته مهما ابتعد عن أهله وذويه . ومهما عاد بعيدا بعيدا الى الماضي يتحاور مع أجداده فإنّه وكأنّه على قدم فهم . والسر يعود في ذلك الى التوحيد الداخلي والتجانس الذاتي الذي حصل من خلال وحدة الكتاب المنزّل ووحدة العقيدة ووحدة النموذج السلوكي المحمّدي . يعدّل المسلمون في كل لحظة من لحظات حياتهم مواقفهم وسلوكهم على ضوء ما سنته لهم شريعتهم أو أوصت بالتباعد عنه أو باجتنابه كليا أو جزئيا . وهكذا فهم المسلمون اسلامهم على ضوء الامتثال والتماثل والاقتداء بالناموس الموَحّد والموحِّد في اطار من الحرية المسؤولة وجوّ يبعث الى الخلق والابتكار والمبادرة والمعاصرة .

وهذا الناموس كما قلنا موحّد وموحِّد في نفس الوقت لأنه كان اجباريا وجذّابا شاملا ومتفرّعا عاما ومفصّلا ولأنه كذلك غطّى الأوجه الروحية والاخلاقية والثقافية والاجتماعية والبيئية والجمالية للحياة البشرية ، فكانت العلاقة بين المسلم والرسول والحالة تلك علاقة مفضلة وموحدة فيتناغم المسلم من حيث لا يشعر ويتناسق مع المسلم الاخر الذي يحاول بدوره أن يعيد للوجود ذلك السلوك المحمّدي الذي اتخذناه جميعا معيارا وناموسا للوجود وقد لا يتعرّف المسلم فعلا الا على عدد قليل من المسلمين وذلك بحكم طبيعة الوجود ولكنّه يتلاقى مع المسلمين جميعا بحكم السنة المحمدية التي تمثّل المثال المحتذى من طرفهم أجمعين .

ومن هنا تستمد التقاليد قيمتها ، فالتقاليد الاسلامية موحدة ولكن ينبغي أن لا نظن أنها تجرِّد المسلم من روح المبادرة لأن الظروف المعاشية تمثِّل العنصر الاخر المكوِّن للحضارة ولأن المثال المحمَّدي يجبر في بعض المجالات ويوصي فقط في بعض المجالات الأخرى ويترك أيضا لتجربة الاختيار فرصا لا تحصى والحدود بين هذه المجالات اختلفت أيضا في وضعها . ذلك أن العبادات إن كانت من باب الواجب المكوِّن للفرض ، اذ الاركان الخمس تمثل النواة الصلبة لحياة المسلمين لأن الصلاة والصوم والزكاة كتبت على المسلمين جميعا ، فإن ما يحول حول هذه الفرائض أو يخرج عنها يدخل في خصوصيات كل مجتمع وكل عصر . المسجد الجامع مثلا مكان الصلاة – ووظيفته الأصلية المشتركة أن يأوي المسلمين ويجمع بينهم في مختلف أوقات الصلوات الخمس وخاصة صلاة الجمعة ، ولكن لا يمكن لنا أن نغفل عن الوظائف الأخرى التي قام بها المسجد هنا وهناك : التدريس ، الاحتفالات الخاصة من زواج وختان أو اقامة مأتم، ايواء المسافرين والفقراء والضعفاء ، وحماية المطاردين والشرد وتخزين المياه للشراب بالاضافة الى الخدمات التي تؤديها عديد المعاملات التي جرت بها العادات على هامشه والتي تحيط به كالاوقاف والأحباس وتوزيع بعض عائداتها على الفقراء والمعوزين فالاصل هنا أي الصلاة يتمحور حولها عديد الوظائف الاجتماعية والاقتصادية فإنّها قامت بدور أساسي في تكوين الحضارة الاسلامية لأنها فتحت مجالات عديدة تصرّف فيها المسلمون حسب عبقريات

ثقافتهم المحلية وحسب اجتهاداتهم الخاصة وحسب الحاجيات التي تمليها أيضا عليهم ظروف حياتهم اليومية لذلك نجد وحدة للمساجد ، وهي بيوت الله الموجهة نحو القبلة المفتوحة للجميع وبها محراب ومنبر وأعمدة والات اضاءة ولكن شكلها وهندستها ووظائفها المختلفة الأخرى تمثل عناصر التنوع والابداع والايمان يبقى الأصل فيها والروح التي تتجلى في جميع الوظائف وفي جميع جزئيات العمارة ويعطي الصبغة الاسلامية للمعلم ولمكانته الاجتماعية .

هذا مثال بسيط وما قلناه عنه ينسحب بشكل أو بآخر على سائر الفرائض والواجبات الأخرى وبالأحرى على كل الطقوس والمعاليم التي لم يأت اقرارها كفرائض ولكن كمجرد سنة ، ولعل الحضارة الاسلامية تمثل الديانة الوحيدة التي أقرت مبدأ «الاختلاف» بهذه الصورة فرأت فيه رحمة وجعلت من التعددية سمة أساسية لحياة الناس .

وهذا يعود الى عاملين أساسيين الأول يتمثل في روح القرآن والسنة الذي يقرّ جملة من المبادئ والواجبات الملزمة لكل من يعتنق الاسلام (اقامة الصلاة وايتاء الزكاة والصوم والحج وترك الزنا واجتناب الفاحشات والامساك عن تناول الخمر وأكل اللحوم المحرّمة) وفيما عدا ذلك فإن الناس يجتهدون في تجسيم القيم الاسلامية في معاملاتهم اليومية دون أن نعتبر بالضرورة العادات الأخرى منافية لروح الاسلام شريطة ألا تكون متضاربة مع التعاليم الأساسية التي

ذكرناها فانماط الحياة الاجتماعية وأشكال الثقافات المحلية بقيت طليقة بل مدفوعة للخلق والابتكار والاستنباط الحرّ لذلك كانت الحضارة الاسلامية تواقة الى الخلق والابداع والاختراع وإن وجدت فيها للتقاليد معاني ومكانة فإن ذلك لم يعن ابدا الامتثال الأعمى ، فالدراسات المقارنة هي التي يمكن لها وحدها أن تفرز هذا العنصر وتفكّك دواليبه وتفتّق ثناياته .

أما العنصر الثاني ، الذي ساعد على هذه الانفجارات العظمى فإنه يتمثل في غياب أي سلطة شرعية مركزية أو كونية تمثّل الدين مثل ما حصل في بعض الكنائس المسيحية أو البوذية أو غيرها - وإن وجدت فإن دورها بقي مقصورا على جهة أو بلد أو ثقافة - فساعدها هذا الوضع على تجسيم التعددية في الواقع بل أقرّ القرآن أن التفاضل بين الشعوب والأمم معياره الوحيد التقوى أي مجرد اتباع التعاليم القرآنية وعمق الايمان ، وهكذا تكوّنت عبر العصور والامصار دول وامبراطوريات مختلفة الانظمة متباينة في الهيكل والشكل والحجم برزت طبقا للظروف التاريخية وكان منها العربي ومنها الزنجي ومنها الفارسي والتركي والهندي ... الا أنها جميعا تشارك في الحضارة الاسلامية على قدم المساواة .

فالوحدة اذن كانت روحية أصلا والمعجزة أنها كانت وظلت قائمة الذات بدون مؤسسات «دُوَلية» جامعة أوكلت اليها مهام السهر على ضمان هذه الوحدة ، فلا شيء يجبر بالقوة الزنجي أو العربي أو

الماليزي على البقاء في ظل القرآن .. سوى القرآن نفسه فظلت اللحمة الاجتماعية مضمونة بذات الايمان وظل التماسك بين الأفراد متينا تشدّه قوى نفسية فجّرها الاسلام في كل نفس وفي كل ثقافة .

بل من المؤكد أن جميع عناصر الثقافة الأخرى ساعدت بدورها على بقاء اللحمة الاجتماعية متينة وأصبح التضامن بين المسلم والمسلم واقعا ملموسا فالخلق والابداع في السلوك اليومي كان يتعزّز بما تساهم به عديد المؤسسات كالتربية والفقه والفن المعماري والموسيقى والفنون التشكيلية من خط ونمنمة ونوعية الأكلة والطبخ وطرق التعامل ومختلف الانتاج التقليدي وطرق استغلال الطبيعة والتعامل مع فصول السنة ... الخ .

وفي طليعة المسالك التي تكوّن المجتمعات الاسلامية وتجعلها في مأمن من تصرفات الدهر نجد الايمان كظاهرة روحية تحمل عديد الرموز وتثبت تصورات ثابتة للحياة وللموت وللكائنات وللعوالم الأخرى فأصبحت النظرة الاسلامية للوجود قاسما مشتركا وأساسا للعلاقات البشرية ضمن المجتمعات الاسلامية ونجد كذلك في سياقها «نظرة اسلامية للكون طريفة» (Weltanschauung) تتعامل مع جملة من الرموز قامت بدور فعّال للضبط الاجتماعي وجعلت الفرد يجد في محيطه الاجتماعي المتنفس الضروري للانتعاش والفرص الفذة للتعبير عن النفس وللخلق والابداع . أضف الى ذلك أن هذه النظرة الاسلامية للوجود استندت الى عديد التقاليد التي تبنتها والتي جاءت مع انتشار

الدعوة أو كانت عريقة في المجتمع واحتفظ بها الاسلام فانتقلت مع المسلمين الذين كانوا بطبيعة الحال يتحاكك بعضهم بعضا .

وخلاصة القول أننا لما نتبصّر في المجتمعات الاسلامية يمكن لنا أن ننظر اليها من زاويتين مختلفتين ولكن متكاملتين ولا تقل احداهما أهمية عن الأخرى : زاوية الوحدة وزاوية التعدد ، وبطبيعة الحال فإن الفقيه ورجل الدين وصاحب الشعائر الدينية يعطي الأولوية المطلقة للزاوية الأولى لأنه بذلك يتوصل مباشرة الى العنصر اللاّهوتي وهو كما ذكرنا القاسم المشترك بين الجميع ولأنه يمثل كذلك جملة ما لا يمكن أن تتصرّف فيه الأفراد والجماعات الا حسب قواعد ضَبطها أهل الذكر من مشرِّعين وكلاميين ومتصوفين ومختصين في شؤون العقيدة وليس لنا في هذه الورقات السريعة وبحكم اختصاصنا أن نبدي أي حكم ولا أن نقوم بأي تحليل لهذا الميدان ، ولكن المختص في الحضارة الاسلامية ككيان ثقافي واجتماعي وتاريخي وكجملة من المؤسسات القضائية والتربوية والانتاجية والجمالية والسياسية لا يمكن له الا أن يدخل الى الحضارة الاسلامية من زاوية التعددية وهذا الذي سنقصد اليه في تحليلنا هذا لنفهم سر وحدة الأسلوب ووحدة الطابع في اطار متغير متعدد زمنيا وجغرافيا واجتماعيا والذي يبهرنا بحق عن هذا التنوع البديع ، فالحضارة الاسلامية شيء متواصل امتد أربعة عشر قرنا ومسح القارات الخمس ، فهي كائن حي وتراث متجدّد ومعادلة الانسان المسلم الذي تعامل مع أرضه وزمانه وغيره

من الشعوب . وقد يحاول البعض أن ينمط الحضارة الاسلامية حسب نماذج ما – وقد يكون معيار التنميط الزمان والتاريخ فتقسم الحضارة الاسلامية الى حقبات تاريخية : عهد الرسول ، العصر الأموي ، العصر العباسي ، عصر المماليك ، العهد العثماني ، فعهد الاستعمار وعهد ما بعد الاستعمار ، وقد يكون التنميط يستند الى العنصر الثقافي الجغرافي فنتكلم عن الثقافة العربية الاسلامية والثقافة الافريقية والثقافة الأندلسية والفارسية والتركية والمغولية والصينية والماليزية أو عن ثقافات اسيا الوسطى وثقافات أوروبا الوسطى وثقافات أوروبا الغربية والثقافات الأمريكية الجنوبية والشمالية ومجرد ذكر هذه الأنماط يعطينا صورة واضحة تمام الوضوح عن ثراء الحضارة الاسلامية – والحقيقة أنه يُعتَمَد عادة الى هذين النوعين من التنميط في معظم الدراسات التي توفَّرت لدينا حتى الآن – الا أن السؤال المطروح هو في معرفة هل من الممكن أن نتجاوز هذا التنميط التاريخي والجغرافي الى تنميط اجتماعي اصلا يأخذ بعين الاعتبار عناصر الثقافة الاسلامية الأساسية .

ويبدو أن تجديد فهم الحضارة الاسلامية في حاجة الى اعادة النظر في هذا التنميط التقليدي لينطلق من معايير ذاتية أخرى ثابتة ومستقاة من واقع الحضارة ذاتها ومما تفرضه عليها ظروف الحياة ماضيا ومستقبلا وإعادة التمحور هذه عملية ضرورية لا بد منها خاصة اذا اردنا أن نخرج من النظرة التراثية الماضوية المألوفة لنضع

الحضارة الاسلامية في اطارها الحقيقي المتجدّد الخلاّق الذي جعلها كما قلنا تتعامل مع جميع الظروف بل تجد فيها مهما كانت مجالا للخلق والابداع ، فنفتح بدورنا الطريق لأجيالنا الصاعدة حتى تساهم بكل جهد ونشوة وبدون مركّب نقص في مواصلة البناء الحضاري .

وليكون هذا التنميط هادفا لا بد له أن يخضع الى القواعد العلمية المسلم بها أو يأخذ بعين الاعتبار المميّزات الأساسية للحضارة الاسلامية : علاقة الفرد بالمجموعة وبناء الشخصية وتفجير الطاقات الخلاقة انطلاقا من ثوابت الاسلام ، ذلك أن التصورات العامة التي حددتها النظرة الاسلامية للحياة ولما وراء الحياة تتفرع الى أصناف عديدة من أساليب الوجود . نحن شعوب وقبائل وعلاقة بعضنا ببعض علاقة تعارف وتأثّر وتأثير . الروح واحدة والمشاكل متنوعة والحلول المتوخاة هي بدورها متنوعة حسب ما تختار الضمائر الجماعية الاسلامية لنفسها فهي تجعل بصفة تكاد تكون آلية أو حدسية أو غريزية في مقدمة أولوياتها ضمان اللحمة الجماعية وتمتين التماسك الجماعي وتمكين الفرد من الاسهام والابداع والدفاع المستميت عن مقومات الأمة والتضحية في سبيل ذلك بأقل ما يمكن من مصالح الأفراد والبيئات أو إقحامها في دائرة اهتمامات القوم .

معناه أن المصالح لم تكن غائبة أو مستترة بل كانت تسيطر على ساحة الواقع فالفئات الاجتماعية والمجموعات الصغرى والطبقات إن وجدت وتبلورت وقامت بدور فإنها دخلت أيضا في صراع مستميت

أحيانا بينها ، فكانت الكلمة الاسلامية التي ترمي أساسا الى التوفيق والعدل والانصاف توظّف من طرف هؤلاء لخدمة أغراض خاصة كانت في أكثر من حالة منافية لروح الاسلام . والأزمات العديدة التي عرفتها الأمة الاسلامية قديما وحديثا جعلت المسلمين يبتعدون فعلا عن روح الاسلام أو تراهم أحيانا يسمّون اسلاما سلوكا وتعاملا علاقتهما بالمعايير الأصلية من أضعف ما يكون . إلا أنه سرعان ما تتطور الأوضاع فتعود كلمة الحق الى الاذهان وتفرض نفسها من جديد ولذا فإنه يبدو لنا أن التغيرات التي حدثت وتحدث على الساحة الاسلامية كانت في حالة مدٍّ وجزر ولذلك يصعب علينا أن نفهم تاريخ الحضارة الاسلامية بصفة مسترسلة بل علينا أن نأخذ بعين الاعتبار فترات الانحطاط والتقاعس والتراجع ونوعية الطبقات الاجتماعية السائدة التي مهما اقتربت نظرتها من الاعتدال – كانت توظف الحضارة الاسلامية لبناء كيانها الشخصي بقطع النظر عن الصراع بين المدن والأرياف الذي لعب دورا هاما في صقل نوعية الحياة وفي بناء عديد الأساليب الطريفة التي انضمت الى الحضارة الاسلامية فطبعتها بطابعها المتميِّز . ولا بد لنا أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار علاقة المسلمين بغيرهم فالحضارة الاسلامية كانت كما هو طبيعي تتفاعل مع الأمم التي سبقتها ومع الدول المجاورة لها ومع المجموعات غير الاسلامية التي كانت تعيش في كنف الحكم الاسلامي ، ومن المهمّ جدا أن نضع في الحسبان بعض المعايير التي تعود الى هذه الظاهرة الأساسية وهي ظاهرة التعايش السلمي أو العدائي مع غير

المسلمين والتي جعلت الأمة تنكمش أحيانا على نفسها تدافع عن ذاتها وتجابه المخاطر بصرامة بل تجعل في مراقبة تحركات الأفراد ضرورة أمنية أو عكسا لذلك تنفتح على الغير لأنها وجدت طريقا للسلام جنح الجميع اليها فأصبحت قضايا الأمن ثانوية لا تحتل في اهتمامات المسلمين الا مكانة محدودة فظل التعاون مع الغير مثمرا في اطار الأخذ والعطاء والتأثُّر والتأثير ، والى جانب هذين الحالتين الرئيسيتين وجدت حالات أخرى انقلب فيها المسلمون الى وضع الأقلية المضطهدة قليلا أو كثيرا أو وقع اجلاؤهم وتشريدهم كما حدث في الأندلس وفي فلسطين، فالحضارة الاسلامية كما نرى ثرية جدا متنوعة والحلول التي توخاها المسلمون المشرّبون لا تقل أهمية عما حصل في عهد النصر والازدهار .

تنميط الحضارة الاسلامية يستند هكذا الى عوامل ثلاث :

1 – التنشئة الاجتماعية .

2 – الجدلية الاجتماعية الذاتية .

3 – علاقة الأمة الاسلامية بغيرها من الأمم على الصعيدين الداخلي والخارجي .

مع الملاحظة أن هذه العوامل الثّلاث قد تتظافر فيستند كل منها الى الآخر وقد تتضارب وتكون الانعكاسات سلبية الى حدٍّ ما بعيدا أو قريبا وما الحضارة الاسلامية في نهاية الأمر الا «المعادلة» الختامية

لجملة ما يجري على ساحتها ، واذا أعطينا لهذه الاعتبارات ما ينبغي من قيمة في تحليلنا فلا بد من أن نستنتج أن الحضارة الاسلامية «عنقودية» الشكل متنوعة السمات متفرعة الأساليب ولكنها تبقى أحادية الروح .

هذه اعتبارات سريعة ذكّرنا بها فقط لنمهّد لتبيان أهمية طريقة المقارنة التي نرى فيها منهجية سليمة وجديرة بأن تعطي اليوم للشعوب الاسلامية دفعا جديدا لمزيد من فهم الذات ولتعميم الحوار بينها قصد اثراء بعضها البعض .ذلك أن التجربة التي تحصل في أي بلد اسلامي ما تنصب بطبيعة الحال في التراث الاسلامي العام ويمكن أن تكسب أي أمة اسلامية من تجارب الأمم الأخرى .

الحقيقة أن المنهاجية المقارنة وقع استغلالها في مجالات واختصاصات عديدة ولعل أهمّها وأقدمها الأدب المقارن الذي جمع عديد المعطيات التي يمكن الاستفادة منها منهاجيا ومن حيث محتويات التحليل ومستويات الدراسة ، الا أن اللسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد والقانون استندت كثيرا الى المقارنة بصفة عامة ولكننا نرى أن أسلوب المقارنة كما أكّدنا أنجع وأثمر في اطار الحضارة الاسلامية لما لها من وحدة ذاتية من جهة ولقابليتها لعملية التنميط من جهة أخرى .

ولسنا في حاجة لنعيد الى الأذهان أن المقارنة العلمية الموضوعية لابد لها من أن تحترم بعض الشروط ؛ أهمها :

1 – اقتطاع موضوع محدّد لنستطيع البحث فيه عبر جميع المجتمعات المقارن بينها ، وقد يكون أي موضوع شئنا مثل تصميم المسجد معماريا أو توظيف الموسيقى للتقرّب من الله أو تنظيم المعاملات المالية أو تربية الأطفال ، فمن المفروض أن يكون الموضوع ذا بال في المجتمعات المدروسة .

2 – بسط الإشكالية الأساسية للبحث في صورة تجعل المقارنة ممكنة مفيدة لفهم ما يجري في كل مجتمع على حدة ثم لربط الصلة بين جميع الاستنتاجات الجزئية الخاصة بكل بلد قصد تجميعها في منظومة تأليفية عامة تعطي بصفة واضحة وبأكثر ما يمكن من الدقة أوجه الشبه والفرق بينها .

3 – المقارنة تستند الى بحث مسبق يثبت النقاط والعناصر التي يجب أن تكون محل اهتمام ولابد في هذا الصدد من توحيد وسائل البحث من حيث توجُّهاتها العامة ومن حيث وسائلها العملية كأوراق الاستبيان والاستمارة والتعليمات التي تقود الباحث في عمله وكذلك أيضا من حيث ضبط المفاهيم وتحديد معانيها وتوضيح الفرضيات واستقصاء الصعوبات المتوقعة وتصور بعض الحلول العملية لها .

4 – وليس من الضروري أن تكون هذه الوسائل هي هي في كل حقل من ميادين البحث لأن المقارنة المفيدة ليست بين تفاصيل الأوضاع وجزئياتها بقدر ما تكون بين حزم من الاستنتاجات تكون غاية البحث البعيدة لأنها تثبت في جملتها الاتجاه الذي سارت فيه

تجربة هذا البلد أو ذاك والتي تنعكس فيها طرافتها ونجاعتها وعبقرية أهلها أو تثير المصاعب التي تصدّت لها أو المآزق التي تردّت فيها .

5 – ويستحسن لو تمّت هذه البحوث المقارنة بين عدد وافر من البلاد الاسلامية وأن يتكون فريق دولي لاجرائها يمكّن من الاجتماع قبل اجراء البحوث الميدانية قصد وضع تفاصيل منهاجية البحث واستنباط الوسائل الكفيلة بتغطيته وتوحيد أهدافه وتركيز قاعدة للحوار بين من يسهر على اجرائه وأن يمكّن الفريق من الاجتماع ثانية بعد انتهاء البحوث الميدانية لاستخلاص ما يمكن استخلاصه من التجارب التي تمت دراستها .

وهذه جملة من المواضيع التي يمكن أن تكون مجالا للبحث فهي تكتسب أهمية بالغة بل حيوية بالنسبة للأمة الاسلامية التي تجابه الان أكبر تحديات العصر محاولة رفعها حسب حلول متباينة ولكن تكوّن في ذات نفسها اسهاما لا يمكن التهاون به .

1 – تنشئة الطفل في ظل النظرة الاسلامية للوجود : كيف يدخل الطفل عالم الاسلام وكيف تتكون فيه النفسية الاجتماعية وكيف ينظم سلوكه فيجد مع المحيط الاجتماعي علاقات تضامن أو تباعد أو انحراف ومعرفة هذه المسالك التي تنقل الطفل من الفطرة الى التماسك الاجتماعي تكوّن الآن اشكالية من أصعب ما عرفه المسلمون.

2 – المؤسسة التربوية ودورها في بناء الحضارة والنهوض بالمجتمع باعتبار أن أزمة المجتمعات الحالية هي أزمة تربوية وعلى الخصوص أزمة في التربية الاسلامية ، ذلك أن المدرسة تلقن وتعلم وقلّ ما تربي بالمعنى الاسلامي .

3 – تنظيم الأسرة وانعكاسات بعض العوامل عليها مثل التضخم السكاني وتحديد النسل واعادة توزيع الأدوار وصراع الدور واقحام المرأة المسلمة في حلبة الانتاج بمقابل اجر والنزوح الى المدن .

4 – تخطيط المدينة الاسلامية الحديثة في ضوء العوامل التي طرأت عليها مثل الانفجار الحضاري والنزوح من الريف اليها والتنظيمات الاجتماعية والثقافية والسياسية العصرية وادخال العمارة ذات الطوابق المتعددة واستخدام مواد جديدة في البناء وانعكاسات وسائل النقل على تصميم شوارعها وساحاتها .

5 – تجديد العمارة في البلاد الاسلامية والحفاظ على الطابع الاسلامي مع استعمال مواد البناء الحديثة والتقانات العصرية .

6 – الانسان والمحيط والطابع الاسلامي للحفاظ على البيئة وعلى صيانة الطبيعة مع مواصلة استغلالها والانتفاع بها واستخدامها في كنف احترامها وتنميتها .

7 – سياسات العلم والبحث العلمي والتقانة وعلاقتها بالأرضية الاسلامية من حيث العقيدة والمؤسسات الاسلامية والتعامل مع

خلفيات العلم العصري ، أو بمعنى آخر كيف تحقّق المجتمعات الاسلامية الحالية ابستيمولوجيا اسلامية للعلم والتقانة .

8 – تنظيم الانتاج الزراعي والصناعي والخدمي وتوظيفه لصالح تنمية ثروات المجتمع في اطار تقييم دقيق – ولو جزئيا – للتجارب التنموية التي حصلت في عديد البلاد الاسلامية مع ابراز الطابع الاسلامي لهذه التجارب .

9 – توظيف الوسائل السمعية والبصرية الحديثة للنهوض بالانسان المسلم واختيار بعض التجارب الهادفة الرائدة .

10 – تجديد الخلق الفني في مجالات تقليدية مثل الشعر والقصة والموسيقى أو حديثة مثل السينما أو التصوير الشمسي مع انتقاء الحلول الهادفة والرموز ذات الفعالية العالية .

11– تجديد الثقافة الشعبية التي ظلّت حائرة ممزّقة بين تراث ماضوي ازالي وقد تكون تجاوزته الضرورة والاحداث وغزو غربي لا يستجيب لأهداف المجتمع الا جزئيا أولا يستجيب لها أصلا .

أهمية هذه البحوث لا تخفى على أحد فهي حيوية في ذاتها لأنها تمكّن من التعرّف على ما يجري في ساحة الدول الاسلامية ، ولكن لا نتصور أن هذه الدول انتظرتنا لتقوم بهذه البحوث . فأكيد أنها بطريقة أو بأخرى أجرت عديد الدراسات الميدانية ولكن الذي يلفت الانتباه أن هذه الدراسات مبعثرة مشتّتة غير منشورة في

معظمها ولا حتى موثّقة ولم تجمع قط في حين أنها تمثّل المساهمة الاسلامية لحل مشاكل العصر ، والذي يعوزنا هو الربط الأفقي بين جميع البلاد الاسلامية التي لا تقارن أوضاعها الا بالرجوع الى التجارب الغربية وهذا الربط الأفقي لا يمكن أن يتم الا عن طريق المقارنة وهو كفيل وحده بأن يجعل البلاد الاسلامية تستفيد من تجارب بعضها بعضا .

وهذا الاتجاه الذي ندعو اليه من شأنه أن يدفع بالبحوث الاسلامية دفعا جديدا ويعطيها توجيها حاسما للتلاصق مع المشاكل الاجتمعاية الحالية التي لا تقلّ أهمية بطبيعة الحال عن المشاكل الأخرى أضف الى ذلك ما يمكن أن تجنيه البلاد الاسلامية من تعاون مثمر ناجع .

وعلاوة على كل هذه المزايا فإن القناعة تامة عندنا أن الروح الاسلامي لم يفقد ابدا شيئا من خصوبته ، فهو الذي يتجلّى في الحضارة الاسلامية في عصر ازدهارها ولا يزال كذلك نشيطا في محاولاتنا المأسوية لرفع تحديات العصر والنهوض بالانسان المسلم ومقاومة التخلّف وصنع القرار التنموي . نحن مقتنعون بأن هناك أسلوبا «اسلاميا» لطرح قضايا العصر ولمعالجتها ولأخذ القرار الهادف ، فما هو هذا الأسلوب وما هي سماته وما هي خصائصه وما هي الشروط التي لا بد من ضمانها ليأخذ طريقه نحو الساحة اليومية؟

هذه أسئلة مصيرية والدراسات المقارنة ضلع كبير في طرحها وفي الاجابة عليها .

الانتاج الثقافي العربي المعاصر وعلاقته بالمجتمع

من البديهي أن كل إنتاج – ماديا كان أو ثقافيا – يعود فيما يعود الى جملة من العوامل الاجتماعية التي تؤثر فيه بصفة مباشرة أو غير مباشرة – ذلك أن قابلية الخلق والابداع ، مهما كانت ، تحتاج في أكثر من حالة ، لتؤول الى أثر يذكر ، الى محيط لائق تجد فيه نصيبا من الغذاء .

ولئن كان الخلق قد يأتي بالمعجزة من لا شيء فإن الانتاج في ذات نفسه لا يمكن بأي حال من الأحوال – ومهما حرص المنتج وانكمش في برج عاجي – أن يكون منفصلا عن المحيط . فهو يترجم عنه حتى ولو بالصمت – ويعكس مشاكله ويفصّلها ويبسط ملابساته ، إما بالتّعبير عنها وبتحليلها ، وإما بتجاوزها وإثارة بديل لها . وحتى لو تغافل عنها أو أهملها فذلك يعود فيما يعود الى ضعف في المجتمع الذي تضاءل تأثيره على أفراده الى حد أنه أصبح تافها أو منعدم

الوجود ويبقى الانتاج حتى في تلك الصورة تعبيرا ولو سلبيا عن المجتمع ...

حاجة الانتاج الثقافي الى مستهلك

أضف الى ذلك أن الانتاج الثقافي العربي – شأنه في ذلك شأن الانتاج المادي باستثناء القليل منه – يوجه الى (مستهلك) ما ، مشاهدا كان أو مستمعا أو قارئا . فقضية صلة الانتاج الثقافي بالمجتمع قضية تتفرع الى مستويات مختلفة وقد تكون متضاربة : مستوى المؤلف ، ومستوى المروِّج ، ومستوى المستمع ، وهذه التفريعات معقدة أيما تعقد وتحتاج الى مزيد من تدقيق وإلى فحص مفصَّل للمعطيات الأساسية ، مما يتطلب دراسات ميدانية مركزة لا أظن أنها توفرت أو تم مجرد التفكير فيها على المستوى المحلي أو على صعيد العالم العربي . فالمعطيات الأساسية كما ونوعا لا تزال مبعثرة مشتتة أو معدومة أصلا في بعض القطاعات الحيوية .

وفي غياب المعطيات لا يسعنا إلا مجرد المحاولة لفهم القضية على الأقل وتسليط ما يمكن من الأضواء عليها ، على أمل أن يقع التوسع فيها فيما بعد عندما تتوفر البحوث الميدانية الضرورية في قضية حسَّاسة شائكة كهذه .

أنماط الانتاج الثقافي العربي

الانتاج الثقافي العربي أنواع وأنماط، وعبثا يحاول من يقصد

التكلم فيه جملة ، ولا بد من التمييز بين ما هو إنتاج عفوي وتلقائي مثل بعض الشعر والقصص والمسرحيات وبعض الألحان ، وما هو مدرج في إطار تنظيمات تجارية أو مؤسسات متشعّبة ويُستجاب فيها الى طلب واضح مسبقا مثل الانتاج التلفزي أو السينمائي .

وكذلك يجب التمييز بين ما هو منبثق من صميم التقاليد التي تعود الى الماضي البعيد والقريب كالشعر الشعبي أو الموسيقى العتيقة التي قد ينسج على منوالها ، وما هو نتيجة احتكاك بالغير وشتى التأثيرات الثقافية التي تعمل فينا من الشرق ومن الغرب كالمسرحيات والروايات التلفزية والرقصات العصرية والنحت والرسم .

وكذلك ينبغي أن نفرق بين ما هو صادر عن اختيارات حرة ويفيض بالصدق والاخلاص من قبل المنتج الذي يحاول جاهدا الفهم عن طريق الخلق أو عن طريق الحوار فيكون الانتاج في هذه الصورة وسيلة بحث من صميم الحياة ومحور تجاوب بين الفنان والشعب وبين الثقافة والمجتمع المحيط بها ، وما هو خاضع كل الخضوع لاعتبارات مسبقة للانتاج بل ربما غريبة عنه كمراعاة الاختيارات السياسية للبلد ولأنظمتها ومجاملة مسؤوليها أو مجرد التقيُّد بالرأي العام السائد حوله حتى لا ينزعج ولا تجرَّح عواطفه ولا يكدَّر في صفوته ولا في سُباته ...

أصناف خدمة الثقافة للمجتمع

نلاحظ أن الانتاج الثقافي العربي بأنواعه هذه كلها قد يوظف في خدمة المجتمع ، إلا أن نوع الخدمة يختلف حسب فهمنا وحسب فهم المجتمع لها وحسب حكمنا له أو عليه : فقد نخدم المجتمع بمسايرته وبالتلطف له والكياسة معه شكلا ومضمونا حتى يحافظ على ذاته ويستمر في كيانه ويواصل استقراره . وبالفعل فإن جانبا وافرا من الانتاج الثقافي العربي التقليدي والمعاصر يساهم في إبقاء الحالة على ما هي عليه ، وهذا شأن جانب كبير من الشعر والأدب والغناء .

وقد نخدم المجتمع بتفكيكه وقلب أسسه وإبراز متناقضاته والدعوة الى الانتفاضة والتمرد عليه وهدمه ، ومحاولة إبداله والمناداة بالثورة العميقة ، وهو ما نلاحظه في بعض الشعر والاناشيد والقصص والمسرحيات أو المقالات والبحوث والدراسات .

الحقيقة أن الإنتاج الثقافي العربي ليس محايدا ولا يمكن له أن يكون كذلك فهو بطريقة أو بأخرى يخدم المجتمع – إلا أن المجتمع المتأزّم – وهذا شأن مجتمعاتنا العربية – يمر بحالات من الغليان والجيشان تجعله يحتاج أكثر من سواه الى تغذية روح المبادرة فيه وإلى إيقاظ نزعة الرفض وإلى إشعاره بأهمية معاني التحوّل فتبرز عناصر مختلفة متضاربة ، إلا أنها تستقي من هذه الحاجيات القدرة الكافية لتحويلها شعرا وقصصا ومسرحيات ورقصا ... فالكفاح الوطني والثورة الفلسطينية ومقاومة الغزو الأجنبي وإرادة الخروج من

التخلف تتبلور في شعر أبي القاسم الشّابي وشعر محمود الدرويش وثلاثية نجيب محفوظ وأفلام يوسف شاهين . أو أناشيد جيل الجلالة المغربيين ...

ثقافة التسلية

وفي نفس الوقت نجد انتاجا ثقافيا من نوع آخر معاكسا تماما له يرمي إلى مجرد التسلية ويدعو إلى تناسي هموم الدنيا والسهو عن تعاسة الوجود والتخلص الذهني من مشاكل الحياة ، فيساهم هذا الصنف من الانتاج حسب طرق خاصة به في سلامة المجتمع بتمرير الواقع المر فيه وتمكين الجماهير من تجاوز عقبات التاريخ أو انتظار فرص أخرى للعمل والنضال ... وهناك من يفهم على ضوء هذا تلك المكانة المرموقة التي تمتعت بها ولا تزال تتمتع بها المرحومة أم كلثوم: صوتها العذب الخفيض أو المرتعش وأناشيدها الرقيقة البليغة والآهات الصادرة من أعمق الأحشاء تمثل شحنة نفسية يجد فيها المستمع متنفسا جديدا لمجابهة واقعه الأليم ... فيتعلم العربي «أن كل شيء بقدر» ، فلا يقول شئنا ، بل يقول : «إن الحظ شاء» ، ويجد لذة في التغني بأطلال حضارته وبشتات وجوده ، وهناك من يرى أن هذا النوع من الانتاج يوجه قصدا الى تهميش المستمع العربي وجرّه الى مجانية المجتمع والابتعاد عن صميمه ، ولذا نرى ملايين العرب يتجاوبون مع خيال الغزل ومخدّراته وما فن عبد الحليم ، ووردة الجزائرية والسيدة نجاة الصغيرة وغيرهم إلا مجرد ظاهرة اجتماعية.

الأدب (الرمادي)

وهناك صنف ثالث من الانتاج الثقافي لا يمكن لنا إلا أن نشير إليه مجرد الاشارة لجهلنا العميق به وبمحتوياته وبتأثيره على المجتمع: ويتمثل في ما يروج عند التجمعات الفرعية من أقليات أو تجمعات شباب أو فئات نائية أو منقسمة ... وتتمثل في الأشعار والأناشيد أو المناشير والصحف غير المنتظمة الصدور وتنعت «بالأدب الرمادي» . ولقد سهلت آلات الاستنساخ العصري عن طريق التصوير أو الكاسات رواج هذا الانتاج وهو غير (رسمي) ويعبر عن أوضاع اجتماعية غريبة أو ساذجة أو هامشية إلا أنه قد يلعب دورا ضمن المجتمع يتفاوت في القيمة والمستوى . وكنا الى زمن غير بعيد لا نهتم بالأدب الشعبي بل نحقّر شأنه . وهذا الأدب يزخر بالذخائر ، ولم نتفطن لقيمته إلا منذ بعض السنوات فقط فاهتممنا بتجميعه ودرسه والحفاظ عليه وإخراجه من الدهاليز التي كان فيها . إلا أن الانتاج الرمادي الجوفي لا ينحصر في الأدب الشعبي ويحتاج الى تقييم نظرا لاتصاله بأوساط اجتماعية هامشية ولدوره الفعّال في تكييف النشء إما بمساندة الانتاج الثقافي المعترف به ، وإما بالتضارب معه .

البعد الواجب بين المنتج والمجتمع

أما المنتج الثقافي مهما كان ، فإنه لا ينتج إلا إذا وضع مسافة ما بينه وبين مجتمعه ، والالتزام نفسه يفرض بعدا ما ، ليتمكن الأديب أو الشاعر أو المتفلسف من الالمام بالواقع ... ذلك أن المنتج إن أراد

أن يعبر عن مجتمعه فلا بد له من أن يضع صلته بالمجتمع نفسها في الميزان ، لأن الانتاج الثقافي لا يمكن أبدا أن يفهم كصورة آلية فوتوغرافية للواقع بل هو خلافا لذلك لا يستمد حياته وحقيقته إلا من الصفات والسمات والأوجه التي يريد الأديب أن يركز عليها فينتقيها ويصطفيها ويختارها ويعطيها قيمة مثالية جديدة من نوع آخر ويدرجها في تركيب طريف مبتكر .

صلة الأديب والشاعر والموسيقار بالمجتمع صلة غير مباشرة قطعا بل ربما كلما ازدادت المسافة ازدادت قابلية الانتقاء جودة ، وازدادت عملية الخلق توفُّرا . الفنانون يخدمون مجتمعهم بطرق مختلفة ، إلا أن وضعهم الخاص يجب الحفاظ عليه ورعايته فالخلق والابتكار رهينان بهذا البعد الذي لولاه لما كان تعبير وإبداع ، بل نقل فسذاجة فابتذال ...

الغرب والاغتراب

لذا كان الأديب غريبا عن قومه لأن الغربة من مصادر الفهم ومن مصادر الإشعاع أيضا – إلا أن الغربة ليست بالاغتراب – الغربة كما ذكرنا وضع يكاد يكون طبيعيا في طياته وهذا لا يتم إلا بالتجاوز والابتعاد ... إلى حد ما ، لأن التجاوز لا يجب أن يؤدي إلى القطيعة وإلى تفكيك الصلة بالمجتمع ، والغربة الثقافية ضرورة لفهم المجتمع وللتعرف على كنه حقيقته فهي سدٌّ للفراغ وتعمير للهاوية ، فهي إيجابية في مضمونها وفي أهدافها وفي محصولها وتمثل عربون

تأصيل الانتاج الثقافي في المناخ الاجتماعي . أما الاغتراب فهو سلبي جملة وتفصيلا . لأنه يعوزه ذلك الوضوح وذلك الوعي وذلك الشعور بالمسؤولية وتلك الارادة الخلاقة لوضع المجتمع والمحيط محل درس وتحليل . وكثيرا ما نلاحظ في إنتاجنا التلفزي والسينمائي تقليدا أعمى للغير – أو للماضي – وليس ذلك التقليد في نهاية الأمر إلا ضربا من محاكاة الآخرين – زمنا أو مكانا – والتنكّر للحاضر أو لبني جلدتنا . والاغتراب أنواع وأصناف وأبشعها ما يأتي لنقص في البصيرة أو لانعدام التحكم في المصير الثقافي .

التقليد الأعمى للغرب

وأخشى ما نخشاه في إنتاجنا الثقافي العربي المعاصر ، عدم توفر البصيرة ، والضعف في الانتاج ، والتقليد الأعمى لسذاجة الغير، والعجز عن التمييز بين الرذالة والعبقريّة . وأمواج الأثير عندنا اكتظّت بأغرب أنواع الاغتراب والفقر الذهني : أقصد بذلك ما يترجم إلى العربية من المنتوج الغربي – أو ما يقدم إلينا في لغته الأصلية – وإن كان يمثل في نهاية الأمر الجزء الأوفر من الغذاء الذي يقدّم ليلا نهارا لأبنائنا ولشبابنا وأسرنا بحيث أصبحنا أيضا مجرّد مستهلكين مستسلمين للثقافة الغربية وأخطر من ذلك أن أصبح معظم الانتاج الثقافي العربي من مسلسلات ومن روايات ومن أناشيد وغيرها في الدرك الأسفل إذ انحطّ مستواه وفسد فيه الذوق ، والخجل كل الخجل إن ظنّ أصحابه الذين ابتكروه محاكاة للغرب أنهم في قمة الابداع ...

فأصبحت الثقافة العربية في جزء كبير منها تتمطّط وتفصّل كالفساتين الخاضعة للموضات الباريسية أو اللندنية يطوّلونها فنطوّل ويقصّرونها فنقصّر ، ووصل التقليد الأعمى ببعض محترفي الانتاج السينمائي والتلفزي الى مسايرة بعض الوصفات المفتعلة دون التأكّد من طرق الاستعمال أو تقدير أبسط مقومات الحياة أو واجب الاحترام للمتفرج أو المستمع أو المشاهد العربي ...

والاغتراب يكون هنا في مستوى المنتج وفي مستوى الانتاج وفي مستوى المستهلك على حد السواء ذلك أن الآلة أصبحت تسيطر وتفرض وجوبا عددا من ساعات البثّ لا بد من تعميرها مهما نضبت القريحة أو جفّت القلوب فانتقلنا من الانتاج الثقافي كعلاقة تعبيرية بين معبّر ومعبّر له إلى إنتاج ثقافي آلي (حشوي) نعمّر به الأدمغة ونقدمه كما يقدم الحشيش للبهائم لتعلفه في أوقات مضبوطة .

ولئن كانت عندنا بعض الانجازات التي من الواجب التنويه والاعتزاز بها في جميع ميادين الانتاج الثقافي ، فإنه لا بد أيضا أن نُقرّ بأن نصيب المواطن العربي من الغذاء الثقافي القومي يبقى دون تطلّعاته كما وكيفا .

وعلينا أيضا أن نعترف إحقاقا للحق بأنها ظاهرة عالمية تشكو منها البلاد السائرة في طريق النمو على حد السواء فنلاحظ أن الطلب المتزايد يوما بعد يوم للانتاج مهما كان لتزويد ما توفّر لنا من محطّات بث وآلات نقل وتصوير ونسخ جعل البرنامج يخضع لمتطلبات

التقنيات الكمية – على حساب النوع والمستوى . ولكن ما هي قيمة التقنيات الحديثة مهما أعجبنا بها كتقنيات إن كان المحتوى هزيلا منحطا ؟ الحق أننا اليوم نعيش داخل العالم العربي وخارجه وكأننا لم نبذل مجهودا علميا جبارا لا مثيل له إلا لخدمة الثرثرة العشوائية ، والتناقض جلي خطير بين توفُّر الامكانيات وفقدان الزاد وانحطاطه في النوع .

حاجتنا إلى إنتاج راق متقدم

السؤال الحائر الملقى أمام ثقافات كل الشعوب وبالأحرى أمام الضمير العربي يتمثَّل في كيفية التوصّل إلى نوع خاص من الانتاج سريع التركيب سهل البث يبحث في مشاكل المجتمع ويفتح أمامه طريق المستقبل ويجره نحو التقدم والرقي .

أضف إلى ذلك أننا في صراع مع الغزو الثقافي الصهيوني وفي عرضة مستمرة للاستلاب الذي تجرنا إليه شتى المغريات السمعية والبصرية الغربية ولكن كيف السبيل إلى ذلك إن نحن واصلنا الاكتفاء بالتفاهة والازدراء ؟ إن الثقافة المتلفزة والثقافة المذاعة لا تقف عند الحدود ولا تعرف الشمارق فالمستمع والمشاهد العربي هو الذي يختار تلقائيا في نهاية الأمر ما سيعمر به أوقات فراغه .

الخلق ! الخلق ! والابداع ! الابداع ! فهما الطريقان الوحيدان اللذان يمكناننا من تحطيم الحلقة المفرغة التي يتمزق فيها إنتاجنا الثقافي ، ومن الخروج من دوامة الحصص الزمنية المبرمجة حسب معطيات التقنيات الحديثة التي نتخبط فيها وهي قضية شائكة يستحسن أن نخصص لها دراسة أو ملتقيات دراسية ...

سوء فهم المعاصرة

ولعل هذا التقليد الأعمى الذي يؤدي إلى الاغتراب مصدره أيضا سوء فهم لقضية المعاصرة وكثيرا ما نفهم المعاصرة كمحاكاة لما توصل إليه الغرب . ويخيل إلينا أن التجارب الغربية التي آلت إلى المستوى والواقع الثقافيين الذين عليهما حضارة أوروبا وأمريكا تمثل ما ينبغي أقلمته بالذات عندنا ونقله بحذافيره أو بشيء من التغيير إلا أنه يغيب علينا أن المعاصرة ليست كونية وليست مطلقة فهي تتغير بتغير الثقافات وبتغير الحضارات والمدنيات .

والموقف السليم موقف الأخذ والعطاء انطلاقا من جذورنا وأصولنا والقاعدة الأساسية هي الايمان بأن مسيرة المجتمعات تختلف دوما هنا وهناك وبأن الحديث لا يفرض وبأن الاستدانة في قضية كهذه تؤدي إلى عين الاغتراب إن لم تكن مبنية على نقد وموضوعية وبصيرة ...

المعاصرة الحقيقية

المعاصرة خلق وإبداع ولا تتم إلا بالالتحام الوثيق بمسيرة المجتمع ودور المثقف هنا يتمثل في إنارة السبيل بعد فهم الواقع وبعد رفع القناع عن ملابساته . المعاصرة تجاوب - وفي بعض الأحيان قد يستحسن أن تكون سابقة لأوانها - مع المحيط الاجتماعي بغية النهوض والقفز به وجرّه إلى الأمام حتى يحقّق نفسه بنفسه . لذلك كانت الثقافة دوما تعتبر الضابط الاجتماعي الفريد من نوعه : فهي وسيلة ضبط ثمينة شريطة أن تكون في تبادل مستمر مع المجتمع . المعاصرة الحقيقية تكمن في هذه المنظورية التي تجعل من الانتاج الثقافي اعتبارا بما مضى ، وتنبؤا بما سيأتي ، وضبطا لحاجيات المجتمع ، ودليلا لما يتطلع إليه ومعنى هذا أن منزلة الثقافة لا يمكن فصلها عن منزلة المنتج الثقافي ، وهي عظيمة في الوطن العربي .

إن الشعوب العربية لا تزال تحافظ والحمد للّه على تقاليدها التي تجل الأديب وتكبر الشاعر وتميّز الفنّان وتحبو بهم وتعظم شأنهم. إلا أن هذه المنزلة المبدئية لا تكفي ، خاصة وأننا اليوم انتقلنا من ثقافة تقليدية إلى ثقافة تكاد تكون صناعية ، فلم يبق من الممكن أن نعوّل على العفوية والتلقائية لمدّ الأجهزة العصرية من سينما وتلفزة وإذاعة وفيديو بالعتاد الضروري ، خاصة كما أثبتنا سالفا أنه لا بد من جلب المواطن العربي إلى إنتاجنا القومي وصدّه عن اللجوء إلى محطات أجنبية جذابة خلابة ...

وجوب تنظيم الانتاج الثقافي

والعالم العربي لا يزال في حاجة ملحة إلى مزيد من التنظيم المهني للمنتج الثقافي وذلك لضمان حياة كريمة له ولأسرته ، وهذه نقطة أيضا تحتاج إلى بحث مقارن يفضي الى اقتراحات عملية على صعيد العالم العربي وعلى صعيد كل قطر على حدة ...

إن السوق الثقافية العربية موجودة ، قائمة الذات لا شك في ذلك . فالمواطن العربي متعطش إلى الكتاب وإلى الفيلم وإلى الكاسات وإلى الاسطوانة . إلا أن هذه السوق غير منظمة وغير منسقة . إن تفاهة الاخراج وضآلة السحب لا تعودان إلى المجتمع العربي في ذاته. وإنما تعودان إلى انعدام مسالك التوزيع وإلى ضعف دور الترويج والتتجير وإلى عدم التنسيق بينها وإلى القرصنة المتفشية عندنا والتي تجعل الكاتب والمغني والموسيقار لا يجنون كل ثمارات إنتاجهم المشروعة .

المناخ الملائم للانتاج الطيب

وأخيرا وليس آخرا ان الانتاج الثقافي يحتاج إلى مناخ خاص به ولست أقصد بذلك الراحة الاجتماعية أو الاستقرار السياسي إذ أثبتنا في ما سبق أن الاضطرابات قد توقظ الهمم وتحرك السواكن ، بل أعني قدرا أدنى من الحرية في التعبير والنقد قصد الفهم والابداع. وهذا ما يعوز عالمنا العربي إلى حد بعيد . إن شتى وسائل

الرقابة والضغوط التي تسلط من حين إلى آخر بل الاضطهاد الذي يشكو منه الكثير من المثقّفين العرب يمثل عائقا كبيرا أمام الأمن الثقافي العربي فالأمن ليس في تدجين الثقافة ولا في تطويعها إلى الأهداف الرسمية ، وليس أيضا في الرفض للرفض أو المعارضة المطلقة الهدامة ، وإنما هو في النقد وفي النزاهة وفي الصدق في القول والاخلاص في العمل .

الحياة الاجتماعية الاسلامية
كما صورها بعض المستشرقين

من الصعب جدا أن نجد تطابقا بين ما يكتبه بعض الباحثين الغربيين عنا وعن حضارتنا ، وبين الواقع الذي نعيشه نحن من الداخل وإن كان هذا أمرا طبيعيا في حد ذاته فإنه قد يعود أيضا الى الفجوة الفاصلة بين ما تَعوّدنا عليه فاستأنسناه وما يشاهده ملاحظ خارجيّ لا يشاطرنا الأرضية المادية والاجتماعية والفكرية التي ننطلق منها . وعلى هذا الأساس فإن كل ما يكتب أو يقال عنا يهمّنا بالدرجة الأولى لأننا نجد فيه صورة ما ، صادقة كانت أو مشوّهة . ولكن مهما كانت فهي تبعث على التساؤل وتحثّ على النقد الذاتي وتثير الشك البناء الذي يجعلنا نراجع النفس ونعدل ما ينبغي أن يعدل أو نركز على ما يجب أن يركز عليه .

وهذا مايحدث عادة في تلاقي الحضارات ، إلا أنه يتّضح وكأن الحضارة الاسلامية ، إلى جانب ما أثارته من اهتمام علمي واضح تبلور في قالب دراسات موضوعية نزيهة ، فإنها أثارت أيضا الحقد والغضب في عديد الأوساط الغربية فعمدت حسب خطة مدبرة محكمة

فيما يبدو إلى قلب الحقائق وتشويه الواقع وإصدار شتى التهم وإلصاقها بمختلف جوانب أساليب عيشنا وعناصر تفكيرنا وكنه نظرتنا للحياة[1].

ومن غريب الأمور وليس من باب الصدف أن يكون هذا التشويه هو الذي راج وتغلغل في الأذهان . وأن يكون ما كتب علينا أكثر شيوعا مما كتب إلينا فالأوساط الشعبية والرأي العام الغربي والمحافل العلمية نفسها حتى تلك الأشدّ اتصالا بالعالم الاسلامي أصبحت متأثرة شديد التأثر بالأساطير والخرافات التي يتناقلها أصحاب الآراء المغرضة عن المجتمعات الاسلامية . ولعلّ في ذلك ما يحفزنا ويدفعنا إلى التأمل ومراجعة هذه الدراسات الاستشراقية لندحض التهم ونرفعها ، وحتى لا يبقى شبابنا ضائعا ممزّقا بين صورة تمجيدية يقدمها له مجتمعه عن نفسه ولكنه لا يرضى بها بحكم التطور الطبيعي للحضارات أو بحكم صراع الأجيال أو بموجب تضارب القيم ، وبين صورة خلابة ولكنها مشوّهة يقدمها عنا له بعض خصومنا فتدعم فيه تلك النزعة الطبيعية للشكّ وتشجعه على الهروب من الواقع والتنكر له والانسلاخ عن الجلدة القومية وعن الأصالة التاريخية ...

---

(1) راجع على سبيل المثال J.F. Peroncel-Hugoz. Le radeau de *Mahomet* -Paris-1983

وردُّ الأستاذ الحبيب الشطي الأمين العام لمنظمة المؤتمر الاسلامي السابق في مجلة :

Proche-Orient et Tiers Monde. No7, Juin 1983 .

إن أدب الاستشراق وفرقه وتنوعه وتعدد اللغات التي كتب فيها والاتجاهات التي سار على منوالها لا يزال في حاجة أكيدة إلى غربلة وتقويم ، وبعض المحاولات التي قام بها بعض الباحثين سواء أكانوا مسلمين أم من المستشرقين أنفسهم بقيت إلى هذه الساعة دون الأهمية التي يكتسيها هذا الموضوع [2] .

الاستشراق فرق وتيارات مختلفة يرتدي جميعها ثوب «الموضوعية» و «التجرد» و «الدقة» و «النزاهة» و «العلم» ... ولكنها تخفي حقيقتها على القارئ فلا يتفطّن إلى ما يتسم به معظمها من ضعف في التحليل ونقص في الاطلاع وتسرع في اطلاق الآراء المسبقة إلى حد أن الكتابات الاستشراقية تعدّ اليوم عبارة عن خليط من المعلومات الصحيحة والأخطاء الفادحة ، فالموضوعية العلمية لم تكن كافية لتضع البعض من الباحثين الغربيين في مأمن من العنصرية والتمحور حول الفلك الأوربي الضيق .

وجدير بالملاحظة أيضا أنّ أجيالا وأجيالا من الأوربيين اطلعوا على الاسلام وعلى حضارته من خلال هذا اللون من الدراسات التي

---

(2) راجع مثلا الفصل المحتشم لجاك بارك :

J. Berque, *Cent Vingt - cinq ans de Sociologie maghrébine*, in Annales, 1957.

ومقال كامب :

P.E. Kemp. *Orientalistes éconduits, orientalisme reconduit.* Arabica XXVII / 2, 1980.

طبعت عديد المرار وترجمت إلى كثير من اللغات ، بما في ذلك اللغة العربية نفسها مثل كتاب جورج بوسكي عن «قيم الاسلام الجنسية» [1] وهو كتاب تداوله القراء طيلة ثلث قرن ونشر تحت اشراف أكبر أساتذة الغرب ونقل إلى الانجليزية والاسبانية والهولاندية ، وأصبح المدخل المفضّل إن لم يكن الوحيد إلى قضية شائكة معقدة صعبة تتعلق بأخص خصائص حياة المسلمين والتي لا يمكن لأي أجنبي أن يطّلع عليها الا بالممارسة الطويلة والبحث المستفيض ألا وهي قضية «الحياة الجنسية» . إلاّ أن المؤلف يدعي سعة الاطلاع والمعرفة مستغلا ما توصل اليه من دراسة لبعض أمهات كتب السلف العربي فأصبح ينظر إليه وكأنه الخبير الاختصاصي العالمي للفقه الاسلامي وبما أن الفقه نفسه أصبح مهجورا ومجهولا إلى حد بعيد وحتى بين الأوساط الاسلامية المثقفة نفسها فإن هذا الكتاب أصبح بمثابة المرجع الأم لعديد الاجتماعيين والسوسيولوجيين والسيكولوجيين والديموغرافيين .. فلا تكاد تجد باحثا غربيا أو مسلما يتطرق إلى هذا الموضوع دون أن يستند إليه غير متفطن دائما إلى ما اختبأ في طياته من خرافات عن بطش المسلمين الجنسي ، وعنفهم الشهواني وانسياقهم للذّة واندفاعهم في طلبها ، وعدم سيطرتهم على أنفسهم فيستعصي عليهم التقيد بالمبادئ والأخلاق . ويُرجع بوسكي كل ذلك إلى الفقه الاسلامي

---

(1) G.H. Bousquet. *L'Ethique sexuelle de l'Islam.* Paris. 1952

وإلى تعاليمه .. فمن تحريف إلى تشويه ومن تشويه إلى هزل فتصبح الصورة المتداولة عن حضارتنا صورة كاريكاتورية شنيعة للغاية [1] .

فواجب علينا إذن أن نقوم بعملية مراجعة النفس لننصف حضارتنا وهو ما يتطلب منا نقدا علميا لمناهج بعض المستشرقين وتفكيكا لطرق تحليلهم وكشف القناع عن ملابسات مواقفهم واثبات مواطن الخطأ في كتبهم ومصادرهم .

ولتحقيق هذه الرغبة لابد من العودة إلى مصدر الدراسات الاستشراقية نفسه وإلى عهد انبثاق علم الاجتماع في أوروبا وإلى تطبيقه على المجتمعات الإسلامية ، وذلك قصد وضعه في إطاره التاريخي الحقيقي . فمن ينكب على دراسة تاريخ الفكر الفرنسي والانجليزي والألماني في غضون القرن التاسع عشر يلاحظ اقترانا واضحا بين دخول الغرب طور التوسُّع الاقتصادي والجغرافي وظهور النظريات السّوسيولوجيّة الجديدة . ولا يمكن بحال من الأحوال أن يعتبر هذا التّزامن مجرّد وليد الصدف . إنما هو حلقة من سلسلة طويلة تمتد جذورها إلى عهد النهضة الغربية لما دخلت أوروبا في مغامرة غزو القارات والاستيلاء على كل مكان «خال من حضارة» واكتشف الغربيون آنذاك عوالم جديدة أخذوا يتنافسون على احتلالها

---

(1) راجع دراستنا عن «الجنس في الاسلام»

ويتسابقون على الاستيطان فيها فتوسّعوا في المعمورة كلها التي تحولت إلى مرتع يُقسّم ويوزع ويستعمر . وإن كان ذلك قد تم بمجرد دوافع اقتصادية وعسكرية معروفة فإن الدول الغربية كانت في حاجة إلى عملية التسويغ لهذا الاحتلال الذي لم يكن يساير فلسفة الديمقراطية والحرية خاصة وأن بعض الأوساط التّقدّميّة كانت تحترز ولم تكن مقتنعة تماما بشرعية الحركة التعميرية ولا بضرورة السيطرة الامبريالية . فإن سياسة التوسع العسكري نفسها لم تكن تساير أساسا المبادئ والمثل العليا التي بنيت عليها فكرة الرقي البشري ومن ثم انبثقت نزعة عميقة الرسوخ في الأذهان منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا تقول بتفاضلية الثقافات والمجتمعات والحضارات والأديان ، وآلت في نهاية المطاف إلى نظرية (العقليات) التي ظلت وكأنها القول الفصل الى ما بعد الحرب العالمية الثانية ، فأصبح من المسلّم به أن البشرية في تطورها التّاريخيّ ومسيرتها الكونية نحو الحضارة أصناف وأقسام متباعدة وأن الحضارة الغربية تمثل خلاصة التطور الكوني المطلق بيد أن المجموعات الأخرى ماتزال «بدائية» تعيش طور التوحّش والهمجية والقبلية وشتى أوجه الانحلال والجهل والفقر والبؤس والتخلف ...

فكان لهذا الموقف تأثيران اثنان : أولهما عملي ، وثانيهما نظري، أما العملي فإنه يتمثل في كون المجتمعات الأوربية المتقدمة لابد أن تكون «مسؤولة» أمام ضميرها وأمام التاريخ عن بقية الشعوب

المتأخرة بحكم وصية أخلاقية حضارية ضمنية «فواجب» عليها أن تستعمرها حتى تلقنها معاني الحضارة وتسمو بها إلى مستويات الرقي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

وهذا ما سماه رديوارد كيبلن : «حمل الرجل الأبيض» أو ما كان يدرسه اساتذة الفلسفة الفرنسيون إلى تلاميذ البكالوريا بعنوان «الاستعمار» وواضح ما في كل هذا من توفير لراحة الضمير لترك الشعوب المستعمرة فريسة تسيطر عليها الجيوش ويستغلها أصحاب رؤوس الأموال وأرباب الشركات ...

إلا أن كل هذا أصبح بمثابة الحاجز بين المثقفين والجامعيين والباحثين والعلماء أنفسهم والواقع الاجتماعي داخل البلاد المستولى عليها إذ غاب عنهم أن الشعوب الاسلامية وإن كانت غير غربية فإنها تنتمي إلى حضارات عريقة وقديمة جدّا لا تقل قيمة عن الحضارة الأوروبية ، وغاب عنهم أن هذه الحضارات والثقافات تتفاوت هي بدورها . فمنها ما هو مكتوب ومنها ما هو غير مكتوب ومنها ما أنجز المعجزات ومنها مازال يبحث عن نفسه وأن الموقف العلمي الصحيح كان لابد أن يفضي بالباحثين إلى تفصيل الأمور وتصنيفها وتنميطها والدخول في الجزئيات والفروق بين الحضارات والثقافات ، بعد مقارنة بعضها ببعض وفهمها من الداخل ضمنيا وذاتيا لا بعد مقارنتها جملة بالحضارة الغربية .

وازداد الاشكال تعقيدا بعد أن اتضح أن هذه الشعوب الاسلامية المغلوبة المهزومة عسكريا لم تخضع ذهنيا وعقليا لسيطرة

الغرب عليها ، بل اتجهت تبحث في ثقافتها ماضيا وحاضرا عن مقومات تستمد منها ما استطاعت من القوة لتجابه خطر الاحتلال ولتدافع عن نفسها ، وفي هذا الاطار اتضح أن الاسلام لن يرضخ وأن المسلمين لن يستسلموا وأن الصراع الاستعماري بين الغرب والشرق ليس في نهاية الأمر الا طورا من أطوار الصراع القديم بين أوروبا والعالم الاسلامي ...

ولعل من أخطر ما اتضح لهؤلاء الباحثين أن الاسلام هو سر المقاومة وأنه مادام متأصلا في شعوب «ماوراء البحار» فلن يكتب الدوام للاستعمار الغربي .

ومن أجل كل هذا كان لابد من أن ينتقل علم الاجتماع من طور دراسة الشعوب الاسلامية ومعرفتها إلى مجرد «تطبيق» علم اجتماع البدائيين عليهم . يقول ريني موني حرفيا في مشروع برنامجه عن «علم الاجتماع الجزائري» [1] مثلا . ويعترف أن موضوع بحوثه في هذا الصدد لا يختلف جوهريا عن البحوث التي قام بها صاباتيه [2]

---

(1) René Maunier - *Programme d'une sociologie Algérienne* - Mélanges de Sociologie Nord - Africaine. P. 36 - 53 - 1928.

(2) M. Sabatier - *Cours de sociologie indigène*. Le petit Colon. 1884. E. Jobbé - Dival - *l'Histoire comparée du droit et l'expansion coloniale de la France*. (Annales Internationales d'Histoire - 1900. PP. 146 - 177)

E. Cheyson, *L'étude de l'homme social et la colonisation* (Revue générale Internationale. 1897. II PP. 163 - 181).

من قبله تحت عنوان «علم الاجتماع الأهلي» ويستطرد موني في عرضها فيقول : «لنا مصلحة نظرية وتطبيقية لنتعرف على حياة الشعوب الجزائرية ، نظرية أولا لأنه من حقنا ومن واجبنا نحن الفرنسيين أن نعرف ونفهم جميع الشعوب التي نحميها وندير شؤونها، ولا نتوقف أبدا عن القيام بالواجب نحوها ، فالاستعمار الفرنسي هو الذي دفع بالدراسات السوسيولوجية وأن مبشّرينا لافيتو وشارلوفوا Lafitau et Charlevoix أسّسا البحوث الاجتماعية في أمريكا كما أسستها في إفريقيا جيوشنا وحملاتنا الاستشراقية

«وفي الجزائر ذاتها نجد ماسكراي (Masqueray) ودوتي(Doutté) وقد تركا لنا أعمالا مجيدة بحق ونريد أن تنظم الدراسات الأثنوغرافية في اطار مؤسسة عمومية على غرار ما فعلت جمهورية الولايات المتحدة أو على غرار ما قمنا به بعد في المغرب الأقصى ، ولما في تنظيم هذه الدراسات من غايات مادية تطبيقية أيضا باعتبار أن العلم مصدر للنفوذ وللحكم فإن المعرفة تصبح وسيلة لابد منها للعمل وكم من أخطاء ارتكبناها وكم من جرائم وقعنا فيها وكان بالامكان تجنّبها لو كان أعواننا على بيّنة من سبل التفكير الأهلي وعلى اطلاع على نوعية البشر التي أوكلت إليهم رعاية شؤونهم» (ص 43)

ويعترف المؤلف بالفروق الكبيرة التي تميز بين الثقافة «الأهلية» الجزائرية وبين الثقافات البدائية إلا أنه يرى في نهاية الأمر أن هناك اختلافات جوهرية بين القوانين التقليدية الجزائرية والقوانين الأوربية

(ص 49) كما أن المعتقدات الدينية الأهلية – وهو يعني بذلك الاسلام– تشوبها الارواحية (Animisme) والايمان بالجان والأرواح لذلك فهي أقرب إلى الطوطمية البدائية من الدين الحقيقي – والدين الحقيقي ، هنا في نظر المؤلف لا يمكن أن يكون إلا المسيحية .

ويحتار المؤلف في تحديد أبعاد بحثه وغاياته ، فهو من ناحية يعترف للجزائر بوجود شيء عندها يمكن أن يسمى «حضارة» والكلمة يضعها هو بنفسه هنا بين قوسين الا أن ذلك الشّيء المتواضع لا تجده حسب رأيه الا عند الأقليات القبائلية ، فيؤكد أنه «يوجد شعب قبائلي ربما ليس بأمة بأتم معنى الكلمة إلا أنه أصبح واعيا بوحدته ، فله عاداته وقوانينه ولنختصر ذلك في كلمة فإن له حضارته الطريفة والخاصة به والتي جعلته يقاوم تفشّي العادات الجديدة» (ص 50) ، إلا أن ذلك كله يماثل ما قد يلاحظ عند الشعوب القديمة . ويردف قائلا «وخلاصة البحث أن لا فرق يذكر بين الاسلام والوثنية بل إن الاسلام امتداد للوثنية ، والبحر المتوسط لا يزال بحرا يونانيا – لاتينيا معًا ، لأن النور والفكر العتيقين لم ينطفئا بعد فيه ، وعلى فرنسا أن تواصل الحرص الشديد على إبقائهما في شمال افريقيا» (ص 53) .

فهذه الخلفية التي بسطها ريني مونيي بكامل السذاجة والبساطة تمثل المنطلق الحقيقي لمعظم الدراسات الاجتماعية الاستشراقية عن المجتمعات الاسلامية . وان اكتفى ريني مونيي بمحاولة تطبيق المذهب الموضوعي – إذ يعتبر من أبرع تلاميذ دوركايم

ونحن لا نشك في حسن نواياهما ، فإن حقيقة الاستشراق كانت بمثابة الحاجز بينه وبين الواقع الاجتماعي الاسلامي . وإذا كان هذا هو المدخل وهذا هو المنطلق فلا غرابة أن تكون نتائج البحث قد أفضت إلى تشويه الحقائق وإلى قلب الأوضاع .

وفي نظر هؤلاء لم يكن علم الاجتماع نفسه إلا بابا من أهم أبواب «العلوم الاستعمارية» (Sciences Coloniales) من حيث موضوعه إذ ينظر في مشاكل المجتمعات المستولى عليها ، ومن حيث أهدافه إذ كان يخدم مصالح الامبراطورية الفرنسية أو البريطانية ، ولم تكن المناهج المتبعة إلا وسيلة – وإن كانت وجيهة في حد ذاتها – إلا أنها سُخِّرت لغايات ليست لها علاقة بالعلم أو بالمعرفة الصحيحة ولا بمصالح الشعوب المستولى عليها .

ولو حاولنا تقييم ماكتب طيلة تلك الفترة عن الاسلام وعن المسلمين لوجدناه يندرج – باستثناء البعض القليل منه – في اطار «البرنامج» الذي سطّره ولخّصه مونيي في المشروع الذي تعرّضنا إليه.

أضف إلى ذلك أن الاختصاصيِّين بأتم معنى الكلمة في علم الاجتماع كانوا أقلية ضئيلة ومعظم من كتبوا عن المجتمعات الاسلامية كانوا إما موظفين إداريين أو ضباطا في الجيش البريطاني أو الفرنسي تكونت «ملكتهم» في الميدان حيث «اكتشفوا» الاسلام أو جعلوا من البحث في شأنه هواية لاستغلال أوقات فراغهم . فكانوا بمثابة جامعي المعلومات والوقائع والوثائق التي أساؤوا تقديمها إذ

وضعوها تحت تصرف باحثين آخرين استعملوها دون مراجعة اعتمادا على الثقة العمياء التي تعطى عادة لشهود العيان . وهذه الطريقة في البحث وإن تبدو لنا غريبة جدا فإنها كانت آنذاك متداولة بين علماء الأثنوغرافيا .

إنّ ليفي برول مثلا (Henri Levy Bruhl) صاحب نظرية العقلية البدائية والتي كتب فيها أكثر من عشرة مؤلفات ودرسها طيلة نصف قرن في جامعة «الصربون» لم يزر أبدا ولو مجتمعًا واحدًا من بين المجتمعات التي «تخصّص» في وصفها وتحليلها ، ذلك أن البحوث الميدانية لم تكن مواكبة لعملية التنظير كما نتصور اليوم ، بل كانت تقوم في أكثر من حالة على مجرّد الصدف وعلى هذا المنوال يبحث بعض أساتذة باريس أو لندن أو أمستردام وهم في عزلة وغربة تامة عن مواطن بحوثهم .

أما الباحثون الميدانيون فكانوا يعتبرون شهود عيان ... لمجرّد وجودهم في الميدان الا أنه ينبغي ألا يغيب عنا جهل أغلبيتهم الساحقة باللغة العربية فكانوا يعتمدون على المترجمين من أبناء البلد نفسه ، ولذلك لم تكن صلتهم بالوسط الاجتماعي المدروس مباشرة بدورها وانما كانت تمر بوسطاء إن لم يكونوا أمّيين بأتم معنى الكلمة فإن ملكاتهم (العلمية) في ميدان البحث كانت محدودة جدًا كذلك ...

هكذا كان «يدرس» ريني مونيي الذي تعرضنا إلى برنامجه ، وهكذا أيضا كان يشتغل لوكور (Charles Le Cœur) وماسكراي

(Masqueray) وبرطلون (J - Bertholon) وڤوتية (E-F Gautier) إلى آخر سلسلة الباحثين في هذا المجال من أمثال جان دوفنيوا (J-Duvignaud) وغيره فإنهم جميعا متطفلون أساؤوا للاستشراق كما أساؤوا للإسلام وللمجتمعات العربية .

فلا غرابة إذن أن نجد هذا التراث مشحونا بشتى الأقاويل والأكاذيب والخرافات ، ولعلّ السبب في ذلك يعود أيضا إلى طرق تجميع المعطيات التي لم تكن لتقوم على أساس فأصبح الغث منها يختلط بالسمين ، بل كانت من أجل ذلك تنال إعجاب القراء الذين يجدون في هذا الوصف وهذا التحليل «العلميين» مسوغات لشعور التفوّق ، وهذا الشعور كان يزيد الاستشراق بدوره تأثيرا فيعجب به القوم من جديد ويتمادى الباحثون في مواصلة بحوثهم في حلقة مفرغة تغذي نفسها بنفسها .

واحقاقا للحق فإن بعض المفكرين من أمثال آلان (ALAIN) تفطنوا لهذا الخلل العلمي وكتبوا مفندين الادعاءات الاستشراقية والاثنوغرافية وكان آلان يهزأ كثيرا من علماء الاجتماع ومن افتقارهم لأبسط مستويات النقد الذاتي وبالاحرى من جهلهم لقواعد الفكاهة والهزل . وكان يقول «لو كتبت مخاطبا قلمي : ياقلمي العزيز ووجد هذا التعبير بعض علماء الاجتماع لنسب إلي «الارواحية» ولقال إني أرى في قلمي إلاها صغيرا» [1] إلا أن أمثال آلان كانوا قلائل وانفتح المجال لبعضهم ليبني «العلم» على الدجل والتزوير .

(1) Alain - *Propos d'un Normand* T. II P, 144 .

ومما زاد الأمر تعقيدا أن كانت عملية التنظير نفسها غير مباشرة ، أعني أنها لم تنطلق من المجتمع الإسلامي ذاته وإنما كانت تسلط عليه من الخارج ، وذلك باستيعاب مفاهيم ومبادئ ووجهات نظر استنبطها أصحابها في ضوء تجربة العالم الغربي ، ونقلوها إلى غيرها من المجتمعات . ولذا ظل علم الاجتماع في معظمه متمحورا حول المجتمعات الغربية ، سواء شعر الباحثون بذلك أم لم يشعروا بينما كان ينبغي على علم الاجتماع أن يبقى خاضعا أساسا إلى المقارنة التي لها آدابها وطرقها وشروطها والتي لم تبدأ السيطرة عليها إلا في الوقت الراهن .

إن الاشكالات الصورية التي تعود إلى هذا الخلل المنهجي كثيرة وغريبة فنجد مثلا من يتساءل عن السرّ الذي جعل المجتمع الإسلامي لم يشهد ازدهار حياة مسرحية أو من يتفنن في إبراز العلل التي لم تتكون من أجلها رأسمالية في الاسلام فيذهبون بعيدا في البحث عن الجزئيات وعن التفاصيل والأحداث التافهة التي قد تكون بمثابة التّعلة لعدم وجود ما التمسوه في المجتمع الاسلامي وكأنما المجتمعات لا يمكن لها أن تكتمل إلا إذا تكونت فيها مسارح أو ظهرت فيها رأسمالية .

والمقارنة بالواقع الغربي تبدو وكأنها المحك الذي يسهل الفهم على ضوئه بل نراها عند بعضهم تقترن بالصيغة التفاضلية بحيث يصبح أي مجتمع غير منظَّم حسب النسق الغربي ، كأنه مبتور

ومنقوص ومشكوك حتى في انسانيته ، فلا تراهم يتكلمون مثلا عن الامم والشعوب الاسلامية ولكنهم يستعيضون عن ذلك بالحديث عن العشائر (peuplades oupribus) ولا عن القيم الأخلاقية الاسلامية ولكن عن العادات (coutumes) ولا عن الإيمان الإسلامي وإنما عن المعتقدات (croyances) ولا عن الفنّ الإسلامي وإنما عن الفلكلور ...

نرى أن محورة كل شيء لا تتم إلا في نطاق مفاهيمهم الغربية ولا يدل ذلك في حقيقة الأمر الا على قصور في تجاوز النفس والتفوق على الذات والنظر الى واقع الأشياء بكامل الموضوعية ، والغريب في الأمر أن يصدر ذلك عن أوساط جامعية تدعي العلم والموضوعية والدقة والتثبت في الشك وفي اليقين .

والأمثلة لهذا الهذيان وفقدان الموضوعية كثيرة ، ولكن لنكتف بمثال رئيسي واحد منها اخترناه في فترة تاريخية غير بعيدة عنا فضلّناه عن غيره لأن صاحبه لعب دوراً كبيراً في فرنسا نفسها لإثارة الضغائن وبث السموم ، وكان يعدّ قطباً من أقطاب المختصين في معرفة أسرارالشريعة الإسلامية وطوايا الفقه وخبايا المجتمعات العربية ، ولأنه كتب بلا انقطاع مدة ثلاثين سنة ودرس بالجامعات ونصّب قاضيا بين الناس ومستشارا للحكومة الفرنسية وهو ريمون شارل صاحب (الروح الإسلامية) [1].

---

(1) وله أيضا وطبقا لنفس المقاصد : Raymond Charles - *L'âme Musulmane*. Paris 1958 - *Le droit musulman* - Paris 1956.

إن هذا الكتاب عبارة عن مختارات مما كتب ضد الإسلام والمسلمين عبر العصور إلا أنه قدم في قالب تأليف منسق ذي طابع شيق خلاب وبأسلوب جميل يدعي العلمانية ، ناهيك أن الاستاذ غوتيه (P. Gautier) من المجمع الفرنسي وهو رجل محترم مبدئيا وإن كان يجهل جهلا تاما كل شيء عن الاسلام وعن المسلمين ، كان أدرج هذا الكتاب في سلسلة (المكتبة الفلسفية العلمية) ، وهي سلسلة جدية للغاية نشرت لابرز الفلاسفة وأعظم العلماء والمؤرخين والرياضيين والأطباء ..

إن التهم الموجهة إلى الاسلام خلال صفحات الكتاب ثلاث هي : «الفقهية» و «التعصب» و «القدرية» وهي تأتي في سياق الحديث في كل مرحلة من مراحل العرض حتى تبدو وكأنها عادية في الإسلام وجبلة في المسلمين .

فحياة المسلمين اليومية في نظر المؤلف غير طبيعية إذ هي تخضع دوما وبصفة لا مناص منها لمقاييس تعاليم الفقه التي ضبطها وجمّدها في أدنى جزئياتها بحيث لم تبق أية إمكانية للتصرف الحر عند المسلمين فهم يتصرفون في جميع أقوالهم واحساساتهم وتصوراتهم حسب مادوّنه الفقهاء وما قرره أئمة الفكر عندهم فلا يتحركون إلا طبقا لهذه التعليمات التي تفنّنت في تقنين جميع أنواع السلوك البشري سواء أكان ذلك على المستوى الفردي أم الجماعي ، أم كان ذلك على صعيد الفكر أم في مستوى التعايش الاجتماعي أم

المعاملات الاقتصادية والعلاقات السياسية فالفقه لم يُبق كبيرة ولا صغيرة إلا وأرصد فيها مقولة أصبحت بمثابة الحاجز بين الانسان المسلم وحياته مما جعل الفقه سلبا للوجود ونفيا للحرية وطمسا للبصيرة كما يدعي شارل .

هكذا يقدم شارل الاسلام في قالب عملية أفرغت الحياة الاجتماعية من كل حرية ومن كل ذاتية أو إرادية . فالتعاليم والمقاييس الفقهية تحاصر الانسان من كل ناحية فتنسج حوله شباكا تمنعه من كل تحرُّك خارج تلك التعليمات وتلك الأطراف فيفقد الانسان انسانيته ويتحوَّل إلى آلة ميكانيكية تخضع لتوجيهات الفقهاء . والى هذه الفقهية (Le Juridisme musulman) يرجع الكتاب عدم قدرة المسلمين المزعومة على التقدم والتطور والاختراع والابتكار لأن الفقه بمثابة العقبة أمام الفكر الحر الخلاق وأمام امكانية تقبل المجتمع للتطور والابداع والاكتشاف .

ويخصّص المؤلف بابا كاملا لهذه «الفقهية» ويقول عن المسلم إنه رجل القانون (Homo Juridicus) ويضيف «إن النظرة المستوعبة للفقه ، وبالأحرى لشتى مذاهبه الكبرى وفروعه الأخرى شيعية كانت أو خارجية أو غيرها أصبحت مستعصية على العلم الأروبي بالرغم من جهود علمائنا المستشرقين المكثفة منذ قرن ونصف ، وذلك لأن أنساقا اخلاقية – قانونية كهذه بقيت على طرقها القروسطية غريبة وبعيدة كل البعد عن عقليتنا ... إن الخلط بين الحق والشرع دون أي تمييز ممكن

للحدود الفاصلة بينهما يَبقى العنصر الأساسي لدهشتنا» (ص 193 - 194) والسبب في ذلك حسب رأي المؤلف هو أن مصدر الشريعة الاسلامية ينحصر في الوحي الإلهي وفي «الفقهية» المنجرة عن ذلك عندما يحاول الانسان تحويل القانون عن مستواه البشري ورده إلى مستويات إلاهية .

فالقاعدة القانونية هي القرار الإلهي الذي يأتي في قالب مخابرة تتصل بأعمال البشر وتتعلق بأفعال الأشخاص المكلفين وبكلامهم وبتفكيرهم فتؤيد هذا وتستهجن ذاك أو لاتبالي به ثم تحلل هذا وتحرم ذاك وتضبط النتائج والمسؤوليات . فالقاعدة لا تصلح إلا إذا عدنا بها إلى الأصول عن طريق المقارنة والاستنباط ، وهكذا فإنه يصبح مستحيلا على الفقيه أن يأخذ بعين الاعتبار متطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية إذ لا بد له أن يبقى دائما في استنتاجاته وفي بنائه أمينا للنص مهما كان تنافره مع حاجيات العصر» (ص 194) .

وهذا العنصر غير الارادي الصرف يجعل الاسلام بعيدا كل البعد عن مفهوم القانون الطبيعي الغربي وفي نهاية الأمر ليس العدل في الاسلام إلا وفاء لمشيئة اللّه وهكذا إن كانت الأخلاق مصدر القوانين في الغرب فإن الاسلام يجعل من الشريعة مصدر أخلاق الأمم (ص 194) .

ويستمر صاحبنا في عملية التنظير بالمقارنة فيتساءل والحالة تلك عن مجرّد امكانية نجاح الدراسات الاجتماعية النظرية في مجتمع

اسلامي بعد أن جمّدها الفقه حسب ما يدعيه ريمون شارل في طور عتيق جدا لتنظيم العلاقات الاجتماعية بعيدا عن الطرق العصرية الحديثة ، فالمسلمون مثلا لا يفرقون بين القانون العمومي والخاص ولا بين المخالفات التي تمس بمصالح الغير والمعاصي المنافية للتعاليم الإلهية ، وعلى الرغم من تفنن الفقه وتشعبه واهتمامه المبدئي بجميع شؤون الحياة فإنه لم يعر أي اهتمام بالمؤسسات السياسيّة والادارية مثلا وأهمل جانبا كبيرا من التراتيب المتعلقة بالقانون الجزائي والقانون التجاري ...

وهذا يعود الى ايمان المسلمين بأن الحفاظ التام على شريعتهم يعني الحفاظ على الاسلام نفسه ، فأصبح التشبث الشكلي بالفقه وبقواعده وبالارادة المطروحة فيه هو الأصل والحال أنه خليط من معايير ذات أهمية مختلفة بعضها تافه وبعضها خطير ، الا أن النتيجة النهائية هي توحيد السلوكات حيث أصبحت سواسية فتحجرت وتجمدت وفقدت حيويتها .

وبطبيعة الحال يشعر ريمون شارل بمبالغته في تحريف الواقع ويتفطن إلى وجود تطورات تاريخية كثيرة طرأت على الفقه الاسلامي وعلى المجتمعات الاسلامية مواكبة منه ومنها لمجرى التاريخ من أهمها المحاولات الموفقة لتجديد الفقه ولاعادة فهم تعاليمه واستنباط قواعد عملية مجارية للأحداث ومنبثقة من روح الاسلام نفسه بل هناك تغييرات اجتماعية ثورية هزت ولا تزال تهز العالم الاسلامي ، الا أن

صاحبنا عوضا عن أن يعرّف بهذه التطورات المباركة التي ينوه بها جميع المسلمين نجده يحذرنا منها لأن التطور حسب رأيه لا يمكن الا بالفصل التام بين الدين والحياة .

وهذا الفصل يراه شارل مستحيلا على «عقلية» الاسلام وعلى ذهنية «المسلمين» فيقول «حجر العثرة والمأساة يكمنان في العلاقة التي لابد من استنباطها من جديد بين الشريعة المنزلة والشريعة الانسانية» أي بعبارة أخرى فإن الحل الوحيد للمسلمين يكمن في التخلي النهائي عن الاسلام وفي الاقتداء بالغرب . وبما أن هذا صعب عليهم ولا يساير طبيعة تعصبهم الأعمى فإن المؤلف «ينصحهم» .. بالبقاء على حالهم ... «ولنحذر من الاصلاحات المرتجلة .. إن التدمير السريع لطرق التفكير وأساليب العيش لعشرات ملايين المسلمين غير المؤهلين للحياة الملائكية الفردية ستكون رهيبة ونتائجها وخيمة ولن تؤول إلا إلى بعث مؤسسات كاريكاتورية والى انحطاط في الذهنيات..» (ص 218) .

وهكذا يصدر حكمه النهائي على المجتمعات الاسلامية بأنها ستظل الى أمد بعيد تتخبط في متناقضات الفقه وفي تضاربه مع واقع العالم العصري وطبيعة العامل العصري في نظره ، أن تكون غربية أو لا تكون .

إن هذه المعاني توهم في ظاهرها بالوجاهة ، إلا أنها من قبيل الحق الذي أريد به باطلا إذ أنها استعملت في اطار لا يليق بأدنى

مستويات البحث العلمي ، ولا يساير الحقيقة . والهدف من هذه الاتّهامات واضح كما ذكرنا ، غرضه تسويغ عمليات الفرنسة وتجذيرها في شمال افريقيا ، إذ «باثبات» صاحب البحث لكل هذه «العيوب» يمكن للقراء من غير المتنبهين أو من غير المطلعين على حقيقة الأمور أن يستحسنوا السياسة الفرنسية الرامية الى طمس معالم الشريعة الاسلامية والى تعويضها بالقانون الفرنسي الوضعي .

وفات ريمون شارل أن الفقه الاسلامي في مصدره وفي نشأته وفي تطوره غير الذي ذهب اليه ، اذ الوحي أتى بتعاليم وسن مبادئ بقي على المسلمين وفي طليعتهم أئمتهم وعلماؤهم ومفكروهم أن يستنبطوا منها ما يجعلهم يعيشون في ظل الهداية القرآنية ومبادئها السامية ، وفاته أيضا أن اللّه أراد بعباده اليسر ولم يرد بهم العسر ، وأن المصالح الآجلة لا يمكن لها أن تنسينا المصالح العاجلة وأن الخير العام والخاص يبقى دائما نصب أعين المشرع ، فالفقه الاسلامي في جوهره عملية استنباط مسترسلة تأخذ بعين الاعتبار جميع العناصر المكوِّنة للمجتمع بما في ذلك العنصر الديني والعنصر الاقتصادي والعنصر المادي والعنصر الجغرافي والعنصر النفسي ... والفقه مشروع لا ينتهي لتأصيل القيم الإلهية وغرسها بعد فهمها في الحياة اليومية ولتجذيرها في صلب متطلبات العصر والسموِّ في الوقت نفسه بالحاجات البشرية على تشعبها ولتطويرها وتغييرها وتهذيبها حتى يصبح التعايش البشري ممكنا بعيداً عن الأحقاد والضغائن والشقاق

والفتن . ولسنا نجد عبر العصور والأمصار مشروعا مشابها للمشروع الاسلامي من حيث الجرأة وطول النفس .

ولا يفوتنا أن الفقه الاسلامي يتشعّب في نتائجه حيث أنه يغطي أربعة عشر قرنا من الزمان ويشمل شعوبا وقبائل تختلف في عقلياتها وعاداتها والمحيط الطبيعي الذي تعيش فيه ، وحيث يرى ريمون شارل في هذا الاختلاط والاختلاف فوضى نرى انسجاما وتوافقا ، وحيث يرى خلطا ومزجا كان ينبغي أن يرى جدلية مع الواقع ، وحيث يرى «فقهية» كان ينبغي أن يرى تحريرا للضمير .

الفقهاء المسلمون آلاف مؤلفّة وقد كان من بينهم العبقري ، ومنهم من كان دون ذلك وقد أخطأ بعضهم وأجاد آخرون الا أن المجتمع الاسلامي لا ينحصر في مذهب ولا في فرقة ، وليس الفقه في نهاية الأمر إلا وجها من أوجه الحياة الاجتماعية الاسلامية .

وقد أخطأ بعض الفقهاء في تحليلهم واختاروا في بعض الحالات ابقاء الأحوال على ماكانت عليه عوض تعديلها وتهذيبها ، ومنهم من تقاعس وحرّم على نفسه ابداء الرأي واستخدام العقل فجمّدوا الفقه وأساؤوا للاسلام والمسلمين الا أن هذه المواقف المتحجرة لا يمكن لها أن تنسينا مواقف الأئمة الأجلاء الذين كانوا في مقدمة الفكر الاسلامي فنهضوا به وطوروه فكان لهم التأثير الشديد على سير المجتمعات الاسلامية ، وهذه العملية الثورية استمرت على مدى الأزمنة والأمكنة ، بل حتى هؤلاء الذين اختلفنامعهم فإنّ تقييم

موقفهم يدعو إلى الاحترام ، لأنه يعبِّر عن تواضع متناه وضمير متفان أمام عظمة الأمانة وجسامة المسؤولية ، وعلى كل فإن المسلمين لم ينتظروا المستشرقين السائرين في ركاب المستعمرين لتصحيح الأوضاع والقيام بالواجب بل إنهم عبروا بكامل النزاهة والتحري عن آرائهم أمثال الإمامين الجليلين محمد عبده ورشيد رضا .

بل فات السيد ريمون شارل أن التعدُّد في الآراء أمر مرغوب فيه ومحمود في الفقه الاسلامي إذ الاسلام يرى في اختلاف الفقهاء رحمة فيضرب بذلك مثلا رائعا فريدا في تاريخ الانسانية للتسامح والعلو بالنفس لانجد له مقابلا في تاريخ الغرب القديم ولا المعاصر حيث تطغى الايديولوجيات على الفكر النزيه البناء . فالمجتمع الاسلامي لا يمكن أن يكون مجرّد صورة تنعكس فيها المبادئ الاسلامية بل المعجزة الفقهية وهي خاصية طريفة في المجتمع الاسلامي تتمثل في تطوير تلك الأوضاع قديما وحديثا في ظلال المبادئ السامية وكأن الواقع الاسلامي يحيا بكامل وعيه وتمام وجدانه تجربته الاجتماعية باستمرار متجدِّد ، والعيب كل العيب أننا قصرنا في دراسة التاريخ الاجتماعي الاسلامي انطلاقا فقط من مستويات الوجود والتواجد .

جاء الاسلام ليبني المجتمع على ركائز المسؤولية الدينية التي لا تتم إلا في نطاق الحرية والاختيار الذاتي ، وأفرد للأديان السماوية الأخرى مكانتها وحرر المعتقد وأكد أنه لا إكراه في الدين . إلا أن

بعض المستشرقين أساؤوا فهم الذمة فأولوها بادراجها في نظريتهم للاقليات بينما الحقيقة أن المجتمع الاسلامي ليست فيه أقلية أو أغلبية وإنما أناس صدّقوا بالقرآن والسنة فقبلوهما كمحكٍ للانصاف والعدل وتدبير شؤون الدنيا والآخرة ، وآخرون احتفظوا بمعتقداتهم التي ورثوها عن أجدادهم . وإن يكن المسلمون أقلية أو إغلبية فإن ذلك لا يغير شيئًا من قيمة دينهم ولا من استعدادهم لقبول آراء الآخرين بغاية التسامح وهذا مالا نجده بالقدر نفسه في مجتمعات أخرى قديما ولا حتى حديثا . ومع هذا فإن ريمون شارل يرى أن المشكل – المتنازع عليه – هو مشكل التسامح الاسلامي وهو يعود إلى صراع بين توترات مختلفة متضاربة كما لاحظ ذلك ليفي شتراوس الذي يزعم: «الحقيقة أن مجرّد الاتصال بالكفار يقلق المسلمين لأن مشاهدة أنواع جديدة من أساليب الحياة تعكّر صفو أساليب حياتهم التقليدية»[1] (ص 80) ويضيف قائلا : «هذا التسامح – في صورة ما اذا كان له وجود – ليس في الحقيقة سوى انتصار متواصل على ذات النفس ... فالمسلمون يتفاخرون بالقيمة المطلقة التي يعيرها القرآن لمبادئ الحرية والمساواة والتسامح ثم يسارعون بالتأكيد في السياق نفسه بأنهم الوحيدون الذين يحق لهم بأن يطبقوها» . ومن ثم فهم «لا يسمحون بالتسامح إلا لأنفسهم وبنفيهم إمكانية التسامح للغير فإنهم يفرغون التسامح من معناه الحقيقي»

---

(1) Claude Lévy - Strauss - *Tristes Tropiques* P. 80 .

ويستند ريمون شارل في هذا الصدد الى كلود ليفي شتراوس من ناحية والى قوبنو (Gobineau) من ناحية أخرى ، غير أننا نرى أن كلود ليفي شتراوس يجهل كل شيء عن الاسلام وعن المسلمين إلا أن ذلك لم يمنعه في كتابه «بئس المدارين» [1] من أن يشنّ هجمات عنيفة على الاسلام والمسلمين ، فيقول : «الاسلام دين يرتكز على عدم قدرته على ربط الصلات بالخارج أكثر مما يرتكز على بداهة الوحي ، وإذا قارنا بينه وبين الرفق الكوني عند البوذيين أو إرادة الحوار عند المسيحيين فان التعصّب الاسلامي يكتسي صبغة غير واعية عند من يقترف هذه الجريمة ، ذلك أن المسلمين لا يحاولون دائما جر الآخرين بأساليب عنيفة إلى مشاطرتهم حقائقهم بل موقفهم أعمق من ذلك إذ يستحيل عليهم أن يتحملوا وجود الغير كغير ، ولم تبق لهم الا طريقة واحدة لحماية النفس من الشك والمذلة وهي أن يعتبروا الآخرين عدما فالمسلمون غير قادرين على أن يعتقدوا بإمكانية وجود إيمان يخالف إيمانهم أو سلوك فائق على سلوكهم ، وما الأخوة الاسلامية إلا نقض للغير بنفي الكفار وأن يكون ذلك بالاعتراف الصريح اذ الاعتراف الصريح بذلك النفي لو تم لأدّى إلى الاعتراف ضمنيا بوجودهم» (ص437)

(1) Claude Lévy - Strauss - *Tristes Tropiques* - Paris, 1955 .

وهكذا يحكم على التسامح الاسلامي باسم (التسامح) الغربي ، إلا أنه من غريب الأمور أن نشاهد ريمون شارل يستشهد في الصحيفة نفسها بقوبنو (Gobineau) قطب النظريات العنصرية التي تبنتها النازية والفاشية والتي ماتزال مصدر التمييز العنصري عند بعض البيض وخاصة في جنوب افريقيا ، وكان قوبنو قد كتب في دراسته عن الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى قائلا : «ليس هناك دين أقل اكتراثا بإيمان الناس كالاسلام .. ماذا يعلّم القرآن ؟ أنّ الاعتراف بالحقيقة لا يتوقف بحال من الأحوال على إرادة الانسان بل على ارادة اللّه وحده الذي يهدي ويضل بمشيئته المغلقة ... ولذا فإن القاعدة تقول الا يكره المسيحيون ولا اليهود على تغيير دينهم» (1)

ويعلق ريمون شارل على هذا الرأي فيقول : «إن هذه الأسطر بمثابة المفتاح لفهم موقف المسلمين إزاء الكافرين ، وهو موقف سلبي للغاية يخضع لعدم الاقتناع بجدوى هدي الضّالين إلى الطريق السوي.. وفي نهاية الأمر فان التسامح الذي رسمه القرآن يشترط على كل من يريد التمتّع بهذا التسامح تصديقه بالكتاب المنزل وقد قيل عن المسلمين أنهم متسامحون ومتعصبون في الوقت نفسه» (ص 82) .

وجدير بالملاحظة أن ريمون شارل وأمثاله يعتمدون في هذا الصدد على التناقض والالتجاء إلى السفسطة إذا اقتضى الأمر ذلك ،

---

(1) Gobineau - *Religions et Philosophies dans L'Asie Centrale* P. 32 .

ومهما يكن فإن الأمر يعود إلى ذلك العيب الشكلي في التفكير الذي لاحظناه سابقا والمتمثل في منطلق المقارنة غير العلمية حيث يخضعون جميع التنظيمات الاجتماعية الاسلامية إلى المعايير الغربية ، فيسلطون حكمهم على ذلك المجتمع باعتبار ما أبدع الغرب وأصاب فيعتبرون أن تجاربه ومقتضيات تاريخه المفضل محكًا ومرجعًا فيأخذون العرب والمسلمين بعدم احتذاء تلك المبادئ الغربية التي هي وليدة قرون من البحث والتفكير إلا أن هؤلاء المستشرقين لم يدركوا أن الاسلام قد نظم المجتمع منذ البداية على أساس الحرية والتسامح والاعتراف بالشخصية الثقافية وتقديرها ، وتبويئها مكانة لائقة ولم يحاول نفيها أو محوها أو القضاء عليها . وهذه مبادئ قل أن تجدها تتحقق كليا لا في ماضي الغرب ولا حتى في حاضره ، وقد دافع عنها عديد من المفكرين والفلاسفة المسلمين شرقا وغربا قديما وحديثا ، ومنهم من استشهد من أجلها دون أن نكون قد توصلنا لحد اليوم ونحن نعيش في القرن العشرين الى اقحام هذه المبادئ في صلب الواقع المعاش ولا تزال الشعوب والأمم والأفراد تناضل من أجلها وبما أنه يصعب على ريمون شارل وعلى ليفي شتراوس وأمثالهما هضم هذه الحقيقة وهذا القصد الاسلامي فإنك تراهم يذهبون إلى شتى التفسيرات السفسطائية المجردة البعيدة عن الواقع حتى يظهروا أن التسامح الاسلامي إنما هو تعصب للتسامح وأن الاعتراف بحرية الغير ليس إلا حيلة للقضاء عليها وذلك دون أن يقيموا الحجة على أرائهم الخاطئة هذه ...

قد يطول الحديث لو تعرضنا الى جزئيات الوصف الذي قدمه المستشرق الفرنسي للتعريف بالمجتمع الاسلامي ، فقد تطرق في كتابه المذكور الى موضوعات شتى عن الحياة اليومية والحياة الدينية والسياسية والقضاء والاقتصاد والأسرة متبعا في ذلك طرق التحليل نفسها التي وضحناها وبسطنا ملابساتها ، إلا أن هناك موضوعا هاما من جملة ما يجب الوقوف عنده ولو بصفة وجيزة وذلك لتفشي الادعاءات حوله وهو يتعلق بالاسرة والزواج ووضع المرأة في المجتمعات الاسلامية .

في الباب الخامس من كتاب ريمون شارل حديث عن حياة المسلمين وعن القرابة وعن الاسرة والعلاقات الدموية يوضّح أهميتها في الحياة العامة وفي استمرار البنية الاجتماعية ، ويصفها الكاتب بأنها مبنية على مسؤولية الأب والزوج ، وكان القارئ ينتظر أن ينتقل الكاتب الى تبيان النظرة التكاملية لتوزيع الأدوار والمسؤوليات داخل الأسرة الاسلامية وأن يفسّر مفاهيم القرابة وصلة الرحم والتكافل الاجتماعي ودور الأسرة في الحياة النفسية والانتاج الاقتصادي ودعم المكاسب الثقافية وأن يتعرض إلى المشاكل القديمة والحديثة التي تواجهها الأسرة وتمنعها من القيام بواجبها ، وأن يذكر كيف جابهت المجتمعات الاسلامية مشاكل يعود معظمها الى مخلفات الجاهلية أو الى ظواهر جديدة تعود الى «التمدن» أو التغير الاجتماعي .

إلا أن المؤلف يغفل كل ذلك وسرعان ما يعود الى مقارنة وضع

الاسرة الاسلامية بما يشابهه في الأوضاع الفرنسية مثلما اعتدنا ذلك منه فيقول : «إن خضوع المرأة لزوجها كان الأصل في قانوننا القديم والنصوص التي اتخذتها الثورة الفرنسية انفردت بسن المساواة القانونية المطلقة فعدّلتها المجلة المدنية التي حدّدت حقوق الزوجة ثم عادت المرأة شيئا فشيئا إلى اكتساب هذه الحقوق بفضل القوانين اللاحقة وهكذا لم تكتسب المرأة المساواة إلا بعناء ... أما المحتوى الهيكلي لمؤسسة الزواج الاسلامي فإنها بقيت في وضعها العتيق الذي يباين مصالح القرينين ، فالمرأة لا تدخل في اسرة زوجها وليس هناك شيوع في الأموال ... والحق يقال أن سيطرة رئيس الاسرة وسيطرة الذكور المطلقة تغطي هذا التباين المزعوم وتجعله وهميا للغاية من حيث مفعوله المادي ، فالسيد والمولى انيطت بهما مسؤولية الدفاع عن النظام الداخلي والخارجي للاسرة بل على كامل المجموعة القبلية فهما مؤهلان للاستئثار بأوسع نفوذ ممكن ، أضف الى ذلك ان اقتصاد العشيرة المطلق يسوغ هذه الأساليب التعسفية التي تذهب النساء عادة ضحية لها بسبب حرمانهن من الميراث» (ص 225) .

وهكذا يتحدث المؤلف كما لو كان المسلمون جميعا يعيشون في نظام الاقطاعية في حين أن تحليل الاسرة الاسلامية يحتاج الى نمذجة دقيقة تأخذ بعين الاعتبار التطورات الاجتماعية والاقتصادية مع الحفاظ الصريح على المبادئ الاسلامية ثم إن ريمون شارل لا يميّز – كما كان ينبغي عليه أن يفعل لو أراد توخي الموضوعية والدقة – بين ما هو إسلامي وبين ما كان يقاومه الاسلام .

إلا أن غرض ريمون شارل من إثارة هذه القضايا حسبما يبدو وتفسيرها حسب أهوائه كان الغرض منه اعطاء صورة مشوّهة عن الحياة داخل الاسرة الاسلامية ولعلّ ذلك كان بقصد اثارة اهتمام المستعمرين الذين طالما حاولوا انتهاك حرمة المجتمعات الاسلامية فوجدوا الاسرة وما فيها من تقاليد اسلامية عريقة وتعاليم دينية سمحة وما بنيت عليه من احتشام وحياء وعفة وطهارة تحول دون المسخ والفرنسة والاغتراب وبقيت حياة المسلم داخل اسرته أمراً غامضاً بالنسبة اليهم ، وحين عجزوا عن معرفة حقيقة واقع الاسرة الاسلامية لم يجدوا في نهاية الأمر إلا ما كتب في مؤلفات الفقه أوما يباع أو يتجر به في أسواق الفجور فعمّموا ذلك على كامل المجتمعات الاسلامية واستشهدوا بالخرافات والحكايات المتداولة لتسويغ فهمهم ، والوصول الى الغايات التي كانوا يريدون الوصول إليها .

إن الفقه الاسلامي كان ينظم الأوضاع ويقنّن المؤسسات ويصنف الصور والحالات الممكن وقوعها استيفاءً للواقع ومحاولة لاخضاعه للقاعدة العامة ، فكان هكذا عامل بناء خلاّق يترجم عن هذا الواقع الا أن الواقع الذي يصوره الفقه هو واقع منظر كانت الغاية منه تمكين القاضي أو الحاكم أو صاحب النفوذ أو المسلم العادي من فهم الوضع الذي هو فيه على ضوء تعاليم القرآن والسنة مع مراعاة الظروف والعرف و الحالات الملموسة الحية ويمكن لنا أن نستخرج من الفقه شواهد عن الحياة الاجتماعية الاسلامية على شرط أن نحكم

التمييز بين ما هو صوري ويتعلق بحالات شاذة غريبة تعرض لها الفقهاء وربما أطنبوا أو بالغوا في بعض الأحيان في سردها ، وبين الحالات المتواترة في حياة المسلمين العادية من ناحية أخرى ، والدراسات الاجتماعية في العادة لا تستفيد من هذه الوثائق التاريخية الوجودية الهامة الا بعد نقدها وغربلتها ومقارنتها بالواقع نفسه واثبات مقدار توازيها معه .

إلا أن بوسكاي وميو وشارل اكتفوا بتصديق هذه الصور ، واعتبروها الواقع نفسه فاتخذوا منها المدخل المفضل لفهم مؤسسة اسلامية أساسية ، وهي الاسرة بعد أن استحال عليهم النفاذ اليها بطرق أخرى ، فاذا ما تعرّض صاحب حاشية فقهية الى زواج الكهل ببنت رضيع أو تكاد وبنى بها ، ظنوا أن الاسلام يبيح ذلك ، علمًا بأن الدين الاسلامي يقرر بأن البلوغ شرط لزواج المرأة ، أما اذا تعرض بعض المفسرين الى نكاح المتعة فان بعض هؤلاء المستشرقين يصفون المسلمين بأنهم أناس ينساقون وراء غريزتهم كالبهائم التي لا تتحكم في شهواتها .

وفي هذا الصدد يقول ريمون شارل «إن المرأة التي تضجر من غزارة زوجها الجنسية بامكانها أن تستنجد بالقاضي الذي سيتولى ضبط عدد المواقعات ويمكن للمرأة أن تطالب بالطلاق ان تجاوز زوجها ذلك الحد ..»

ويضيف ريمون شارل قائلا : «إن مجرّد وجود هذه الامكانية للرجوع إلى القاضي لشاهد واضح على استهتار الشعوب الاسلامية بكل ما يتعلق بالشهوات التي يراعونها دون حياء» (ص 229) ويفسر ذلك بأن المسلم «لا يميز بين الحب والجماع .. دون شك إن شدة الحمى المتأتية من المناخ تزيد في التهاب طبيعة اناس غير قادرين على التحكم في غرائزهم ، والحال أن الفقر فظيع في ربوع مولد الاسلام في الشرق الأوسط وحول البحر المتوسط ..» ويتساءل صاحبنا هل «أن النموذج الأوروبي للحب والعشق سيخلّص الحب الاسلامي من بهيميته وخاصة بالمغرب» (ص 241) .

وهكذا يعود هؤلاء دائما الى الحكاية القديمة وإلى المقارنة بالغرب وإلى وضع التجربة الأوروبية في قمة التطور وإعطائها الصبغة النموذجية المثالية ...

من هذا المنطلق وبهذا المنظار فصلوا القول في المجتمعات الاسلامية مفترين عليها شتى الأكاذيب وشتى الادعاءات من أن «الاسلام دين استبدادي لا يعطي قيمة للشخصية الانسانية أو أن التعاليم القرآنية مبنية على النسبية » (ص 60) .

«الفعل الحرام قد يصبح حلالا أو واجبا في بعض الظروف وذلك نظرا لقساوة المسلمين» (ص 66) ويطنب المؤلف في وصف «توحّش» المسلمين وينسب لهم شتى التهم والأباطيل من «تقتيل وتذبيح وتعذيب وأكل للحوم الأعداء» (ص 67) .

وبما أن الاسلام أفرغ الحياة حسب زعمهم من وجدانيتها فإن الثقافة أصبحت أمرا مستحيلا على المسلمين ومن هذه الفكرة ينطلق ريمون شارل في تحليله لنفي أي عراقة أو طرافة للثقافة الاسلامية فيفض من قيمة الفلسفة الاسلامية – التي انحصرت بين محاولة يائسة وغير موفقة لفهم التراث اليوناني والتمحور حول التعاليم القرآنية – وحتى الأدب العربي فإنه في نظره تافه للغاية و«أن ما تمتاز به العبقرية الأدبية عند العرب هو غياب الخيال المبدع الخلاق فيها»(ص 119) .

أمّا العدالة السياسية في الاسلام فإنّها ليست إلا محاولات «لتسويغ النفوذ المطلق الذي أعطي للحكام والأمراء» (ص 171) «والديمقراطية الاسلامية مزعومة لأن مصدر السلطة والشرعية يبقى في مستوى اللّه ، فاللّه هو وحده فاعل حرّ بيده السلطة على الكونين يوزّعها كما يشاء» (ص 172) .

وبناء على هذا المنطلق المسبق الضمني يجب «أن نفهم ما يقوله الخطباء المسلمون عندما يلمحون إلى مفهوم (الديمقراطية) فالمساواة بين البشر حققتها الأمة ولا يمكن أن تفهم إلا كمساواة شرعية للناس جميعا أمام اللّه .. وهذه التعاونية بين أناس جمع بينهم الحماس الديني لن تنتج إلا علاقات أخوية بين أغنياء وفقراء وهذه العلاقات لن تمس ... بمصالح أي شخص ولن تتجاوز المستويات الجلدية فلن تجد نظاما أقل ديمقراطية من الاسلام» (ص 172) .

قد يتساءل القارئ عن جدوى تعرضنا لهذه الأقاويل والأباطيل ؟ أليس من الأفضل أن نتركها وشأنها ، وألا نضفي عليها قيمة أخرى بكثرة ترديدها والتعريف بها . إلا أن الباحث العربي المسلم يجد نفسه إزاء بعض الدراسات الاستشراقية أمام اختيار صعب . إما أن يتعرض إلى هذا الأثر بجميع معاني الكلمة ، وإما أن يضرب صفحا عنه ، ولكن الخطر كل الخطر يكمن في تفشي هذه الآراء المغرضة والتي تقدم على أنها علمية وموضوعية خاصة وأنها صادرة عن اختصاصيين اكتسبوا شهرة عالمية أحيانا في الأوساط العلمية الدولية فأصبحت مجال تصديق ، فمثل ريمون شارل كاريكاتوري للغاية لأنه يستند على كلود ليفي شتراوس وهذا الأخير بدوره يستند اليه كذلك وإلى أمثاله ولذا تصبح حلقة البحث مفرغة يتموج فيها التفكير الاجتماعي الغربي كلما حاول فهم المجتمعات الاسلامية .

وقد دخل علم الاجتماع نفسه في عملية مراجعة لطرقه ولأهدافه فأخذت مثلا البحوث الميدانية التي يكتبها ابناء البلد تملأ الفراغ شيئا فشيئا وتعوّض تدريجيا البحوث ذات الطابع الاستعماري الصرف .

ولا بد أن نلاحظ أنّ هناك تيارات فكرية غربية أخرى لم تتبع هذا الاتجاه وحاولت انصاف الاسلام والمسلمين غير أننا كنا نود أن يكون وزن هؤلاء في بلدانهم أكبر مما هو عليه ، كما نود أن يكونوا أقل احتشاما عندما يحاولون نقد زملائهم الغربيين فيما ذهبوا إليه ووقعوا فيه من تحريف . ونستبشر خيرا عندما نطالع ماكتبه

المستشرق الفرنسي جاك بارك [1] (Jacques Berque) في تقييمه «يكون خمس وعشرين سنة من الدراسات الاجتماعية في المغرب» وذلك على الرغم من الطابع التمجيدي الذي يطغى على المقال . ونحن نفهم كل الفهم أن يكون الأستاذ الجليل غيورا على زملائه وسابقيه ، وإن «يفضل أن يبقى في حدود اللياقة» مع الباحثين الغربيين المتطرفين ومع المغاربة أنفسهم فيؤكد «أن البحوث الاجتماعية في شمال افريقيا كرِّست لأهداف محدودة ولا ينبغي لنا أن نلومها في ذلك ، إلا أنها انحازت للمغالاة ...» (ص 315) ويطلب منّا «ألا نحاكم المدرسة المغربية لما لم تبديه دائما في هذا الباب من دقة كافية واطلاع ضاف على حقائق الأمور ...»

ولكن كيف يمكننا أن نغض الطرف عن مآل هذه الدراسات الاستشراقية وعلى استعمالها بشتى الطرق خاصة عندما تروجها وسائل الاعلام الغربية وتعطيها دون تحفظ معاني تتجاوز بكثير قيمتها العلمية ، وبالأحرى عندما يتبناها أبناء البلد ويجعلون منها منطلقا أساسيا لمحاولة فهم مجتمعهم من الداخل انقيادا لنظرة غريبة عنهم ، فيتيهون في الاغتراب ويضيعون في الاستيلاب ويظلون مذبذبين ضالين عن الطريق السوي ولست تجد أبشع مثال على ذلك من قضية الاسلام والتخلف الاجتماعي والاقتصادي ، وقضية التبعية وهما خصومتان تقومان باستمرار على الاسلام وأطروحتان يتداولهما علم الاجتماع الاسلامي .

(1) J.Berque - *Cent vingt - cinq ans de Sociologie Maghrébine* - Les Annales 1959-PP:296-324 .

روّج هؤلاء الكتاب إشاعة أن الاسلام وقف حجر عثرة أمام النمو الاقتصادي والاجتماعي ، وكم من باحث حاول أن يرجع تخلف الشعوب الاسلامية وفقرها وأمية جانب كبير من أبنائها وعدم تمكنهم من السيطرة المحكمة على مصيرهم الحضاري الى عوامل دينية بحتة. مما يجعل باحثا كجيرار دي بارنيس (Gérard de Bernis) [1] يعارض هذه الفكرة بقوله : «إن التعبير العادي عن هذه النظرية معروف ويتمحور حول موضوعين بسيطين ، وهما الإيمان الاسلامي بالقدرية والتنافر التام بين الرأسمالية والاسلام فيستنبطون من ذلك وجود كوابح تفرضها الذهنية الاسلامية فتعرقل سير النمو الاقتصادي ، فالاسلام حسب زعمهم يعارض الابداع الاقتصادي وانتشار النقد مانعا بذلك المسلمين من أن يحكموا فهم معاني العلاقات الاقتصادية» (ص 107) .

وعلى عكس جيراردي برنيس يرى ريني جاندارم (René Gendarme) أنّ العوامل الاقتصادية والثقافية تتعارض مع التنمية الاقتصادية مستندا في تحليله ذلك على مثل الاسلام في الجزائر [2] وتسويغا للوجود الاستعماري نراه يؤكّد «أن

---

(1) G. Destanne de Bernis-*Islam et développement économique* - Cahiers de l'Institut des Sciences Economiques Appliquées . N° 106-Octobre 1960 L'Islam.

(2) René Gendarme, *La résistance des facteurs socio-culturels au développement économique, l'exemple de l'Islam en Algérie*, in Revue Economique 1959-P.220-236 .

دور الاستعمار يصبح جليلا شريفا إذ كان غرضه تنمية الامكانات الاقتصادية والخيرات التي وفّرتها طبيعة هذا البلد خاصة اذ العرب لم يتمكنوا من ادراك أهميتها ولا من إحكام استغلالها ، وذلك لأن الإنسان المسلم كلما اعترضه مشكل من مشاكل الحياة أو وجد نفسه أمام عقبة من عقبات الدهر تراه يتخاذل فلا يتصدى لها بالعزيمة الضرورية الكافية لأنه يرى فيها مشيئة اللّه فيسلّم القرار الى الظروف ويستسلم لأمر اللّه ، وبما أن الأسبقية المطلقة لا يمكن أن تكون الا لمشيئة اللّه على مشيئة العبد فإن الذي لا يستسلم قد يتعارض مع الارادة الإلهية» (ص 226) .

إن هذا الادعاء هو الذي جرّ ريمون شارل ليرى في الاسلام استسلاما جوهرا ومضمونا ، فأباح وسوغ كل التصرفات الفرنسية من اغتصاب للأرض وسلب للحكم وادماج في الامبراطورية لأن الذنب في ذلك ليس ذنب السلطات الاستعمارية وإنما المسؤولية ملقاة على عاتق الاسلام كدين هيّأ ذهنيات المسلمين للاساءة الى مواردهم الطبيعية وهي الدعاية نفسها التي ماتزال إلى يومنا هذا ترددها أبواق الدعاية الصهيونية والغربية الخاضعة لها حول شرعية اغتصاب الأراضي المحتلة في الضفة الغربية لنهر الأردن وبقية فلسطين وزرع المستوطنات اليهودية فيها ...

وهكذا نرى أن الغاية الصريحة من هذه الدراسات جميعا تكمن في اقامة «الحجة» على أن المسلمين غير مؤهلّين لأن يستغلّوا خيرات بلدانهم ، وأن الوصاية عليهم وحدها كفيلة بالنهوض بهم .

وليس المجال هنا مجال التصدي لدحض هذه الأكاذيب التي لا أساس لها من الصحة لأن الاسلام دين علم وعمل وأن تغيير الأوضاع موكول الى مسؤولية المؤمنين لأن الله «لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» ولأن الكسب في الاسلام غير الرزق وغير المال ، ولأن الحضارة الاسلامية ماضيا وحاضرا تفند الأقاويل المغرضة حول تخاذل المسلمين المزعوم ، ولأن التخلف ظاهرة قبيحة يقاومها الاسلام وإن كان معظم مسلمي جيلنا يتخبطون فيها ، ولأنهم ليسوا وحدهم الذين يعيشون مأساة القلق فالمسيحية والبوذية والهندية والماركسية نفسها لم تمنع شعوبا كثيرة في أفريقيا وأوروبا وآسيا وأمريكا الجنوبية من التخبط في الفقر والجهل والتأخر ...

فالأطروحة إذن تنفي نفسها بنفسها والمسؤوليات في التصرف الاقتصادي يجب أن تعزى للهياكل الاقتصادية وإلى دواليب الحكم وإلى الظروف التاريخية لا إلى الدين نفسه كدين ، لأن الاسلام أخذ مسؤولياته فأكد بأكثر من مرجع على قيمة الحضارة والرقي وحثّ الناس على العمل والشغل وعلى إحياء الأرض وعلى التفاني في خدمة المصلحة العامة .

وفي هذا السياق نفسه تندرج نظرية «التبعية» التي تفشّت اليوم في معظم أوساط الاجتماعيين بما في ذلك المسلمين منهم فكأنّ التاريخ أصلا ولا يمكن أن يكون مبنيا إلا على تقسيم العمل على الصعيد العالمي بين المركز (أي الغرب) والهوامش (أي ماعدا

الغرب)... ولا يتفطّن من يردّد هذه التحاليل البسيطة الساذجة المزيفة الى أنه يخدم مصالح الغرب ويدعو العالم الثالث الى اليأس والقنوط .

وما نظرية التبعية إلا نسخة جديدة ولكن مطابقة للأصل لنظرية التمحور الأوروبي الذي بني عليه الاستشراق . ولذا فنحن في حاجة إلى مقاومة هذه النزعة وإلى الدعوة للرجوع إلى أبسط قواعد البحث والكفّ نهائيا عن دخول المجتمعات من باب المقارنة التفاضلية مع المحور الغربي وعن الانطلاق من أحكام مسبقة .

إن الدراسات الاجتماعية التي قام بها جمع من المستشرقين ماضيا وحاضرا لا تزال في حاجة إلى دحض ونقض ونقاش ومعارضة، وجدير بالملاحظة أن جانبا وافرا من الاجتماعيين الغربيين تفطنوا إلى ذلك إلا أنهم حاولوا هدم الجدار ولكن لتعويضه بغيره ، فالخطر الذي يهدّدنا اليوم يتمثل في كون النقد الذي تشاهده الأوساط العلمية الأوروبية يتم عادة في اطار النظرية الماركسية التي تحاول فعلا دحض الفكر الامبريالي الاستشراقي ولكنها لا تستند في ذلك إلى دراسة ذاتية أي إلى متطلبات المجتمعات الاسلامية نفسها بل تنطلق من النظرة الماركسية المسبقة ومن محاولة تطبيقها على المجتمعات الاسلامية دونما أي اعتبار لا لافلاس تلك النظريات الماركسية حيثما طبقت ولا لعدم مسايرة النظريات الاجتماعية العامة الكونية مع الواقع الملموس الحي ...

والحقيقة أنه لا يمكن النزاع حول وجود نظرة اجتماعية إسلامية طريفة تتبني على المبادئ القرآنية السمحة وهي الحرية والاخلاص والصدق والمساواة والإخاء والتكافل والمسؤولية إلا أن المجتمعات الاسلامية متعددة بتعدد الحياة ، متناقضة ككل المحاولات الانسانية ، وما التجارب الاجتماعية الاسلامية إلا ابداع مستمرٌ ينمو تحت ظلال الاسلام فلم تستوعب بعد كل المبادئ الاسلامية السمحة ولم تستوف كل متطلباته فهي تشخيص مؤقت لنظرة أخلاقية كونية تتجاوز دائما الظروف والأطر الزمانية والمكانية باعتبار أن الاسلام مثال عال يقترب منه المسلمون طالبين من اللّه التوفيق فإن أصابوا فلهم أجران وإن أخطأوا فلهم أجر واحد ...

وبديهي أنه يستحيل ، دون أن نجانب الحقيقة ، أن نحصر المجتمع الاسلامي في نموذج معيّن يمكن تعميمه أو استقراؤه ، وكل المحاولات لتنظيم المجتمع الاسلامي محاولات بشرية تاريخية لها قيمة ذاتية وكلها بحث لتجسيم النظرة الاسلامية ولتشخيص التعاليم القرآنية وللاقتراب من النموذج الذي سنه نبي الإسلام صلى اللّه عليه وسلم .

إن كل دراسة اجتماعية تُهمل هذه الحيوية الخلاقة وهذه الحركية المستمرة لنقل القيم الاسلامية ولتجسيدها في مؤسسات وضعية لن تتوصل إلى فهم كنه القوى الاسلامية على وجهها الحقيقي، وكل محاولة تحصر الاسلام في هذه التجربة أو تلك لهي محاولة محدودة قاصرة عن استقصاء المعاني الإسلامية في عظمتها وجلالها .

ولعل هذا هو مدار محاولات المستشرقين وبعض المسلمين المتشبثين بأذيالهم عن قصد أو عن غير قصد عندما حصروا الاسلام فيما شاهدوه من تخلف المسلمين في القرنين الأخيرين بينما الاسلام أعظم من أن يحصر في هذا الاطار الضيق الذي لا يمثل إلا جزءا ضئيلا من ماضيه ولا يمثل أبدا إمكاناته وطاقاته المستمدة من الوحي الإلهي أولا ومن عزيمة المسلمين ثانيا .

وكثيرا ما ابتعد المسلمون عن دينهم أو تنكروا له ، وكثيرا ما أولوا التعاليم الاسلامية فأصابوا أو أخطأوا وكثيرا ما استعملوا هذه المؤسسة أو تلك للقضاء على جوهر إيمانهم لا لخدمته .

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار كل ما كُتب عنا : إلينا أو علينا ، وأن ندرس حتى خرافات المستشرقين حولنا . ونحن لم نتعرض في هذا العرض المتواضع إلا لبعض منها . لأن في ذلك حافزا على النقد الذاتي وعلى اليقظة المستمرة وعلى الاخلاص لأمتنا بإعادة النظر في شؤونها ومحاولة فهم أوضاعها حتى نقوم بواجب الأمانة ، وندافع عن تعاليم ديننا الحنيف ...

المغاربة و المسالة الجنسية

للمرة الأولى منذ قرون طويلة ، بدأ المجتمع المغربي يتساءل جدّيا حول الجنسانية وللمرة الأولى ، طُرحت النماذج الجماعية للبحث وليس ذلك من قبل أناس هامشيين «متمرّدين» أو «منحرفي الأخلاق» ، بل طُرحت المسألة بصورة علنية أو ضمنية حتى داخل الأوساط الأكثر تثقّفا وسَواءً في المجتمع ، بل من قبل «الرسميّين» أنفسهم . وللمرة الأولى أيضا ، بدأت – إنما بدأت وحسب – تتوافر معلومات موثوق بها ورصينة حول المعطيات الحقيقية للمشكلة ، وإن كانت لا تزال ناقصة من حيث الكمّ والنوع [1] .

---

(1) Sleim Ammar et Habib Ledjri. *Les conditions familiales du développement de la schizophrénie*, Paris, Masson,1972. F.Mrabet,*Les Algériennes*, Paris, Maspero, 1967 . I. Léonetti et F. Levi. *Femmes et immigrées*, Paris, Documentation française,1979, Naziha Lakhal Ayat, *La femme tunisienne*, Tunis m.1978. Population Council, *Attitudes de l'Islam face à la régulation des naissances*, New York. 1974 , F. Mernissi . *Sexe, idéologie. Islam.* Paris, Tierce . 1982 . G. Tillion, *Le Harem et les cousins*. Seuil. Paris. 1966 .

يضاف الى ذلك أدب روائي واسع حول الموضوع ، لكتّاب أمثال : ر.بوجدرة ، وطاهر بن جلّون..

ولذلك أسباب عدة ، فسياقات التحديث المتقدمة جدا – إن لم نقل الموفّقة – قد أبرزت مجموعة متزايدة الأهمية ، متحدّرة من أعماق الجماهير ، وتعبّر عن نفسها بحرية أكبر من تلك التي تمتّع بها مؤلّفو الحقبة الاستعمارية . كما أدّى التقدّم في المعرفة الطبية – وعلى الأخص في علم أمراض النساء والتحليل النفسي – الى وعي بعض الأبعاد الحقيقية للمشكلات التي تثيرها الممارسة الفعلية للنشاط الجنسي . وأكثر من ذلك ، فإن ما نشأ عند طبقات واسعة من الشعب وعن المسؤولين في الدرجة الأولى من تحسّس كبير نوعا ما – بالقضية الديموغرافية يسمح بابداء الرأي حول الجنسانية (Sexualité) بقدر أقل من الموانع ، وبالتكفّل بها في أبعادها الموضوعية كمعطى أساسي للتخطيط والتنمية الجماعية .

لقد شرع مؤلفون مغاربة ، بينهم نساء ، في عمل تحليلي ، وتجاسروا على رفض المحظورات وتكلّموا ، بتعابير تحريضية وحتى تهجمية غالبا ، عن التجربة الجنسانية وعقباتها وصعوباتها وتوتراتها. حتى ولو كان ثمة «اختصاصيون» غربيون مستمرّين في ترديد خرافة البؤس الجنسي الشديد في شمال افريقيا خصوصا والعالم العربي عموما ، فقد بتنا اليوم قادرين على استجلاء غوامض هذه المسألة .

من زاوية ما ، لا شيء يسهل صوغه كمثل المسألة الجنسانية ، إنما من زاوية أخرى ، قلّما يوجد ميدان مزروع بهذا القدر من الألغام والفخاخ ، ويتطلّب سبره أو استكشافه هذا القدر من الدقة ، هل

يكفي القول إن المجتمع المغربي ، ككل مجتمع آخر ، يأخذ على عاتقه جنسانيّة أعضائه ؟

إنه ينظّم طبعا ممارسة هذه الجنسانية ويحدّد مفهومها ويكيّف التصرفات تبعا لأخلاق خاصة بالعلاقات الشخصية ، مبنيّة على حرية نظرية حقيقية إنما في الواقع موزّعة بتفاوت كبير بين الجنسين . وإن الجنس الذي يتمتّع «بامتيازات» أكبر قد التف حول هذه الحرية بسرعة ، بما أن اختيار الشريك وغائية العلاقات التي تربط به وأنماط الحياة الزوجية وغير الزوجية ، وحتى كيفية تصوّرها ، تبقى محدّدة بدقة من قبل الجماعة . فينجم عن ذلك أن القيم والسمات السلوكية التي أنشأها المجتمع التقليدي ونظّمها وعقلنها قد تحوّلت الى نماذج معيارية ومنظّمة للمواقف الواجب اتخاذها إزاء الجنسانية . سيكون من السهل ، وحتى من التبسيط ، من نواح عدة ، أن نحلّل المسألة الجنسانية انطلاقا من هذا المفهوم التقليدي للجنسانية ، بتصنيف المغاربة حسب درجة قبولهم أو رفضهم لهذه النظرة التقليدية الى الأمور . لنُقرّ على الفور بأن مختلف المفاهيم تتواجد وسط الجماعات ذاتها والعائلات ذاتها وحتى عند الأفراد ذاتهم ، بقدر ما يصبح أن المسألة الجنسانية هي أكثر تعقيدا من أن تتحوّل الى جدل ذي متغيّرين ، ولنتبنّ نظرة تنازعية أو على حال غنى المسألة واتساعها وتعقدها .

لنُقرّ أولا بأن جنسانية الأمس كما جنسانية اليوم هي : بطبيعتها ظاهرة شاملة ، ودون أن نسقط إطلاقا في الجنسانية الجامعة (Pansexualisme) التي تجاوزها الزمن كثيرا ، لا يسعنا القول بأن كل شيء يدور حول الجنسانية إنما يمكننا القول بأن هذه الأخيرة لا تعني فقط جميع أعضاء المجتمع المغربي بل ترتبط أيضا بمجالات واسعة ومتنوعة جدا من الحياة الجماعية . فهذا أمر مبتذل . لكن هذه البديهية كانت مكتومة ! إن الثورة الجنسانية في المغرب العربي هي قبل كل شيء حدث خطابي ، والاعتراف بهذا الحدث هو الذي يشكل – أكثر من الحدث عينه – أصالة وجدّة الجدل الجنساني القائم في المغرب المعاصر .

لحقبة طويلة جدا ، ظل التمييز بين العام والخاص الذي كان واضحا ودقيقا وشديدا ومقبولا من الجميع ، ظل يردّ الجنسانية برمّتها الى الحياة المنزلية الخاصة . وبلا مبالغة ، أصبحت المرأة نفسها على الأقل شخصا «خاصا» ، إن لم يكن شيئا خاصا ، شخصا «محروما» من كل شيء ، والحق يقال . لكنها خصوصا شخص «خاص» بمعنى أنّ المجتمع كان يستأثر بحق الحكم في كل ما يتعلّق بنمط العيش الجماعي ، مدلّلا بذلك على توسيع الحقل العام في الوقت الذي يحمي كل عضو من أعضائه من الآخرين عبر تقديس الحقل الخاص . فالمرأة حرام : معبد ، شيء مقدّس ، محظور وممنوع.

المنزل هو الحياة الداخلية الى حدّ أن الدار كانت ولا تزال تدلّ غالبا على البيت وأهل البيت معا ، على المسكن وساكنيه ، وبالأخص على مجموعة النساء والاولاد . إن الفقه الاسلامي ، الشامل هو نفسه والمتنبّه لأقل حركة عند كل مؤمن ، يترك للقضاة وحدهم أمر البت في الخلافات الشخصية التي قد تنشأ بين الشركاء (انحرافات ، عجز ، شهوات لا تشبع ...) ، غير أنه من حق الزوج والزوجة على السواء أن يتمتّعا بالحماية ضد إفشاء أسرار كل ما يتعلق بالتفاصيل الحميمة لحياتهما المشتركة .

ثمة شعوران هما الاحتشام (أو الحياء) والعرض (أو الشرف) ، رفعا الى مصاف الموجبات ، وهما يمارسان رقابة اجتماعية قوية على أعضاء المجتمع . ومن جهتها ، تترجم التربية التقليدية الأوامر القرآنية الاساسية الى أفعال . ففي مقاطع كثيرة ، يفرض القرآن الكريم الاحتشام : غضّ الطرف ، ستر الحلي والأعناق ، عدم ضرب الارض بالأرجل عند المشي للفت الأنظار (سورة النور ، الآيتان 30 و 31) . كما يوصي اللّه تعالى بألاّ يدخل المرء دارا غير داره (السورة ذاتها ، الآية 27) . ويعتبر رمي المحصّنات أو الاعتداء على شرف النساء الطاهرات ضربا من الكفر (السورة ذاتها ، الآيتان 22 و 23) . هناك أحكام كثيرة في سورة النساء تنظّم العلاقات الجنسانية وتحدّد النواهي التي منها السفاح والفاحشة والزنا ، وتفرض تفوّق الرجل الجوهري - إنما غير الأساسي - على المرأة ، وتفصّل أخيرا تقنيات

التطهير الطقسي ... كذلك ، تطوّرت على مرّ العصور مواقف لاقت نجاحا متفاوتا ، ورافقتها اثباتات متضاربة أحيانا حسب الأوساط الاجتماعية ، لكن ، يبقى أن للحياء والشرف جوهرا قرآنيا ، وأنهما يحدّدان رؤى إجمالية للعالم مبنيّة على قواعد مطلقة ، وأنهما يشكّلان جزءا من تربية كل ناشئ مغربي .

الحياء والشرف لفظتان متلازمتان . فالشخصي والجماعي يترابطان فيهما بدقة . الحياء متمادّ الى الحياة نفسها ، وكلا اللفظتين تنتسبان على كل حال الى الاصل الدلالي ذاته . الحياء هو بأن معا الحشمة والخجل والخوف من التأنيب . وبالتعميم ، صار معنى الكلمة يشمل واجب الامتناع عن القيام علانية بأي عمل حيوي ، ليس من شأن الجماعة كجماعة أن تعلم به . فتناول الطعام على مرأى من الناس هو من إشارات قلة الحياء ، مثله مثل ارتداء ثياب خفيفة ورقيقة أو التلفظ بأقوال جريئة . شيئا فشيئا بات الميدان المغطّى بالحياء يشكل كل عمل لا يكون إنجازه العلني ضروريا تماما للحياة الجماعية . وهكذا غدا عدم الظهور وعدم التباهي والتيمّم شطر النفس بمثابة أوامر . كل شيء يحدث كما لو أن الجنسانية ، التي تبقى نواة الشأن الخاص ومركز كل علاقة حميمة ، أخذت ترتدي أهمية متعاظمة، ليست المرأة وحدها محجوبة ، بل كل ما يقترب منها أو يتعلّق بها من قريب أو بعيد ، وهكذا ، تجاوز الحياء في نهاية المطاف نطاق العلاقات بين الجنسين . فصار يعني طريقة في تصور العلاقات

مع الآخر وسط هرميات جماعية ، بخاصة مع «الأعلى مقاما» : الأهل، الأشخاص المسنون ، الأخوة الأبكار ، الأساتذة والمعلّمون ، أرباب العمل ورفاق العمل . فما من أحد ، حتى الأنبياء أنفسهم ، لا يستولي عليه الحياء بحضرة الله وملائكته وأمام مهابة أي تجلّ كان. وما من شتيمة أسوأ من القول ، في المغرب التقليدي ، إن امرؤا ما هو قليل الحياء .

كان تكييف التربية قويا الى حدّ أن عبارة «احمرار الوجنتين» ليست مجرد استعارة . فالحياء هو تعبير سيكولوجي من نوع العلاقة مع الآخر : إن العرق والانفعال والهبو هي أبعاد اجتماعية للسلوك المغربي . والحشمة مزيج من الوجل والاحترام والتواضع والإيمان ، إنها التحفّظ ذاته . هي «حدّ» ، ونهج علاقاتي مع الغير على مستوى المواقف الواجب اتخاذها والمعبرة عن حركات وكلمات وأفكار ونيّات . فالله وحده يسبر مكنونات الصدور والقلوب ، وهنا أيضا يتجلّى الحياء لأنه كلّي وشامل .

إن حركة التحفظ تتمّ إذا من الداخل ؛ وإذ يثيرها ضغط الجماعة الذي يستمرّ في الحث عليها ، فهي تغدو وكأنها طبيعة ثانية . ينمّي الحياء عند الأفراد رقابة ذاتية دائمة ويعيّن بشكل فعلي وملموس الحدود الفاصلة بين العام والخاص . في الوقت نفسه ، تصبح الجنسانية بكلّيتها في الحقل الخاص وتصير «محرّما» من المحرّمات الحقيقية ، بمعنى الشيء المحظور والمقدّس في آن معا . يلعب الحياء دورا حاميا وخرقه هو الذي يسبّب نبذ الجماعة وعقاب الله عز وجلّ.

إن الشرف هو الوجه الاجتماعي الآخر للحياء . ففي مقابل الرقابة الذاتية ، يحمي المجتمع حياة أفراده الخاصة . وينطوي الشعور بالشرف على حماية الحياة الخاصة . على الجماعة أن تصون ما هو متحفّظ عليه ، وهكذا ، يساق الرأي العام الى لعب دور متناسب ، بحيث يقوم مقام المحرّك الدائم لأن «الرجل» بمعنى الرجل الفحل ليس فقط ذاك الذي يتمنع حياء عن القيام بأعمال تستوجب اللوم . إنه أيضا ذاك الذي يدافع عن شرفه حينما يجري التعرض لحياته الخاصة . هذا المعنى للشرف ليس سلبيا أو حياديا ، بل هو إيجابي وناشط . وأكثر من ذلك ، إنه معنى فعّالي المنحى .

من هنا الطابع العنيف للغاية والدموي حتى الذي يرتديه هذا المفهوم للشرف . فبالدم تغسل الإهانات والتعديات على الحرمات . هل اختفى هذا الموقف اليوم كليا من المغرب العربي ؟ لقد غدا ، على كل حال ، موقفا باليا ، غير أن أحد المؤرخين التونسين [1] يروي كيف استطاع بدويّ فظ أن يقف بين يدي حاكم تونس (الباي) وهو يحمل كيسا فيه رأسا رجل وامرأة ، قائلا : «هذه امرأتي لقد وجدتها مع هذا الرجل ، فقطعت رأسيهما ، وها أنا ذا بين يديك» . فسارع الباي الى اقرار فعلته والاثناء عليه وإصدار الأمر بالعفو عن جريمته . على أن المؤرخ احتج على الطابع اللاأخلاقي واللاإسلامي لقرار الحاكم

(1) ابن أبي ضياف ، إتحاف أهل الزمان ، الجزء الرابع ، ص 232 .

الذي كان يتوجّب عليه أن يأمر على الأقل بإجراء تحقيق للتثبّت من صحة أقوال البدوي وللتأكد من توافر الشروط القانونية لحالة الزنا . يبقى أن ردة فعل الباي كانت متسرّعة طبعا ، لكنها مطابقة تماما لمعنى الشرف الذي ألفه ولا يزال يألفه أحيانا مجتمع مغربي تقليدي معين . هكذا نفهم على نحو أفضل ، انطلاقا من أمثلة مماثلة لا تحصى ، بماذا وكيف تُعتبر الجنسانية ، بامتياز ، الظاهرة الواجب مراقبتها . سيكون من قبيل الإسهاب السعي الى معرفة السبب الكامن وراء ذلك. فالنتائج تهمّنا أكثر : انزواء المرأة ، النموذج المغلق والاستبدادي للعائلة . وهكذا يبدو تحرّر المرأة وإعادة بناء العائلة ، في المغرب العربي ، بأنهما في آن معا ضروريان ومحتّمان ومهدّدان للاخلاق الجنسانية التقليدية . بالواقع ، عن طريق العائلة ، تتداخل الاخلاق والجنسانية ، لأن كل شيء يدور حول العائلة .

إن المجتمع التقليدي ، بفعله هذا ، قد أسقط الجنسانية ، كل الجنسانية ، في ميدان الحياة الخاصة . وهو بذلك ، أي بردّ المرأة الى الخدر ، حصرها في الأحادية البُعدية (unidimensionnalité) . لقد أضيفت على المرأة ، كل المرأة ، صفة شبقية ، ونقل جسدها طبعا ، إنما أيضا صورتها الظلّية وصوتها والدار التي تعيش فيها محاطة بالسرية الى مجال المحظورات الذي ينظمه الفقه بصرامة ، وثمّ بخاصة تقنينها في تصرفات مقولبة .

إن المرأة الممنوعة عن عامة الناس تصبح ملكا خاصا ، والأسوأ من ذلك أن خطر تشييئها حقيقي جدا . ولا تعود المرأة تشغل غير حيّز صغير جدا من الاجتماعي ، إذ تفقد تماما صفتها الاجتماعية . يقترن هذا التّجزيئ للحيّز بتجزيئ للأدوار والوظائف ، ويتخذ حتى شكل مبدأ مطلق لأنه منظّم في النهاية لنظام قيم معين . في الحقيقة ، لم يعد للمرأة المغربية المشيّأة والمغرّبة عن الواقع حق المواطنية . إن ما أدرجه الإسلام لصالحها في القانون يبقى مقبولا شرعا . لكن ، شتّان ما بين القول والفعل !

فالنظرية هنا ، كما في موضع آخر غالبا ، ليست سوى مظلّة لراحة الضمير التي تدحضها الممارسة في كل آن . لا ريب في أنّ متطلبات الإنتاج الاقتصادي ، الزراعي أو الحرفي ، تستلزم الاستعانة بالمهارة وبطاقة العمل النسائيتين . غير أن ذلك يتّخذ شكل الاستلاب أكثر بكثير مما يتّخذ شكل المشاركة . إن التعارض بين العام والخاص سوف يغطي لقرون طويلة ، وهو لا يزال يغطّي اليوم إلى حد بعيد ، التعارض بين الرجل والمرأة .

هل ينبغي أن نتعجّب لكون الحياء ، أكثر من ذي قبل ، فضيلة نسائية ؟ يستطيع الرجل أن يتباهى بجاذبيته وبقدرته قبيل قلة الحياء وفي مجتمع عابد للذكر الى هذا الحدّ ، سوف يكون معنى الشرف بالذات ذا اتجاه واحد . إذ يتعيّن على الرجل المخدوع ، كي يأخذ حقه، أن يردّ بقسوة وعنف ، بينما ليس للمرأة المخدوعة ملاذ آخر غير تفويض أمرها لله عزّ وجلّ ...

وهكذا «بنى» المجتمع التقليدي ، وأنشأ على أي حال ، نموذجا جماعيا للمتعة الجنسانية قائما على تفوّق الذكر على الأنثى وعلى إدخال كل ما يمسّ الميدان الجنساني من قريب أو بعيد في نطاق الحياة العائلية الحميمة والملكية الخاصة وتشكل الحياة الجنسانية الزوجية مثال هذا المفهوم للجنسانية وقمّته . والزواج – أيا تكن شروطه الإجرائية المتغيّرة حسب الأوساط الاجتماعية وطبيعة العرف – هو الحلّ المشروع والوحيد لجميع المشكلات المتعلقة بالجنسانية .

الزواج هو امتلاك أحد الشريكين الآخر . إنه شأن خاص كليا ضمن حدود القانون الملزمة ، وله مضاعفات عامة بقدر ما يتمّ حسب القواعد المرسومة . غير أنه بسبب انعكاساته المتعددة على الجماعة ، لا ينبغي أن يُخل الزواج بالتوازنات الأساسية من جراء اللعبة الميراثية التي لا بد وأن تسبّب ، حسب تعاليم الإسلام ، عمليات انتقال بارزة للثروات . لقد بيّنت جرمان ثيليون – وأنا شخصيا في بحث آخر – الأثر الكبير الذي يخلّفه على المجتمعات المغربية تصور الفقه الميراثي والتحفظات الموضوعية على تبنّيه .

هنا ، لا بد من ملاحظتين : إن هذا النموذج المغربي لا يتطابق تماما مع الأخلاق الإسلامية للجنسانية . فهو لا يأخذ منها ، إلا بصورة ناقصة جدًا مفهومي المساواة والتكامل ، ولا يراعيها إلاّ بقدر ما «ينظّم» الإسلام المصالح الخاصة للجماعة ، ويحافظ على تقاليدها ، يرسّخ الاهتمامات الأساسية للمجتمع الكلي الذي يهدف أولا وقبل كل شيء الى إنقاذ تماسكه الاجتماعي وبقائه الاقتصادي .

لقد وصف مؤرخو العصور القديمة لافريقيا الشمالية [1] ملامح العائلة المرسومة الآن بوضوح في المغرب العربي ، والتي دامت «رغم» الإسلام الذي ينادي بتكامل الجنسين ويبني نظرته الى الإشباع الجنساني على التساوي والمشاركة والحنان أكثر بكثير منه على هيمنة الرجولة وسلطتها أو توكيدها الآحادي المعنى مهما كلّف الأمر . حاولنا أن نبيّن ذلك في موضع آخر . فالجنسانية في الإسلام هي حقل تلاق لا حقل تجابه ، وحقل خلق مشترك وإنجاب وليس حقل ممارسة من طرف واحد وبلا مقابل . إن موانع المتعة – وهي كثيرة – لا تتأتى من التعاليم الإسلامية التي فُصّلت في اتجاهات مختلفة جداً حسب مختلف المجتمعات التي اعتنقت الإسلام . فمفهوما العِرض والشرف هما من بقايا نظرة بدوية إلى العالم ، وقد صمدا بعد الأسلمة مثلما أظهر فارس وشلحد [2] . ولمّا كانت الأسلمة قد أبقت عليها ، فهي تحمّلت عواقبهما حتى ولو كانت التحولات الأيديولوجية والقيمية المتعلقة بالتضامن والرجولة قبل الإسلام لا تأخذ في الاعتبار نظرة الإسلام الشخصانية (Personnaliste) .

---

(1) Ch. Picard, *La Civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, 1965 : Ch. Picard, *Vie et mort de Carthage*, Paris, 1970 ; A. G. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Paris, Hachette, 1979.

(2) Bichr Fares , *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, 1932. Joseph Chelhod, *Le droit dans la société bédouine*, Paris, 1971 .

مهما يكن ، فإن هذا النموذج المغربي للجنسانية هو نموذج حصري ، أحادي المعنى ومطلق . إنه يدّعي استقطاب جميع الطاقات الجنسانية وتحويل استعمالها الى امتثالية دقيقة . وكل موقف يبتعد عنه مسموح به تماما ، شأنه شأن الانحراف والجنون أو المغالاة ... كأي مجتمع آخر ، شهد المجتمع المغربي ولا يزال ، بالرغم من غطاء الصمت الذي يلفّه طائفة متنوعة للغاية من السلوكيات الجنسانية : السفاح ، اللواط ، السحاق ، مضاجعة الغلمان ، البغاء ، والعلاقات السابقة للزواج أو خارج البيت الزوجي . التقاليد تدينها ، والمجتمع يتغاضى عنها – حسب الظروف – لكنه يشيّد على الدوام جدارا واقيا لتجنب آثارها . ينمّ التظاهر بجهلها ، شريطة ألاّ يمسّ «النظام العام»، أي ألا يمسّ «الشرف» في الساحة العامة . لقد استطاع هذا الحصر للانحرف أن يخدع الناس ، وثمة العديد من التقليديّين (traditionnalistes) مقتنعون بصدق بالطابع السليم كليا والواقي تماما الذي يرتديه المفهوم التقليدي للعائلة . فهم ينسون أن الحصول علي هذه النتيجة قد كلّف كبتا جماعيا هائلا ، مقرونا هو نفسه بانشاء تقنيات حقيقية «للرياء الجنساني» ، تفضي ممارستها الى توجيه وخنق وتمويه ممارسات بريئة وهامشية أو منحرفة بوضوح . هكذا ينبغي أن نفهم دور ووظيفة الراقية (الدّاية) ، والسماح بالبغاء لا بل تنظيمه ، أو النظريات الغريبة كنظرية «الولد النائم» التي تعني أن الحمل قد يتوقف لسنوات طويلة قبل أن يعود بطريقة شبه طبيعية .

إن المجتمع التقليدي ليس أحادي المعنى الاّ في القانون وحسبما تقتضيه المظاهر . فقد احتاط بانشاء مناطق حماية ، وهيّأ نماذج انتقالية وأعدّ نظريات عازلة هي كلها وسائل فعّالة لتخفيف النتائج التي قد تبدو مأساوية بالنسبة الى الجماعة من جرّاء تطبيق صارم جدًا للقواعد والقيم المرعية الإجراء رسميًا . وهكذا لا تطبّق عقوبة الزنا الشديدة ، حسب العقيدة الإسلامية ، إلا على شركاء متزوجين شرعا ، كل من ناحيته (محصّن) ، وبعد معاينة العضوين التناسليين للجانحين وهما في أوج المجامعة من قبل أربعة شهود من الذكور ... فالمطلوب بالنسبة الى المجتمع المغربي ليس القمع ، إنما الاحتماء بنظام يُمأسس الطاقة الجنسانية ، وبخاصة ضرورة إحداث الفراغ حوله بغية التقليل من أهمية كل سلوك مبتعد أو محايد عنه قليلا . إن حصرية النموذج هذه ، المقرونة بكثير من الاحتياطات الحكيمة ، قد لعبت دورا أساسيا ، إذ إن هذا النموذج هو وحده «المعترف به » والمقبول تاليًا من الوجدان الجماعي ، والمنقول بواسطة التربية . على أن فعّاليته ، المعزوّة مع ذلك الى مأسسته ، لم تسهم لا في تكريسه ولا في تقديسه .

وبالقياس الى هذه الرغبة في بناء الجنسانية على نحو أحاديّ المعنى ، ينبغي أن نفهم الكثير من الممارسات التي قد تبدو ، عند تناولها على حدة ، بأنها غريبة ، همجية أو حتى بلا معنى . وعادة «قميص العروس» هي واحدة من هذه الممارسات . ذاك أن الزوج ،

حين يرمي ليلة زفافه الى الرجال المحتشدين بالمناسبة أمام الغرفة الزواجية قميصا ملطخا بدم غشاء البكارة التي يكون قد فضّها على صوت الطبل ، إنما يشرع في امتلاك شريكته ويعلن تسلّمه الرجولي لمهامه الجديدة . إننا في آن معا أمام ربط وفصل أيضا بين الهام والخاص ، اللذين هما البرهان الساطع على الرجولة ، إنما اللذين يشكّلان أيضا إقرارا علنيا ورسميا بأن الشرف لم يُمسّ وبأن كل شيء مطابق لما يقتضيه التقليد فالنظام يسود على الدوام .

النظام ؟ طبعا . لأنه يمكننا أن نتكلّم عن «نظام مغربي للجنسانية» . لقد كانت سيطرته قوية : فصرامته ، وطابعه المطلق ونفانيته وفعاليته تفسّر سرّ بقائه الحيوي . إنه يكيّف الجنسانية مع بقية أبعاد الحياة الجماعية ، بدمجها فيها ، كما يكيّف في الوقت نفسه الأفراد مع الجماعة . وأكثر من ذلك ، فإن هذا النظام ، بإلحاقه على أوضح نحو ممكن إتمام الجماع بهرمية المواقع الاجتماعية ، يجعل الجنسانية والمجتمع متجانسين مع بعضهما بعضا .

إن الطاعة الجنسانية للمرأة المغربية ليست بعارض تاريخي . لم تكن منشودة لذاتها . إنما هي متّفقة الى حدّ بعيد مع المتطلبات المختلفة والمضامين المتعددة والمتناقضة للنظام الاجمالي القائم . ضمن هذا الخط التقليدي ، يعلم كل واحد تماما ما هو منتظر منه . فاهتمامات البعض وامتيازات البعض الآخر ، وواجباتهما المتباعدة محدّدة سواء في مجال إيجاد خيرات مادية أم في مجال الحفاظ على

القيم الأخلاقية أو الإنجاب ، وكل ذلك يتمّ داخل الوحدة العائلية بالذات . ثم انّ مبدأ السلطة ذاته هو الذي يسود جميع هذه المهام بشكل أحادي المعنى . وهو الذي ينظّم أيضا مجمل العلاقات بين الأشخاص . إن العلاقة بين الجنسين تسلطية ، وتسلطية أيضا هي العلاقات بين الأجيال ، وبين المعلمين والتلاميذ ، وبين الحكّام والمحكومين وبين أرباب العمل والعمّال في الورش والمشاغل . وكذلك هي العلاقة بين المؤمن وربّه . إن نوعا من التواطؤ المعمّم وضربا من التعمّد العام يجعلان الممارسات الجنسانية التي تدفع الأفراد في الاتجاه عينه تقدم بدورها مساهمة لا يستهان بها في الحفاظ على «النظام» .

إن الجنسانية المنظّمة على هذا النحو تحدّد نمط وجود للعالم والجماعة . ومذ ذاك ، يظهر النظام المغربي للجنسانية وكأنه طبيعة ثانية . فهو معاش كنهج لتحقيق الذات . لكنه قد يبدو مرتهنا ومرتهنا بعد فوات الأوان وبعد التجربة ، مما يتطلب تحرّرا حقيقيا ووعيا للذات ونظرة الى الأمور مختلفة تماما . وهذا بالضبط ما نحن بصدده اليوم في المغرب .

من السابق لأوانه إعلان نهاية النظام الجنساني التقليدي . فكثيرون لا يستغنون عنه . إلا إذا كان أقل صدع فيه يقضي عليه ، باعتباره نظاما صلبا . ذاك أن المحظورات الجنسانية ليست في طريق السقوط ، لكنها تشهد تحوّلا وتغيّرا في المعنى . وبوجه خاص ، فإن

تأثيرها على الـ «نحن» لم يعد أحادي المعنى ، وبات التكفّل به مختلفا. فجميع سياقات التحديث والتغيرات الواسعة تقريبا والتحوّلات العميقة نوعا ما قد أسهمت في انتاج قيم «جديدة» لم تأت لتحلّ بلا قيد ولا شرط محل القيم القديمة ، مثلما تمنّى الكثيرون بقوة ، إنما لتطرح نفسها كقيم منافسة . إن الانتقال التي تعيشه حاليا الجنسانية المغربية هو انتقال من أحادية المعنى الى اللبس .

من العبث أن ندّعي ، في نطاق هذا العمل المقتضب ، الإحاطة بجميع معطيات هذا التغيّر الذي يشمل كل التاريخ الاجتماعي الجاري لبلدان المغرب الخمسة . لنكتف إذا بنصب الشواخص الاساسية .

كل شيء يبدأ بالنقاش حول المرأة . وأكثر من ذلك ، بالنقاش الذي تجريه المرأة المغربية . ففكرة «تحرُّر» المرأة تهدّد بحد ذاتها المفهوم التقليدي للعائلة بأسره ، وتهدّد تاليا تفوق الرجل وسلطان الزوج المطلق وسلطة الأب شبه المطلقة في كل مكان ، طرأت على عناصر الجبر الأساسية (الإكراه الشرعي الذي يمارسه رب العائلة على النساء ، وعلى البنات بخاصة) تغييرات بارزة في الحقوق الوضعية المغربية . وبمساعدة المدرسة ، حتى ولو كان تعليم الإناث يسجّل في كل مكان تقريبا تأخرا حقيقيا عن تعليم الذكور ، ألغي الحجاب هنا وبطل هناك ، وانتشر الاختلاط في الشارع والمدرسة والجامعة ، وخصوصا في وسط العائلة نفسها ، ودخلت المرأة بكثافة الى ميدان العمل المأجور ، وشاعت النماذج السلوكية الأوروبية ،

والكليشيّات المنشورة بقوة عن طريق وسائل الإعلام (الراديو ، التلفزيون في المقام الأول ، وبصورة ثانوية جدا السينما والصحافة والكتب) ... كل ذلك أدخل نظرات جديدة الى العالم ، أظهرت النماذج الجنسانية القديمة بمظهر منطو على مفارقة تاريخية فظيعة ، والتطور متفاوت طبعا حسب البلدان ، وخصوصا حسب الأوساط الاجتماعية . إنه يستفيد هنا من تشجيع متّسم بالجرأة ، بينما يلجم هناك بسبب فقدان الجسارة خصوصا . لقد استطاع الرئيس بورقيبة أن يجيز لنفسه تسريع السياق وأن يجعل من تحرر المرأة – بما فيه تحرّرها الجنساني – أولوية وطنية . فهو إذ يدخل شخصيا وبقوة في النقاش الدائر ، كاشفا لشعبه تفاصيل ، حميمة جدا من تجاربه الخاصة ، لم يتردّد أبدا في أن يعرض ، بلا أي تحشم ، كيفية ومبرّر تخطيط المواليد (تحديد النسل) أو في أن يَسْخَر من المواقف والنظريات التقليدية بشأن الطمث والإياس أو العناق المتحفّظ . ثمة مسؤولون آخرون يكتفون بمتابعة الأحداث أو يفضّلون انتظارها . وهناك آخرون في تونس نفسها يؤخرون الحركة بقدر الامكان . مهما هزئوا بما يسمّيه البعض بوقاحة تشييء تحرير المرأة الذي اتّخذ أشكال مقاومات جزائريات ، وشرطيات تونسيات أو حارسات خصوصيات ليبيات مترجلات ، فهذه الحركة تسير قدما ، وليست عودة الحجاب الإسلامي إلى الظهور سوى دُرجة عابرة أو تحدٍّ سياسي محدود النطاق .

إن الجدال الجزائري الذي جرى في كانون الثاني / يناير 1982 بمناسبة مشروع الأحوال الشخصية هو جدال معبر من نواح عدة . فقد طرح على الرأي العام مسألة حسّاسة وشخصية الى أبعد حدّ ممكن . وتدخّلت نسوة بفعالية ، إذ تأجل المشروع الذي اعتبر ذا منحى رجعي [1] ، أيا كانت صيرورة النص المقترح والمقاصد التي حرّكته ، فثمة نقطة تظلّ ثابتة : لقد أظهرت المرأة الجزائرية إرادة حقيقية ، واقتحمت الساحة العامة ونجحت كثيرا في إسماع صوتها ، بخلاف المرأة التونسية التي تحرّرت رغما عنها تقريبا .

هناك استقطابات جديدة ترتسم أيضا لأن تربية الشباب ما عادت تتم وفقا لنموذج واحد ، ولأن خيارهم الوحيد لم يعد الاندماج فيه أو البقاء على هامشه . إنهم يصلون بصورة شبه طبيعية، ولو على مستوى الإعلام البسيط ، الى نماذج أخرى ، أوروبية بوجه خاص . فثمة جنسيات تقنية ، سموحة ، مجرّدة من صفة القداسة مقترحة عليهم كنموذج منافس للنموذج التقليدي .

ثمة أمر مفارق انما حقيقي ، هو أن الديموغرافيا السريعة النمو صارت حليفا مهمًا للمرأة المغربية في جهدها المبذول للتحرّر

---

(1) راجع المداخلة البارزة للنائبة زهرة اونيسي أمام البرلمان الجزائري في 6 كانون الثاني / يناير 1982 . راجع أيضا إعلان قدامى المقاومات الجزائريات ، وتقرير محامي نقابة محامي الجزائر العاصمة ...

الذاتي ، بعدما أنهكتها تماما . ليس هناك من تشديد كاف على ذلك الواقع الجوهري للمعطيات الديموغرافية التي يشعر بثقلها في المغرب – كما في كل موضع آخر من افريقيا وآسيا – معظم المسؤولين ، معتبرين إياه خطرا على التقدم والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . لقد كانت الستينيات سنوات وعي المشكلة . وجاءت التقنيات الجديدة لوقف الحمل أو منعه (تقنيات سهلة ، رخيصة وفعّالة) لتحثّ العديد من المسؤولين الذي تقلقهم مجاعة الطبقات الشعبية وبؤسها على أن يجدوا في إجراء منع الحمل خشبة خلاص حقيقية . بالطبع ، مهما تعقّد الجدال بفعل تدخّل خبراء دوليين غرباء تماما ، فقد ظل أمرا واقعيا وأصبح النظام الجنساني التقليدي محلّ اختيارات وتمطيطات ومشاريع دولية ! بل أسوء من ذلك ، صار موضوع تقديرات اقتصادية قياسية . إذ لم يتردّد اختصاصيون في احتساب معدل الولادات «الإسلامي» انطلاقا من المعطيات المتوافرة وأعلن ببرودة مثلا «إن معدلات الولادة في البلدان الإسلامية تتراوح بين 40 و 60 ٪ ، متجاوزة بالتالي معدلات الشعوب المجاورة التي تعتنق أديانا أخرى ، والتي يبدو أنها لم تتغيّر كثيرا على مرّ السنين» [1] . وهكذا ، من خلال موضوع نسبة المواليد ، حُمّلت الأخلاق الاسلامية

---

(1) The Population Council, *Attitudes de l'Islam face à la régulation des naissances*, New York, 1974,p, VIII.

والنظام الجنساني التقليدي مسؤولية التخلّف . لا أكثر ولا أقل . ويضيف التقرير المذكور آنفا : «مع أن الدين خضع لدراسة جدّية بما هو عامل قابل للتأثير ، على معدّل الولادات ، يبدو أن الإسلام لم يسترع كثيرا انتباه الباحثين» . وسرعان ما جاب المغرب عشرات من الباحثين الوطنيين أو الأجانب – من علماء الديموغرافيا والاقتصاد أو من ذوي الاختصاصات المتعددة – بحثا عن «الارتباط» الوثيق بين الجنسانية والنمو ، ولكي لا تكون وسائل الإعلام متخلفة ، فقد انفتحت على جميع أشكال الحث التي من شأنها أن تحضّ المغربيّات على ضبط خصبهم وكبح ميلهم ، المشكوك فيه من الآن فصاعدا ، الى الإكثار من النسل .

لقد اختصر وزير مغربي مكلّف بشؤون التنمية والتخطيط القلق العام السائد ، باعلانه سنة 1966 أمام جمع من الأطباء : «إن النمو الغزير والمفرط للسكان ، وخصوصا للأطفال ، يطرح اليوم على مجتمعنا المغربي مشكلات رهيبة ... وعليكم أن تدرسوا الوسائل التي يستطيع مجتمعنا بواسطتها التأثير على ذلك الحدّ المحتّم للمعادلة ... ذلك الحدّ الذي يسمّى نسبة المواليد» [1] .

---

(1) *Journal de médecine du Maroc*, vol. 111. no 1, Janvier 1968

إن الكثير من المغاربة – حتى في تونس حيث لم تفتقر الدعاية في هذا الشأن الى السداد أو الفعالية – شعروا بالحثّ على التنظيم الأسري وكأنه أكثر من تطفّل ، وكأنه هتك للشعور التقليدي وانتهاك حقيقي للعرض .

إذا لقد غيّرت الجنسانية لهجتها ونشرت أنماط عيش جديدة ، يعمل أكثرها شيوعا على إظهار الشريك انطلاقا من هذا المفهوم التقني والتخطيطي . وغدت الجنسانية شأنا إداريا . مما يسهم في تبذيلها وتحويلها الى بعد أدائي على نحو فظّ . مهما يقال ، فالأساس، حتى ولو كان ذلك مفترضا أكثر مما هو مبيّن بوضوح ، ليس أخلاق الحنو الزواجي بل السعي وراء الارتياح الجنساني دون أن يؤدّي ذلك الى الإنجاب . وهكذا ، توسم الجنسانية بسمة أداتية واصطناعية ، بينما كان المجتمع التقليدي يستهدف الإنجاب المصحوب قدر الامكان بالإشباع والمتعة ، فإن الجنسانية التقنية تستهدف بالضبط توفير هذه الأخيرة إنما مع الحدّ من الحبل والحمل. أين هو إذا التقدم الحاصل ؟ في كلتي الحالتين ، يتمّ كل شيء دون احترام الآخر المدرك كغاية في انكاره . فالمرأة ، ككائن ذي غاية خاصة له كلمته ، لا تزال مستبعدة . فهل هذا من قبيل التعمّد ؟ أم هي لعنة القدر ؟ لا يهمّ ! بالطبع ، إن التقنيات الجديدة تخفّف كثيرا العبء الفيزيولوجي والاجتماعي والمنزلي الذي يرهق ربّة العائلة التي تجد بالتأكيد في تطبيق منع الحمل بعض وسائل التحرّر . غير أن

الرجل المغربي لا يزال كالسابق صاحب امتياز مطلق : فلا الحبوب ، ولا مانع الحبل ، ولا الواقي من الحمل ، ولا عمليات الإجهاض ، ولا عمليات متح الرحم ولا ربط قناة المبيض تقحمه في شيء على الإطلاق

وقد قالت لنا ذلك شابة بدوية متمرّدة من جنوب تونس : «ما زلتم تدخلون وتخرجون كما في السابق ، متخلّصين من المشكلة بلباقة كما هي الحال دائما» لقد حلّ إذا محلّ الحبّ الكلي والحميمي الذي كان يربّى عليه رغم كل شيء تقليد معين ، حبّ تقني ، صحّي المنحى ، معقم ، وبالنسبة الى الكثيرين ، مبتذل على نحو تافه .

لكن ، مهما يكن ، فإن بروز هذه الاهتمامات الجنسانية على الساحة العامة قد خفّف بوضوح الضغط الاجتماعي ، واذا لم يعد المرء هو ذاته من المحرّمات ، فقد ارتسمت ملامح تحرير حقيقي للعادات . هناك تصرفات كانت تعتبر «منحرفة» فيما مضى ، بدأت تنتشر علانية وبشكل متزايد : ارتداء ألبسة خفيفة ، سير زوجين في الشارع متماسكين بالأيدي ، الاختلاط في الشوارع والمقاهي أو الظهور بلباس البحر (المايوهات) على الشواطئ . كما أن العلاقات الجنسانية قبل الزواج أو خارج البيت الزوجي ، واللواط والسحاق لم تعد موضع إدانة مطلقة وغير متحفظة . لقد شهدت الستينات نمو «طرابو» تخطيط الولادات . وشهدت السبعينات تدفق السياح ، وبدرجة أقل ، المتعاونين الاجانب الذي ينشرون بتنقلهم عبر البلاد ، في تونس والمغرب وحتى في الجزائر ، نماذج جديدة «متحررة» جدا .

هنا وهناك ، اكتشف الشباب – والاكبر منهم سنا – في السياحة حقلا «للصيد» متنوّعا للغاية إنما متجددا باستمرار ، وذا سهولة خارقة ، حيث تلبّى جميع الميول والأنواق ! حتى أن نوعا من البغاء الذكوري انتشر بوسطائه ومتعهديه المحتّمين . وهكذا أغري الكثير من الفتيان المغاربة – بواسطة الدولارات والماركات – وغالبا ما جرى تدريبهم على فنون المهنة . كما أن المرأة المغربية نفسها ، المحفوظة زمنا طويلا في عقر الدار العربية ، اكتشفت أن مفاتنها تغري الزوار الأجانب ، وتدفق الزبائن العرب الأثرياء سرّع سياق ما لا يسع الكثيرون غير أن يعتبروه انحطاطا للأخلاق .

لم توفّر المغرب الكبير موجة الاباحية والخلاعية التي تجتاح الغرب . ولم تعد مصادفة السفر الى اوروبا هي وحدها التي تتيح فرصة مشاهدة أحد الافلام في مكبرة الصور . فالفيديو يقدّم امكانات جديدة وكبيرة كي تتوكد التساهلية المفرطة . بالمقارنة ، تبدو الألبومات الخجلة والمنشورات «الجريئة» للستينات منطوية على سذاجة كبيرة . ودون أن يصنّف المغاربة في طليعة زبائن الطراز الجديد من الفيديو ، فإنهم ، ولا سيما الليبيين منهم ، يشغلون مركزا جيدا بجدارة .

تشكّل المجاورة الجغرافية «نعمة» حقيقية بالنسبة الى بعض التونسيين (أقلة بالنسبة الى الاكثر ثراء والأكثر تعلّقا بالترميق الحرفي أو الأكثر اشتهاء بينهم) كي يلتقطوا محطات التلفزة الإيطالية

المتخصصة التي تبث بعد منتصف الليل الحفلات والمهرجانات وتُعرض مفاتن تفتقر الى أكثر ما يمكن من الاحتشام والتحفظ ، إن رموز التساهل الجنسي قد بلغت حتى عقر الدار العربية التي طالما كانت صائنة ومصانة .

وهذا الاختراق موزّع بشكل متفاوت طبعا . غير أنه تنجم عنه عدوى حقيقية ، حتى ولو أنها في أكثر الأحيان منتشرة أو غامضة ، بطرق شتى إنما آمنة ، يجري إغراء المواطن المغربي بقوة ويتأثر بمفهوم مختلف تماما للجنسانية .

ما زلنا نفتقر الى معطيات دقيقة تمكّننا من الاحاطة بالظاهرة على وجه أفضل ، غير أنه بوسعنا منذ الآن أن نرفض الفكرة القائلة إن التساهل الجنساني ينحصر في هذا الوسط الاجتماعي أو ذاك . ولا يمكننا إبراز الخطوط الواضحة التي تفصل بين التقسيمات الاقتصادية أو الاجتماعية . يستحيل التأكيد مثلا بأن الوسط المدني وحده متساهل بصورة مطلقة ، بينما يبقى الوسط الريفي أكثر محافظة ، إننا في الواقع بصدد اتجاهات عامة ، فالخط الفاصل يعبر جميع الاوساط ، وأحيانا العائلات نفسها !

مهما يكن ، فثمة نقطة تظل ثابتة : هناك ميل عام الى نزع صفة القداسة عن الجنسانية ، في ديار الاسلام ، لم يكن الزواج يوما سرا من الاسرار ، إنه نوع من العقود الرضائية ، القابلة للفسخ حسب مشيئة الطرفين المتعاقدين ، والمقرونة بشروط قانونية هي كلها تقريبا

في صالح الزوج . على أن السنة تعتبر الزواج بمثابة إتمام لفرض ديني . خصوصا وأن الزواج والجنسانية هما موضع تعليمات قرآنية واضحة جدا . لكن اضفاء الصفة الطبية على الجنسانية والتساهل بها ينقلانها الآن برمتها الى نطاق الفردي «والعلماني» والتاريخي ، فالجنسانية ، المحيّدة والمبتذلة ، تظهر أكثر كنتيجة لخيارات خاصة ، مؤقتة وشخصية . هناك تبذيل للجنسانية ، إنما هناك أيضا شخصية لها . والسياقان جاريان ، لكن المغاربة يشعرون بهما على نحو متفاوت، ويفهمونها على أوجه مختلفة . غير أن مختلف التصرفات تنبني حول مسالتي الحرية والمسؤولية . المسالة الكبرى ، بالنسبة الى المجتمعات المغربية ، هي مجددا المعرفة ما اذا كان ينبغي حقا تنظيم الجنسانية . واذا كان الجواب بالايجاب ، فكيف وعلى آية أسس . لا تزال المفاهيم التقليدية تتحكم الى حد بعيد بقطاعات كبيرة من المجتمع . لقد فقدت امتيازها ، لكنها لم تسقط كليا . مما لا يقبل الشك أنه لا تزال هناك إرادة محافظة صلبة ، منظوية هي نفسها على ثبات كبير . وهي ترى في النماذج الجنسانية التقليدية ليس فقط عناصر ضابطة إنما أيضا الضمانات الحقيقية لأصالة المجتمع ، أي لوفائه لنفسه . يعتقد الكثيرون أن قداسة الجنسانية هي وحدها التي تستطيع المحافظة على الهوية الجماعية وصون تماسكها .

وهذا أمر لا ينتمي الى الماضي . فليس من قبيل الصدفة أن يكون زواج المغربية من رجل غير مغربي بمثابة فضيحة في تونس أو

الجزائر . كل حال مماثلة تصير أحدوثة الناس ، وتفسح المجال غالبا لتطورات لا تصدّق . إن الأخلاق الجنسانية التقليدية ، المتشدّدة بحدّ ذاتها ، محكومة بفعل الوقائع بأن تظل متشدّدة ، بالفعل ، إن كل ثغرة ، مهما كانت صغيرة ، هي هزيمة وإقرار بالعجز وإخفاق تام . وصلابة النموذج التقليدي تبلغ حداً يفرض تبنّيه أو تركه ، هذا هو مصدر ضعفه أيضا .

غير أن النموذج البديل هو ذو مرونة كبيرة جدا ، بما أنّ الأولوية فيه معطاة للخيارات الشخصية . فضلا عن ذلك يبدو أن المغاربة لم يكتشفوا بعد أن الجنسانية تضعف من شدّة التبذيل وأن الشبقية التي تتحوّل الى إباحية وفحش فقدت كل فرص البقاء والاستمرار . لكننا نعلم الآن أن النماذج الجديدة لا تقي مع ذلك من الاضطرابات الاجتماعية والثقافية والنفسية . فهذه الاضطرابات نلاحظها في الاحصاءات وهي مدانة بانتظام من قبل الكتّاب الأخلاقيين والأطباء النفسانيين ، التقليديين أو غير التقليديين ، حتى ولو كان هؤلاء وأولئك لا يسترشدون بالمعايير نفسها ، ولا يتفحّصون الوقائع مزوّدين بأدوات التحليل ذاتها .

إن التساهل الجنساني المغربن (Occidentalisant) ناقل للصدمات. وغالبا ما يتّخذ شكل هوس العيش الذي يسهل فهمه في مجتمع منغلق حسب المراد ومحبط الى أقصى درجات الإحباط . منذ ما يزيد على خمس عشرة سنة صرّح كاتب جزائري لجريدة «لوموند»

الفرنسية قائلا : «الجزائر ؟ إنها مجتمع يعيش تحت تأثير أبوّة متعددة الزوجات ، وبالتالي ، فهو مجتمع يولّد عقدة الخصي لدى أبنائه ، لكنه في الوقت نفسه محكوم عليه بارتكاب المحرّمات . وتتجسّد ثورة الأبناء على الأب في الفجور . عندما تكون الجنسانية مقموعة ، فإن المطالبة بالحرية الجنسانية وتأكيدها هي نوع من العمل السياسي» [1] . لا ريب في أن هذا الكلام هجومي ومبالغ . ولا يمكن أخذه بحرفيته فهو ينمّ عن موقف فكري لدى بعض المغاربة الذين مازالوا يعيشون أزمة شبابهم أو حتى الذين استقروا فيها بارتياح رغم سنّهم المتقدمة جدا ...

إن الكبت يفضي عموما الى الانفجار في بادئ الأمر ، ثم يأتي التحرر في مرحلة لاحقة ، كتتويج لجهد مطّرد على صعيد الارتقاء بالنفس والتعهّد والوعي والممارسة الكاملة للمسؤولية . والحال أن التربية المغربية ضلّت طريقها كثيرا . فهل سلكت حتى الدرب الصحيح ؟ وهل يوجد أمام المواطن المغربي شيء آخر غير «خيار» وهمي في النهاية بين هوس العيش والعيش مهووسا ؟

لكن نزع الصفة الأسطورية عن المرأة ، الذي هو أمر ضروري ، وإزالة الضلال عن الجنسانية ، التي لا تقل عن الأمر الأول ضرورة ، قد تصاحبًا بخداع خطير جدا ، لأنه قائم على التلاعب بالجماهير

---

(1) R. Boujedra, *Le Monde*, 24 - 1 - 1970.

لأغراض محض تجارية . وهكذا لا يكون التساهل الجنساني محرّرا إلا في الظاهر .

الحق يقال إننا لا نواجه ، في الشأن الجنساني كما في شؤون أخرى ، نموذجين يلاحقان في تعاقب جدلي بين الإبدال والتجاوز . إنما نحن أمام نموذجين يتعايشان ويتنافسان . وعلى هذا الصعيد كما على غيره من الأصعدة ، ليس التحديث في أكثر الأحيان سوى محاكاة الآخر ، وليس إبداعا وجديدا . بحيث إن التنافس – بشأن مسألة جوهرية – ليس بين نقل نموذج ما أو محاولة خلق نموذج آخر. إنه تنافس بين محاكاتين ضارّتين بالتساوي : محاكاة الماضي ومحاكاة الآخر . والحق يقال أيضا إنه يصعب إنكار الفكرة القائلة إن النموذجين المتنافسين الآن في المغرب الكبير قد باتا كلاهما متعبين ، عديمي الفائدة وصادمين للناس .

وخير مثل موضّح لهذه المأساة هو ما تعيشه الصبايا المهاجرات الى أوروبا ، وهنّ فتيات مغربيات يقال عنهنّ أنهن فتيات الجيل الثاني . ذاك أن مراحل الانتقال والأوضاع «العازلة» وبنى الحماية أو الإضعاف التي لعبت دورا فاعلا في ضمان توازن النظام الجنساني التقليدي والحفاظ عليه ، والتي مازالت صامدة في المغرب الكبير ، بالرغم من حالتها المتأرجحة ، غير موجودة حتى في مجتمع مستعار حيث الاستلاب مزدوج بما أنه استلاب ازاء الثقافة المضيفة – فهنا تفتّحت عيون هؤلاء الصبايا – وإزاء الثقافة الاصلية – لكن الكلمة لم تعد ملائمة كثيرا .

إن المغاربة الذين راهنوا على الهجرة - بكثير من الخفّة أو مرغمين ومخدوعين - كي يصدّروا مشكلتي بطالتهم وتأخرهم الحضاري ، يسعون وراء نوع من الوهم أو الحلم اليقظ . فهم يعملون بعناد كي يبقوا العائلات المغربية الموجودة في فرنسا وألمانيا أو دول البنلوكس في كنف الثقافة العربية الاسلامية المشتركة . إنهم لا يدركون أن الجنسانية توجّه الثقافة وتتوجّه بها . وأن الشباب ، من فتيان وفتيات متضامنين ، يقيمون علاقات مع ثقافة الأشخاص المنتمين الى فئتهم العمرية بصورة أسهل مما يقيمونها مع ثقافة الأجيال السابقة . وحتى حول هذه النقطة المحدّدة ، فإن للعلاقات الافقية أولوية على العلاقات العامودية [1] . واذ كان الشاب المغربي من الجيل الثاني يحبّ أن يتذكّر أحيانا ارتباطاته الثقافية السلفية ، فلا نخطئنّ بشأن سبب هذا الحنين ، فذاك لأنه يخدم أنانيته الذكرية ولأنه يظنّه في مصلحته ...

---

(1) Isabelle Lionetti, Florence, Levi, *Femmes immigrées* . Paris, 1978. *Les Temps modernes* , mars 1980. *Identité musulmane, Identité de femmes, deux revendications inconciliables.*

لقد شدّدنا على مزايا الحياء والشرف في المجتمع المغربي التقليدي ، وعلى مضاعفاتهما المتبادلة وعلاقاتهما بفكرتي العام والخاص . والحال أنه تطرأ الآن على هذه المفاهيم نفسها تعديلات جديدة . فهي لم تعد تنطوي على الأشياء ذاتها . إن الجنسانية التي كانت شأنا خاصا من الحياة والشرف لا تزال كذلك . لكن مفهوم الخاص مدرك الآن بمعنى أكثر شخصية ، وحتى بمعنى شخصاني . وقد بات نطاق الحياء أكثر حصرا . فهو لم يعد يطبّق لا على التصرفات ذاتها ولا على المواقف ذاتها . كما أنّ مفهوم الشرف لم يعد شاملا كما كان في السابق .

ثم إن المرأة المغربية غيّرت مفهوم الحياء ذاته بخروجها الى الشارع بلا حجاب ، وبارتدائها غالبا ثيابا مثيرة كالسروال (البنطلون) – وكل مشتقاته : سراويل قصيرة حتى الركبتين أو جينزات تشدّ القوام شدًا – أو التنورة القصيرة . وعليه ، فإن الرجل المغربي ، بتقبله هذه التصرّفات المتعصبة بالثياب ، يقرّ من جهته بأنه لم يعد لمسألة الشرف المضمون السابق عينه . لقد ربح الكل في الظاهر : خبث أقل ، مزيد من الصدق ومزيد من الحرية في التحرك والتصرف واستعاد الإغراء حقوقه . إن اضفاء الطابع الشبقي (érotisation) ، بصورة شبه مطلقة ، على الحياة المغربية العامة – كردّ فعل على اتجاه آت من العالم الغربي – قد أخرج الجنسانية من الدائرة الخاصة التي كانت محصورة فيها . وهذا ما يتوافق كفاية ،

حتى ولو كان ذلك بصورة غير متوقعة ، مع اهتمامات المخطّط وتقدّم الصحة العامة الذي آل الى الإفراط في ربط الجنسانية بالطب .

غير أن هناك سؤالين يظلاّن مطروحين . هل يمكننا التكلم عن تحرّر جنساني لدى المواطن المغربي ، وهل يمرّ التحرّر المغربي بالتحرر الجنساني ؟ حول النقطة الأولى ، إن الغليان والتشوش اللذين لاحظناهما ناجمان عن عدم ملاءمة النظرات القديمة . المتحجرة ، المتصلّبة ، والمحنّطة بقدرما هما ناجمان عن الممارسات العصرية التي تتمّ فوضويا وبتشتّت . لقد استقرّت في المغرب الكبير جنسانية هائجة، جائشة ، ودالة على الحيوية والفورية . وتشكّل التساهلية المبطلة لصفة القداسة قطيعة مع الماضي . لكن القطيعة لا تعني التحرر . وحالة نظام الجنسانية التقليدي ليست سيّئة الى هذا الحدّ . كذلك ، يبدو المغرب الكبير من زاوية معيّنة محافظا جداً . لقد تغيّر المثال العائلي إنما دون أن يتمّ إنكاره .

أخذ يبرز الآن نوع من التوافق ، بصورة براغماتية ، مستفيدا الى حدّ ما من تواطؤ السلطات في موقع ما ومن ظروف اجتماعية واقتصادية أكثر مؤاتاة في موقع آخر . لقد غدا اختيار الشريك أكثر فأكثر شأنا شخصيا ، حتى بالنسبة الى الفتاة . كذلك هو شأن الحياة المنزلية . فالمرأة معتبرة في الواقع ، إن لم يكن حتى في كل موضع من القانون ، شخصا اقتصاديا . وليس ذلك من باب النظريات فقط . خلافا لتوصية واضحة من القرآن الكريم ، تعاون

المرأة أكثر فاكثر في إعالة الأسرة ومشاركتها في الحياة العامة (السياسية ، نشاطات أوقات الفراغ) هي موضع تقدير متزايد ، سواء كان ذلك بقصد سيّء أو سليم ، يجري الآن توزيع جديد للأدوار والمهام . وليست النتيجة مؤلمة بقدر ما كان البعض يخشاه .

هناك تحقيق حديث حول الطلاق في منطقة تونس العاصمة [1] توصّل الى نتائج فاجأت الكثيرين : فصلابة العائلة ، التي يعتبر النموذج النووي أكثر نماذجها انتشارا ، مثبتة على جميع المستويات . كل شيء يحدث كما لو أن المواطن المغربي ، الذي تجاوز سن المراهقة ودخل في سنّ النضج ، يجدّد صلاته ببعض تقاليده الخاصة ، بأكبر قدرة من الحكمة والتعقل . اذا ، ليست القطيعة كاملة ، وهي تظهر كحِمل مرميٍّ- هو على أي حال محصور بوضوح في فترة قصيرة من عمر الفرد - أكثر منها كانقلاب حقيقي لذا ، لا ينبغي أن تخدعنا التغيّرات البارزة ، والتي تنمّ غالبا عن جرأة خارقة ، بشأن ضخامتها أو مداها .

أما حول النقطة الثانية ، فنميل الى أن نكون أكثر تحفّظا . إن ما يسمّى في الغرب ثورة جنسانية يعني الرجل أكثر مما يعني المرأة . فانتهاء احتجاز المرأة في دارها هو بحد ذاته تحرّر صحيح . وفيه

---

(1) Union Nationale des Femmes de Tunisie, *Le divorce dans la région de Tunis* , Tunis, juin 1983 (dactylographié).

مكسب نهائي لا يستهان به . إنه خطوة في اتجاه انعتاق الرجل . من الصعب جدا أن تفسّر موجة الإباحية المنتشرة بمعنى انعتاق المرأة ذاتها في الغرب . أفلا يزال الرجل مرتهنا لاستيهاماته الذاتية ؟ وليس في ذلك أي مكسب للمرأة المغربية – ولا حتى للرجل المغربي . وإذا لم تحترس من هذا الأمر ، فإنه يخشى أن تستمرّ زمنا طويلا في دفع ثمن صيانة الشأن الاجتماعي . لقد أعلنت ذلك بقوة وجرأة عالمة اجتماع مغربية شابة بقولها : «إن كلامي عن العائلة والحياة الجنسانية والحب هو كلام عن الثقافة لأن المرأة ليست سوى رمز ، رمز السلبية إزاء ثقافة التكنولوجيا . وبهذا المعنى ، لا يوجد رجال نشيطون في العالم العربي ، إنهم يخضعون لهذه الثقافة بسلبية ، إنهم لا يبدعون ، ولهم ، بفعلهم هذا ، الموقف الذي ينسبونه الى المرأة التقليدية»[1] .

الحق يقال إن الانعتاق شامل وإن الانعتاق الجنساني ليس سوى جانب محدود منه . فالانعتاق الحقيق ينطوي على تدرّب فعلي على الحرية وفهم عميق للمسؤولية واحترام تام للشريك الجنساني باعتباره شخصا قريبا ، مستقلا يستحق أن يكون محبوبا لذاته .

---

(1) Fatima Mernissi, Lamalif, no 146, mai-juin 1983, Cf. aussi, du même auteur, *Sexe, idéologie Islam* , Paris, Ed. Tierce, 1983.

إن البراءة والطهارة والصدق ليست معطيات جاهزة بل إنجازات يقتضي تحقيقها . وإن الحفاظ عليها في الحقل العام للزمن الحاضر ليس أكثر ولا أقل صعوبة مما كان عليه في الحقل الخاص للزمن الماضي .

يقوم كل من الجنسين الآن باكتشاف الآخر . والنظرة التي يلقيها كل واحد على الآخر لم تعد استثمارا بل استقصاء .

إن الحسناء المغربية ، بالقائها الحجاب جانبا وهي مرتبكة وفزعة ، اكتشفت أنه ما كان لديها حقا شيء تخفيه . والرجل المغربي اكتشف بدوره ، خائب الظن ، أنه ليس لدى المرأة ما يجهله ويلزمه اكتشافه . وسينتهي كلاهما الى الإدراك بأنه ليس للطهارة ولا للشرف علاقة بحجر النساء ، وبأن العفة والحياء ليسا مسألة جدران عالية ولا حجب سميكة . وإذا صحّ ، كما أراد لوسين [1] ، «إن البراءة هي ثقة الطهارة بالدنس» و «إن الحياء هو ريبة الطهارة عند الاحتكاك بالدنس» ، فإن الحياء والشرف ما كانا قط ضروريين بقدر ما هما الآن. وما نحن مدعوون إليه اليوم ، في المغرب الكبير ، هو إعادة الخلق الفعّالة لهذه القيم .

---

(1) مستشهد بها في : V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, 1er Ed. 1 / 1973

الكسب في الاسلام

مشاكل العمل من أعوص مشاكل المجتمعات ومن أشدها تعقيدا ولا سيما بالنسبة للبلاد الاسلامية ، وهي لا تزال تعاني من التخلف الاقتصادي والاجتماعي والذهني ما تعاني . وأكد بعضهم أن المشكل يعود أولا وبالذات الى التصورات الدينية التي أدت الى التخاذل والتكاسل والتقاعس والاتكال على الله . ويرى جاك أوستروي مثلا أنْ الاسلام لا يحث على العمل ولا على النشاط .

مثل هذه المواقف تجرّنا الى وضع تساؤلين اثنين يجب أن نحاول الاجابة عليهما باكثر ما يمكن من العمق والصدق والموضوعية:

أولا : ما هو صدى تاثير الاديان عامة والاسلام خاصة في نفسية المشتغل ؟

ثانيا : ما هي العوامل والحواجز النفسية الجماعية التي قد نجدها كامنة في الاسلام والتي من شأنها أن تدفع بالانسان المسلم الى النشاط والى الجهد والى الانتاج ؟

لا يخفى ما لهذه التساؤلات من أهمية بالغة لا من حيث مفعول العوامل الاجتماعية للحضارة فحسب بل أيضا من حيث فلسفة الأديان عامة والاسلام خاصة .

ومن المسلَّم به اليوم أن تاثير المعتقدات في السلوك الانساني بالغ الاهمية . ومهما يكن من خلاف بين كارل ماركس وماكس فيبر فانهما متفقان على وضع الصلة بين الدين والاقتصاد محل عناية ودرس ، وأخذها بعين الاعتبار . فإن كان ماركس يرجع الاديان وكل ما فيها من ايديولوجيات الى البنية الاساسية الاقتصادية فإن فيبر يحاول أن يفهم الحياة الاقتصادية على ضوء التعاليم الدينية التي تشجّع على العمل وعلى طلب المال أولا تشجع .

- لا ينازع أحد منهما الاهمية البالغة التي يكتسبها المستوى الاقتصادي في دعم الثقافة وانتشار الايديولوجيات والمعتقدات . الا أن العلاقات ليست علاقة سببية بحتة بل هي تفاعل جدلي ، ذلك أن نشأة الفكر الاقتصادي وخاصة الفكر الرأسمالي عامة اقترنت فعلا بالظروف التاريخية والسياسية والتقنية والعلمية التي يبرز فيها ذلك الفكر وعليه فإن الاتجاهات والخاصيات النفسية والاستعدادات الفكرية كان دورها محتوما ومعلوما . ولذا كلما انسدت الآفاق أمام البشر برزت عندهم للوجود فكرة التخاذل والتقاعس . فالاستعدادات الفكرية وكذلك العقبات - على السواء - تنعكس في تاريخ الأمم الاقتصادي وهي من أقوى العوامل في تسيير شؤون الحياة بحيث

يجب - والحالة تلك - أن نذكر القوى والتصورات الذهنية الناتجة عن هذه العوامل والتي تحث المؤمنين عن طريقها إما على الاندفاع في التيارات التاريخية المادية وإما على معارضتها ومعاكستها بأشد ما يكون من العنف .

وهذا الذي أبرزه ماكس فيبر في كتابه المشهور «الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» حيث يفسّر انتشار الرأسمالية في اوروبا - ابتداء من القرن الخامس عشر - بالعوامل النفسية التي بثتها حركات الاصلاح الديني على أيدي لوثر وكلفن . فهذه النزعات الاصلاحية ترى في المال هبة من الله وعطاء مقدّسا يجب استغلاله واستثماره بكامل الجدية وبأقلّ ما يمكن من العبث وهي ترى أيضا الغنيّ مقربا من الخالق محبوبا من الله الذي وهبه ماله وأما الفقير فهو محل سخط من المولى الذي حرمه المال والرزق أما اليسر والسعة والفقر والاحتجاج فليست عناصر مادية بالدرجة الأولى إنما هي اشارات الى ارادة عليا وهذه العناصر هي من حدود الله وواجب على المؤمن اعتبارها كذلك . فعلى الفقير أن يسعى إلى جلب الأموال لأنها عربون لرضى الله . ومن لم يحصل على شيء من المال ينبغي عليه أن يرضى بنصيبه وليس له أن يثور لأن الثورة - في تلك الحال - لا يمكن أن تكون الا على الله ، وفي ذلك أكبر معصية . أما الغني فينبغي أن يحمد اللّه على ما رزقه، وعليه أن يجسّم ذلك الحمد بالاقتصاد في أمواله والسهر على تنميتها دون تبذير اذ الله جعل المال للمحافظة عليه لا للعبث به .

وفي هذا - حسب ماكس فيبر - سرٌّ نجاح الغرب في ثورته الصناعية الرأسمالية ذلك أن اوروبا لما دان معظمها بهذه الفلسفات الاصلاحية وجدت دافعا قويا وحافزا متينا لتحديد أعمالها والسيطرة على المصاعب واستغلال ما أصبح ممكنا بفضل الاكتشافات العلمية والتوسع الاستعماري . وهكذا كان العامل الاخلاقي يحرِّك العقليات ويسوقها في اتجاهات النمو التقني السريع ، وهكذا أصبحت الحضارة الغربية حضارة مادية صناعية رأسمالية ...

ويختلف فيبر مع ماركس في مكانة الدين داخل المجتمع فهو لا يشاطره رأيه أن الدين مجرَّد مرآة تنعكس فيها الايديولوجيات الاجتماعية والسياسية . الا أنه يسانده في رأيه أن الحياة الاقتصادية تصبح لغزا يعسر حله ان قطعنا الصلة بينها وبين العقليات الدينية ومن ناحية أخرى مهما تكن أهمية العوامل السياسية والاقتصادية فإنه يصعب فهمها بدورها إن نحن أهملنا الطابع الخاص الذي تكتسيه من جراء تفاعلها مع العناصر الأخلاقية والدينية . فماكس فيبر اذن - وإن كان يرفض المادية التاريخية الماركسية رفضا باتا - فإنه حريص كل الحرص على أن يجعل من العقلية البورجوازية عنصرا أساسيا يتجلى في الشؤون الاقتصادية وفي الشؤون الثقافية على حد السواء .

وليس من الغريب أن وجدت هذه النظرية استحسانا في الاوساط الاجتماعية والفلسفية الغربية . وجدير بنا أن نأخذها بعين

الاعتبار ونجعل منها قاعدة منهجية ننطلق منها لنحاول قدر المستطاع فهم أوضاع المسلمين . وواجب علينا أمام أقاويل البعض الآخر أن نتساءل عن نوعية تأثير التعاليم القرآنية على السلوك الاقتصادي الذي ساهمت في تكوينه عند الشعوب الاسلامية . وهذا ما تفرض علينا تحليله ولو بعجالة جملة من المفاهيم الاسلامية المتسلسلة في نسق واحد وهي المال والرزق والكسب والسعي والعمل والشغل ، ولعل هذه المجموعة من المعاني إن اهتدينا الى تحليلها تدلنا دلالة واضحة على التصورات العقلية التابعة للتعاليم الاسلامية من جهة وعلى مدى اهميتها بالنسبة للماضي وبالنسبة لمستقبل شعوبنا من جهة ثانية .

فما هو اذن دور الانسان المسلم على سطح الأرض ؟ وكيف عليه أن يستغل الطبيعة ؟

خلق الله الانسان وذلل له السبل ليعيش . فهو يجد في الدنيا من الوسائل ما يمكّنه من الحفاظ على الحياة ومن استمرارية الوجود. وتسلسل الاسباب والمسبّبات لا يعني أن دور الانسان ينحصر في مجرد الاستهلاك السلبي لما يوفره له المولى . بل فرض الله عليه أن يشتغل ويجتهد ويكد ليستخرج بفضل عمل يديه وتفكير عقله ما استطاع من خيرات كامنة في باطن الطبيعة وعلى سطحها . يؤكد الاسلام فضل الله على خلقه . وقد ذلّل لهم ما شاء من الخيرات الا أنه يحثهم في نفس الوقت على السعي أي على العمل الايجابي . والعمل هو الذي يكسب الانسان حقا في الحياة وما يقدمه البشر من

مجهود يؤهله وحده للوجود . وعلى العمل تنبني الفعالية وأعمالنا أخلاقية كانت أم مادية سلوكية أم انتاجية وحدها تكيل نصيبنا من الحياة .

وهكذا نرى كيف التعاليم الاسلامية تسعى خلافا لعديد الادعاءات لتكوّن عند المؤمنين نفسية العامل المعوِّل على ذاته لا نفسية المتكل على الغير أو على الغيب .

ذلك أنه لا حياة ولا وجود إلا بسعي يقدمه الانسان فيكتسب به حقا لعطاء وهذا ما تفطّنت اليه الاشعرية في مقارنتها بين الخلق والكسب . إن الله يخلق النعم والانسان بفضل عمله يكسبها – والعمل وحده يمكن الانسان من ذلك وأهميته الاخلاقية جلية إذ بفضله يسمو الى مستوى يقربه من الله – والعمل خلاق أصلا وليس هذا من باب المجاز ...

إلا أن السعي وراء أسباب العيش قد لا يتم بصورة طبيعية وقد تُتوخّى فيه طرق ملتوية وقد يكون الجهد والاجهاد فيها على حساب الغير أو على حساب القيم الاخلاقية أو الدينية . كل أسباب العيش ليست حلالا بل قد يكون الحرام أسهل أو أجذب أو أحب الى قلوب البشر ، ولذا كان الاسلام حريصا كل الحرص على الفصل في تعاليمه بين الحلال والحرام فيما تملكه يمين الانسان .

وهكذا رتب فقهاء الاسلام وسائل العيش وقسموها الى درجات متفاوتة وأصدروا في شأنها احكاما تحلّل البعض منها وتحرّم البعض الآخر وترغّب في بعضها دون البعض .

ولعله من المفيد في هذا البحث أن نثبت الاهمية النفسية والاجتماعية لهذا التفاوت في الاسلام بين مختلف أوجه الحلال والحرام في الحصول على المال . ذلك أن الاسلام فيه رفض صريح للتمييز بين القيم الاقتصادية والقيم الاخلاقية ، بين الانتاج المادي والخلق الادبي ، بل تنبني التعاليم الاسلامية على الصلة المتينة بين كل عناصر الانسانية . وليس التقويم الاقتصادي غاية في حد ذاته اذ لا معنى للقيمة الاقتصادية دون القيمة الاخلاقية .

الهدف في حياة البشر ليس مجرد متابعة الوجود والاستمرار في الصيرورة مهما كانت تكاليفها .... الانسان مطالب أولا وبالذات بمتابعة مرضاة الله وارضاء الضمير – على حد السواء – فليس اذن في الانتاج المادي كانتاج ما من شأنه أن يرفع من المعنويات ، بل المعنويات هي التي ترفع من قيمة الانتاج الموضوعي الى ذات والى كيان والى معنى .

وكذلك يمكن أن نقول أن القيم الاخلاقية بدورها ليست معلقة في الهواء ومنبتة عن أصولها الدنيوية . بل القيم الاخلاقية لا تفيد الا اذا تأصلّت وتأقلمت وتجسّمت في واقع حي ملموس يبرزها الى الوجود الفعّال – فالنوايا الصالحة لا تكفي ، بل قد تؤول بالوبال ان

لم يتبعها عمل ايجابي والفعّالية لا تتأتى الا بالعمل والجهد ولا تغيّر الا بالكد والعناء . فالتقييم المادي للأشياء لا قيمة له اذن إن كان مجتثا عن التقييم الاخلاقي . وكذلك التقييم المعنوي لا يكتمل الا بالاستناد الى عمل متين تنصهر به في مادة الخلق أي في مادة التغيّر والتطوّر . وهذا دور العمل بالذات فهو يوسط بين القيمة الاقتصادية وبين القيمة الروحية ، بفضله تتجسد المثل العليا ، وبفضله أيضا تسمو المادة ، وتعلو . وإن كانت التعاليم الاسلامية تجعل من العمل واجبا محظورا بل عبادة مؤكدة فذلك لا لشيء سوى أن العمل بمثابة همزة الوصل بين مختلف عناصر الانسان ومختلف مستويات الوجود ومختلف أطوار التاريخ .

روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال : «أفضل العمل أدومه وإن قلّ» . ولعل من أطرف التعاليم القرآنية ما أتى في سورة الانبياء اذ علم الله تعالى داود عليه السلام «صَنعةَ لَبوسٍ» [1] لقومه فلم يتحاش عزّ وجلّ من جعل الصناعة فرضا حتى على رسوله وأن يعلمها له بنفسه تعالى .

لنقف برهة عند هذه الآية الكريمة وقد جاء في تفسير لفظة «لبوسٍ لكم» أنها درع من الحديد ، ذلك أن داود عليه السلام كان يجوب الصحاري واذا به أصاب رجلا لا يعرفه فتحدث معه في شأن

---

(1) سورة الانبياء عدد 21 . الآية عدد 80 .

داود . واذا بذلك الشخص يعيب على داود أنه يأكل من غير كسبه . فكان ذلك درسا عميقا من المولى لرسوله . ففهم داود أن العمل اليدوي واجب حتى على الانبياء .

فعاد الى بيته وصلى متضرّعا الى ربه أن يعلمه شغلا ينال به ما يقضي به حوائجه . فعلمه الله صناعة الحديد فاحترفها [1] .

وكان عليه الصلاة والسلام يقول : «إن الله تعالى يبغض العبد الصحيح الفارغ» ويقول أيضا «من اكتسب قوته ولم يسأل الناس لم يعذبه الله تعالى يوم القيامة ولو تعلمون ما أعلم من المسألة لما سأل رجل رجلا شيئا وهو يجد قوت يومه وليس عند الله أحب من عبد يأكل من كسب يده إن الله يبغض كل فارغ من أعمال الدنيا والآخرة» [2] .

وفي نفس هذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام «ولان يحتطب احدكم حزمة على ظهره خير له من أن يسأل أحدا فيعطيه أو يمنعه»[3] ذلك لأن العمل يبرز كرامة الانسان وشهامته ويرفع من أخلاقه ومعنوياته ، والبطالة تقطع الصلة بينه وبين الطبيعة ، والتسوّل يجعله تحت رحمة غيره ويفقده اسمى معاني الانسانية . ولذلك قال الاب لابنه في القصة المعروفة «إنما أردت أن تكون أسدا تأتي اليه الثعالب الجياع لا أن تكون ثعلبا جائعا ينتظر فضلة السباع»

(1) انظر تفسير الرازي ج 6 ص 133 .

(2) انظر الابشيهي – المستطرف – باب الكسب ج 2 – الباب 35 .

(3) انظر العيني – عمدة القارئ ج 6 – ص 23 .

العمل واجب اذن اطلاقا . ولا سبيل للتخلّص منه الا بالتقلص من جوانب هامة من الذاتية البشرية ، ولعلّ أقوى رمز قدمه لنا القرآن الكريم ما أتى في سورة مريم عليها السلام . لما أتاها المخاض وكانت أنجبت عيسى عليه السلام فناداها (ألا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا وهزي اليك بجذع النخلة تسّاقط عليك رُطبا جنيا فكلي واشربي وقَرّي عينا) [1] . وبديهي أن حمل مريم يعد من المعجزات الكبرى . وبديهي أيضا أن القدرة الالاهية كانت تستطيع أن تجعل مريم في غنى عن تحريك جذع النخلة وهزه اليها . بل أكثر من ذلك كانت القدرة الالاهية والعناية السماوية تستطيع أن تجعل من مريم كائنا لا يجوع ولا يعطش . لكن الحكمة الربانية أبت ذلك وحرصت على أن يكون سلوك أم المسيح عليهما السلام سلوكا بشريا انسانيا . فلا يتمُّ لها القوت الا بعد عمل تقوم به وإن كان تافها ضئيلا خفيفا . والعمل هنا رمزي باتم معنى الكلمة فهو يرمز الى ضرورته مهما كانت الظروف ومهما كانت الصلة بين البشر وخالقهم . ومن أبدع ما قيل في هذا المقصد ما أتى في كلام عامة أهل تونس «على الله البركة وعلى الانسان الحركة» .

وقد تفطن العلامة ابن خلدون الى هذه المعاني كلها فخصّص الفصل الأول من الباب الخامس من المقدمة لشرح حقيقة الرزق والكسب ويؤكد أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية [2] ويقول «قال

---

(1) انظر سورة مريم 19 – الآية 24 و 25 الرازي ج 6 ص 550 .

(2) ابن خلدون – المقدمة . ص 380 من طبعة القاهرة .

الله تعالى فابتغوا عند الله الرزق وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله الا أنها إنما تكون معينة ولا بد من سعيه معها كما يأتي فتكون له تلك المكاسب معاشا» ويشرح مزايا الكسب وضرورة السعي وراءه ويضيف قائلا «إن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد الى التحصيل فلا بد في الرزق من سعي وعلم»[1]، وهكذا يرى ابن خلدون أن القيمة تحصل للأشياء بفضل الأعمال التي تبذل للتحصيل عليها أو لتغييرها أو لجعلها صالحة للبشر . فالعمل يعطي مزيدا من القيمة للمنتوج . وفي هذا المعنى يأتي بتحليل نعجب من وجوده عنده اذ ما ألفنا العثور عليه الا عند اقتصاديي جيلنا فنراه يجعل من العمل الانساني المعيار الاساسي الأوحد للتقويم الاقتصادي . فقيمة «المفاد وقيمة القنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به اذ لولا العمل لم تحصل قنيتها وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت وقد تخفي ملاحظة العمل ...» [2]

ويستنتج خلاصة التحليل فيقول «فقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الاعمال الانسانية وتبين مسمى الرزق وشرح مسماهما» [3] .

---

(1) ص 380 .

(2) ص 382 .

(3) نفس المصدر .

نجد في هذا التحليل أكثر من درس فيه تأكيد لمبدأ ثوري حديث للغاية ينبثق من روح القرآن والسنة وهو أن العمل بمثابة المساهمة الانسانية في الخلق الطبيعي . وهذه المشاركة بالعمل تكتسب الأشياء معانيها بفضلها وتصير الطبيعة ملكا حلالا للبشر . العمل ادخال العنصر الانساني في الطبيعة . إن قلت الاعمال تلاشت أسباب الرزق ويقول ابن خلدون بالحرف الواحد «اذا فقدت الاعمال أو قلت بتناقص العمران تأذن الله برفع الكسب ألا ترى الى الامصار القليلة السكان كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الاعمال الانسانية»[1] فالكسب اذن خلاصته في ذلك التفاعل بين جميع عناصر الوجود فهو حصيلة لعوامل مختلفة يحفزها الانسان بواسطة عمله .

الخليقة مادة خاما تكتسي قيمة بفضل ما يبذل فيها من عمل فرديا كان أو جماعيا ، وإن كان ابن خلدون يرى في العمل العنصر الفعّال فذلك لأن العمل في حقيقة الأمر بمثابة الكشف عن حقيقة الأمور وعن عجائب الدنيا فالمعجزة مشتركة اذن بين خالقها وهو الله تعالى والكاشف لها وهو الانسان . فالعمل ليس مجرد استثمار واستغلال للطبيعة فهو أكثر من ذلك اذ به تتغير الخليقة وتعرف قيمتها. فهو تجاوب حقيقي مع الخلق فاندلاع الوجود اذن معلّق على العمل.ولذا قال ابن خلدون : «الامصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالا وأشد رفاهية ... ومن هذا الباب يقول العامة في

---

(1) نفس المصدر .

البلاد اذا تناقص عمرانها إنها قد ذهب رزقها حتى أن الانهار والعيون ينقطع جريها في القصر لما أن فور العيون إنما يكون بالانبساط والامتراء الذي هو بالعمل الانساني» [1] ، فالطبيعة ليست موجودا في ذات نفسه وإنما هو موجود بفضل هذه الصلة الجذرية التي يحدثها العمل الانساني فيها والتي هي بمثابة البعث للكون ولعل هذا سر من اسرار خلق الله للانسان لأنه هو الكاشف لاسرار الخلق والحياة . ولذا أصبح العمل المبدأ الرئيسي الذي يُكسِب الانسان حقا على الطبيعة . فقال عليه الصلاة والسلام «من أحيا أرضا مواتا فهي له» .

العمل وحده وعرق الجبين يدعمان الحق في الكسب والتمسك بالأشياء . إن كان المُلك لله الخالق الأوحد لكل ما على الأرض فإن الملِك لمن خلفه في الأرض والتمتع بخيراتها لا يمكن أن يكون الا لمن عمل على كشفها وتنميتها وإحيائها .

الملكية في الاسلام ليست بالحق السرمدي بل هي أولا وبالذات جملة من الواجبات والمسؤوليات . ومعروف أن الاسلام لم يحدد الملكية في مفهومها الغربي . ومعلوم مثلا أن القانون الروماني يجعل منها حقا مطلقا لاستعمال الاشياء بل حتى لسوء استعمالها والعوث فيها فسادا .

---

(1) نفس المصدر.

أما الاسلام فإنه عكسا لذلك يجعل من المالك لأي شيء مسؤولا عليه فإن أهمله أو فرّط في استثماره وتقاعس عن واجبه نحوه ولم يجعل من الممتلك وسيلة تخدم مصلحة الامة جمعاء سقطت حقوقه وانتزع منه الشيء الممتلك ، أتى في الحديث الشريف «من أعمر أرضا ليست لأحد فهو أحق بها» رواه البخاري وأبو داود والترمذي وابن ماجة ومالك .

ويقول الشيخ العيني في كتابه الشهير «عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري» معلقا على قوله عليه الصلاة والسلام «من أحيا أرضا مواتا فهي له» أن عمر رضي الله عنه قال : «من عطل أرضا ثلاث سنين لم يتعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له والذي يعطل الأرض فقد حجرها وفقد حقوقه عليها» [1] وهذه مبادئ تنطبق على المسلم بل حتى أيضا على الذمي ، ثم عندنا يملك الذمي بالاحياء كالمسلم وبه قال مالك وأحمد ...» [2] .

وبديهي اذن أن في العمل مبدأ أساسيا يكتسب الانسان به الحقوق المادية ويسمو به الى مستويات المسؤولية . فالاولية للعمل .

---

(1) الجزء الخامس ص 730 وما بعدها .

(2) نفس المصدر ص 733 انظر مسالة ملكية الأرض وحيازتها في الاسلام – لعلي حسن عبد القادر . لاهور . 1958 .

الى حد أنه هناك من يرى أن الملكية الفردية الشخصية لم تكن في بداية الاسلام معترف بها بلا قيد ولا شرط [1] .

وتماشيا مع هذه الروح ومع هذه المبادئ أتى الاسلام ناهيا عن كل أسباب الارتزاق التي تستند الى الغرور أو الطمع ومعارضة الاسلام الشديدة للربا معروفة وذهب الفقهاء الى أقصى حد في هذا الباب اذ كانوا يطاردون كل عملية قد تشتم منها رائحة الحرام أو الاحتكار أو الاستغلال من محاصلة أي البيع بأقل من الثمن أو بأكثر منه أو دون أن يكون المبتاع معروفا جاهزا ومن منابذة وهو تبادل الاقمشة دون فحصها مسبقا ومن مخاطرة وهو قرض يقدم في قالب بيعة يحسب في ثمنها المنفق عليه معلوم الفائض [2] ، وللشاري حق الفحص وللبائع واجب التثبُّت في النقود التي تقدم له - وقد تفانى الفقهاء وأصحاب كتب الحسبة في التحري في هذه المسألة حتى أدى بهم ذلك أحيانا الى الغلو والمبالغة في الدفاع عن «حدود الله» [3] .

---

(1) انظر صحيح البخاري وشرح العيني ج 4 ص 434 و 496 و 522 وانظر أيضا بصفة عامة دراسة «ارين» الضافية بحوث تاريخية في عمليات الغرر في الفقه الاسلامي .

(2) انظر صحيح البخاري وشرح العيني ج 3 ص 434 و 496 و 504 و 522 .

(3) انظر مثلا لذلك ما جاء في باب الاحتكار من كتاب الفتاوي الهندية ج 3 ص 214 وما بعدها.

وفي الاحتكار يقول أبو عبد الله التلمساني صاحب «تحفة الناظر وغنية الذاكر» : «ومن أعظم ما يجب تغييره والاحتساب في القيام به اخراج الزرع المختزن بيد أربابه فاضلا عن قوتهم زمن احتياج الناس في مسبغة أو مخمصة ... وعن أبي هريرة ومعقل بن يسار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يحشر الحكارون وقتلة النفس في درجة واحد» [1].

يتعرض صاحب التحفة أيضا الى مسألة النجش وهو أن نعطي الأشياء أكثر من ثمنها وليس في نفسنا نية لشرائها «فيقتدي بك غيرك وتلك الزيادة هي المسماة في عرف أهل أسواقنا بالبرج» فيؤكد «أن هذه العملية حرام لما تتسم به من غش واضح وتغيير مفتعل لاثمان الارباح الطبيعية ويخرج الغاش من السوق وقد تضاف عقوبة في البدن ويتصدق بما غشّ به وإن كثر يباع ويتصدق بثمنه» [2].

فلا فرق جوهري في نظر الاسلام بين الربا والاحتكار والسرقة والتحيل والاختلاس . كل هذه التصرفات شأنها واحد وهو التحصيل على المال وجمعه بلا كد ولا عرق جبين وهذا عين الحرام في الشرع .

ثم ان المطلوب ليس العمل فحسب بل جودة العمل ركن أساسي من أركانه . ذلك أنه بالاتقان تكتسب الأشياء قيمتها ويكتسي العمل نبله وشرفه . والعمل المتقن وحده يمكّن صاحبه من الكسب الحلال

(1) ص 214 .

(2) ص 246 .

وهكذا يكون العمل أمانة تؤدى في صنع الشيء وتكييفه وشهره بالاسواق طبقا لنواميس وقواعد مضبوطة ليس للفرد أن يتصرّف فيها حسب أهوائه وليس للصانع المسلم حقا أن يسلم ثوبا أو حذاء أو آلة ما دون أن يكون قد أعطاها حظّها من الاتقان بل من التزويق والتجميل حتى تكون صالحة لأداء وظيفتها على أكمل الوجوه وفي جميع الأحوال وحتى تكون مطابقة تماما لعرف الصناعة ولقانون المهنة ولأسرارها . وهذا التفاني في العمل يجعل منه وسيلة التقرّب الى الله المولى لما فيه من متابعة لحدود الله واكتمال لمعاني الشخصية البشرية وسيطرة على الخلق والابداع .

كان مفهوم العمل الاسلامي اذن مفهوما شاملا ويصعب علينا أن نفرّق بين المستويات المادية والمعنوية فيه ولا بين ما هو اقتصادي بحت وما هو روحي بحت بل يحق لنا أن نعتبر أن العمل هو الطريقة المثلى للكسب ذلك لأن الاسلام فهم العمل فهما شاملا ولأن الكسب يتّسم هو بدوره بالشمول والكمال . فهو يساير حدود الله ويرمي الى مرضاته ورضاه ولذا نرى أن مفهوم الكسب يحمل في طياته معاني الاطمئنان والطمأنينة وهذا ما يجعله يخالف في مقوماته النفسية والاجتماعية مفهوم الرزق وهو مفهوم سلبي لأنه مجرد هبة ومعطاة من الله ، ويخالف أيضا مفهوم المال الذي يجمع بطرق قد تكون مشبوه في أمرها . وقد يكون حصل عليه بالعمل أو بالارث أو باللقية. ولذا وجب التعريف بالمال بكونه حلالا أو حراما فهو ليس هذا أو ذاك

في ذات نفسه ولئن كانت المسيحية وبعض التيارات الفكرية ترى في المال محنة ومهما كان مورده أوعلامة على رضى المولى ، فإن الاسلام يجعله سويا في ذات نفسه قد يفسد وقد يصلح طبقا للطرق التي يتوصل بها إليه والتي يستعمل فيها . فالبلية قد تكون بكثرة الأموال وقد تكون بنقص فيها قال تعالى «(ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال) [1] وقد تكون الاموال «فتنة» [2] وقد تكون خبيثة وقد تكون طيبة فعلى المسلم اذن أن يميّز بين الامور وألا يبدل (الخبيث بالطيب) [3] .

الكسب مبني على طلب الحلال ومن طرائف الاشياء أن تعرض ابن منظور الى هذا المعنى بالذات وتساءل عن سر استعمال القرآن الكريم لكلمة كسب وهذا تبيان ما يأتي به للفصل بين مفهومي الكسب والاكتساب «الكسب طلب الرزق وأصله الجمع ... كسب أصاب واكتسب تصرف واجتهد ... وقال ابن جني قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت عبر عن الحسنة بكسب وعن السيئة باكتسبت لأن معنى كسب دون معنى اكتسب لما فيه من الزيادة وذلك أن كسب الحسنة بالاضافة الى اكتساب السيئة أمر يسير ومستصغر وذلك

---

(1) سورة البقرة 2 - 155 .

(2) سورة الانفال 8 / 28 وسورة التغابن 64 / 15 .

(3) سورة النساء 4 / 2 وكذلك المائدة 5 / 100 - الانفال 8 / 37 .

لقوله عز اسمه من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها أفلا ترى أن الحسنة تصغر باضافتها الى جزائها ضعف الواحد الى عشرة ولما كان جزاء السيئة إنما هو بمثلها لم تحتقر الى الجزاء عنها فعلم قوة فعل السيئة على فعل الحسنة فإذا كان فعل السيئة ذاهبا بصاحبه الى هذه الغاية البعيدة المترامية عظم قدرها وفخم لفظ العبارة عنها فقيل لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فزيد في لفظ فعل السيئة وانتقص من لفظ فعل الحسنة» [1].

اعتقادنا أن الفوارق واضحة جلية تعود بنا إلى قصديّة الفعل والغاية التي يرمي إليها - ويجدر بنا أن نلاحظ أن الكسب يبدو سهلا شيئا ما والاكتساب فيه شيء من العناء والاجهاد ، ولكن في كل من اللفظين مدلول الغاية والنية وهذا ما تدلّ عليه كثير من الآيات الكريمة - يقول تعالى : (لكل امرئ منهم ما اكتسب من الاثم) [2] ويقول عز وجل (للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن) [3] و (الذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا وإثما مبينا) [4].

---

(1) ابن منظور - لسان العرب ج 2 ص 211 .

(2) النور - 24 / 11 .

(3) النساء - 4 / 32 .

(4) الاحزاب - 33 / 58 .

الكسب اذن مفهوم كامل شامل ايجابي فهو في مفترق طرق الاسلام وهو الرابطة الوثيقة يربط الانسان بالغير وبالطبيعة وبالذات العلية . وكل هذا إن دلّ على شيء فهو يدل على أن الوجود الانساني بمثابة البحث المتواصل المطّرد عن كل ما من شأنه أن يسمو به عن مستويات الحيوانية الصرفة الى الوجدان الحقيقي وادراك المعاني الالاهية والتفوق على ذاته بذاته

أصناف المعرفة ومستويات الايمان

نعيش زمانا أبهرنا العلم فيه بعجيب انتصاراته فأصبح عديد معاصرينا لا يكادون يقدسون سواه وتقلصت نظرتهم الى الوجود الى مجرد ثنائيات بسيطة للغاية : الروح والمادة - التراث العربي الاسلامي الجامد في ثراه الماضي وحيوية الحضارة الغربية الصناعية المتجدّدة يوما بعد يوم - الأصالة والتجديد - التقليد والابتكار - العمل والايمان - فكأنما الحياة كلها صراع مستمر مستميت بين الظلام والنور ...

وكم من سائل ضائع في متاهات هذه الثّنائيات العقيمة لافراط سذاجتها ! والحال أن التعمق والتحليل وحدهما يمكنانه من تجديد الفهم خاصة إن انطلق من واقعنا الحضاري . والرأي عندنا أن العلم والايمان ليسا في ثقافتنا الاسلامية ولا حتى في ذاتهما متضاربين متناقضين بل الصلة بينهما وثيقة متينة .

أجل كثيرا ما نرى المتفلسفين حولنا يجعلون من العلم ومن الايمان طريقين متناقضين ، أو على الأقل متباينين أو غير متلاقيين ، للوصول الى الحقيقة والى اليقين . أما الصراع العنيف والجدل البناء بين الحكمة والشريعة الذي ملأ تاريخ الفكر الاسلامي بدويه فإنه يكاد اليوم لا يذكر ، وقد حل محله تجاهل أعتبره أفظع وأمر . ذلك أن الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي الذي نعيشه اليوم يحثنا بصفة ملحّة على اللجوء الى وسائل المعرفة العلمية ، والاكتفاء بها لفضّ كل مشاكلنا ، والتخلي عن الايمان .. بل على اعتباره أمرا حكم عليه التاريخ ، وتجاوزته الاحداث ...

وأصبح أكيدا عند الكثيرين من زملائنا ومواطنينا أن العلم يكفينا المؤونة لبناء صرح الحياة ، وتحقيق سعادة الوجود . فيرددون ما أكده قديما بعض فلاسفة الغرب من «أن الايمان سينقضي ، وأن الفهم العلمي سيبقى أبد الآبدين» .

ومن سخريات التاريخ أن تفشت العلموية في عقولنا في نفس الفترة الزمنية التي أصبح فيها فلاسفة الغرب يعدلون من مواقفهم ، وخاصة من كرّس منهم حياته في درس مبادئ العلوم ، وتقييم أصولها المنطقية ، وتغيير مناهج البحث فيها .

وهذه ظاهرة أخرى من مظاهر تأخر الفلسفة والمنطق عندنا . وتجاهلنا - بل جهلنا - لمعطيات المنطق الحديث يجعل ظرفاءنا ومحدثينا لا يقسمون الا بالعلم الصحيح !! وتذهب العلموية بهم الى

حد أنهم يقرون الاكتفاء بالعلم . اذ يعتبرونه وحده قادرا على فضّ جميع المشاكل ، النظري منها والتطبيقي . بالذهاب الى جذور دائرة المعرفة البشرية .

معنى هذا أن تعويض الايمان بالعلم أصبح نافذ المفعول ، بل واقعا نعيش اليوم تحت ظل إبهامه ، ونتخبط في انعكاساته . وهذه قضية شائكة حان الوقت لنخوض فيها ، ونكشف القناع عن ملابساتها .

فلنسلط اذن بعض الأضواء على مفهومي العلم والايمان ، بصفة قد تمكننا من التوصّل الى وضع اطار موضوعي مركز ، مستمد من أحدث ما توصلت اليه الفلسفة في تقييمها للمعطيات العلمية ، ومن روح الاسلام الحنيف في نفس الوقت .

وما كلامي الا محاولة متواضعة آمل أن تناقش ويتوسع فيها .

وعلينا – بادئ ذي بدء – أن نتجنب المواقف السريعة السطحية، وإن كان فيها شيء من الالتذاذ . فلا نقابل مثلا بين العلم والايمان بصفة تجعلهما يتعاكسان ويتضادان الى حدٍّ يصعب بعده كل توفيق بينها ، بل وحتى مجرد فهم محتوياتهما .

فكم نجد من مفكر يحدد العلم بالموضوعية والتجرد والشمول والعقلانية ، بينما يكون الايمان في نظره يتسم بالذاتية والعرضية واللاشعورية واللاعقلانية . واستنادا على هذه التعريفات الماقبلية

يصبح التوصل الى الحقيقة مقصورا على الادلة العلمية ، ويصبح كشف أسرار العالم والوجود رهين الاكتشافات العلمية ، واستخدام آلات التفكير ، واستنباط الاحكام بناء على التجربة الحسية ، بعد التعمق فيها ، وتصفية مدلولاتها .

وبالفعل إن نحن حددنا العلم بهاته الطريقة فإن الحقيقة العلمية لا يمكن أن تكون الا حقيقة مطلقة تفرض نفسها فرضا ، وتحطم كل ما هو مخالف لها ، أو متباين عنها . ثم ان التطور والنمو والتقدم والتقنيات مدينة للعلم بقدر وافر ، وفي اثباتها لفاعليته دعم حاسم لمفهومه الظاهري . الا أن حقيقة الحقيقة العلمية مخالفة لهذه الصورة الفولكلورية . فالعلم أسمى من ذلك في أهدافه ، وأصعب في اقتنائه ، وأكثر تواضعا في استنتاجاته الماورائية . العلم فنون عديدة متباينة ، وليس شيئا موحدا ، أو حتى هيكلا متجانسة أجزاؤه ، بل هو على عكس ذلك – شُعب متفرّعة بدورها . والحقائق العلمية تختلف في النوع والمناهج من فنّ الى فنّ ، فلا بد اذن من تصنيف العلم وترتيبه، وتقييم كل صنف على حدة .

فهناك حقائق علمية يتوصّل إليها عن طريق التجربة الحسية البسيطة . وهناك حقائق لا يتوصل اليها الا بفضل استخدام آلات معقّدة جدا ، هي بدورها نتيجة اكتشافات علمية أخرى . وهناك حقائق علمية تنتج عن التفكير المجرّد ، وعن الاستنباط العقلي ، والبرهان النظري البحت ... هذا من حيث طرق التوصل الى الحقيقة ، ومن حيث المنهاج المتبع .

وأما من حيث المحتوى ، فإن العلم يصنف عادة الى نوعين أساسين :

- صنف يتصل بالواقع الثابت قطعا .

- وصنف يتصل بالتأويل العلمي لمدلولات ذلك الواقع .

فإن كان الواقع العلمي تُوضّح حقيقته عادة بصفة نهائية ، وبعد تجارب مختلفة ، فإن النظريات العلمية التي تحلله وتأوّله هي في تطور مستمر ، وتغير متواصل . وكل اكتشاف علمي جديد يفرض اعادة النظر في تأويلات المعطيات السابقة ، حتى نأخذ بعين الاعتبار ضمن نفس النظرية ما تقدّم من اكتشاف وما تأخر .

الواقع يعيد نفسه بلا شك . الا أن النظريات العلمية في مراجعة مستمرة والموقف العلمي الصحيح ازاء النظريات العلمية في الاستعداد الذهني للمراجعة المستمرة ، حتى أن بعض أساتذتنا فاسطون باشلار كان يجزم : «النظريات العلمية صحيحة ما لم يثبت لدينا أنها في خطأ» !

وهكذا فإن الحقيقة العلمية داعية الى الشك البناء ، لا الى اليقين النهائي . بل إن الشك فيها واليقين في جدلية مستمرة . وقد أصبح أكيدا عندنا أنها لا تنتهي . فالحقيقة العلمية اذن حقيقة نسبية، والمعرفة التي تتأتى عن طريقهما لا يمكن أن تكون مطلقة .

ثم إن المعرفة أصناف متعددة متباينة . ولعله يجدر بنا أن نميز بين العلم والعلوم والمعرفة والعرفان .

فقد يتوصل الى الحقيقة عن طرق مختلفة : عن طريق التلقين ، أو الحس، أو الشعور ، أو الالهام ، أو العقل ...

ليست العلوم الا بابا من أبواب معرفية كثيرة لكل منها مزاياه، وقيمته الذاتية التي يجب الرجوع اليها إن أردنا أن نعيِّره أو نحكم له أو عليه ، أو أردنا أن نتجاوزه .

والمعرفة سلَّم مدارجه متنوعة والعلم درجة منها ويمكن أن نشير على أقل تقدير الى اثني عشر نوعا من أنواع المعرفة نوردها من باب الذكر التمثيلي لا من باب الحصر :

- المعرفة الباطنية والمعرفة العقلية .
- المعرفة التجريبية والمعرفة التصورية .
- المعرفة الايجابية والمعرفة النظرية .
- المعرفة الحدسية والمعرفة التأملية .
- المعرفة الرمزية والمعرفة الصحيحة .
- المعرفة الجماعية والمعرفة الفردية .

الا أن المعرفة - على تشعّب طرق التوصُّل اليها - تهدف الى خدمة الانسان فهي تمكنه :

أولا : من السيطرة على الواقع ومن غزو الطبيعة .

وثانيا : من إقرار حقائق يجدر بالانسان أن يصدق بها .

والمعرفة لها هدفان : العمل والايمان – العمل أولا ، لأن المعرفة كسب وفعالية واستغلال للامكانيات التقنية ، وامتداد لطاقات الانسان. والايمان ثانيا ، لأنه هدف من أهدافها ولأن اليقين ينتج عن المعرفة ويدعم بها . وهكذا يبدو جليا أن الايمان لا يتصادم مع العلم الا ظاهرا ، وبصفة جزئية وذلك إن لم نحدد نوعيتها بالقدر الكافي .

فالايمان عملية باطنية مبنية على الاقتناع والتصديق . فهو اصرار واقرار في الضمير وهو صدق وتصديق . واذعان للحقيقة واعتراف بها خاصة إن كانت مبنية على حجج مقنعة فهي داعية للإيمان خاصة والانقياد التام لنور المعرفة .

ولذا نرى القرآن يفرق بين الاسلام والايمان كمستويين لنفس الشيء . أما الاسلام ، فهو كما يقول أبو حامد الغزالي : « عبارة عن التسليم والاستسلام والاذعان والانقياد ، وترك التمرد والعناد .. فالاسلام أعم والايمان أخص»

وأكّد تعالى هذا المعنى في عزيز كتابه : (قالت الأعراب آمنا . قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ، وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا ، إن الله غفور رحيم . إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا

بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله . أولئك هم الصادقون) [1] بالايمان إيجابية الاسلام . وايجابيته تظهر في مستويين اثنين : من حيث التصديق الباطني المبني على الاقتناع والشعور العميق بحقيقة جوهرية هي محل الايمان ومن حيث أن الايمان لا ينحصرفي مجرَّد تلك العملية الباطنية ، بل يتجاوزها اذ هو مبني على عمل عقلي فهو فهم وجهاد بالمال والنفس . فهذه الآيات الكريمة تحدد - بصفة جلية - مستويات ثلاث : الاسلام ، والايمان ، والتصديق .

ومن تعاليم الدين الاسلامي الحنيف أن الايمان يتأتى بطرق مختلفة ، حسب مواهب البشر ، وحسب استطاعتهم على التغلب على الشك والريب والاستخفاف واللامبالاة . فالايمان قد يصدر عن نور من الله ، وقد يصدر أيضا عن علم يتصرف فيه بحكمة وحذق ، وقد يصدر أيضا عن مجرد التلقين .. ولعله أضعف الايمان .

وإذا كان الايمان الصادر عن التقليد من أضعف الايمان فإن الايمان عن علم في أعلى مستوياته . قال تعالى : (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم) [2] صدق الله العظيم الذي بدأ بنفسه ، وثنّى بالملائكة ، وثلث بأهل العلم . فوضع العلم والإيمان في سياق متناسق .

---

(1) الحجرات : عددها 49 الآية 14 و 15 .

(2) آل عمران عددها 3 الآية 18 .

والآيات الكريمة التي ربط القرآن فيها العلم والايمان عديدة جدا. قال تعالى : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) [1] . وقال تعالى أيضا : (وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون) [2] . وقال تعالى (فَلَنَقُصَّنَّ عليهم بعلم ، وما كنا غائبين) [3] . وقال تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم) [4] .

لا تضارب - اذن - في نظر الاسلام بين العلم والايمان ، بل هما طريقان متوازيان نحو الحق ونحو الحرية ونحو الصدق . ولا غرابة في ذلك ، اذ الايمان والعلم لهما نقيض واحد وهو الخوف إذ المعرفة والتصديق يحدثان في النفس الطمأنينة والأنس وينزلان السكينة في الضمير والسلام على الانسانية جمعاء .

إن العلم مغامرة مستمرة نغزو بفضلها يوما بعد يوم آفاقا جديدة للمعرفة وللانتاج ، وبفضله نتغلب على الفقر وعلى الجهل وعلى الأوبئة . فالتقدم رهين العلوم ، والمدنية مبنية هي أيضا على العلوم . إلا أن العلم وحده لا يكفي ، إذ لا يكتمل الا بالايمان . ذلك أن الله تعالى ينزل عن طريقه السكينة بعمقها وبسرها . فإنها تبعث فينا الامل . فمآسي التاريخ وعنف الحياة وعبثية الوجود نتجاوزها بالايمان .

---

(1) المجادلة عددها 58 الآية 11 .

(2) العنكبوت عددها 29 الآية 43 .

(3) الأعراف عددها 7 الآية 7 .

(4) العنكبوت عددها 29 الآية 49 .

فـلا العلم يغني عن الايمان ، ولا الايمان يغني عن العلم ، بل هما مدرجان يسمو بهما الانسان فيكتسي سراً لولاه لما تجاوز الطبيعة ، ولا الحيوان .

ثم ان العلم والايمان متفقان على مكافحة الجمود العقلي مهما يكن ، وأخشى ما نخشاه هو التحجر الذهني الذي ينزل بالعلم من مستوى العزة الى مستوى «الدوغماتية» وينزل بالايمان من غبطة النفس المتصلة الى مستوى التقليد الأعمى .

فأهم شيء في الحقيقة العلمية ليس مجرد ذكرها ، وإنما هو البحث عنها . وأهم شيء في الايمان هو التصديق ، والموقف الضميري من الحقيقة ولعل الاجتهاد - وما أصعبه - بحث مستمر يستنار فيه بالعلم ، وهدفه غرس الايمان في القلوب .

ولست أعلم مثلا أبدع مما أتى في كتاب الله العزيز : (الله نور السموات والارض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري ، يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يُضِيءُ ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء . ويضرب الله الامثال للنَاس . والله بكل شيء عليم) [1] .

---

(1) النور - عددها 24 - الآية 35 .

ازهـار ذابلـة :
كيف يستغـل عـرق الأطفـال

عندمـا قـامت لجنة الأمم المتحـدة لحـقوق الانسـان ، منذ عـدة سنوات ، بفتح ملف استغلال عمل الأطفال ، كانت تعرف أنها تتصدى لمشكلة من أكثـر مشـاكل عصـرنا ايلامـا . وكـانت تظن أيضـا أنهـا مشكلة معقـدة جدا وكثـيرة التشـعبات ، وأن المصـالح المرتبطة بها عـديدة ، وتنطوي على مـجازفـات خطيـرة ، ولهـا امـتدادات متـعددة المتاهات ، وتحتاج الى عمل طويل المدى . ومع ذلك فإن الترحيب الذي قوبل به تقرير اللـجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات والذي حصل لنا شرف القيـام به [1] ، بشـأن «استـغلال عمل الأطفـال» ، والاصداء التي رددتها وسائل الاعلام الجماهيرية ، والاجراءات التي اتخذتها من حين لآخر الوكالات المتخصصة والدول والمنظمات غير الحكومية ، كانت من الأمور المشجعة للغاية والتي تدل على أن صوت الأمم المتحدة لا يدوي دائما في الصحراء .

(1) راجع – استغلال عمل الأطفال – تقرير نهائي مقدم من د. عبد الوهاب بوحديبة – الأمم المتحدة – نيويورك – 1982 –

والمعلومات التي نتلقاها يوميا تقريبا منذ ذلك العهد تثبت أن هذه الظاهرة لم تفقد شيئا من حضوتها ولا من حدتها وإن كان قد تم تسجيل شيء من النجاح ، لا يزال بالتأكيد محدودا وضعيف الأثر ، فعلى سبيل المثال تخبرنا صحيفة «لوموند» الفرنسية في طبعتها المؤرخة في 1985/4/17 أن مراهقا مفقودا يبلغ من العمر 14 سنة ، عثر عليه في باريس واقعا في قبضة قوّاد ، وذلك بفضل خلاص وتسلط أحد معلمي الشارع . وتفيد الصحيفة في ذات هذه المناسبة أن ما بين 30 000 الى 40 000 شخص يعتبرون كل سنة في حكم المفقودين في فرنسا . واذا كان غالبا ما يتم العثور على معظم من هم دون 13 سنة ، الا أنه من الأصعب العثور على المراهقين من سن 13 الى 16 سنة ، وفي عام 1982، وفقا لآخر الاحصاءات الرسمية المعروفة ، كان عدد الذين لم يعودوا قط من بين 13 539 طفلا من سن 13 الى 16 سنة ، تمّ التبليغ عن فقدهم ، 2 232 ، في حين أن 78 فقط من بين 3213 حالة ممن هم دون سن 13 سنة لم يعثر لهم على أثر ، ويضيف كاتب التحقيق «أن الأمر لا يتعلق بعمليات هروب مؤقتة وإنما بتجارة لأغراض الاستغلال الجنسي» ويقدّر أن من الممكن العثور على عدد كبير من الأطفال المفقودين في أوساط الدعارة ، وما أُخطر عن حدوثه في باريس يحدث أيضا في كثير غيرها من مدن أوروبا وأمريكا والعالم الثالث .

وهناك مثل آخر نستخرجه من وثائقنا الوفيرة للغاية ، يتعلق بتايلندا حيث «أنقذت الشرطة في 18 آذار / مارس 1985 ، 64 طفلا

تتراوح أعمارهم بين 13 و 15 سنة ، كانوا مجبرين على العمل من الساعة 6 صباحا حتى منتصف الليل ، بلا أي يوم عطلة ، في مصنع يقع في منطقة رونغمنانغ ويبدو أن معظم هؤلاء الأطفال قد بيعوا بواسطة ذويهم الى وكالات للتوظيف بعثت بهم للعمل في هذه المؤسسة لقاء أجر سنوي يتراوح بين 000 2 و 000 4 باهتس (أي بين 80 و 160 دولارا أمريكيا)» .

ومما يعطي بصيصا من الأمل ، ان الفضل في الكشف عن هذه الجريمة والعمل على طرحها يرجع الى المجهود الذي قامت به السلطات المحلية وجماعات الضغط في المنطقة . وبالفعل مثلما حدث في باريس، كانت شكوى قدمها مسؤولون في مؤسسة الطفولة هي السبب في العملية التي قامت بها الشرطة . «القانون التايلندي يحظر بالتأكيد تشغيل الأطفال دون سن 12 سنة ، وعمل لمن تتراوح أعمارهم بين 12 و 15 سنة ، لا يجوز الا بتصريح من وزارة الداخلية . والسلطات الرسمية هي التي وضعت حدا لمأساة الأطفال الـ 64 الذين استغلوا هذا الاستغلال المشين» .

ويبين هذان المثالان ، الباريسي والتايلندي ، أن من الممكن القيام باجراءات حاسمة وأن التعاون بين ذوي الارادة الحسنة والسلطات الرسمية من الممكن أن يتوج بنتائج ايجابية .

غير أن أكثر المعلومات اثارة للانزعاج تأتينا من الهند ، حيث بلغت الظاهرة أبعادا لم تخطر على البال . وبالفعل يقدر هناك عدد

الأطفال العاملين بـ 45 مليونا مما يجعل من الهند «أكبر مستخدم للأطفال في العالم» . وكشف احصاء طلبت الحكومة القيام به يثبت أن أسرة هندية من كل ثلاثة لديها على الأقل طفل واحد يعمل وأن ربع من هم في فئة السن من 5 الى 15 سنة مستخدم خارج الاسرة .

إن جهود التوعية الكبيرة التي بدأت منذ بضع سنوات سمحت بأن نلمس بيدنا حقيقة ظاهرة مؤلمة للغاية لكنها تتوسع رقعتها يوما بعد يوم . وتختلف الأرقام بالتأكيد من كاتب الى آخر ، وأيضا وفقا للطريقة المتبعة في حساب التقديرات ، بيد أن الأمر الأساسي هو المعرفة الثابتة بأنّ شريحة هامة جدا من الأطفال دون سن 14 سنة يجري تشغيلها قبل الأوان وفي ظروف رهيبة وبأجور تافهة ، وأن ذلك يؤثر على نحو خطير لا على مستقبل الأطفال المعنيين ذاتهم فحسب وإنما أيضا على مستقبل أسرهم ومجتمعاتهم . ولذلك نكرّر أن الأمر لا يتعلق بظاهرة منعزلة ، استثنائية وليدة ظروف معينة ومؤقتة ، وإنما بظاهرة جماعية حيث أنها تصيب ما بين 10 و 20 في المائة من فئات العمر المعنية ، ونظرا لأنها تمتد بجذورها الى الفوضى التي تسود المجتمعات النامية ، فإنها تظهر باعتبارها من الأمور الهيكلية التي لا يمكن السكوت أكثر من ذلك على خطورتها وأبعادها .

ويتطلب تحديد معالم هذه الظاهرة الغوص في أعماق الأمور وتحليل الظروف التي سمحت بوجود هذه الظاهرة والتي ينبغي التأثير عليها اذا ما أريد حصر نطاقها والحد منها والنجاح لما لا ، على المدى الطويل ، في القضاء عليها .

فلنلاحظ بادئ ذي بدء أن الأمر يتعلق بظاهرة اجتماعية شاملة ذات أصول عديدة ومختلفة : فهي ظاهرة تربوية ، ونفسية وطبية واقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية وقانونية ... والعوامل فيها متعددة ومتداخلة ومتبادلة التأثير . وسنقتصر بصفة أساسية في عملنا المتواضع هذا على العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الأكثر بروزا ، وسنحاول هنا القيام بتحليل عام . وإن كان لا يخفى علينا أن أي جهد لتجميع عناصر الموضوع سيكون بالضرورة عملا سطحيا ومبسطا . وعلى أي حال ، فإن تناول الأبعاد الأساسية لهذه المسألة لا ينبغي أن يمنعنا من أن نبقى واعين بأن العوامل المختلفة تتفاوت في أهميتها وفقا للمناطق الجغرافية وأنّ البحث في ظاهرة تتعلق تقريبا بجميع بلدان آسيا وإفريقيا وأمريكا يستند الى أسس مشتركة الا أنّ كل بلد يحتفظ بخصوصيته بسبب الظروف المحددة لكل موقف . ولذلك فإن اي دراسة جادة ودقيقة ميدانية لهذه الظاهرة يجب أن تعاد في كل حالة معينة . وأي عمل في الموقع يتطلب بالفعل تحسبا خاصا به يجب أن يقوم به العاملون في الواقع .

هذا ، وترتبط هذه الظاهرة بشدة بالبلدان النامية بحيث لا يمكن إغفال علاقتها الوثيقة «بالتخلّف» . وفي دراسة سابقة تبين لي أن ما يقرب من 90 في المائة من الصغار العاملين موجودون في البلدان النامية . وفي الحقيقة أن هذه الظاهرة ليست غريبة على البلدان الصناعية . ولكنها ليست ذات طابع واحد في كل من البلدان

الصناعية الغنية وبلدان العالم الثالث . ففي البلدان الغربية يعلن عن كثير من حالات اساءة الاستغلال ، وغالبا ما تكون حادة ، وكثيرة ودنيئة . غير أن الظاهرة هناك تظل هامشية محدودة وينظر اليها لأول وهلة باعتبارها نوعا من اساءة الاستغلال وكجريمة يعاقب عليها ، والقواعد المنظمة تعتبر عامة مرضية ومتقدمة ، وتطبق على نطاق واسع ، ولا يسمح من الناحية العملية للأطفال الذين يقل عمرهم عن سن يتراوح ما بين 13 و 18 سنة وفقا لكل بلد ، الا بالأعمال الموسمية، أو التلمذة المهنية . كما تحيط مسائل المواعيد والأجور والحماية الاجتماعية والشروط الصحية ، بمجموعة من التدابير التي تحمي الطفل العامل حماية فعالة . وتمثل بصفة عامة نوعا من الحل الوسط – لصالح الطفل – بين «احتياجات» النشاط الاقتصادي الذي يزيد ترشيدا وفاعلية اذا ما اتيحت له يد عاملة وفيرة وقابلة للتعبئة في فترات معينة ومحددة ، وبين الفرصة الموفرة للاطفال القيام بنشاط مقابل أجر ، يتفق مع قدراتهم البدنية والذهنية ، ويوفر لهم مبلغا معقولا من المال . ويتيح ذلك لهم إما مساعدة أسرهم (أندر الحالات) أو (الأكثر حدوثا) تدبير النفقات اللازمة للقيام برحلة ، أو شراء جهاز تسجيل ، أو دراجة بخارية أو اي أداة ترفيهية أخرى .. ويكون بذلك عمل الأطفال سندا للاقتصاد الكلي ومورد لمصروف الجيب اللازم للاطفال المعنيين . ويظل في الحالتين ثانويا تماما وبالتالي هامشيا .

وفي نفس هذا السياق يمثل التدريب المهني في البلدان

الصناعية واقعا تربويا ذا أهمية رئيسية . إنه يسبق عملية الاندماج المقبلة للعامل «بتلمذة صناعية» حقيقية تلقنه مهام محددة ، وتزوده بتقنيات ، وتدرّبه على الأداء ، وتعتبر في حد ذاتها مشيرة بحياة متزنة وملتزمة في سن النضوج . هذا التدريب يعتبر أساسا مؤقتا وانتقاليا ومحدودا زمنيا . فهو الممرّ ما بين المدرسة والحياة المهنية ، ما بين الطفولة وسن البلوغ ... ويكاد يكون من تقاليد الماضي البعيد ، انه السبيل الحديث «للزمالة الحرفية» في العهود القديمة . ومن الممكن أن يؤدي التدريب المهني بالتأكيد الى بعض التجاوزات ، طالما أن ناتج عمل الاطفال تحت التمرين ، الذي تكون له قيمة سوقية حقيقية والذي يباع فعلا ، سواء على نحو مباشرة أو غير مباشرة ، لا يؤدي دائما الى اعطاء الطفل مقابل كاف ، سواء كان ماديا أو نوعيا ، ومن الممكن أن نتناقش كثيرا للوصول الى رأي قاطع فيمايتعلق بالمبدإ الذي مفاده أن صاحب العمل أو المؤسسة التي تدرب الطفل وتلقنه بعض التقنيات ، وتوفر له فضلا عن ذلك المادة الأولية التي يتمرن عليها ، والتي يصعب أحيانا استعادتها لا يمكن أن يقدم بالاضافة الى ذلك شيئا آخر سوى أجر رمزي .

إن طرح هذا النوع من المشاكل على مستوى البلدان الصناعية يدل في ميدان العمل نهضة اجتماعية ممتازة ويبين المستوى المتقدم جدا الذي وصلت اليه هذه البلدان في ميدان العمل . وذلك لا يعني للأسف أنه تم القضاء تماما على استغلال عمل الأطفال طالما يعلن

من حين الى آخر عن أنواع من اساءة الاستغلال تحدث بطريقة فاضحة بل ومنظمة في عاصمة أو أخرى من عواصم أوروبا أو أمريكا الشمالية . ولنكرر ذلك مرة أخرى ، حالات محدودة واستثنائية .

ومع ذلك ، تبقى في هذه البلدان مسألة مثيرة للقلق ، وهي استغلال الاطفال لأغراض جنسية ، وتترتب عليها متاجرة مزدوجة وطنية ودولية مرتبطة بطلب متزايد الارتفاع نتيجة لتحرر السلوكيات والاباحية الجنسية ونمو سوق الخلاعة . وهنا أيضا نجد أنفسنا على حدود موضوعنا فجرائم انتهاك الطفولة والاسترقاق المنبثق عنها ، وان كانت مؤلمة وخطيرة ، الا أن طبيعة هذه الظاهرة طبيعية خاصة . أنها تكشف عن وجود أزمة أخلاقية عميقة في المجتمع ، وتضع تحت الأضواء ظواهر بلغت أبعادا لم تخطر على البال مثل نطاق التفكك الاجتماعي ، واستغلال الكبار لانحراف الصغار والمخدرات ...

إن العمل الحقيقي للأطفال لا يرتبط بالهياكل الأساسية للمجتمع . وبالفعل فقد توصلت البلدان الصناعية الى مستوى متقدم للغاية في حماية الأطفال ، بسبب تحكمهم الكبير في سوق العمل وتقدم نظامهم المدرسي والمستوى العام لتعليم الجماهير من جميع الطبقات .

غير أن الأمر مختلف تماما في البلدان النامية حيث يوجد على الأقل تسعة أعشار الاطفال العاملين ، وليس ذلك وليد الصدفة . لقد أوضحنا في بحث سابق أن بطالة الكبار ، وعدم التساوي في الدخول،

أمران أبعد ما يكونان من أن يفضيا الى الحد من تشغيل الأطفال بأجور زهيدة بل على العكس يزيدان من ذلك . كما أوضحنا أن الأسر الفقيرة تميل الى التكاثر وترى في هذا مصدرا للرزق ووسيلة لتخفيف كربها . هناك اذا نوع من «جدلية البؤس» يعطي للعوامل الاجتماعية – الاقتصادية والاجتماعية – الثقافية دورا يحتل مكان الصدارة . وبالرغم من تعقد هذه الظاهرة التي تتلون وفقا لخصائص كل بلد ، يبدو لنا من المفيد تبسيط التحليل والتمييز بين نوعين من المواقف المتميزة تماما ، يعتبران من أكثر الأنواع أهمية : وهما المجتمعات الريفية التقليدية والمجتمعات الحضرية الجديدة . وتبني كل فئة من هاتين الفئتين «منطقها» الخاص بها والذي يؤدي الي تشغيل الأطفال[1] . وننوي أن ندرس تباعا الظروف الثقافية والاجتماعية والاقتصادية لكل فئة قبل تجميع العناصر البارزة والحاسمة .

إن المجتمع التقليدي ، وقد أوضح ذلك علماء الانثروبولوجيا منذ مدة طويلة ، هو نظام متماسك يلعب فيه كل من الجنسين وفئات العمر الأدوار الموكولة لكل منها مقدما . والأسرة مؤسسة تقوم بوظائف متعددة اجتماعية وتربوية وسياسية واقتصادية وجمالية وجنسية ... ولكن الانتاج يظل فيها نشاطا أسريا بصفة أساسية . وفي المغرب

(1) التقرير عن «استغلال عمل الأطفال الذي رفعناه الى الأمم المتحدة» اقترحنا فيه تصنيفا أكثر تعقيدا من ذلك بكثير ، ونسمح لنفسنا بالاحالة اليه (ص 18) .

التقليدي والهند وإفريقيا السوداء كان العمل في الحقول يجري تحت اشراف رئيس الجماعة أو القبيلة أو القرية ، كما كان العمل يجري على نحو مشترك ويتم تنظيمه جماعيا . وكانت عمليات الحرث والبذر وجمع المحاصيل تنفّذ بصورة متزامنة على مستوى المجتمع المحلي برمّته . ولم يكن الأمر يختلف عن ذلك في المجتمعات الأوروبية التقليدية في العصور الوسطى حيث كان يجري أيضا القيام بالأعمال الزراعية عن نحو مشترك .

وعندما حقق المجتمع القديم تكاملا في العمل ، فقد أضفى عليه بطريقته الخاصة انسانية وكثيرا ما ألقى الضوء على حقيقة أساسية وهي أن العمل في المجتمعات التقليدية لم يكن له قيمة اقتصادية فحسب وإنما أيضا قيمة معنوية وجمالية . ويلاحظ جان بواريبه : «أن العمل في المجتمع القديم يتّسم بصبغة انسانية كاملة ويرقى الى مستوى الايمان ، ولكنه يشع أيضا انسانيته فيستفيد الانسان ، بفعل الصدمة المرتدة ، من العمل الذي قام به ، فالثروة الدفينة في العمل والتي ربما لم تفهم فهما تاما ، هي أن العامل من خلال ما يبنيه يشترك في الواقع في بناء ذاته : فالانسان عندما يظن أنه يشتغل في صنع شيء ما انما في الواقع يبني ذاته أيضا» [1] .

(1) Jean Poirier. *Ethnologie Générale* . Encyclopédie de la Pléiade-Gallimard (P.1566-1567) .

ويعتبر العمل مولّدا «لقيم حيويّة» سواء للمرأة أو الرجل ، والكبار أو الأطفال . ويشترك هؤلاء - بكل معنى الكلمة - في الحياة ويحققون نواتهم بالكامل كأطفال وكأعضاء في الجماعة من خلال الانشغال بعمل ملموس يمثل عنصرا مولدا للقيم والوعي . وفكرة ، أن هذا العمل ربما يستغل ، تصبح في حدّ ذاتها مجردة من أي معنى .

ولا شك أن هذا الطابع المشع للانسانية الذي يتسم به العمل طابع عالمي . لقد نظرت جميع الحضارات الى العمل باعتباره ضروريا لمتطلبات الحياة اليومية ومنقذا للأرواح والعقول على مستوى الوعي الجماعي والفردي . إنه جزء من عملية التكيف مع حياة الجماعة . إنه عنصر للتكامل ، ويذكر أيضا ج. بوازييه أن العمل التقليدي أينما كان يولد بصفة أو بأخرى «الاثرية والانفعية» [1] وهذه الاثرية ذاتها هي التي ، في رأينا تعطيه قيمته المثالية ، لأنها الوسيلة التي تتيح للطفل اكتشاف نفسه وتحقيق ذاته على نحو كامل .

وللأسف فإن هذا النموذج التقليدي - على فرض أنه كان مطبقا على نحو كامل في مكان ما - تعرض خلال العقود الأخرية لتغيرات ثقافية عميقة بدلته جذريا فانحرف معنى العمل وكذلك مغزاه ومدى أهميته . وعمل الأطفال الذي كان منظما ذاتيا في اطار النظام الاجتماعي التقليدي سيتوقف عن كونه كذلك ، لأنه استغلال مشين .

---

(1) نفس المرجع : " Le travail où qu'il soit est générateur de valeurs de gratuité dans l'archaïsme , il est sans doute plus plein et plus riche qu'ailleurs" .

إن استغلال عمل الأطفال ليس اذا من رواسب المجتمع التقليدي بقدر ما هو انحراف عن ممارسة صحية وتحريف لتقليد لم يعد يتفق مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات التي تفكّكت وانهارت ودخلت في طريق التخلف والانحطاط . ونفس هذا التسلسل من العمليات هو الذي أدى الى تدهور الاحوال الاقتصادية والاجتماعية في العالم الثالث . وظهور مسألة استغلال عمل الأطفال التي تختلف تماما في طبيعتها عن ما وصفناه فيما يتعلق بالبلدان المتقدمة : إن الاخلال بالتوازن هو الذي جعل من الممكن استغلال عمل الاطفال لا العكس .

ولا يفسح المجال تقديم عرض مفصل لتسلسل العمليات التي أدت الى التخلف إن ما يهمنا هنا هو التخلص من الآليات التي تجعلنا ننتقل من مجتمع متكامل الى حد ما الى مجتمع مفكك . فنتيجة للاستعمار هنا والتوسع بين اتخاذ العملة وسيلة المعاملات ، وظهور هيكل عالمي للاقتصاد وعملية انتاج الغذاء والسلع الاستهلاكية. كل ذلك أضعف التنظيم المحلي وأصبحت الخلقة الذاتية المغلقة ، دورية كانت أو موسمية و تعاقب أوجه التكامل الاجتماعي أو الاقليمي القائم على تخلي المكان أكثر فأكثرمغير الأنواع للتبادل . ويعم استخدام النقد الذي دخل الميدان منذ مدة طويلة فعلا . ويتزايد تغلل استعماله وحده مما أدى الى تقادم جميع التوازنات التقليدية . إن المساواة النسبية بين مستويات المعيشة والاستقرار الناتج عن تلبية

الاحتياجات الأساسية الاقتصادية بل وأيضا الثقافية والترفيهية والجمالية التي كانت تنظم من خلال مراعاة التقاليد ، والامتثال للقوالب السلوكية ولنوع من «التخطيط» الاجتماعي المقبول تلقائيا ، كل هذه الأمور أصبحت بالية . وبدأت تظهر تفاوتات مفاجئة وكبيرة ، لا مبرر لها ، وليس لها علاج فوري . وتغيرت القاعدة التكنولوجية لتعمير الأرض واستغلالها واستثمارها . واستمرت الأسرة بالطبع في القيام قدر المستطاع بدور اقتصادي وثقافي معيّن . وهي تخدع نفسها أكثر مما هي تحمي أعضاءها . ذلك لأن الطريق قطع عليها بممارسات أدت الى ظهور مؤسسات أخرى بصورة تلقائية الى حدّ ما . وأصبح العمل على وجه خاص ينظم بطريقة أخرى ، وفي اطار هياكل أخرى ، ووفقا لمسؤوليات أخرى . وأصبحت العملة تفكّك أنظمة الاكتفاء الذاتي وحلّ الاستهلاك الذاتي محلّ الانتاج الذاتي وأصبح المنتوج الصناعي أكثر تداول مع ما يترتب على ذلك من مشاكل جديدة تماما ، تتعلق بالأجور والادخار والتدفق النقدي والاستثمار واستهلاك رؤوس الأموال ... وسرعان ما أصبحت الأنظمة التقليدية غير مجدية ولم تكن الأنظمة الحديثة التي حلّت محلّها كافية لتسد الفراغ اذ كانت هذه الأنظمة مرتجلة ومتعثرة ، وغالبا ما كانت تقتبس على عجل من دولة أو أخرى من الدول الغربية المحتذى بها بالضرورة قانونيا وسياسيا ، مما جعلها تتأخر في القيام بدورها . وكانت هذه الأنظمة غير صالحة للتنفيذ ، بل أحيانا لم يكن لها وجود فعلي في الأصل !

والأسرة التي كانت توفِّر للطفل مجالا لاكتساب خبرة اجتماعية والقيام بنشاط اقتصادي وكانت تدمجه في المجتمع باشتراكه في المهام المجتمعية على أكمل وجه ، توقفت عن حمايته بل إن الأسرة نفسها لم تعد محميَّةً . ورمت بالطفل في مجتمع تنكَّر لذاته ، دون أن يعثر عوضا عن ذلك على طريق تؤدي به الى توازنات جديدة . إن تحويل الريف في افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية الى بروليتارية والى «متسولين»جعل من الفلاحين رجالا «متأهبين لاقتناص الفريسة» كما يصورهم بهذه القسوة «ريني ديمون» ، وجعل منهم أشخاصا غير واثقين من أنفسهم أو من أقواتهم أو هياكلهم الاجتماعية ، ويتنكرون لماضيهم بقدر ما هم غير واثقين من مستقبلهم . «دخلوا» في عصر الاقتصاد الحديث دون أن يكونوا فيه تماما . وأضحت الأرض نادرة والأفواه الفاغرة كثيرة . ويستدعي «التحديث» تطبيق أساليب زراعية جديدة ، يتطلب استثمارات كبيرة ويد عاملة وفيرة ، ثم يصب في سوق قوانينُها لا ترحم ، وبعيدة عن المعنيين ، وغير مستقرة في نهاية المطاف ، ولم يعد تشغيل الأطفال مظهرا «عاديا» و«مألوفا» لنظام شامل للتكيف مع حياة المجتمع . بل أصبح ضرورة وشرطا للبقاء ، فالى جانب الزراعات القوتية ، هناك أنواع أخرى من الزراعة ، لأغراض صناعية أو غيرها ، ولكن موجهة الى السوق الوطنية أو الدولية ، تجعل من الضروري اللجوء الى يد عاملة وفيرة وخصوصا قليلة التكلفة بقدر الامكان ، ذلك لأنه لم تعد هناك إمكانيات لسداد الغرض الذي تستحقه وعلى كل حال أي معنى يمكن أن يعطى لذلك

في اقتصاد في مرحلة انتقال ؟ إن التحوّل يلقي بالمجتمع التقليدي في عالم غريب مليء بالضغوط واللاهوية وليد الحسابات والتسيب ، والاحتياجات والندرة . وفي النهاية فإن قوانين التبادل غير المتكافئ والذي لا يرحم هي السبب البعيد ولكن الحقيقي في استغلال عمل الاطفال في ريف العالم الثالث . والاطفال الذين يقطفون القطن في مصر ويجنون الاغنام في بيرو ، ويعتنون بحقول الشاي في كينيا أو جاوا ليسوا الا أضعف الحلقات وأقلها بروزا في سلسلة اقتصادية طويلة نستطيع بسهولة أن نتتبعها حتى بورصات نيويورك ولندن وأمستردام . لقد تدهور الموقف أحيانا الى حد أنه أصبح يمثل ظاهرة جماعية وأصبح في بعض الأنحاء تام الشيوع تقريبا : 87 في المائة من الاطفال من سن 10 الى 14 سنة في الفلبين يستخدمون في المناطق الريفية ، و 24.5 في المائة منهم بدأوا يعملون من سن 6 الى 9 سنوات .

وهكذا لا يمكن فصل مسألة استغلال عمل الأطفال الريفيين عن التخلف العام ، أي البؤس وسوء التغذية والامية وهي أمور تتفشى في أرياف العالم الثالث . ويواصل الطفل حياته في أسرة مفككة وغير مترابطة . أسرة لم تعد تلك المؤسسة الكلية التي تؤمّن للجميع الحماية والانسجام ، وذلك دون أن تصبح – وما أبعدها عن ذلك – أسرة هذا العصر النووي التي نتطلع اليها باشتياق . إن سراب الحياة العصرية يثير السخرية إذا أخذنا في الاعتبار الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المحزنة . بيد أن الأسرة بصفتها هذه مازالت باقية . وتقوم

بوظيفة اقتصادية وهمية ، وتصوب ضدها الضربات من جميع الجهات وأصبحت غير صالحة للعمل لأكثر من سبب نظرا للقوانين الحديدية للتحالف الاستعماري ثم الامبريالية وأخيرا السوق غير المتكافئة . لقد اختنقت الأسرة ، واختنق من يكونونها أيضا ، وعلى رأسهم الأطفال . إن استغلال الأطفال في هذا السياق ليس الا النتيجة الطبيعية لاستغلال الأسرة باعتبارها خلية للانتاج الاقتصادي تواجه أزمة من أخطر أزمات التاريخ .

وعلى أي حال ، تواصل الأسرة في هذا السياق بقدر ما تستطيع وظائفها الأخرى العاطفية والاجتماعية والتربوية . وتقوم أيضا بدور صمام أمن - أضحى ضعيفا وهشا - بين الطفل والمجتمع. وهناك أسباب تجعلنا نخشى من أن يكون هذا المزلاج الأخير قد تحطّم في مدن العالم الثالث المكتظة والتي أضحت تشكل احتياطيا يكاد لا ينضب من الأطفال القابلين للاستغلال .

وفي مدن العالم الثالث يتخذ استغلال عمل الاطفال مظهرا مختلفا تماما . وفي قطاعات التوزيع ولاسيما في مجال المصنوعات ، يعمل الأطفال بطريقة هستيرية أحيانا . وفي حين أن التقاليد في الأرياف لاتزال تلعب دورها الى حد ما لحجب مشاكل الأجور ، فإن الطفل في المدينة يصبح أجيرا بكل معنى الكلمة ، مادام يعمل بالخارج من الأسرة ، لحساب الغير ، عددا من الساعات في اليوم مقابل أجر محدد ، وهذا بصفة منتظمة . وبالطبع كثيرا ما يحدث في

ريف العالم الثالث أن يعمل الطفل أيضا خارج الأسرة ولحساب الغير، ولكن عادة ما يكون هذا العمل موسميا ومدفوعا بالقطعة . وهذه الطريقة الوسيطة لاستغلال عمل الأطفال لا تمر بالطبع دون الاضرار بصحة الطفل أو دون انتهاك ماله من حقوق الانسان ، ولكن طابعها الدوري على الأقل يترك لنا أملا في شيء من الراحة . وهناك بالطبع اتجاه الى تحويل الأطفال الى طبقة بروليتارية ولكنه يواجه مقاومة شديدة بسبب التقاليد الباقية والتضامنات المحلية الاسرية أو القبلية والنظرة للعالم بطريقة مجردة الى حد بعيد من المصلحة النقدية وإن كان النقد يحتل فيها ولا يزال المكانة المرموقة ، فالحواجز الواقية والوجود المادي على الأقل للعلاقات الأسرية من الأمور التي تبقى على شبه رباط وتمنع من الانزلاق في ظلمات الوحدة . إن المدن وبصفة خاصة الأحياء الفقيرة في أطراف المدن ، هي التي سيكتمل فيها تسلسل هذه العملية ، ينغمس فيها عمل الأطفال في بروليتارية شديدة الصرامة .

أخذت هياكل الانتاج الصناعية في مدن العالم الثالث تقطع كل صلة لها بالهياكل التقليدية . وقد شوهد خلال العقود الأخيرة ظهور أشكال متنوعة من الطبقة العمالية المستغلة في أطراف المدن ترتبط بانفجار سكاني حضري حقيقي ما فتئ يشكّل إحدى سمات عصرنا . فغدت القاهرة وكلكوتا ومكسيكو وريو ولاغوس ، وكثير غيرها ، حواضر تضم ملايين عديدة من السكان الذين هجروا الريف ، تشدهم

أساطير المدينة ويشدهم على الأخص أمل العثور فيها على أي عمل . وقد أفضى الكفاح ضد التخلف ، وهو كفاح حقيقي وإن بدا هزيلا من نواح كثيرة ، ورسم خطوط سياسة التصنيع ، الى قيام صناعات من كل نوع تنتج سلعا صناعية شتى معدة للاستهلاك المحلي أو للتصدير.

وجاءت المنافسة الدولية ، بشحذها توزيع جديد للأدوار بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية ، فأعطت مشاكل الأجور بعدا جديدا وغير متوقع . فأصحاب رؤوس الأموال يسعون الى تحقيق أقصى ربح، وروح المنافسة والحاجة الى تبوّئ مركز في عالم السوق الدولية الجديد كل الجدة ، يؤديان مباشرة الى ضغط الأجور والحد من المصروفات العامة في مجالات التنظيم ، والصحة ، والأمن . والسلطات الرسمية ، الحريصة في المقام الأول على موازينها التجارية وموازين مدفوعاتها ، تغضي وتتغاضى ، وذلك أقل ما يمكن أن يقال . ونسمع من يقول ، بعد ذلك ، إنه لا مناص للمجتمع من أن يتقبل التضحيات لبناء اقتصاد دهر وارساء الأسس لمستقبل أفضل . وهناك «حلزون» حقيقي نزولي يعطي في هذا السياق لعمل الأطفال بعدا جديدا وغير متوقع بالمرة . وها هم أولاء اطفال العالم الثالث يصعّدون على الرغم منهم الى مصاف بناة الاقتصاد ويغدون لعبة في «مباراة» تاريخية رهيبة !

في البلدان المتقدمة في أوروبا وأمريكا الشمالية ، يتمتع مجموع جميع العمال – بالغين وأطفال – بحماية قانونية حقيقية مقترنة بنظام

رقابة يجعلها بوجه عام فعّالة كما ينبغي . أما في معظم بلدان آسيا وافريقيا ، فإن التشريع ، على تفاوت تطويعه لواقع الحال ، لا يزال غير كاف كما لا يزال سيء التطبيق في جميع الأحوال . ويبقى أكثر العمّال هشاشة عود خاضعين «لقوانين» التماس الربح الأقصى ، وهي قوانين تزيد قواعد المنافسة الدولية في ضراوتها .

ولا شك أن البؤس الشديد الذي تعانيه الأسر مقترنا بالأمية وشدة ضعف الوعي الاجتماعي يدفع الأسر الى تشغيل أطفالها في ظروف لا تهتم لها كثيرا ولقابل محسوب في أدنى المستويات . اذ يعملون أكثر من عشر ساعات في اليوم لنيل أقل من دولار واحد . فهذه بكل بساطة هي مسألة بقاء . وكلما انخفض ازدادت الحاجة الى العمل وانخفض الأجر ...

وقد كانت لنا في دراسة سابقة فرصة الاشارة الى «شيء متناقض ولكنه حقيقي ، وهو أن البلدان التي تكثر فيها البطالة ، وتقل فيها فرص العمل هي البلدان التي يبلغ فيها تشغيل الأطفال حده الأقصى» . ولما كان دخل الأسرة هو من أضعف الدخول ، فإن هذه الأسرة تعجز ، بالمعنى الدقيق ، عن الاستغناء عن المكمّل الضئيل الذي يجنيه أطفالها . بل إنها تأمل في تخفيف حدة الاملاق بزيادة عدد هؤلاء الأطفال . ودائما ما يكاد يكون عائد الجماعة من الانخفاض وأجر البالغين من عدم الكفاية ، والقدرة الشرائية للجماهير من الضعف بحيث لا يعود عمل الأطفال مجرد عامل مساعد

أو مكمل بل يصبح موردا أساسيا . وهذا الناتج لعمل الأطفال الذي يعتبر مساعدا ثانيا - إن لم يكن ثانويا - بالنسبة الى الأسرة في البلدان المتقدمة يصبح عنصر بقاء في الضواحي أو في مدن الأكواخ في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية . ولا شكّ أن كل شيء نسبي . ولكن الأهمية هي في النسبة المئوية لا في القيمة المطلقة !

إن النظام الذي يعمل بهذا الشكل هو نظام حقيقي قائم على عرق الأطفال واليافعين . ونظام «معمل العرق» (Sweatshop) هذا نظام له من الفعالية والقوة بقدر ما له من منطق خاص . وعمل الأطفال في الحضر يبدو لمن يستخدمونهم مجزيا جدا بسبب شدة ضآلة الأجر . كما أنه منشود بوجه خاص لاسيما في القطاعات «غير الرسمية» أو غير المنظمة في الصناعة الصغيرة . وهناك كثير من المؤسسات الصغيرة أو المتوسطة الحجم التي لا تعيش الا بفضل هذه اليد العاملة الوافرة ، التي لا تتطلب الكثير ولا تكلف الكثير . لاشك أن انتاجيتها ضعيفة . ولكن من الممكن تدارك ذلك بزيادة الكمية وبالتالي فترة العمل ...

وينتج عن ذلك من جهة أخرى أن نفس أجور البالغين تبقى ، بفضل هذا النظام ، ثابتة عند مستويات بالغة الانخفاض . ولا شك أن في ذلك ما يعود الى المنافسة المباشرة ، غير أنه يعود أيضا الى تخفيض أسعار السلع الاستهلاكية. والبطالة المنتشرة بصورة مزمنة ومنظمة داخل التجمعات الكبيرة في العالم الثالث تجعل كل محاولة

لتحطيم «الحلزون النزولي» ونظام «معمل العرق» (Sweatshop system) ، محاولة غير مأمونة لا بد من فشلها . لذلك نكتفي بالتصدي للأسباب الحقيقية . وهذه الأسباب هو أن العمل «الهامشي» أصبح هو «القاعدة» . حيث يدفع الأطفال نحو أي نشاط كان مادام يدر شيئا ما. ويصبح من العسير ، في آخر المطاف ، التمييز موضوعيا بين العمل والتسوُّل والدعارة ...

وفي نظام «معمل العرق» هذا يشاهد بصورة تلفت النظر مزيج من سمات متناقضة نادرا ما تجتمع في ظاهرة واحدة بحد ذاتها . هناك أولا الهيكل الرأسمالي للمؤسسة في نطاق الذي يكون فيه قانون الربح وتقنيات التصنيع والمنافسة الدولية قد مكّن من إنشاء هذه المؤسسات الصغيرة والمتوسطة الحجم التي يكون دورها الاقتصادي والمالي في البلدان النامية المعنية دورا لا يمكن تجاهله . وهناك الطابع «الحرفي» لنفس المؤسسة في النطاق الذي لا تكون فيه «ادارة» الموظفين و«تنظيم» العمل فيها أكثر من توريات سلكية . هناك الطابع الاقطاعي في العمل لأن العلاقات الاجتماعية النفسية تكون وثيقة الصلة بالأهمية التي ينالها استخدام أقصى عدد ممكن من أعضاء الأسرة . ومما يلفت النظر أن هذه العلاقات تكون مجتمعة في كثير من الأحيان لدى رب الأسرة : حيث يفترض في الأطفال أن يقوموا بمجرد مد «يد المساعدة» الى الأب الذي يكون المستخدم الوحيد من الناحية الرسمية . ولذلك يكون الاستغلال مضاعفا : استغلال رب

العمل واستغلال الأب ، وليس ضروريا أن يكون الثاني أقل قسوة من الأول ...

وهذا التفاعل بين الحديث والتقليدي ، بين ما هو داخل الأسرة وما هو خارجها ، بين الصناعي والحرفي ، بين الرأسمالي وما قبل الرأسمالي ... هو ما يعطي نظام «معمل العرق» منطقه وقسوته . ويجري كل شيء كما لو كان هذا النظام يؤجل فقط الحكم على مجموع النظام الاقتصادي العالمي الذي يجد متنفسا في عمل الأطفال. وهذه الظاهرة التي تبدو هامشية في ظاهرها لا تعوزها سمة الواقع الراسخ في جذوره وفي هيكله .

يضاف الى ذلك أن المصالح «البعيدة» ليست أبدا أقل من أن تؤخذ في الاعتبار . ذلك أنها بمساهمتها في المحافظة على انخفاض سعر التكلفة تحافظ على «مظهر» رخص الأسعار وتترك سعر بعض المواد خارج متناول الجماهير . ويتمتع عمل الأطفال في الصناعة وفي المصانع وكذلك أيضا في الزراعة ، بأهمية تبلغ درجة التأثير على عناصر هامة للدول ، كهيكل التجارة الخارجية وميزان المدفوعات والحصائل من القطع الأجنبي ، وهذا يقرر ما اذا كان تأكيد رودجيرز وستاندينغ تأكيدا له خطورته ومبرراته . «إن التنظيم الحقيقي لعمل الأطفال يزعج عددا كبيرا من المصالح الاقتصادية ويجعل من الضروري اجراء تغييرات عميقة في الهيكل الاقتصادي» [1].

(1) Rodgers et Standing : *Les rôles économiques des enfants dans les pays à faible revenu.* Revue Internationale du travail - 1981 No.1 - P.46.

وفي هذا الاطار من التجمعات الحضرية الكبيرة في العالم الثالث لا يكون الطفل وحده هو المستغلّ ، بل يشمل ذلك مجتمعه كله وعلى الأخص أسرته . والطفل ، الهش العود بالتعريف ، يشكل جزءا من بيئة هشة هي أيضا . وحتى في هذا العالم الرقيق الحال يكون الطفل ، من حيث سنه وعدم نضوجه ، الجزء الأكثر رقة في رقة الحال الأسرية هذه . وتكون أوجه الحماية التي تكتنفه في العادة والنابعة من العطف الأموي والأبوي ، ومن القانون الطبيعي والأخلاق والقيم الدينية ونظام التعليم التقليدي ، قد فقدت كل فعاليتها .

فالأسرة اذن هي في الصميم من مسألة استغلال عمل الأطفال. وسواء أكانت تدفع الطفل اليه دفعا صريحا ، أن لا تؤمّن له الحماية الكافية ، أو لا تعود تضطلع على الاطلاق بدورها التقليدي ، فإنها تتحمل مسؤولية واضحة في عمل الأطفال ، ذلك أن الأسرة التقليدية تعيش على ناتج عمل جميع أعضائها . ويعمل الطفل «بصورة طبيعية» ويكون جهده عونا لا يمكن فصله عن تضامن الجماعة . كما أن فكرة الاستغلال نفسها تبدو غير واردة كليا . وهذا لا يعني مطلقا القول بأن قسمة المال داخل الأسرة التقليدية متعادلة ولا بأن توزيع المهام داخلها توزيع عادل . وفيما يتعلق بالمجتمعات المغربية فيما سلف ، فقد بيّنتُ في دراسة سابقة أن «الفئات العمرية كانت لها فيها قيمة الطبقات الاجتماعية» ، وأوضحتُ فكرة وجود نوع من استغلال الأجيال بعضها بعضا ، ويمكن ، وهذا من المفارقات ، أن يكون

التضامن وحيد الاتجاه طالما أمكن لبعض الموجودين في مجتمع هرمي أن يكونوا «أكثر تضامنا» من غيرهم . ويبقى مع ذلك أن ما يسهم به الطفل في المال المشترك ينال التعويض الكبير ويشكل أولا وقبل كل شيء معونة مجتمعية . ولذلك تندرج علاقة العمل الأسري في شبكة علاقات أوسع من ذلك بكثير : اجتماعية واقتصادية وأخلاقية وثقافية وجمالية بل وسياسية .

إن أسرة تعاني أزمة كالأسرة في البلدان النامية ، يغدو وهما إمكانُ تحقيق الانسجام بين وظائفها جميعا . وقد أصبح الاستغلال من الممكنات بل ، وأكثر من ذلك ، من الضروريات ، ولا يزال القول يتردّد بأن الطفل ثروة . فليكن ! ولكن كل شيء يتوقف على ما المقصود بذلك . هنالك الثروة المستمدة من الاشتراك في الأعمال المجتمعية الزراعية أو الحرفية . وهناك أيضا الثروة المستمدة من التسول ، ومن رهن الطفل ضمانا لدين . وهناك أيضا الثروة المستمدة من بيع الطفل أو القائه في حمأة الدعارة . والحقيقة أن الطفل يتحول الى مجرد «قوة» عمل أو الى مجرد شيء للتسلية ، وكثيرا جدا ما يكون ذلك بفعل الأسرة نفسها . ولذلك يجب في جميع الأحوال تركيز المناقشة في صميم المؤسسة الأسرية ذاتها .

وكثيرا ما اعتبر في بلدان العالم الثالث أن دور الأسرة قد انتقل الى المدرسة . وهذه هي الحالة في أحيان كثيرة . فسبب وجود المدرسة هو تعويض النقص في التعليم الأسري . غير أن من دواعي

الأسف أن المدرسة لا تضطلع ، هنا أيضا ، بالدور الذي حُدّد لها . وفي معظم الحالات تنظم الى أوجه القصور في المدرسة أوجه الفاقة في الأسرة . وأحد الأسباب الرئيسية لاستغلال عمل الأطفال إنما يرجع الى أوجه قصور المدرسة نفسها . إن عدم الالتحاق بالمدارس ، والأسوأ من ذلك أيضا عدم ملاءمة النظام التعليمي لاحتياجات المجتمع ، يعجّل بالعمليات التي تمكن من استغلال عمل الأطفال . وقد أمكن القول بقوة أن التعليم الالزامي للأطفال هو الذي يخفض استخدامهم تدريجيا . وخير شاهد على ذلك هو مثال البلدان الأوروبية . فقد شهد القرن التاسع عشر تعميم المدارس والقضاء على عمل الأطفال في أوروبا في آن واحد . وفي التقرير الذي قدمناه عن استغلال عمل الأطفال [1] أمكننا أن نقيم علاقة احصائية سلبية على مستوى بلدان العالم الثالث بين الالتحاق بالمدارس وعمل الأطفال . فكلما ازداد الأول في بلد من البلدان كلما قلّت أهمية الثاني ، ودائما ما تكون نفس البلدان هي التي تسجّل أكبر أوجه التخلف الدراسي وأقصى حدٍّ من عمل الأطفال . وينبغي ، لأسباب عديدة . أن يؤخذ في الاعتبار عامل هام من عوامل استغلال عمل الأطفال ، وهو وجود المدرسة ذات المستوى غير الكافي من حيث النوعية ، المبعثرة في الأرياف ، الضعيفة الصلة بالبيئة والعادات المنفصمة عن الحقائق الاقتصادية والاجتماعية في البلد . من الواضح جدا أن المدرسة

---

(1) ص 25 ، وما بعدها .

«تحتجز» الطفل ، وان الوقت الذي يمضيه فيها يقلل أيضا فرص تعرّضه للاستغلال . ومن الواضح أيضا تمام الوضوح بالمعنى الدقيق للكلمة أنّ المدرسة تخلق لديه الوعي الملائم في الوقت نفسه . ولأن المدرسة ، بوصفها عاملا من عوامل النضوج النفسي ، تحول دون القبول السلبي بشروط عمل غير انسانية تقترن ببخس الأجور . إنها تخرج عن نطاق ما هو تقريبي وتعيد لليافع نوعا من الشعور بالاباء . كما أنها تخلق ابتعادا عن جميع الحلول «المؤقتة» الشايعة في المجتمعات المتخلفة .

واستغلال عمل الأطفال هو بحد ذاته اعتراف بفشل العديد من «النظم» التعليمية التي يأخذ بها عدد كبير من بلدان العالم الثالث بارتجال لا يصدق . ولما كانت المدرسة لا تتيح دائما في الواقع مضمونا حقيقيا وايجابيا لتساوي الفرص في البدء ، بل ولأنها تتمثل مثال البلدان الصناعية ، فإنها تكون مباشرة «صفوية» النزعة . كما أنها تسهم في زيادة أوجه التفكك الاجتماعي . وايثار انشائها في المناطق الحضرية ، وداخل الأحياء الممتازة في هذه المناطق ، يحرم منها سكان الأرياف وأهل المدن الأكواخ الذين يشكلون الاحتياطي الذي يغترف منه على نطاق واسع جميع مستغلّي عمل الأطفال . وعمل الأطفال ، الذي هو ثمرة جملة أمور منها المدرسة التي تخلو من المساواة ، يزيد بدوره من حدة هرمية الطبقات الاجتماعية التي تتطور عندئذ الى هذا «الحلزون» النزولي الذي سبق ذكره .

ومن جهة أخرى فإن المدرسة حتى في البلدان النادرة التي بذل فيها جهد هائل لجعل هذه المدرسة أداة تحرّر اجتماعي للطبقات المحرومة ، يظل دورها غير واضح تماما ازاء المصاعب الحقيقية التي يعانيها الآباء في سبيل العثور على عمل . فلماذا يرسل الطفل اذن الى المدرسة مادام سوق العمل يشوبه عدم التيقن ولا يستوعب الا أقل القليل . ونسمع في كثير من الأحيان من يقول ، مراهنة منه على الأقدمية ، أليس من الأفضل الانخراط سريعا في الصفوف والاندراج في أقرب وقت ممكن داخل البيئة الاقتصادية ؟

ومهما يكن من أمر ، ينبغي ايلاء جزء كبير من اهتمامنا للمدرسة لدورها الحاسم في كبح استغلال عمل الأطفال ، اذا توصلت الى ايجاد اندماج صحيح في بيئتها الاجتماعية والثقافية ، أو على العكس ، في زيادة حدة هذا الاستغلال وجعله أمرا لا محيص عنه اذا ظلت تعيش على ما هو تقريبي وبقيت خارج نطاق مهمتها الحقيقية في التربية الاجتماعية . وطرح هذه المشاكل للدراسة هو أيضا طرح مسألة التخلف ولا يمكن أن يسير حل الأولى الا بجانب حل الثانية . وقد يكون من الوهم التصدي للآثار دون العودة الى الشرور التي تكمن في منشإ المصاعب التي لا تعدّ ، ومن بينها عمل الأطفال ، الذي لا يعتبر في آخر المطاف سوى الجانب الأكثر ازعاجا والأكثر وضوحا.

واذن فليس العمل ، ولا حتى عمل الأطفال ، هو الذي ينبغي وضعه موضع الاتهام ، بل هو الاستغلال الذي يتغلغل في هذا العمل ويدمره من الداخل في اللحظة التي يصبح فيها هذا العمل ، بوصفه معيار النشاط الانساني ، مدعاة للشكوك كطريق لخلاص البلدان المتأخرة .

وينشأ الخطر عن أن كامل قيمة العمل بحدّ ذاتها هي التي تتعرض للاضمحلال . وعن أن التدرب على العمل ، الذي لا يمكن فصله عن الاحساس بالمسؤولية والحرية ، يصبح معرّضا للخطر . وعن أن العمل الذي هو بالتأكيد عناء ولكنه مجد ، وكد ولكنه يحرر ، وامساك بالشيء الذي يجعل العالم انسانيا والانسان انسانا ، لم يعد أكثر من علاقة لعبودية لا نهاية لها . إن أحد أسباب عمل الأطفال – وقد يكون أيضا بعض نتائجه – هو تعريض مجموع قيم الجماعة للفشل . وهذا الحط من قيمة مبدإ العمل نفسه يهدد بحرمان مجتمعات العالم الثالث من السلاح والوحيد الذي تملكه في آخر المطاف في كفاحها ضد التخلف الاقتصادي والتكنولوجي والاجتماعي.

وهذا الانحراف في الناحية الأخلاقية ليس أبدا أقل أهمية أو أقل شأنا من الانحراف في الناحية الاقتصادية . لأنه اذا كان يمكن للأنظمة الاقتصادية المهترئة أن تجد البدائل في النهاية فليس معنى ذلك بأي شكل أنّه من الممكن تجديد القيم الثقافية بسهولة متناهية . وحتى لو كان العمل بشكله العتيق لا يحقق ، من الناحية التكنولوجية ،

الا تأثيرا محدودا على العامل بسبب مردوده الضعيف واستثمارات هي من أشد الاستثمارات انخفاضا . الا أن هذا العمل يتيح للانسان تحقيق ذاته والاحساس بالفخر بوجوده . إن الانسان المنهمك في العمل ، بصرف النظر عن الاطار التاريخي والايكولوجي الذي ينتسب اليه ، ينتج لا مجرد سلع للاستهلاك ولكنه ينتج أيضا قيما للحياة . لأن السلع المادية هي والقيم صنوان متوازيان .

ومن هنا تأتي قيمة العمل بوصفها استثمارا ماديا ، وبوصفها استثمارا حقيقيا ، وبوصفها خالقة للقيم . ومن هنا أيضا تأتي قيمتها التربوية للطفل . فالعمل الانساني هو تجاوز للرغبة الحيوانية الصرفة. الأول مبدع والثانية مدمّرة .

والأمر الأساسي هو العمل على تقبل الجهد بوصفه أملا ، وبوصفه ثراء المستقبل وصورة الغد . وتكرارية العمل والتدرب هما التذوق الأولى لما سيصبح بعد ذلك النشاط البالغ الرشد الذي يعتبر نجاحه بقدر ما يعتبر اخفاقه ضمانا للسؤدد . وما كان للعالم أن يصبح أي شيء على الاطلاق لولا بصمة الانسان . وما كان للتاريخ كذلك أن يصبح أي شيء لولاها . إن العمل خلاّق . وجميع المساهمات الكبرى والثقافات الأصلية الاسلامية والافريقية والصينية والغربية رضعت لبانها من هذا المثل الأعلى للتحرر عن طريق العمل .

هذا ما ينبغي أن يساهم فيه عمل الطفل وحتى «الأجر» العادل والعرضي أو المتضخم أو الرمزي يكون علامة ، بل رمزا لانتماء الطفل الى مجتمع الرجال والى عظمة الحضارة الانسانية .

غير أن ما نراه في أرياف العالم الثالث وفي مدنه هو اذلال الطفل «بالعمل» . عمل دون بهجة . عمل دون نهاية . إنه عبودية لا حرية . إنه يسلب انسانية الانسان الى آخر مدى . إن جدلية الاغتراب تنتزع من الطفل العامل كل استقلال ذاتي . واستغلال عمل الأطفال ليس مجرد سرقة للأجور أو احتيال اجتماعي بل هو أيضا وربما قبل كل شيء ، عكس لمسار القيم .

حرصنا في الصفحات السابقة على ابراز العوامل الرئيسية لاستغلال عمل الأطفال ، ولو أردنا وضع قائمة بأوجه القصور التي تمكن من حدوث هذا الاستغلال ، لكانت قائمة طويلة . ولوضعت جميع عوامل قابلية التفكك موضع الاتهام . المجتمع العالمي غير المبالي ، الموافق ، غير الآبه ، وغير المدرك . والدولة ، التي تستأثر بمسؤوليات اقتطعتها من المؤسسات التقليدية ، وتفكّر الآن في الاستعاضة عنها بمسؤوليات أحدث وتخال أنها أبرأت ذمتها بفرض حماية قانونية ليست في معظم الأحيان أكثر من تقنين على الورق ليست له أية صلة بالواقع . والمنظمات المهنية ، والنقابات المسيّسة الى حد الافراط ، أو على العكس ذات الروح القتالية الضعيفة التي لا تهتم في حالة أو في أخرى الا بالمصالح المباشرة لقاعدتها . وهياكل العمل التي تبالغ في التشاؤم وتفوت على أي ترشيد لنظام الانتاج ، فرصة تتبع من يعمل ، ولماذا يعمل ، وفي أي مكان الذي يعمل على وجه الدقة . والنظام الضريبي الذي يعاقب المؤسسات التي تتعرّض للوقوع في العجز

بسبب حرصها على الشرعية الدقيقة وتدفعها الى استخدام اليد العاملة الأقل تكلفة وبالتالي الأقل مؤهلات ومطالب . وطوفان الأساليب «الجديدة» في الحياة التي تزعزع العلاقات التقليدية وتحول دون استكمال التعليم . والخصوبة التي لا سلطان عليها والانفجار الديموغرافي الذي لا يهبط فقط بمستوى معيشة الطبقات الأشد حرمانا بل ويسلب الطفل قيمته أيضا .

والواقع أنه لا يمكن التحدث عن اسغلال عمل الأطفال دون أن نتطرق الى صميم هاوية التخلف فكل انجاز في سبيل التنمية هو إنجاز في سبيل إنهاء استغلال عمل الأطفال . ولكن من غير المعقول انتظار تغيّر المجتمع بكامله حتى نشرع في خطة حقيقية لاستئصال عمل الأطفال من جذوره . وبقدر ما تستأثر الحكومة اليوم بالمسؤوليات النابعة في وقت واحد من شرعيتها التاريخية ومن التصورات الحامية للعمل العام ، يصبح على الحكومة في المقام الأول دراسة طابع ونطاق الاجراءات الواجب اتخاذها ، ويجب أن تتكفل الحكومات بأوجه القصور الرئيسية المشاهدة على مستوى الأسرة والمدرسة وهياكل الانتاج .

ليست هناك ، كما سبقت الاشارة ، وصفة سحرية وليس هناك حل شامل . وكل سياق هو الذي يوحي بمجموعة التدابير اللازم اتخاذها . ومن هنا أهمية الدراسات والبحوث المسبقة كتلك التي تقوم بها في الميدان منظمة العمل الدولية ومؤسسة الأمم المتحدة لرعاية

الطفولة بجدارة وتفان . كما أن للمنظمات غير الحكومية والجامعات ، من جهة النظر هذه ، دورا هاما للغاية تقوم به .

يضاف الى هذا أنه لا يكفي اتخاذ تدابير على الورق بل يجب تأمين متابعة تنفيذها بصورة يحرص فيها على ألا تكون أحكام القانون الناجعة مجرد نظرية ، كما يحرص بوجه خاص على عدم تحريضها ، بسبب عدم ترابطها الملتحم مع البيئة . لا يكفي ، على سبيل المثال ، منع عمل الأطفال دون قيد أو شرط ، ولا اضفاء الشرعية عليه بفرض حد أدنى للأجر اذا لم يكن في وسع السلطات فرض احترام القانون ، واذا لم يحترم التقنين المتعلق بالبالغين والحد الأدنى لأجرهم والظروف المادية لعملهم . والأمر كله مسألة وسائل ومسألة وضوح . ويمكن أن يساعد المجتمع الدولي في ذلك بطريقة حاسمة . وينبغي لهذا المجتمع أن يكون معبأ هو أيضا لمد يد المساعدة الى البلدان التي تعاني من جراء محاولة اسعاد أجمل ما في العالم : الطفـــل .

احـالات الفصـــول

– علم الاجتماع العربي وشروط مصداقيته ، دراسة قدمت للندوة التي نظمها المركز الاقليمي للبحوث الاجتماعية بأبو ضبي نحو علم اجتماعي عربي ، أبو ضبي . أفريل 1983 .

– تطوّر مناهج البحث في العلوم الاجتماعية ، مساهمة في عدد خاص للمجلة الكويتية «عالم الفكر» حول تطور مناهج البحث العلمي المجلد العشرون العدد الأول . أفريل 1989 .

– منهاجية المقارنة وتطبيقها على بعض مظاهر الحضارة الاسلامية ، مساهمة في ندوة عقدها مركز الابحاث للتاريخ والفنون والثقافة الاسلامية باستانبول حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الاسلامية في سبتمبر 1988 .

– الانتاج الثقافي المعاصر وعلاقته بالمجتمع ، مقال نشرته المجلة العربية للثقافة الصادرة عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم السنة الثالثة العدد الخامس سبتمبر 1982 .

– الحياة الاجتماعية الاسلامية كما صورها بعض المستشرقين ، مساهمة في كتاب أصدره مكتب التربية العربي لدول الخليج حول مناهج المستشرقين الرياض 1983 .

- المغاربة والمسألة الجنسية ، مقال نشرته مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 50 / 51 مارس 1988 .

- الكسب في الاسلام ، مقال نشرته مجلة الهداية أفريل 1974.

- أصناف المعرفة ومستويات الايمان ، مساهمة في ندوة المولد النبوي حول العلم والايمان في الاسلام القيروان 1395 / 1975 .

- أزهار ذابلة : كيف يستغل عرق الأطفال ، دراسة لم تنشر قدمت لندوة نظمتها الأمم المتحدة في جنيف حول استغلال عمل الأطفال في نوفمبر 1985 .

الفهـــرس

تقديم: لأفهم 7

ـ علم الاجتماع العربي وشروط مصداقيته 9

ـ تطوّر مناهج البحث في العلوم الاجتماعية 25

ـ منهاجية المقارنة وتطبيقها على بعض مظاهر الحضارة الاسلامية 61

ـ الانتاج الثقافي المعاصر وعلاقته بالمجتمع 81

ـ الحياة الاجتماعية الاسلامية كما صورها بعض المستشرقين 95

ـ المغاربة والمسألة الجنسية 137

ـ الكسب في الاسلام 173

ـ أصناف المعرفة ومستويات الايمان 193

ـ أزهار ذابلة: كيف يستغل عرق الأطفال 203

سحب من هذا الكتاب 5300 نسخة
في طبعته الأولى

صدر عن هذه السلسلة

في قراءة النص الديني
تأليف: جمع من الأساتذة

العامل الديني والهوية التونسية
سعد غراب

كيف نهتم بالتراث
سعد غراب

الإسلام والحداثة
عبد المجيد الشرفي

المشاركة السياسية في المغرب العربي
المنصف وناس

أضواء على كتب السيرة النبوية
علي العريبي

لحظة المكاشفة الشعرية
لطفي اليوسفي

لأفهم فصول عن المجتمع والدين
عبد الوهاب بوحديبة

من قضايا الفكر الديني بتونس
عبد الرزاق الحمامي

الإبرام والنقض
كمال عمران

في الدين والعدل والحرية
أحمد الخزيري و الحبيب بن صالح

ISBN 9973 - 12 - 1 40 - 6
9973 - 12 - 222 - 4

الثمن :6,460 دت