



دراسات

عدد خاص
جوان 2012

إنسانية واجتماعية

مجلة دورية محكمة تصدرها جامعة وهران

- الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية
سهيل فرح / جامعة لبنان
- الديمقراطية المستبعدة
أ.د. عبد القادر يوعرفة
- القول الفلسفي مرحلة التأسيس (من خلال رسالة الكندي في العقل)
د/ عيسائي احمد
- واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي (الراهن والأفق)
د. مناد طالب
- معركة الذات والحضارة
أ. نجاة بلحمام
- تأملات في فلسفة بارميندس
أ. صاري رشيدة
- أصل التوسعة على الناس وأثره في الفتاوى الشرعية
أ.د. أحسن زقور
- الموقع الاستراتيجي لـ "منطقة الحضنة" في التاريخ القديم
أ.د. العقون أم الخير
- الأبعاد السوسيو-ثقافية الاتصال
أ. تايبي علي
- التحديث والحداثة في النص الشعري
أ: سفير بدرية.



ISSN : 2253-0592



مدير المجلة

أ.د شاهد العربي

مسؤول التحرير

أ.د عبد القادر بوعرفة

هيئة التحرير

- أ.د غياث بوفلجة - أ.د لونيسي رابح - أ.د عمار يزلي - أ.د سلاك بونوة

الهيئة الاستشارية

أ.د البخاري حمادة. (جامعة وهران)أ.د بوزيد بومدين. (جامعة وهران)أ.د مزيان محمد.(جامعة وهران)أ.د عبد الحق منصوري.(جامعة وهران)أ.د عبد الرزاق قسوم.(جامعة الجزائر)أ.د زروخي إسماعيل.(جامعة قسنطينة)أ.د بن نعمة عبد المجيد (جامعة وهران)أ.د حسن حنفي (مصر)د. سهيل فوح. (لبنان)أ.د يوسف أحمد (الإمارات العربية المتحدة). أ.د العلاوي أحمد (جامعة وهران)أ.د بوباية عبد القادر(جامعة وهران)أ.د دحو فغور. (جامعة وهران)أ.د. لقجع عبد القادر. (جامعة وهران)أ.د. طاهر بلحيا (جامعة وهران).

الآراء الواردة في المجلة لا تعبر إلا عن رأي أصحابها

الإيداع القانوني: 2751-2012

ISSN : 2253-0592

تم الطبع بدار القدس العربي للنشر والتوزيع

تعاونية الهداية 01 بلقايد وهران

055630762_ 0792339956

جامعة وهران
Université
d'Oran

شروط النشر بالمجلة

- 1- أن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية، ودقة التوثيق.
- 2- ألا يكون جزءاً من بحث سبق نشره أو جزء من رسالة جامعية.
- 3- أن يكون البحث مكتوباً باللغة العربية أو بإحدى اللغتين الأجنتين: الإنكليزية – الفرنسية.
- 4- ألا يزيد عدد صفحات البحث عن ثلاثين صفحة، شريطة أن يكون عدد أسطر الصفحة (ما بين 19 و21) سطرًا.
- 5- أن يرفق البحث بملخص بالإنكليزية أو الفرنسية، وعند الكتابة بلغة أجنبية يكون الملخص باللغة العربية على ألا يتجاوز كل ملخص (15) سطرًا.
- 6- أن ترفق سيرة علمية مختصرة .
- 7 - أن يكتب المقال وفق الشروط الفنية الآتية:
- حجم الخط : 16 - حجم الورق: (16/ 24)
- هوامش الصفحة: أعلى: 2 سم أسفل: 2 سم، أيسر: 2 سم أيمن: 2 سم.
- 8- الإحالات تكون أسفل الصفحة، وتوضع قائمة (المصادر والمراجع) في صفحة مستقلة مرتبة وفقاً للصيغة التالية:
- كنية المؤلف، اسمه: اسم الكتاب (المقال)، اسم المحقق (إن وجد)، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة، تاريخ الطبع.
- يجب أن تفوق عدد صفحات المقال 15 صفحة.
- يمكن استعمال طريقة ((EPA).
- 8- تخضع البحوث للتحكيم، ولا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
- 10- ترسل البحوث على عنوان البريد التالي: Dirassat31@gmail.com

فهرس المحتويات

05.....	- تقديم
	- الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية
09.....	د. سهيل فرح / لبنان
	- الديمقراطية المستبدة
27.....	أ.د عبد القادر بوعرفة جامعة وهران
	- القول الفلسفي مرحلة التأسيس
53.....	د. عيساني أمحمد
	- واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي والإسلامي
65.....	د. مناد طالب
	- معركة الذات والحضارة
111.....	أ. بلحمام نجاة جامعة وهران
	- تأملات في فلسفة بارمنيدس
135.....	أ. صاري رشيدة جامعة وهران
	- أصل التوسعة على الناس وأثره في الفتاوي الشرعية
157.....	أ.د أحسن زقور جامعة وهران
	- الموقع الاستراتيجي لمنطقة الحضنة في التاريخ القديم
173.....	أ.د أم الخير عقون
	- الأبعاد السوسيو- ثقافية للاتصال
199.....	أ. نابتي علي جامعة سعيدة
	- التحديث والحداثة في النص الشعري
219.....	أ. سفير بدريّة جامعة تلمسان

الكلمة الافتتاحية للمجلة

أ.د العربي شاهد- رئيس جامعة وهران

نزف للوسط الجامعي ميلاد مجلة "دراسات إنسانية واجتماعية" التي ترى النور بفضل جهود وعزيمة مجموعة من أساتذة جامعة وهران الذين أصروا على إنجاز هذا المشروع العلمي القيم . وإننا لنطمح أن يشكل الفضاء الأمثل الذي سيشع بالإبداع العلمي ، والمنبر الحر الذي سيعبر عن الحوار الفكري.

إن نشر نتائج البحث العلمي يعتبر عملية أساسية لتحسين جودة التكوين في التعليم العالي، ولتطوير التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وللمساهمة في إثراء الحقل العالمي للعلم والمعرفة. نأمل أن يكون هذا العدد الأول بمثابة انطلاقة جديدة لأعداد قادمة، ترتقي إلى مستوى علمي أعلى بفضل مشاركتكم الفعالة وعطاءكم الوافر وجودة مقالاتكم. عندئذ، تصبح مجلة "دراسات إنسانية واجتماعية" جسرا للتواصل الخلاق بين الباحثين والمفكرين والمبدعين.

ومن هذا المقام الكريم، ندعو الأقالام الجامعية - الوطنية والدولية - إلى المساهمة العلمية بإنتاجاتهم وفق المعايير الأكاديمية، وقواعد النشر المعمول بها عالميا. نسعى بهذا العمل إلى وضع لبنة جديدة في مسار ازدهار البحث العلمي بوطننا، وورقي جامعتنا إلى مصف رائد.



الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية سهيل فرح / جامعة لبنان*

مفهوم الحقيقة

الحديث عن الحقيقة ليس بالأمر السهل، إذ يحمل في ثناياه الكثير من المعضلات، فعندما يتم تناول مفهوم الحقيقة بالمفرد يبدو، للوهلة الأولى، كأن ثمة حقيقة واحدة ثابتة؛ بينما عندما يجري الحديث عن الحقائق بصيغة الجمع، من حيث هي قضايا متعلقة بجزء ما من هذه الظاهرة، من هذا العلم، فهنا تحمل الحقيقة معنى جزئياً أو نسبياً، فيجري الحديث، في إطار المعرفة العلمية، مثلاً، عن أمر هو الحقيقة العلمية؛ ومن بعدُ تتفرع هذه الحقيقة إلى حقائق علمية عديدة، كالحقيقة الفيزيائية والحقيقة البيولوجية والحقيقية السوسولوجية؛ ويمتد المجال ليشمل حقولاً معرفية في الوجود، كالحقيقة الفنية والحقيقة الدينية وغيرهما.

وهذه التساؤلات التي نطرحها مشروعة في جوهرها لأنها قد تساعدنا في توضيح التمييز بين الأشكال المتنوعة من الحقيقة، وعلى التمييز بين ما يسميه بعضهم الحقيقة المطلقة أو الحقيقة النسبية، الحقيقة اليقينية والحقيقة الترجيحية أو الاحتمالية، الحقيقة المادية الملموسة والحقيقة الصورية والروحية، الحقيقة الذاتية والحقيقة الموضوعية. وكافة هذه المفاهيم يبقى النظر فيها مجرداً ما لم يتم تحليلها

* - أستاذ فلسفة العلم والحضاريات في الجامعة اللبنانية، عضو أكاديمية التعليم الروسية.

بالمقارنة مع مصطلحات قريبة منها أو متداخلة معها، كالعلاقة بين الحقيقة والواقع، أو مع مصطلحات أخرى تدخل في الوعي الذاتي لدى هذا الطرف أو ذاك تحت اسم الخطأ أو الوهم أو الشك.

إن التصدي لهذه المعضلة يطرح مسألة اليقينيات أو الحقائق التي بناها بعضهم، من داخل الفكر العلمي أو من خارجه، على أخطاء تراكمت مع الزمن، وأضحت تمثل الحقائق اليقينية، ووصلت لدى بعضهم إلى درجة القداسة! وهذا الأمر يعقّد المعضلة لأنه عندما يتم البحث في جوهر هذه اليقينيات ويجري الحفر في جينياتها، وصولاً إلى بدايات تكونها، تكون المفاجأة الكبرى إذا تم التأكد من أن هذه اليقينيات مبنية على أوهام!

ولما لم يكن من مهمة البحث تكريس الانتباه إلى مسألة الحقيقة كموضوعة مستقلة فإن الأمر هنا يقتصر على علاقة المفهوم بالمسألة العامة للأطروحة. من هنا، ومن أجل توجّهي الدقة، فإن البحث يستدعي الرؤية العقلانية النقدية لكلّ وهم أو خطأ، والعمل على الاقتراب من المفاهيم والحقائق الموجودة في واقع حياة البشر، في أنماط تفكيرهم وسلوكياتهم، في عالم الوعي عندهم وعالم اللاوعي، وهذا في إطار التصور العقلاني للمحسوس والملموس. والحقيقة الكونية، بدورها، قد تكون حاضرة أو موجودة في إطار اللامحسوس واللاملموس، أي في إطار موجودات العقل الباطن، أوفي إطار القوانين والأسرار الموجودة في الطبيعة والكون التي ما زالت عصية على فهم العقل العلمي لها.

ولعل من الفائدة بمكان هنا القيام، لا بل الاستفادة، من جهد العقول الفلسفية التي تناولت موضوع الحقيقة انطلاقاً من مقاربات واجتهادات ووجهات نظر متنوعة.

فهناك رؤية تقليدية للحقيقة تمثلت في فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو والتي ربطت مفهوم الحقيقة بالحكم أو القضية. أي أن على الحقيقة أن تكون متطابقة وبشكل ميكانيكي مع المعرفة وموضوعاتها. وهذه المقاربة للحقيقة أكد عليها وصاغها بشكل آخر الفلاسفة المسيحيون والمسلمون في الفترة التي أطلق عليها عصر الأيمان بالدين التوحيدي. والتي ترى بأن الحقيقة تكمن عندما يتطابق العقل البشري مع الشيء. وخير معبر عن هذا الاتجاه كان ابن سينا وتوما الأكويني. فعلى حد قول هايدغر أن من بين الموضوعات الأساسية التي ميزت التفكير التقليدي للحقيقة هي: أن ماهية الحقيقة تقوم في تطابق Adequation الحكم مع موضوعه¹. في حين يرى سبينوزا بأن " الحقيقة معيار لذاتها ومعيار للخطأ"².

كان هيغل بدوره يطرح السؤال على نفسه: هل نحن قادرون على معرفة الحقيقة؟ يجيب بنفسه عليه " بأن الإنسان الكائن الشديد الصغر المنبعث من الأرض ليس بإمكانه معرفة الحقيقة"³. أما بول ريكور فيقول بأن علاقة المفكر

¹ - Heidegger: L'être et le temps. Gallimard, Paris, 1964, p. 259.

² - Spinoza: Ethique (1677). Ed. Flammarion, Paris, p.11.

³ - هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية. ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، القاهرة، 1985، ص. 287.

بالحقيقة " ليست علاقة تملك، وإنما هي علاقة أمل ورجاء. هذا أولا"، وهي تعني ثانياً " أن الحقيقة ليست مجرد أفق أسعى إليه، لكنها فضاء أو مجال"¹. بهذا المعنى فإن ريكور ومعه أيضا هايدغر وياسبرس يقصدون بالحقيقة بأنها النور الذي يضاء بواسطة الوجود.

ونحن كبشر لا يمكننا الوصول إلى جوهرها ومصدرها كحقيقة. وإنما تعاملنا معها يتم بواسطة النور الذي ينبثق منها.

هناك تيار عريض من الفلاسفة يعتبر بأن مجرد طرح فكرة الحقيقة وتملكها التام يؤدي لا محالة إلى الوهم. فكما يقول أدغار موران " أن فكرة الحقيقة هي المنبع الأكبر للخطأ. والخطأ الأساسي يقوم في التملك الوحيد الجانب للحقيقة"². أما نيتشه ويقول في هذا السياق: " بأن الخطأ هو شرط المعرفة... وكل معرفة هي بدون شك مطلية بالخطأ"³. وكارل بوبر يشير بهذا الصدد إلى أنه : " إذا ما أبعدنا القابلية للخطأ، فأنا نبعد الحقيقة ذاتها"⁴.

وهناك أنصار القول بأن الحائل الأساسي دون الوصول إلى الحقيقة هو الخطاب المؤدج. فالأيديولوجية على حد قول فرانسوا شاتليه هي: "عامل استلاب لأنها

¹ – Paul Ricoeur. Histoire et verite. Ed. Du Seuil, 1964, p. 56.

² – Edgar Morin. L'erreur de sous estimer. Paris, 1989. P. 343

³ – Nietzsche. Œuvres posthumes. Mercure de France. P. 163.

⁴ – كارل بوبر، عن حوارات في الفكر المعاصر، البيادر، الرباط، 1991، ص، 17.

تفرض على الإنسان رؤية للواقع تجعله غريبا" عن ممارسته الاجتماعية للحقيقة"¹.

فيما يعتبر فوكو: " بأن الحقيقة هي من نتاج السلطة"².. ما يقصده فوكو هو أن المعرفة بالحقيقة لا يمكن أن تتطور وأن تعيش ألا خارج دوائر السلطة ومتطلباتها ومصالحها.

وإذا كنا نحن اميل إلى حد ما إلى الرؤية الإستمولوجية لمفهوم الحقيقة التي تأخذها كحالة لها وجود في المعارف الإنسانية مجتمعة. فأنها بهذا تخضع للتغير وفقا" لتغير المعارف والعلوم. بيد أننا نعترف، لا بل نقر، بأن هناك الكثير من الحقائق الكونية والوجودية هي ليست حتما في متناول التأويل الإستمولوجي للحقائق والعلوم والمعارف. فلا أحد يدعي في هذا المنحى بأن رؤيته صحيحة تماما".

ومن يدعي الصحة التامة هو الذي يقول أو يحتكر لنفسه الحقيقة المطلقة. وفلسفة العلم أكدت نهاية المفاهيم المغلقة المطلقة حول الحقيقة ونهاية الأفكار التي كانت تجزم بالتطابق التام بين الأشياء والعقل.

انطلاقا" من هذه التصورات وغيرها الكثير والتي لم نتركها تتوسع، لأن لا نهاية للأقوال والاجتهادات حول مفهوم الحقيقة. فأننا نقر بأنه من الصعوبة الكبرى، لا

¹ - فرانسوا شاتليه، الأيديولوجية والحقيقة، دراسات عربية، بيروت شباط (فبراير) 1964، ص 17.

² - Michel Foucault. Surveiller et punir. Gallimard. Paris. 1975. P. 32.

بل من المستحيل، الوصول إلى رؤية واحدة وشاملة حول الحقيقة. غير أن الشيء الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه، ومن خلال القراءات المتنوعة والتأملات للآراء الفلسفية العديدة، هو الإقرار بالطابع النسبي للحقيقة. والنظر إليها كشيء غير جاهز أو منجز، بل هي شيء متحول، بحاجة دائما " إلى إنشائه واكتشافه. وما نظرتي أو نظرة غيري لهذه الحقيقة أو تلك، ألا نظرة منطلقة من مصادري ومصادره المعرفية التي هي بنت زمانها ومكانها. غير أن تلك النظرة لا تجعلني أخضع لقدرية التطور الميكانيكي الدائم والمتسارع للأشياء. بل تفرض علي الاستقرار على حقائق نسبية بين هذه المرحلة أو تلك من التطور الحياتي والمعرفي والكوني. وذلك استدراكا" للوقوع في خطر الفوضى والالقرار في الركون إلى الحقائق النسبية للوجود...

*الحقيقة العلمية

لا جدال في أهمية العقل العلمي في اكتشاف أسرار الطبيعة والكون؛ ولا ضرورة للتأكيد على أهميته الفائقة في تحسين الحالة الصحية والمادية للإنسان في عالم دنياء؛ ولا حاجة للقول إنه استطاع، على مستوى العلوم الدقيقة والإنسانية، أن يفتح آفاقا واسعة أمام الإنسان، وأن يزيل كل ما هو وأهم وخاطئ في تاريخ المعرفة، بما فيها المعرفة العلمية. وكما يقول كبار فلاسفة العلم فإن تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه والتحرر الدائم منها. والعلم يمضي قُدما في كشف مستمر لأسرار الأرض والكون؛ وتلك الأسرار تشكل المادة التي لا تنتهي للبحث والاستنتاج ولإعادة التجربة من جديد. تلك وقائع بديهية؛ من ينكرها ينكر أهمية العقل

العلمي في الحياة، وينكر الجانب الذي يساعد على بقاء حياة الكائنات وتحسينها واستمراريتها. بيد أن المسألة التي يجب الوقوف عندها هي الأسئلة الفلسفية الملحة التي تطرح نفسها حول علاقة العلم بالحياة، بالمادة والروح، وبالكون. بمعنى آخر: هل الحقيقة، بمعناها الفلسفي، هي علمية فقط؟ وهل الحياة علم وعقل فقط؟ أين الحقائق الأخرى في الحياة والكون؟ وهل يحمل الإنسان بعداً واحداً مادياً، أم أن له أبعاداً أخرى؟ وهناك أسئلة فلسفية أخرى تتعلق بالمعايير العلمية التي بموجبها نصور أحكامنا الصائبة أو الخاطئة التي على أساسها نقبل بعض المبادئ ولا نقبل مبادئ أخرى.

كيف، على سبيل المثال، يمكننا أن نفرق بين معيارين مختلفين للحقيقة؟ كيف نفرق بين سببين لقبول أحد المبادئ؟ إن السبب أو الأسباب التي تحملنا على تصديق نص ما هو أننا نستطيع أن نستنبط منه نتائج يمكن تدقيقها بالملاحظة؛ أو، بكلام آخر، نحن نصدق النص بسبب نتائجه: نصدق قوانين نيوتن، مثلاً، لأننا نستطيع بواسطتها أن نحسب حركات الأجرام السماوية. والسبب الثاني هو أننا نصدق نصاً ما لأنه يمكن استنباطه منطقياً من المبادئ الجلية. وفي لغتنا العلمية الحديثة نطلق على ذلك تسمية المعيار العلمي. وكافة النتائج العلمية السليمة ترتكز على الفرضيات التي لا يمكن إثباتها إلا بالتجربة.

بيد أن كلّ الفروض والنتائج تبقى نسبية، إلى أن تأتي فرضيات ونتائج أخرى لتحلّ محلّها؛ لذا فليس من حقيقة ثابتة في العلم. إن المعيار العلمي للحقيقة ينطلق من الرؤية التي تماثل بين رؤية العين ورؤية العقل. وهذا المعيار هو،

بدوره، خاضع لأكثر من تأويل، وتكون نتائجه أقرب إلى الغموض والتعقيد. هنا يتساءل المرء عن الفائدة العلمية لهذه المبادئ؟ فمن المفروض أن هذه المبادئ تعطي توصيفاً مقنعاً، وربما نهائياً، للكون والإنسان. فإذا ما تم اعتبار المجتمع البشري صورة عن الكون فإن الإنسان يتصرف بصورة طبيعية عندما يسير أو يتصرف وفقاً لقوانين الكون. إلا أنه، من جهة أخرى، وإذا ما تم اعتبار أن المبادئ العلمية تعطي توصيفاً ما للكون، فإن هذا التوصيف ينطلق من الفرضية العلمية التي تقول إن كل الحقائق المادية يمكن استنباطها من قوانين الميكانيكا الكهربائية والديناميكا والذرة؛ وهذا يوقعنا في مخاطرة القول إنه ليس هناك في هذا الكون من وجود سوى للمادة، علماً أن الكثير من المسائل الكونية التي تخرج عن إطار رؤية العين والعقل، والتي تدخل في إطار العالم الواسع الآفاق للروح والفن والإبداع، هي كلها حقائق موجودة، ولعلها تمثل الحالات الأكثر إشراقاً ومعنى في علاقة الإنسان بالكون.

فلسفة العلم، كما هو معلوم، انحازت إلى الرؤية الوضعية التي تعتبر أن العقل العلمي نهاية النهايات، وكأن لا وجود لفلسفة أو روحانيات أو لاوعي؛ كما أنها ترسم له مهمات وحدوداً لا يمكنه تجاوزها. فالعلم، بطبيعته، غير ثابت؛ وحقائقه، بطبيعة الأمر، غير ثابتة. فهو يعمل دائماً على تجديد نفسه بالرؤية الجديدة المعتمدة على مستجدات المصطلح والمنهج والمادة والموضوع. كما أن تاريخ العلم، كما يقول غاستون باشلار، "لا يُظهر إيقاعاً متناوباً بين الواقعية والوضعية، بين المذهب العقلي والمذهب الاختباري، بين مذهب الذرة ومذهب

الطاقة، بين المنفصل والمتصل، ليس لأن سيكولوجية العالم تنوس في جهدها اليومي بين تشابه القوانين وتنوع الأشياء فحسب، بل لأن الفكر العلمي ينقسم انقسامًا واقعيًا وانقسامًا وجويًا في مجال كل فكرة وصيغة¹.

وإذا كانت الحال الواقعية للعلم كذلك - وهي كذلك على الأرجح - فإن المعرفة العلمية للأمور، على واقعيتها وعقلانيتها وأهميتها الإنسانية الكبرى، معرفة نسبية، وكل ما فيها قابل للتطور، للتعديل وللتغيير. من هنا ينبغي على المفكر أو الباحث في شؤون الدنيا والدين أن يحرّر نفسه من وهم كان وقع فيه - ولا يزال - العديد من الفلاسفة وبعض علماء الطبيعيات والإنسانيات الذين يظنون أن الواقعية والعقلانية التامة محرابهم والذين يؤمنون أنهم قادرون على إعطاء صورة علمية واحدة للوجود. إنها نظرية غير متواضعة. فهذا الوجود الغزير، في كثرته ومعطياته الخارجية وفي وحدته الصميمية الكونية على حدّ سواء، يجعلنا نقطة صغيرة فيه ويدفعنا إلى الاعتقاد بأن أية حقيقة من الحقائق لا يمكنها أن تحيط ولو بالجانب الضئيل منه. كما أن الوجود الديني والديني، في نظر العالم المتواضع، لا يدرك دفعة واحدة، أو من خلال علم معين أو حقل معرفي واحد، لا في التجربة ولا في العقل. من هنا ينبغي النظر إلى تركيبة العقل العلمي، وإلى كل

¹ - Bachelard G. Le nouvel esprit scientifique. Ed. ENAG, Algérie. 1990. P. 18-19.

تجاربه وفتوحاته، على أساس أنها تركيبة متحركة، حتى ولوبدا هذا التركيب من الناحية الفكرية أو الفلسفية معضلة لا يمكن حلها .

فالعلم كما يشير ماكس بيروتر " كما هو في أي مسعى آخر، يمكن أن نعثر فيه على قديسين ودجالين، محاربين ورهبان، عباقرة وحمقى، مستبدين وعبيد، محسنين وبؤساء، ولكن ثمة سمة يشترك فيها أفضلهم مع كبار الكتاب والموسيقين والفنانين وهي الإبداع. فعقول الناس تفضل السير في الدروب المألوفة. أما إبداع أي شيء جديد كل الجدة، فإنه أمر ينطوي على قادر هائل من الصعوبة"¹. والتعريف هذا يدفعنا للتدقيق في الروتين الساكن في الحقيقة العلمية والمتحرك الديناميكي فيها. بالواهم الخاطئ وبالواقعي الصحيح، بالدمر والمسال، بالأخلاقي واللاأخلاقي، بالأحادي المقلد الضيق الأفق وبالمبدع الشمولي الكوني.

وإذا خلصنا للقول هنا يمكننا الإقرار بأن العلم، بمعناه المجرد، يزودنا بالمعرفة التقنية وينمي فهمنا للكون. فالعلم والحقيقة العلمية يوفران للإنسان القدر الواسع من المعلومات الملموسة، ويضعان خبرتهما كلاً في نظام متسق رائع، إلا أنه صامت. فالصورة "المطلقة" التي ينقلها الوضعيون، الكلاسيون منهم والجدد، والتي تعتبر أن العلم يتمكن من الفهم الكامل لكل ما يحدث، تجعلنا نتصور أن

¹ – Max Parutz. Is science necessary? Essays on science and scientists. Oxford un-ty, press London 1992, p. 6.-7

الإنسان يتصرف كساعة ميكانيكية يمكن، في حدود ما يعلمه العلم، أن تسير على ما هي سائرة عليه، بلا وعي منها أو إرادة أو جهد أو ألم أو فرح أو مسؤولية؛ وهذا في الحقيقة مفهوم يحمل درجة عالية من المحدودية والابتدال . فالعلم لا يعرف ولا يحس باللذة والألم، بالجميل والقبيح، بالخير والشر، بالله والخلود، إلخ .

إن العقل العلمي الذي يعرف حدوده الإستمولوجية متواضع جدًا. فهو يعمل في المادي والمحسوس ويدبر فيهما، ويسعى، إلى جانب دراسته للواقعي والعقلاني، لأن يفهم اللاواقعي والميتافيزيقي واللاواعي، وحتى الإحاطة ببعض أسرار الكون العامة. فكبار علماء القرن العشرين، من أينشتاين إلى تسيلكوفسكي، ومن بلانك إلى فرنادسكي، ومن شارون إلى عظيموف، ومن تيار دُ شردان إلى كاييتسا وشيبوف، يدركون جيدًا الطاقة الجبارة للعلم وفتوحاته الكبرى؛ إلا أنهم يدركون جيدًا أيضًا أن العلم ليس كل شيء في الحياة، ويعلمون جيدًا أن الكون يرتكز على تناغم المعادلة بين الروح والمادة. لذلك، عند نظرنا للحقائق العلمية المتنوعة والحقائق الكونية والروحانية الواسعة، وعند قراءتنا وتحليلنا أي نص، وبالذات إذا كان يحمل في طياته شحنات واسعة من الرموز والاستعارات والصور والوجدانيات والروحانيات، ينبغي أن لا يتم الانطلاق من التوصيف العقلاني الصارم. وفي هذا السياق لا يجوز النظر إلى الدين أو اللغة الدينية من باب المدخل العقلاني الصارم، أو من باب ما أسميناه بالحقيقة العلمية التي يقول

عنها بعضهم إنها شمولية، فالنظرة أو الحقيقة أو التجربة الذاتية لدى المؤمنين تأتي عبر وجود ما نسميه حقيقة دينية، لها سماتها وخصائصها ولغتها وخطابها. وهذا ما يطرح علينا السؤال الآتي: هل الدين حال واقعية أو حقيقة؟

***الحقيقة الدينية**

هل صحيح قول الوضعيين - ومعهم فرويد - أن الإيمان الديني كان يمثل حال عدم نضج سيتغلب عليها العلم؟ سؤال لا يستطيع أن يجيب عليه العلم في صيغته أو تأويلاته، مثلما لا يمكن أن نجد الجواب الشافي عليه في الرؤية الشعبوية الدينية. فالحقيقة العلمية لا يمكن أن تجد المكان الطبيعي والنهائي لها في الرؤية الموضوعية.

إن الدين، كالشعر أو الموسيقى، لا يمكن أن يحاط به برؤية أو تفكير علمي صارم، ولا يمكن إخضاعه للمنهج التجريبي. الدين والحقيقة الدينية نتاج الإبداع الكوني المنفتح على المطلق. فالعلماء والفلاسفة الذين لا يجدون في مناهجهم وخطاباتهم مكاناً لله يشيرون عادة إلى فكرة الله العلة الأولى، وهذا مفهوم تم التخلي عنه، حتى من جانب النخب المفكرة في الخطاب الديني اليهودي والمسيحي والإسلامي، فالله الأكثر ذاتية لا يمكن إثباته، كإنه حقيقة موضوعية لا يختلف عليها اثنان. فلا يمكن وصف الله ضمن أي نظام مادي في الكون؛ وليست مجدية تلك المحاولات التي تسعى إلى إثبات وجود الله منطقياً. كما أن

الإيمان بالله لا ينبغي أن يأتي من خوف، فالأمر يتطلب حكمة إنسانية تفتح القلب لله وتدعوه دائماً لأن يحضر في مُثلنا الأخلاقية والكونية. وعندما تتناول النص الديني ينبغي أن لا نقرأ انطلاقاً من الرؤية العلمية للأمر، فالرؤية العلمانية غير المؤمنة تصوّر الآيات والعقائد الدينية على أنها خرافات وأساطير؛ ولكونها تنظر إلى النصوص بهذا المنظار فهي تظن أن لا شيء فيها صادق بالمعنى الحرفي. هذه القراءة العينية والحرفية تغيب عنها ناحية مهمة في علاقة الأنا الإنسانية بالمطلق. وهذه الناحية هي التي تشير وتهدينا إلى أن فكرة الله انطوت في الوعي الديني على معنى رمزي. فوجود الله ضروري لاستمرار وجود العالم والكون، ولعل حضور هذه القوة الرمزية الهائلة، التي سمّاها العقل البشري الله، تعمل، كما كانت في الماضي وستعمل في الحاضر والمستقبل، بواسطة القوانين الطبيعية نفسها.

وبهذا فإن ثمة عملية تجانس بين الطبيعي والإلهي. إن الخضوع للبراهين المنطقية والحجج العقلية لا يجدي عندما يجري الحديث عن الله. فمن الأرحب والأجدى، في هذا السياق، أن نقرّ بالنور الداخلي للحضور الديني المستقر في أعماق النفس الإنسانية الذي يفتح المجال واسعاً أمام مساحة رحبة من الرجاء لا يعطيها العقل ولا المادة ولا كل أنواع السياسات البشرية.

إن الذين يرفضون صورة ما لله الذي ارتكبت باسمه أبشع الحروب والكوارث الإنسانية المرعبة ينبغي احترامهم؛ كما أنه في الإمكان توظيف صورة الله كدواء غير مجدٍ أو كغاية لخيال متساهل. فلقد استُخدمت فكرة الله مراراً كأفيون

مخدّر للشعوب، على حدّ قول ماركس، كما فهم الله عن بعضهم على أنه وجود آخر يماثل وجودنا، أو بمعنى آخر، على "صورتنا ومثالنا"، لكنه أفضل منا في علياء سمائه التي ترادف صورة الفردوس المليء بكلّ ما يشتهي الإنسان في دنياه!

غير أن الكثيرين نسوا بأن صورة الله موجودة فينا لمساعدة الناس على مواجهة الواقع غير العادل وغير المحب فينا، فالحضور الديني والروحي المتسامي بالمعنى الأشمل هو شعور داخلي بأن هناك ألها "كونيا". والدين بالمعنى الأخلاقي له يسجل بدوره الطموحات الإنسانية لعدد لا يحصى من البشر في وجه المعاناة والخطأ والخطيئة، فالدين يجعلنا مدركين لطبيعتنا المحدودة، فنحن جميعا "نأمل ألا يكون الظلم الذي يرتكبه الإنسان في كل زمان ومكان هو الكلمة الأخيرة في العالم، فالحضور الديني في الشخصية الإنسانية قد يدفع الإنسان للتعلق بحكمة الكلمة المرتبطة بالمتسامي الذي هو الله.

فالله، حتى عند بعض الموسوعيين الماديين، حضورًا. بلوخ يرى أن فكرة الله طبيعية بالنسبة للحياة البشرية. فهذه الحياة موجهة دائما نحو المستقبل؛ ولأننا نشعر بحياتنا غير تامة وغير منتهية فإن هذا يولد فينا الحافز على أن نفكر ونطور كلّ نقطة في حياتنا لتجاوز أنفسنا. فحتى الفلسفة تبدأ بالتساؤل الذي يكون بالتجربة. الله، بهذا المعنى، عند بلوخ وفويرباخ، مثل إنساني أعلى لم يتحقق بعد. كما أن ماكس هوركهايمر، المنظر الأبرز في مدرسة فرانكفورت، يرى أنه

ما لم يشمل علمُ السياسة والأخلاق فكرةَ الله فإنهما سيقيان متصفين بالبراغماتية والدهاء بدلاً من اتسامهما بالحكمة.

لا فائدة، إذن، من عملية إبعاد الدين عن الحضور في الذات الفردية والجماعية، وإبعاد العلم عن العمل الواسع في كشف أسرار القوانين الطبيعية وتوظيفها لخدمة الإنسان. إن إدخال الإنسان في لعبة إبعاد الواحد الآخر هي لعبة عبثية، حيث لا يمكن لأيٍّ منهما أن يستبعد الآخر أو يقصيه أو ينفيه. المهم هو وضع الحدود العاقلة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية، بين الحقيقة السياسية والحقيقة الأخلاقية، وتبيان ما هو متميز أو متقاطع أو منسجم بين هذا وذاك. وما يجعل علاقة الديني بالديني متجانسة هو أن يُعطى لكلٍّ بعد من أبعاد الشخصية الإنسانية حجمه الطبيعي، فالإنسان، في أبعاده المادية والروحانية، هو ابن التركيبة الكيميائية والبيولوجية للأرض والكون؛ وفي بُعدهِ العقلائي هو ابن التطور الدماغي لهذا الكائن البشري؛ وفي بُعدهِ الروحاني هو ابن الجانب الأكثر خلودية بين الكائنات الأخرى، هو ابن الرب. ولا يمكن حصر وجوده البيولوجي أو الاجتماعي أو النفسي أو الثقافي في بُعد واحد أو بُعدين؛ فالصورة قد تكون أشمل فيما لو أخذناها بأبعادها الثلاثة، والمخاطرة في فهمه قد تقل في حال كانت إحاطتنا بهذه الأبعاد الثلاثة أشمل، فالمهم هو الإقرار بوجودها والعمل على ترسيخ قيم المعرفة العلمية في الأول، والنزعة المنفتحة في الثاني، وإعلاء قيم المحبة والسلام الداخلي والتسامي في الثالث. إن للعقل حقلاً يفعل فيه ضمن ضوابط علمية، هذه الضوابط تستند إلى مجموعة من المصطلحات والمفاهيم

والمناهج غير ثابتة، بل هي في حال تغير وحركة تجديد مستمرة؛ لذا فإن فاعليتها الزمنية والحياتية نسبية ومؤقتة خاضعة للمستجدات. وإذا كان العقل العلمي يفتش دائماً عن الجديد في الطبيعة فهو يسعى لكشف أسرارها الموجودة في أصغر صغائرها، بدءاً من الذرة وانتهاء بالكون الواسع، لذا فإن مجاله مفتوح دائماً للكشف.

بينما القلب والوجدانيات لا تخضع لقوانين العقل العلمي، بل لمجال الروحانيات الرحبة، التي تفتح المجال واسعاً أمام النفس لأن ترتقي إلى الأعلى والأسمى، وإلى الأكثر إشراقاً في الحياة الأخلاقية والجمالية والإنسانية عامة، وتسعى أيضاً للإبحار الواسع في عالم الميتافيزيقا التي لا حدود لشطآنها وفضاءاتها.

إذن لكلّ مجال حقوله. ولعل من الصعوبة - بل من الخطورة - أن نجعل من فكرة النظام العقلاني-العلمي المحكم خطاباً شاملاً للوجود بأسره. كما أن الخطورة الأخرى تقع في الجانب الآخر، حيث تعمل بعض الفعاليات المستفيدة من الإرث التاريخي الشعبي-الديني والطائفي من أجل محاولة كبج العقل العلمي في اكتشاف أسرار الطبيعة.

الحالة الدينية حقيقة موجودة، فقد يلتحق الإنسان بالمكان الذي يمارس فيه عباداته وطقوسه، وقد لا يلتحق به أبداً. قد يعتبر الكثير من الأقوال التي جاءت في النصوص الدينية ضرباً من الخرافات والحكايات الشعبية. وقد يرى بعضهم أن هناك زيفاً في العقائد لأنه اعتاد أن يأخذ بها ويقرأها حرفياً؛ وبهذا فإنه لا يتمكن من إدراك حقيقتها الرمزية ولا وظيفتها في عالم الإيمان، ومن هنا يأخذ

منها موقعًا سلبيًا محضًا. وقد يقف أيضًا ضد صورة الله أو الدين أو المذهب المرتبطة بالتعصب والحرب وسائر أشكال التنازع ورفض الآخر. قد يسمي نفسه علمانيًا أولاً أدريًا أو ملحدًا إلخ. ولكن في الحصيلة العامة لا ينتج عن ذلك بالضرورة الوصول إلى حال من اليقين المطلق بأنه لاديني، حتى ولو هو أقرّ بذلك؛ فله دينه، وقد يتمثل في صورة من المشاعر الروحانية الواضحة. فعلى حدّ قول الباحث في علاقة الفلسفة بالأديان وولتر ستيس: "إن لكلّ إنسان ديانة معينة تعتمد على طريق خاص وتقوم بتجربتها الخاصة؛ وليس من حقّ أولئك الذين عثروا على طريقهم وخبرتهم الخاصة أن يدينوا أولئك الذين عثروا على طريق آخر أو خبرة أخرى..."¹.

إننا في حاجة فعلاً إلى تجديد رؤيتنا الدينية لله وللكون. هناك تجارب نقية جدًّا في الماضي؛ وهناك نخب علمية ولاهوتية تفتح قلوبها مشرعة على العلم والله لتجد فيهما المفيد والخلاق والأخلاقي، الخاص والعام، الأرضي والكوني. وهذه المحاولات تجد حضورًا لها في كلّ الجماعات والأديان والمعارف، ولعلّ واحدة من هذه المحاولات هي التجربة الخلاقة التي قام بها تيار دُ شاردان وجان شارون وغيرهما من الذين دمجوا صورة الإيمان المتسامية بالعلم الحديث. فهؤلاء دعوا المسيحيين إلى أن ينقلوا إيمانهم بيسوع الإنسان إلى تبني صورة كونية للمسيح تأخذ الجانب المتسامي في المسيحية التي تحضر في كلّ ذات

¹ - والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998، ص. 282.

بشرية خيرة، نواتها المحبة التي تحيي الخلق كله.¹ ولعلنا في حاجة أيضًا إلى إحياء الصورة الرائعة التي وصل إليها شيخ الصوفية العرب والمسلمين ابن عربي حول وحدة الوجود والتي وجدت أصداء لها عند متصوفين كبار معاصرين في الشرق والغرب، أمثال فريتيوف شوؤن السويسري وغيره ممن يؤكدون على مفهوم الألوهة المرتبطة بالحقيقة الدينية الواحدة الموجودة عند المؤمنين الحكماء قاطبة، فابن عربي الذي يؤمن بأن الوجود هو أصل التشابه والتباين وعلة الجمع والفرق، يقول إنه في الواحد تجتمع الأشياء وتنفرد.² فالغاية التي يتم التعبير عنها في الوعي الديني لدى المؤمنين بديانات مختلفة يعبر عنها بطرق مختلفة، إلا أن الجوهر واحد هو "الخلاص" أو "السماء" أو "الذرفانا" أو "الاتحاد مع برهما" (موكشا). في تلك الغاية توجد الغبطة اللامتناهية. وهذه الصورة موجودة في الرصيد الروحي العميق والراقي لدى كل الأديان والجماعات المؤمنة. إن المهمة الشاقة المطلوبة من العقول النيرة والإرادات الخيرة العاملة في الشأن الديني وفي حقول الدنيا هو تجديد جذوة الإيمان الصافي في النفوس وإرواء العقل الإنساني المتعطش دائمًا إلى المعرفة العلمية المتجددة.

¹ - راجع بهذا الصدد معظم أعمال تيار دي شاردن وابريزا " العلم والمسيح". منشورات المركز الرعوي للأبحاث والدراسات بيروت. 1994، الطبعة العربية. وكتاب

Jean Charon, L'esprit cet inconnu, Ed, Albin Michel, Paris, 1977.

² - راجع ابن عربي كتاب التجليات. دار أحياء التراث العربي، ص. 32، بدون تاريخ إصدار.



الديمقراطية المستبدة

أ.د. عبد القادر بوعرفة / جامعة وهران.*

*المدخل

* - أستاذ التعليم العالي بقسم الفلسفة / ومدير مخبر الأبعاد القيمية / جامعة وهران - الجزائر.

لم يعد الحديث في الوقت الراهن عن الاستبداد التقليدي الذي كان يمثله الحاكم (الفرد) ضمن عدة صور متعددة، فالسلطان وأمير المؤمنين والإمبراطور أضحت أشكال تاريخية لا معنى لها اليوم، إذ أصبحت صور الاستبداد والطغيان تتمظهر في أشكال متنوعة، بعضها عريق والبعض الآخر يتزامن والحداثة وما بعدها : " ففي الوطن العربي قد تعددت نماذج الاستبداد، فمن الفرد المستبد إلى الاستبداد العائلي، والاستبداد الحزبي. واستبداد الدولة وربما ندخل لاحقا في مرحلة استبداد السوق".¹

لكننا نعتبر أخطر تلك الصور على الإطلاق صور الطغيان* الذي تمارسه الأقليات المتسلطة خلف خطاب سلطة الشعب، فلقد حولت ذهنيات التسلط الديمقراطية من سيادة وحكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه لديمقراطية الطغمة التي تحكم الشعب باسمه بينما تباشر ذلك بنفسها ولنفسها فقط. لقد أصبح الحكم الديمقراطي في البلدان العربي يتأسس على منطق الطغم دون التفويض

¹ - عبد الله ثناء فؤاد وآخرون، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص ص (11-13).

*- ط غ أ (طغا) يطغى بفتح الغين فيهما ويطغو (طغيانا) و(طغوانا) أي جاوز الحد. وطي بالكسر مثله وأطغاه المال جعله طاغيا، وطي البحر هاجت أمواجه، وطي السيل جاء بماء، والطاغية الصاعقة، والطاغوت الكاهن والشياطين وكل رأس ضلال، وجمع الطاغوت الطواغيت.

طغو "الطغيان" و"الطغوان" لغة فيه والاسم الطغوى، وطي يطغى ويطغو (طغيانا، جاوز القدر وارتفع وعلا، و"الطاغية" اسم كالعافية والعاقبة والطغيان الظلم، وتجند الطغيان في لغة العامة بمعنى الظلم والطاغية بمعنى الظالم. ويقابل لفظة الطغيان في اللغة الأجنبية كلمة -tyran- عن اللاتينية -tyrannus- واليونانية -turannos- ويقابلها معنى السيد، وبالفرنسية -tyrannie- وفي اللغة الإنجليزية -tyranny- tyrannos- في اليونانية القديمة تعني حاكم مطلق السلطة قام بالاستيلاء على السلطة بواسطة القوة والخداع أو الإقناع.

الشعبي: " هو حقيقة تغلب حكامها القسري على البلدان التي يحكمونها من دون تفويض من شعوبها".¹

والحقيقة التي تنبج مع كل دعوة لانتخاب الرئيس هي أن النتائج مُعدة سلفا، ومعدة إعدادا كاملا، والشعب سواء باشر حقه الانتخابي أولم يباشر، فإن النتيجة هي "عاش الرئيس"، ليعود مسلسل الشرعية الشعبية من جديد لثنتهك باسمه الحريات الفردية وتُنهَب به خيرات البلاد والعباد.

ونظرا للحضور المكثف للعامل الديني في اللاشعور السياسي العربي حاول الطغاة الجدد الجمع بين سلطة الشعب وسلطة الشرع معا، فاجتهدوا في إضفاء الطابع الديني على النظام من خلال تفعيل الفانطازيا الدينية، كالأعياد والحملات الخيرية، وتقريب فقهاء السلطة الجدد والترويج لهم إعلاميا وعالميا. وفي المقابل عمد جيش الفقهاء إلى تجريم كل فعل سياسي إصلاحي بدعوى أنه خروج عن مبدأ طاعة أولى الأمر، بل ذهب الأمر إلى غاية تقديس الحاكم تقديسا مخالفا لنصوص الشريعة أصلا، وكأن جرح الحاكم جرح للأمة كلها. لقد أصبح التسلط مشروعا باسم الشعب والدين، وانطلقت الآلة الدعائية للسلطة القاهرة في التنظير للفعل السياسي من أجل إضفاء صفة القداسة: "حيث أصبح نظرية مقدسة لا يجوز التحدث عنها والخروج عن تشكيلاتها، أو التفكير بطرح بديل

¹ - الكواري علي خليفة وآخرون، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ص 32.

عنها، وقد وجد النظام العربي الحالي في تلك النظريات والنظر ما يشبع رغبة الاستبداد فيه، فتشبث بها وقاتل من أجلها.¹

والمثال الذي نورده عن تلك الظاهرة الخطيرة، يكمن في عودة فكرة المستبد العادل التي نراها تحضر بقوة في الكتابات المعاصرة، والتي تجعل من الخليفة عمر بن الخطاب الوجداء والمثال الذي تُنظر له.

1- مفهوم الديمقراطية

لا نريد أن نعود للأصول الأولى المُشكلة لمفهوم الديمقراطية، فهي من حيث التعريف تعبر عن حكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه، ولعل الجمع بين كلمة (الديموس) و(الكراتوس) لم تكن من باب اللعبة اللغوية بل من باب مبدأ المشاركة الفعالة في تدبير شؤون الدولة، وقد نجد أن المدرسة السفسطائية في تناولها للمسألة الديمقراطية كانت تناضل من أجل بلوغ سيادة الأثرية (الجماعة) من خلال المشاركة الواسعة للمواطنين الأحرار.

وقد لا يهم كثيرا اليوم البحث في أصل المفهوم وتاريخيته بقدر ما يهم البحث عن الوسائل التي تجعل من الجماعة السياسية جماعة ديمقراطية.

لقد خرجت الديمقراطية من فقه الممارسة إلى فن العيش الكريم، وإلى سلوك ثقافي ينم عن حس حضاري عالي، وتحولت في القرن الحادي والعشرين إلى أحد أهم المطالب التي تُعزز جودة الحياة. ولعل توجه العالم إلى القول بالديمقراطية يعكس تطور مفهوم الديمقراطية وتحوله من مطلب نخبوي إلى

¹ - الدباغ علي وآخرون، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ص49.

مطلب شعبي. لكن المشكل لا يكمن في أصل الديمقراطية على الإطلاق، فهي كما قال منتسكيو أفضل الأنظمة ولكن من الصعب تطبيقها لكونها تستند على الفضيلة، ومن هذا القول تبرز الإشكالية التالية: الديمقراطية كنظام شعبي يُمكن للطغمة الحاكمة والمستبدة التلاعب به، وتجعله آلة للاستبداد والقهر. ومنه نطرح الأسئلة التالية:

لما السلطات العربية تبنت الديمقراطية في ظل تقاليد سياسية محكومة بحكم القبيلة وسلطة الزعيم ؟؟ هل لكونها تبحث عن مجتمع ديمقراطي يضمن الحريات والحقوق أم لأن الديمقراطية أفيون شعوب التي تعيش على هامش الحضارة ؟؟ أم أن الديمقراطية في الوطن العربي تلعب دور المرأة المزدوجة، الوجه الإنساني الظاهري ثم الوجه الوحشي الباطني ؟؟ أم أن النظام الديمقراطي يُعد من أنجح الأنظمة في صيانة الاستبداد السياسي ؟؟ أم لكون النظام الديمقراطي لعبة يسهل بها خداع العوام واستمالة أنصاف المتعلمين ؟؟ أم لأنها النظام الوحيد الذي يتوارى خلفه المستبد دون أن تسقط أوراق توته ؟؟

إن الغاية مما سبق، هو البحث عن المسكوت عنه خلف بريق مصطلح الديمقراطية، فالمنطوق لازم الشعار والخطب منذ عهد بركليس، بينما اللامنطوق اختفى وراء القهر والجور والطغيان، فالديمقراطية كما قال أفلاطون تنشأ في رحم الاستبداد وتنتهي إلى الطغيان، وما بين الاستبداد والطغيان مجرد مسرحية تسدل آخر الأمر ستائرهما على مشهد رهيب، يفصح عن وحشية الاستبداد المُقنن.

شخصيا لست من المناهضين للديمقراطية، لكن من الذين لا يندعون بالأنظمة السياسية مهما بلغ صيتها وشأنها، فخلف المطلوب والمرغوب فيه يكمن دوماً الخطر القاتل، فليس هناك فرق في اعتقادي بين من يستبدل سلطة الإله بسلطة الشعب، فكلاهما يبحث عن شرعية الاستبعاد. والغريب في الأمر أن مدلول لفظة الشعب تعطي شرعية القهر أكثر من لفظة الإله، إذ تحول الشعب إلى إله العصر، فكل طغاة العصر يجعلون من سلطة الشعب مطية لسلطة الفرد وتبرير أفعال الاضطهاد، فالشعب من حيث الماهية لا يمكن عدّه أو إحصاؤه وإن أمكن وصفه.

إن الديمقراطية تفصح اليوم عن الوجه الآخر، الوجه الممقوت في تاريخ الفكر السياسي، ونقصد التسلط الذي تمارسه الطغمة على النخب أولاً، ثم تمارسه النخب على العوام ثانياً، لقد أنشأت الديمقراطية آليات للاستبعاد يصعب على الناس في كثير من الأوقات إدراكها.

إن الحكم الفردي أو الوراثي لا يحتاج منا عناية أو تعباً حتى ندرك أنه حكم استبدادي حتى ولو اجتهد المستبد في تحقيق العدل وخدمة الرعية، فيظل رغم محاسنه كحاكم يحمل صفة الاستبداد، وعند الاستثناء يوصف بالمستبد العادل. لكن النظام الديمقراطي مهما اجتهد المحلل لإبراز الاستبداد يظل السياسي بمنأى عن تهمة الاستبداد، بل يجد الذريعة في ما يُصطلح عليه تقنيات اللعبة الديمقراطية.

وحديثنا عن الديمقراطية لا يعنى أننا نقصد بالديمقراطية المستبدة تلك الديمقراطية الممارسة في الوطن العربي فقط، بل نحن نقصد أن الديمقراطية من حيث العموم هي نظام مبني على النفاق الاجتماعي الموجه، ولذا لا نستغرب أن جعلها أفلاطون من بين الأنظمة الخمس الفاسدة والضالة، ويؤكد في كثير من النصوص أنها لعبة الأغنياء لتلهية الغوغاء.

والصعوبة التي نعيها جيدا أنه إذا كانت الديمقراطية سلطة الشعب، فكيف نفسر على العموم حضورها بهذا المظهر المقرز، وكيف يكون الحال عندما نحلل ديمقراطية السلط العربية.؟؟؟

إن الديمقراطية المستبدة هي ممارسة غير حقيقية وغير وفية لروح للديمقراطية كما يطرحها فلاسفة الحق والعقد الاجتماعي، ودعاة المواطنة في كل أنحاء العالم، لأن الديمقراطية المستبدة تقوم على فكرة أن كل عمل سياسي يقتضى إقصاء الشعب من المشاركة في اتخاذ القرار، لأن الممارسة السياسية تقتضى ضمن لعبة الصراع الدولي أن تضع مصالح الدولة ضمن دائرة أسرار الدولة التي تخضع لمنطق الدولة (*La raison d'État*)، أو تدخل ضمن الأوامر السرية التي لا تصل إلى سمع المواطن، أو حتى الذي يفترض أنه مُفوض عن طريق الاقتراع من قبل الشعب ذاته. ومنه يظهر أن السلطة الحقيقية في النظام السياسي مهما كان تكمن في السلطة التي تصنع القرار اللامرئي (سلطة الظل) بينما يصبح القرار المرئي مجرد تمثيل لسلطة الواجهة.

ومن هذا المنطق المقلوب، استطاع محمد الوقيدي أن يُصور الصراع المقلوب داخل اللعبة الديمقراطية: " وبهذا يصبح المواطن فاقد لمنطق الحكم بما هو حكم، وفاقد لما تعرفه السلطة المعلومة السرية السياسية، ولا يعلم ما يجري من مقابلات خفية وأسرار وراء الستار، وهذا ما يجعل مساهمته في ممارسة السلطة غير فعالة أو مساهمة تدور في دائرة مغلقة لا تصل إلى مبتغاها أو الواقع.¹

لكن بالرغم من ظهور أزمة ممارسة الديمقراطية في الوطن العربي إلا أننا نجد بعض الأنظمة السياسية حاولت إبراز استجابتها للتطورات والأوضاع في عالمنا المعاصر، وأرادت أن تظهر بمثابة من حقق إحدى مطالب هذا العصر والمتمثل في إقامة مجتمع مدني على أساس ديمقراطي، لكن المشكلة تكمن في أنها لم تأخذ من الديمقراطية إلا جانبها الصوري، ومنه تصبح ترجمة الديمقراطية في الواقع وتجسيده تُعرف من الأشكال الدالة على وجودها.²

إن محاولة ديمقراطية المجتمع العربي لا تُعبر عن غاية وحكمة سياسية، بل هي مجرد خطاب استهلاكي ديماغوجي، يحاول أن يُسير القطيع نحو حظيرة مُسيجة بالشعارات والورود، لكنها في الحقيقة حظيرة وأمامها كلاب الراعي تحرسها بشراسة، وخلفها ذئاب الغابة تتربص بها المنون. تلك هي حقيقة محاولة ديمقراطية المجتمع العربي، لأن ديمقراطية المجتمع المدني تكتنفها عدة معوقات كما يرى د.

¹ - وقيدي محمد، فاصلة البعد الديمقراطي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997، ص 20.

² - المصدر ذاته، ص 20.

وقيدي: "دعوة تطبيق الديمقراطية في الحياة تواجهها عقبة ذهنية التي تنزع إلى السلطوية الشاملة وعدم قبول النقاش".¹، يؤدي الأمر السالف بالديمقراطية إلى التحول إلى ديمقراطية مستبدة تتمثل في بقاء الحكم في يد متسلط واحد لعدة عُمَد وسنوات، مما يتيح له ممارسة النظام الملكي الوراثي في ظل الديمقراطية وهو الحال الذي كنا سنراه في النظام المصري والليبي لولا الربيع الذي قضى عليهما في مهدهما، لكننا عايشنا في النظام السوري منذ مطلع الفية الثالثة.

ولذلك، نحن نعتقد أن جل الأنظمة التي تمارس الديمقراطية كالية للحكم هي أنظمة استبدادية، لكن المشكلة التي سنحاول أن نعالجها هي تحول بعضها من ظاهرة الاستبداد (أصبحت عادة مألوفة لدى الشعوب العربية) إلى ظاهرة الطغيان، والطغيان كما هو في مدخل الدراسة الوجه البشع للاستبداد، فالعقل السياسي العربي يعمل ضمن مفهمة خاصة به، تتضمن في كون الحكم لا يكون مكتملاً إلا في السطة المطلقة، ونحن نعتقد أن هذا القول ينجر عنه ما نبه إليه الدكتور الجابري: "السطة المطلقة هي مفسدة مطلقة، فالاستبداد ليس بجديد عندنا " فمع أن الخلافة الراشدة لم تتم إلا ثلاثون سنة.. بكونها الحكم المبني على الشورى فإن "الملك العضوض" الذي بلغ من العمر الآن 1380 سنة. لم يسبق أن عرف التعريف الذي يعطيه مضمون يبقى حيا في ضمير الأجيال المتعاقبة".²

¹ - آليات التعبير الديمقراطي في الوطن العربي، ص 48.

² - الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 2001، ص 630.

لكن بالرغم من ذلك، فنحن لا نعتقد أن كل استبداد مرفوض وغير مشروع، بل نرفض الطغيان ونفسية وحداني التسلط، كما أننا في المقام نفسه لا نرفض كلية الاستبداد لأنه في كثير من الأحيان عماد الحكم والسلطة، ولكننا نرفض التسلط لأنها عماد الجور والقهر.

2- مظاهر الديمقراطية المستبدة.

أ- العنف الرسمي والشعبي

خلقت الأنظمة العربية في ممارستها للديمقراطية كنظام شعبي ديمقراطية شكلاية، فهي تقوم كما قال د. حسن حنفي إما على **ديمقراطية الجيش** أو **ديمقراطية قريش** (كمجاز عن حكم القلة = العصبية)، ففي كلتي الحالتين تعكس الاستبداد السياسي الذي ينمو في ظل مقولة " **سيف المعز**" إلى أن يصل إلى طور الطغيان والجور. عندئذ تصبح المعادلة بين الأطراف غير متناغمة، فيتشكل الوعي الصّدامي وتنخرط الطبقات الأكثر وعيا في ممارسة المعارضة العلنية كحق دستوري، كالعصيان المدني وغيره من الأشكال المتاحة، مما يدفع بالنظام القائم إلى استعمال القوة (منطق الدولة)، فينتج عنه عنف رسمي يحاول أن يقمع المعارضة (الأكثرية) باسم الشعب، وعنق المعارضة باسم الأكثرية ضد الأقلية (حزب السلطة)، والمسألة محسومة دوما في البلدان العربية لصالح حزب السلطة.

والحاصل من خلال الاحتقان السياسي بين المعارضة وطغاة حزب السلطة أن يفقد الشعب (الأكثرية الصامتة) الثقة في النظام القائم والمعارضة معا، فلا النظام

ارتقي إلى تطلعاته ولا المعارضة مهدت له طريق الخلاص من الاستبداد. وعبر عن ذلك د. برهان غليون في قوله: "يصطدم المحلل السياسي والدارس الاجتماعي، للأوضاع العربية الراهنة، بالقطيعة المتزايدة بين الدولة والمجتمع وبانعدام الثقة بين الحكام والمحكومين، وتنامي اللجوء إلى العنف، سواء تعلق بالعنف الرسمي أو الشعبي، حتى أصبحت اللغة الوحيدة الدارجة في التعامل هي لغة القوة."¹

لقد كان العنف الناتج عن الاحتباس الديمقراطي أن أغرق بعض البلدان العربية في حروب أهلية، أنت على الأخضر واليابس، وأخرت مشاريع التنمية قرنا من الزمان، ناهيك عن فتح المجال أمام الأنظمة العربية لتعيث فسادا، وتمارس الاستغلال في أشنع صوره.

ب - مقاطعة الأنتلجنسيا

يقوم النظام الديمقراطي من حيث الجوهر على الأنتلجنسيا كقوة مفكرة وموجهة للشعب (Masse)، والحركة السفسطائية التي أطرت الديمقراطية اليونانية القديمة كانت تمثل الأنتلجنسيا بالفعل، وبما أن بروتغراس يصر على ضرورة أن تكون الديمقراطية معبرة عن المشاركة الواسعة لحملة اللوغس، فيعني ذلك أن النظام الديمقراطي النموذجي هو الذي يعكس الحضور القوي للأنتلجنسيا. لكن الغريب في الأمر أن أغلب الدول العربية التي تدعي الديمقراطية إما تعمل على عزل الأنتلجنسيا عن المشاركة السياسية، أو تقوم

¹ - غليون، برهان، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، م. د الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1987، 20.

بتدجينهم تدجينا سياسيا، حتى لا تستطيع أن تُميز بين المثقف وغير المثقف، ويصح عندئذ تحليل أنطونيو غرامشي على الحالة العربية. إن الاحتباس الديمقراطي هو الذي يحاول أن يسميه بعض الباحثين بالانحسار الديمقراطي: " وفي ظل هذا الانحسار الشديد، وعزوف المثقف العربي بشكل عام عن الساهمة في الإيجابية واتخاذ المواقف، يتعاوض الحديث عن وجود أزمة عميقة للديمقراطية في الوطن العربي."¹

حاول كثير من المفكرين العرب تفسير ظاهرة عزوف الأنتلجنسيا عن المشاركة في السلطة أو اللعبة الديمقراطية، فحسن حنفي في كتابه هموم الوطن والسياسة يعتقد أن المثقف العربي لازال بعيدا عن فهم واقعه العربي فهماً يمكنه من اكتساب الآلية لتشكيل خطاب يفهمه الجمهور والسلطة، فالمتسلط ينظر للمثقف كاتتهازي يحاول أن يتسلق جدران السلطة من أجل الوصول إلى بعض المكاسب غالبا ما تكون ضيقة (مستشار ثقافي)، كما أن العامي ينظر إليه كأحد أفراد الشعب (عديم النفع).

وحاول الجابري ربط ظاهرة عزوف المثقف العربي عن المشاركة الفعالة في السلطة بظاهرة التسلط، فالأنظمة العربية تمارس عليه سلطة استبدادية لم تترك أي جانب من جوانب حياته، فالخوف والرعب قد سكنا شعوره، فسيف المعز وجلاد المأمون وحارق كتب ابن رشد كلها أمثلة قاتلة.. والكل لا زال يربض في

¹ - الناصر خالد وآخرون ، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز د. الوحدة العربية، ط 4، بيروت، أوت، 1998، ص 77.

اللاشعور الجمعي والسياسي*. والمعنى الذي يريد الجابري الوصول إليه أن الديمقراطية كما تقرها الممارسة النظرية غائبة في الوطن العربي، وأن الديمقراطية المتاحة حالياً هي ديمقراطية استبدادية، فالحاكم العربي يستخدم دوماً شعرة معاوية في حلمه، ويستحضر سيرة عمر بن عبد العزيز عند نموه، ويتمثل في صباه سيف الحجاج بن يوسف وكتاب مكيا فيللي.

قد نلتمس الأعذار للسلط الحاكمة في بعض الأحيان، عندما نلاحظ أنواع من الأنتلجنسيا تلعب أدوراً سافلة على مسرح الساحة الديمقراطية، ونخص بالذكر الأنتلجنسيا الدينية في المقام الأول**، التي تسارع في إعطاء الشرعية للمستبد من خلال لعبة ودور فقهاء السلطة على غرار سلفهم فقهاء البلاط في العصور الغابرة.

إن المثقف العربي لا يعي أن "ذهب المعز" و"سيف الحجاج" أضعف من مواجهة ثقافة الرفض، وأن فلسفة المقاومة المدنية أمضى سلاحاً من "سيف المعز والحجاج معاً".

* - راجع كتابه الشهير: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد.

** - لتأمل مقولة الأفغاني: "لن تحيا مصر، ولا الشرق بدوله، وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكل منهما رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير تفرد بالقوة والسلطان". قال محمد عبده عن نموذج "المستبد العادل": "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، مستبد "يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً". ويقول محمد عبده: "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة. عادل لا يخطوا ولا نظرتة الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية، فهولهم أكثر مما هول نفسه."

ولذلك نحن نبارك الدعوة التي تحاول أن تسترد دور المثقف في تفعيل المشهد الديمقراطي العربي، ومن الواجب المنوط بالمثقف العربي المساهمة الفعالة في تحريك جبهة النضال والتغيير من أجل استرداد المواطن العربي لحرياته وحقوقه الأساسية، وان يرفض أن يكون مستحمرًا من قبل اسرة أو فئة أو فرد.... إن المشروع الديمقراطي يحاول أن يضمن للمواطن قضاء مستقلا وعادلا، وان يعيش تحت كنف سيادة الحق والمواطنة، لعل وعسى تُحفظ آدميته وإنسانيته ويُمكن من المشاركة والإسهام في بناء الوطن والدفاع عنه، بدل أن يثور كما يحدث الآن متمثلا المقولة الشهيرة " الشعب يريد إسقاط النظام."

إن مهمة الأتيلجنسيا المعاصرة هي في فرض نفسها كقوة تدافع عن حقوق الإنسان، وتدافع عن الديمقراطية الإيجابية، فإن لم تقدر على ذلك، فعلى الأقل لا تلعب دور الدرع الذي يصون الطغاة ويعطي لهم شرعية الجور والظلم والاستعباد.

إن عملية التحرر تبدأ من عملية التخلص من التسلطية المطلقة باسم الشعب التي تمارسها الزمر والطغم، وأن لا تقع النخب المثقفة تحت نير الاستبداد، لأن الوقوع تحت النير معناه الولوج إلى عالم الاستعباد، ويكفيينا درسا مأساة عبد الرحمان الكواكبي.

ج- الديمقراطية الوراثة (الديمقراطية الملكية)

يلاحظ الدارس للمسألة الديمقراطية في الوطن العربي، تسارع وتيرة الاستبداد، فبعد أن كان الاستبداد يمارس ضمن الفئة الحزبية الواحدة (الحزمة = الفاشيست) حاولت بعض الأنظمة العربية تحويله ضمن حكم البيت الواحد (الهوم)، وذلك عن طريق تصدير مشروع جديد للنظام الديمقراطي قائم على ديمقراطية البيوتات، حيث يستلم الأبناء السلطة باسم إرادة الشعب ومصلحة الوطن. إن الديمقراطية القائمة على فكرة الديموس تتعارض أشد المعارضة مع التوجه الجديد الذي يحاول من خلاله الطاغية العربي (الزعيم) تحويل مفهوم حكم الديموس إلى حكم وراثي، وكأن الديمقراطية في الوطن العربي بلغت من النضج والممارسة المثالية حتى يحتاج المتسلط إلى تعديل شامل في المفهوم. نحن لا نعتقد أن الديمقراطية أمراً مقدساً لا يجوز التعديل في مضامينه وآلياته، ولكن التعديل يكون على مستوى الآليات التي تحقق سيادة الأكثرية، كاستحداث مجالس شعبية للمراقبة والمتابعة، أو مجالس للتقييم والتقويم، أو توسيع الرئاسة إلى مجلس دستوري.. أما أن نجتهد من أجل توريث الحكم باسم الديمقراطية فهذا هو المظهر الأكثر دلالة على عقلية التسلط ونفسية أحادي التسلط الذي تحدث عن الفيلسوف العربي ابن رشد في كتابه الضروري في السياسة. ولا نريد أن نخوض في ذكر الأنظمة التي طبقت الديمقراطية الملكية لأنها معلومة بالضرورة: "بالإضافة إلى ما يعارض الشعارات في سوريا

انحصار واقتصار الحكم لدى العائلة المالكة فقط، بمعنى حكم ملكي وراثي يكمن في الممارسة الواقعية لكن تحت الشعار الديمقراطي...¹

د- ديمقراطية الزعماء

تتجه ظاهرة الزعيم الفذ كقاعدة مطردة دوما نحو الافراد بالحكم بلا منازع، فلا يتزحزح عن منصبه ولا يتخلّى عن مركزه إلا بالموت أو الانقلاب أو الثورة الشعبية كما حدث بلببيا مثلاً، والأمر غير مختلف بالنسبة لبنية الأحزاب السياسية العربية، فغالبا ما يقترن نظام الحزب الواحد في الأدبيات السياسية بمنطق الاستبداد في الرأي والسلطة، فأغلب الأنظمة السياسية العربية المعاصرة تقوم على شرعية الحزب الواحد أو التحالف الرئاسي. ووظيفة هذه الحزيمات الحزبية تجديد البيعة والولاء مدى الحياة، بل بلغ ببعضهم الدعوة لهم بالخلود والأبدية والدعوة إلى عهدة رئاسية مفتوحة (الجزائر نموذجاً). وهذا ما نستشفه من خلال كثير من الدراسات التي تفضح الاستبداد الديمقراطي، إن الحزب الواحد أو المؤتلف يقر للحاكم بالغلبة والقهر عن طريق ما تملك هذه الأحزاب من الهياكل وأسباب التصرف ما قد يوهم حارس الديمقراطية (الآخر= الغربي) بممارسة ديمقراطية ، وهذا ما تجلّى بمصر في عهد مبارك.

هـ- عدم التداول على السلطة

رفض التداول على السلطة شهادة قوية على الاستبداد والطغيان باسم الديمقراطية، وكأن الأحزاب (المعارضة) مجرد أرناب سباق على مدى التاريخ،

¹ - آليات التعبير الديمقراطي في الوطن العربي، ص، 146.

فتلك الأحزاب مجرد تنظيمات صورية وهمية يجري نشاطها بمعزل عن الجماهير الشعبية.¹

يتحول الحزب الواحد في الوطن العربي إلى ظاهرة فريدة من نوعها، فهو المطلع بالحكم والحامل أمانة التسيير والتدبير (دستور السوري السابق يجعل حزب البعث هو عماد الدولة والشعب) وحتى في اللحظات التي يستوجب فيها الرحيل القسري نجده يحاول البقاء ولو كان الخراب والدمار هو الثمن (العراق وسوريا ولبيا). إن ظاهرة رفض التداول على السلطة بدأت منذ التسعينات من القرن المنصرم تجلب الكوارث والأخطار الجسيمة، لأن هذه الأحزاب الواحدة التي طالت مدة حكمها قد أصابها الوهن وضعفت فيها ملكة التجدد والابتكار، وأصبحت قيادتها أكثر تهيؤا للانزلاق في الفساد والتعصب الفئوي، وبهذا أصبحت الأحزاب الواحدة أحد العوامل المؤدية للديمقراطية المستبدة، وحتى وإن وُجد تعدد للأحزاب فإنه تعدد ظاهري فقط.²

إن ظاهرة عدم التداول على السلطة ليست فقط خاصة بالنظام القائم فقط، فالأحزاب السياسية ذاتها تمارس احتكار السلطة، فريئس الحزب هو الرئيس الدائم، فكيف إذا وصل إلى سدة الحكم، فهل سيقبل التداول ويحرص عليه كما كان يزعم في خطبه وبرامجه ؟؟؟

¹ - فؤاد عبد الله ثناء (آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع العربي) مجلة المستقبل العربي، ص 100.

² - منيف عبد الرحمان، الديمقراطية أولا... الديمقراطية دائما. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، ط. 4، 2004، ص 228.

و- التزوير في الانتخابات:

كلما استمر الاستبداد في الحياة السياسية تحول إلى ممارسة معقدة، لا يستطيع كشفها إلا السياسي المحنك، والمتقف الحركي اللامنتهي. إن الديمقراطية الشكلية من أهم مظاهرها على الإطلاق عملية فرز الأصوات، والتي تتم دوماً على الورق لا على قرار الصندوق، فالتزوير أصبح فضيلة سياسية، ولعبة شريفة، وصناعة عربية بامتياز.

أضحى التزوير في البلدان العربية ظاهرة فريدة من نوعها، فالتزوير الذي لا يرفع قيمة التأييد إلى ما فوق التسعين بالمائة لا يُعد تزويراً، لقد أصبحت الانتخابات لا تحتاج إلى عملية استشراف وتكهن، بل أصبح بمقدور أبسط مواطن عربي أن يقرأ ما سيكون عليه الوضع بعد خرق الصندوق، بل يمكن القول أن نتيجة الانتخابات تكون محسومة سلفاً، وعليه فإن هذه الأخيرة مجرد رسميات أو واجهة لتغطية الاستبداد السياسي وانتخابات صورية وهمية.¹

ز- المعارضة الشكلية:

لم تستطع أنظمتنا العربية تجاوز الاستبداد كشكل تسلطي أو كسلوك يومي في المؤسسات حتى كثقافة واقعية، بل هو يوجد حتى في الأحزاب المعارضة التي تطالب بالديمقراطية، إلا أنه ومن الغريب أن تلعب المعارضة السياسية دوراً في

¹ - أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (م س) : ص 311.

ترسيخ الاستبداد وهذا ما هو قائم حاليا في الأقطار العربية¹، فالمعارضة الشكلية الانتفاعية تشجع استبداد ديموقراطية الفئة والبيت، والعلّة في ذلك أنها بعيدة عن واقع الجماهير ومطالب الأكثرية المسحوقة. والمعارضة في العالم العربي تفتقد الدوافع والحوافز التي تمكنها من مواجهة الاستبداد وأنظمة الحكم، وعليه فهي تنخرط في الولاء الأعمى والأصم للزعيم، وتساهم في تدعيم الوضع الاستبدادي عبر طريقتين:

- 1- فقدان المعارضة لمعناها الحقيقي، وذلك بتجميد السلطة لقدراتهم وتحركاتهم، وجعلهم ممثلين للنظام أكثر من كونهم يعبرون عن رأي الشريحة التي يمثلونها.
- 2- جعل المعارضة نفسها متورطة في النظم القائمة، بحيث تبدو مستفيدة من الوضع القائم وغير راغبة في تفسيره وتغييره، وعليه تبدو مجرد ديكور شكلي يضيف الحيوية على النظام القائم ويدعم شرعيته، فيرقص مع رقصته ويأكل في قصعته.
- 3- انغماسها في الريع والغنيمة.

نلاحظ أن المعارضة الشكلية والمعتمدة بقرار سياسي هي معارضة المروّوس لتوجيهات رئيسه، فليس باستطاعة الحزب المعارض مساعدة الرئيس في

¹ - بوزيد بومدين (الوجه الباطني للاستبداد والتسلط) - الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 1، 2005، ص 155.

مخططاته وفي الوقت نفسه، لا يقوى على نقده واقتلاعه من منصبه ليحل محله.¹

أنا جد مقتنع بأن الأحزاب المعارضة لم تعمل يوماً كحلف واحد أو كحزب واحد للوقوف في وجه النظام، وحتى وإن حدث ذلك فإنه لا يكتمل لتضارب مصالحهم، ولذا فلم يكن من الغريب أن تعجز قوى المعارضة على مدار عقدين من الزمن في خلخلة أو تغيير طريقة تفكير النظام اتجاهها، وعليه فالاستبداد يرسخ كلما أخفقت المعارضة.²

ح- حالة الطوارئ:

كلما شعر النظام المستبد بقر نهايته أو بروز تيار معارض بالفعل، يلجأ إلا إلى إعلان حالة طوارئ العامة والخاصة. لقد أصبحت فكرة الطوارئ من أهم آليات ممارسة الاستبداد السياسي في الوطن العربي، فإعلان حالة الطوارئ يفرض على الناس الأوامر والإكراهات، فيقيد حرية الأشخاص على كافة المستويات، كما ينتزع منهم الحقوق الفردية والحريات الشخصية.

تُعطي حالة الطوارئ للمستبد سلطة الاعتقال والتفتيش والحجر والقتل والسجن، ويتطلب التسلط إخلاء جهات مُعينة، أو الاستحواذ على ممتلكات خاصة لدواعي أمنية. ويساعد منطق الطوارئ على التخلص من الأحزاب المتمردة عن سيدها الزعيم، وذلك من خلال قانون تعطيل وحل الأحزاب،

¹ - أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (م س): ص 319.

² - البعد الديمقراطي (م س) : ص 57.

وغلق الصحف والقنوات والمواقع الإلكترونية، وإنشاء كاميرات المراقبة في الأماكن الحساسة... وتزداد حالة الطوارئ سوءا عندما يتعرض الكل إلى الرقابة على النشر والبريد.. ووسائل الاتصال الأخرى وغير ذلك من الإجراءات والقرارات التي تمس بسيرة الحياة الاعتيادية، وكل ذلك بقرارات وأوامر تنظيمية أو فردية تصدرها السلطة القائمة بتنفيذ حالة الطوارئ.¹

إن حالة الطوارئ أصبحت مترادفة مع الوهن السياسي للنظام، فكلما طرأت حالة غير متوقعة في الساحة السياسية إلا وسارع المستبد باسم الديمقراطية إلى تحريك جهاز المناعة السياسي والذي هو في الحقيقة جهاز القمع السياسي، فيعلن حالة طوارئ.

ليس العيب في فلسفة الطوارئ، ولكن العيب في استغلالها لممارسة الطغيان، فنحن نتفق مع الرأي القائل بأن جميع الدول ذات النظام الديمقراطي معرضة لاضطرابات داخلية، أو قيام فتنة في مجتمعها بطبيعة الحال تجد نفسها عاجزة أمام مواجهة هذا الظرف الجديد بالقوانين الاعتيادية وبهذا تكون بحاجة إلى تزويد السلطة بقوانين استثنائية لا تملكها في ظروف الاعتيادية لهذا السبب يكون إعلان حالة الطوارئ.²

ط- المعارضة وثقافة الطغيان

¹ - أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (مرجع سبق ذكره) : ص (528..530).

² - المرجع ذاته ص: (479....486)

لا يفهم من خلال الطرح أننا نتجنى على الأقلية المتسلطة فقط، بل أن الأمر يصدق على المعارضة ذاتها، فهي مشبعة بثقافة الاستبداد والطغيان، وأنا أصلا لا أفرق بين طغيان رئيس دولة باسم الشعب أو طغيان رئيس حزب باسم الزعامة، فذاك ولد من رحم ذلك. ولعل أ. عاطف السعداوي كان أكثر وصفا لها: "بقدر ما تحاول الاستئثار بالسلطة لتكرار تجربة النظام القائم، في التفرد بالقرار وعدم السماح بظهور كل ما هو مخالف لها، وكما أنها -أي المعارضة الحالية - تعاني مأزقا مزدوجا: أولهما حالت الجمود الفكري، وثانيها هي أن العلاقة بينها وبين النظام علاقة تبعية عمياء أكثر من أنها علاقة أنداد."¹

تتغنى المعارضة على العموم في الوطن العربي بالديمقراطية فحسب، فهي بمثابة حصان طروادة الذي يُمكنها آخر الأمر من الاستيلاء على قلعة السلطة. ومن ثمة ممارسة الجور والاستبداد والاستئثار بالحكم ما أمكنها القدر منه، وقد تكون أكثر طغيانا من النظام السابق.

وعليه لا يمكن أن نأمل في المعارضة الحزبية كأفق جديد للتغيير، ذلك أنها تفتقد لجملة من العوامل الرئيسة، وسنذكر بعضها في المقام الحالي:

- 1- المعارضة من حيث البنية الفكرية والمرجعيات المُشكلة لها تفصح عن بناء كيزمائي، تلعب فيه الزعامة والإحاطة والعصمة السياسية الدور الكبير.
- 2- خطاب المعارضة لا يرتفع إلى مستوى الإنسانية أو إلى تكريس دولة الإنسان.

¹ - عاطف السعداوي وآخرون، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ص 480.

3- أن الأحزاب وقوى المعارضة لا تُتقن إلا لعبة الغواية السياسية على مسرح الشارع الشعبي، أما داخل الصالونات فهي مع السلطة القائمة وتساهم في اقتسام الربوع العينية والسخرية والنقدية. وهي بذلك تحاول أن تلعب اللعبة نفسها التي أسس لها السياسة منذ القدم: "إذا أردت الملك فعليك بالملك"، والتي ترجمها هيكمل في مقولته الشهيرة: "إن الذي يمسك بالثروة هو الذي يمسك بالسلطة".¹

4- أغلب أحزاب المعارضة تشارك في اللعبة السياسية من أجل المشاركة، وهي تمثل للحاكم أرناب السباق.

5- إن المعارضة في بنائها الحزبي ذاته ترفض فكرة التداول على سلطة الحزب، فريئس الحزب لا يقبل التداول فكيف يقبله لما يستلم السلطة؟؟.

6- يفصح خطاب المعارضة عن رؤية ذرائعية فهي كالراغب في حصد المكاسب من دون بذل النفس والنفيس لئله.

7- بروز النزعة الفردانية كشكل من أشكال التلذذ بقهر الآخرين، ونحن نسميها بالقابلية أو الاستعداد الباطني للاستبداد والتسلط: "كما أنه في مجتمعاتنا العربية هناك سهولة في بروز الفردانية وغالبا ما تكون الشخصية المنفردة بالسلطة مريضة، فهي تسعى نحو القهر، وترى ذاتها لها الفضل في التاريخ".²

¹ - هيكمل محمد حسنين، السلام المستحيل والديمقراطية الغائبة، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، ط8، 2001، ص 269.

² - بومدين بوزيد وآخرون، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ص 152.

8- عودة المهودية السياسية في الخطاب السياسي المعاصر، من خلال رزنامة من الخطابات الخلاصية التي تُبشر بالخير والحل السحري لمشاكل الإنسان في معمعة البحث عن الكرامة والخبز الأسود (تعبير مجازي عن ثورة الخبز التي حدثت في فرنسا قبل الثورة). لقد عبر الدكتور حسن حنفي عن ظاهرة المهودية السياسية في قوله: "والكارثة أن الاستبداد لم يكن حصرا على مؤسساتنا بل وصل إلى مثقفينا حيث أصبحت شبه حرب بين المثقفين: "الإسلام هو الحل" "الماركسية هي الحل"، "القومية هي الحل"، والكل يعتقد بأنه يحمل المفتاح السحري الذي يحل كل شيء".¹

ولكن بالرغم من النقد المزدوج للسلطة الحاكمة والمعارضة يبقى النظام الديمقراطي النظام الأمثل للإنسان، لأنه لو خير الإنسان لاختر الوهم (الديمقراطية المستبدة) لاعتقاده أنه سيد نفسه في تدبير شؤون حياته ضمن حكم الشعب بدل أن يعيش الحقيقة أعلاه.

3- الديمقراطية الراشدة : البحث عن دولة الإنسان.

إن الديمقراطية الإيجابية أو الإنسانية هي التي ترتبط بالمفهوم الإنساني المفتوح، وتحاول أن تحقق من خلاله دولة الإنسان قبل دولة القانون، لأن تحقيق دولة الإنسان يُنتج بالضرورة دولة القانون والعدالة لكون الإنسان هو المركز. أما عندما نربط الديمقراطية بدولة القانون فنحن نُنظر لدولة الأشخاص والمصالح، لقد تحول القانون والدستور في الأنظمة العربية إلى لعبة يُتقنها

¹ - حنفي حسن والمرزوقي أبويعر، النظر والعمل، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص 154.

السياسة في كل مناسبة تستدعي الحفاظ على الكرسي والسلطة. وعليه، نلاحظ أن الزعيم العربي أول شيء يُفكر فيه بعد استلام السلطة هو تعديل الدستور حتى يتماشى مع شهوة السيطرة والتغلب، وتلك طبيعة قديمة في بنية العقل السياسي العربي والإسلامي.

إن الديمقراطية التي تتجه نحو بناء دولة الإنسان لا تتعارض مع نصوص الشريعة، فالمطالبة بدولة الإسلام كبديل عن الأنظمة الاستبدادية المعاصرة لا يحل المشكلة السياسية بقدر ما يزيد من الطغيان والاستبداد، إذ تجتمع في دولة الإسلام المطلوبة سلطة النص (الله) وسلطة الشعب (الرعية) فيجد السياسي نفسه وقد اكتسب سلطتين خطيرتين، عندئذ سيتحول السياسي الإسلامي إلى منطق المستبد العادل، ويحاول من خلال تلك المقولة جعل الخليفة عمر بن الخطاب الشاهد والمعلم. ويمكن القول أن الطاغية ضمن النظام الديمقراطي يستند لسلطة الشعب (الأكثرية) فقط بينما الطاغية في دولة الإسلام سيستند إلى سلطتين خطيرتين، فسلطة الشعب يعكسها مبدأ البيعة (الاقتراع) وهي إعلان شعبي على اختيار الأمة من يلي شأنها، وفق ما عبر عنه محمد مهدي شمس الدين حين اعتبر سلطة الشعب هي من الأصول، يُعبر عنها بولاية الأمة على نفسها.

يعتبر رضوان السيد نجاح الديمقراطية في الغرب السبب الذي جعل الحركات الإسلامية أكثر الحركات دعوة لها، بالرغم من كونها كانت شديدة التخوف منها، وعن طريقها استطاعت تلك الحركات أن تلج الممارسة السياسية من بابها

الواسع بعد أن كانت تعيش على أنغام الممانعة والمقاطعة. يحاول الإسلام السياسي اليوم تدجين سلطة الشعب كمفهوم ديمقراطي من خلال مماثلته بسلطان الأمة المتعلق بسلطان الشريعة. ويعلق رضوان السيد: "الذي أراه أن التسمية غير مهمة، فهناك أمران مهمان يحددان رؤيتنا كمسلمين للمسألة أمر ولاية الأمة على نفسها، وأمر المجتمع المفتوح الذي هو طبيعة اجتماعا وتجربتنا التاريخية ويستحيل أن يبقى مجتمع مفتوح بدون ديمقراطية."¹

من خلال ما سبق لم يبق أمام الفكر العربي المعاصر إلا العمل الدؤوب من أجل ترشيد الديمقراطية، وتوجيه الرأي العام مع ضرورة تنمية وعيه السياسي نحو الديمقراطية الراشدة كأحد أشكال البدائل الممكنة في ظل الثبات الميئة في توريث السلطة. ونقصد بالحكم الراشد هوما تصنعه الأكثرية الواعية، والتي ينبغي أن تكون مشكلة من الطبقة الوسطى التي تتوسط الأغنياء (الأكثر استعدادا للملكية) والدهماء (الأكثر استعدادا للديكتاتورية) فلقد ثبت أن العامة تسيطر عليهم القابلية للتسلط أكثر من غيرهم لإيمانهم بالزعيم المخلص، وبالتالي فهم أكثر الناس تقبلا للاستبداد والاستعباد.

ولترشيد الديمقراطية لا بد أن نعلم أن الديمقراطية من حيث الأصل تقوم على احترام حقوق الإنسان، بحيث تكون ممارسة هذه الحقوق بحرية كاملة وإيجابية تحقق المشاركة في صنع القرارات، كما تعني التعددية السياسية بالإضافة إلى

¹ - مرجع سبق ذكره.

تداول السلطة شرعيا وسلميا¹، فالمواطن الذي يفقد الثقة في نظامه لا يمكن أن يكون مواطنا صالحا.

والشرط الأساسي لترشيد الديمقراطية يكمن في المعرفة، لأن الديمقراطية تتحول إلى نظام استبدادي عندما يكون الجهل والوعي الزائف هو المسيطر، لقد استطاعت الديمقراطية الآثنية أن تفرض وجودها النظري ثم العملي لكونها استطاعت بالفعل أن تجسد دولة الإنسان. والسبب في ذلك يعود إلى ديمقراطية التعليم، وحق الفرد في العلم والمعرفة، بل ذهب الفكر الفلسفي اليوناني إلى اشتراط الفيلسوف كحاكم للمدينة.

إن الديمقراطية الراشدة تشترط في وجودها ما يلي :

1- المعرفة : شرط كل مشروع وجودي في عالم التغيرات والتحولات.

2- الحوار : شرط كل تواصل فعال.

3- الحرية : شرط كل مشروع إنساني هادف.

4- الاحترام: شرط كل تفاعل إنساني موجه نحو غاية الاستخلاف والشاهدةية.

وخلاصة القول، أن الحكم الراشد ليس بالضرورة أن يكون ديمقراطيا فحسب بل أن يكون إنسانيا قدر الإمكان، لأن دولة الإنسان هي التي نرمي ونزنو إلى وجودها، فلا دولة المثال ولا دولة الزعيم هي التي تُحقق الرشاد السياسي، بل

¹ - فؤاد عبد الله ثناء (آليات التعبير الديمقراطي في الوطن العربي) مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان. ط. 1

يناير 1997 ص، ص: 29 ، 30.

الرشاد في الوعي الخلاق والسياسة المتزنة، واحترام المواطن الذي من أجله
كانت المدينة والدولة.

القول الفلسفي: مرحلة التأسيس (من خلال رسالة الكندي في العقل) د/ عيساني امحمد*

تمهيد

لقد كانت الحاجة إلى إنتاج خطاب فلسفي في العصر الوسيط، نتيجة الوعي
الحاد بـ {تناهي النص} و{لا تناهي الحالات والنوازل} الأمر الذي دفع بالاجتهاد
(المجتهدين) لبذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من عبارات
{المتناهي}، و" ذلك بالبحث في الحالة المستجدة عن معنى أو وصف ظاهر
منضبط يصلح مناطا لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى"¹.

* - قسم الفلسفة / جامعة وهران.

¹ - سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1990،

وقد كان في التمازج الثقافي بين الثقافة اليونانية القديمة والثقافة العربية الإسلامية الوسيطة الأثر الكبير على العديد من الفلاسفة المسلمين الذين عرفوا عن طريق الترجمة (من اليونانية إلى العربية) كل مؤلفات أفلاطون وأرسطو الأساسية، وكذلك الفيلسوف الاسكندراني أفلوطين ممثل الأفلاطونية الحديثة، حيث تكون نتيجة لذلك (نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العربية)، وضع فكري جديد أو ما يسميه ميشال فوكو بالإستيم. وكذلك من حيث " أن الإسلام كون الترسانة الواسعة لمجموعة ضخمة من المشكلات الفكرية والدينية والاجتماعية التي عملت، بفعل عامل التأويل واستخدامه حتى الحد الأقصى من قبل الأطراف الفكرية المتنازعة، على تقديم وقود لنزاع تلك الأطراف".¹

وأول من عكس هذا الوضع الجديد، هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي كأول فيلسوف عربي عاش في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي)، في طروحاته الفكرية العقلانية، حيث كان يمثل همزة وصل بين التراث اليوناني والفلسفة الإسلامية. من خلال رسائله الفلسفية التي قاربت 281 رسالة، حسب إحصاء القفطي في أخبار الحكماء، أجاب فيها بطريقة فلسفية عن جل القضايا الفكرية المطروحة آنذاك، وإذ نأخذ في هذه الورقة، كمثال، رسالته في العقل. فإننا بذلك نريد أن نبين وجهة نظر الكندي الفلسفية في قضية العقل، التي يراها بعض الباحثين أنها مجرد عرض

¹ - طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر مصر، (د.ط) 1971، ص226.

لنظرية أرسطو في العقل. غير أننا إذا تأملنا نجدها تعبّر في الحقيقة عن موقف الكندي الشخصي، وهو موقف متكامل يبني على الفصل بين المحسوس والمعقول ويحدد فيها درجات العقل الإنساني من الإمكان إلى التحقق ومن التحصيل المعرفي إلى الممارسة، وهذا من حيث العلاقة بالشروط الميتافيزيقية للمعرفة.

1- العقل عند الكندي

تبدأ الرسالة ببيان أقسام العقل حسب رأي أرسطو وكما فهمها الكندي، على أن العقل عنده (أرسطو) أربعة أقسام:

الأول: منها العقل الذي بالفعل أبدا.

والثاني: العقل الذي هوفي نفس الإنسان بالقوة.

والثالث: العقل كعادة الذي هوفي النفس بالفعل. (العقل المستفاد)، أو الذي خرج من القوة إلى الفعل.

والرابع: عقل هوفعل به تُظهر النفس ما هوفيها بالفعل. (العقل الظاهر)، أو العملي.

ومن هذا التقسيم الذي يقدمه الكندي حول العقل على رأي أرسطو، يستطرد في الكلام في أن أرسطو يمثل العقل بالحس، ويتحدث عن نوعي الصور الهيولانية (المادية)، وغير ذات الهيولي (المجردة أو المعقولة)، وهي الصفة الأولى للعقل عند الاسكندر الأفروديسي في مقالته في العقل على رأي

أرسطو طاليس¹ ، فالعقل الهولاني يعني به عقلا يمكن أن يصير كاملا مثل الهولي، والمقصود عند الاسكندر بالهولاني هو العقل الذي لم يفعل بعد، ويمكن أن يفعل أو أن يصير متصورا للأشياء كلها، هو هولاني².

والصورة المحسوسة في رأي الكندي إذا ما اكتسبتها النفس أصبحت هي والنفس شيئا واحدا، عكس حالتها الأولى إذا لم تكن في النفس، ويذكر الكندي كذلك " أن القوة الحاسة ليست شيئا غير النفس، ثم يقرر أن العقل صورة لا هولي لها، ويمضي في بيان أن الصورة تكون في النفس بالقوة ثم بالفعل، ويخرج من ذلك إلى تعريف (العقل المستفاد) الذي موضوعه الأشياء الثابتة، التي هي بالفعل أبدا"³.

ننتقل الآن إلى تقسيم العقل عند الأسكندر الأفروديسي ودائما على رأي أرسطو، فهو يقول: العقل عند أرسطو على ثلاثة أضرب: " أحدهما العقل الهولاني، وقولي (هولاني) أعني به عقلا موضوعا ممكنا أن يصير كاملا مثل الهولي. وقولي (هولاني) ليس أعني به شيئا ما ممكنا أن يصير شيئا مشارا إليه بوجود صورة ما فيه، ولكن إذ كان وجود الهولي إنما هو في أنه يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه، وكذلك أيضا ما بالقوة نفسه فهومن جهة ما

¹ - أنظر في ذلك، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت 1971.

² - شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت 1971 ص ص 31، 32.

³ - محمد عبد الهادي أبوريد، رسائل الكندي الفلسفية، (مر. س)، ص 313.

هوكذلك [و] هو هيولاني" ¹، وهو في مفهوم الأسكندر قوة واستعداد وهو فاسد بفساد الجسم.

والعقل الثاني: هو عقل يعقل، وله ملكة لكي يعقل، " وقادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه، وقياسه قياس الذين يكون فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على أن يعملوا أعمالها. فإن الأول ما كان شبيها بهؤلاء، بل بالذين فيهم قوة يعملون بها الصناعة، حتى يصيروا صنعا. وهذا العقل هو العقل الهولاني بعد أن صارت له ملكة واستعداد أن يعقل وأن يتقبل. وإنما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا يعقلون" ².

وأما العقل الثالث، فهو عكس الإثنين السابقين، فهو العقل الفعال الذي به يصير الهولاني له ملكة، " بل هو فاعل خارجي، يمنح عقلنا معقوليته والصورة معقوليتها، ونسبته إلى العقل الذي في النفس كنسبة الضوء للعين، أما وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لابد من عقل يتقبل صورة، ومن صورة تقبل أن تُعرف بهذا العقل، وبدون هذين يبقى العقل بالقوة، أو تبقى الصورة غير معروفة، فلا بد أن تصبح الصورة فيه معقولة بالفعل، يعني أن تصير عقلا بالفعل الذي به يتعقل العقل معقولاته" ³. هذا العقل عند الأسكندر، هو ما يسمى

¹ - شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، (مر.س)، ص ص 32، 31.

² - المرجع نفسه، ص 33.

³ - يمكن العود في ذلك إلى كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لجون دي بور، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1980، ص 195.

بالعقل الفاعل ، وهو عنده الإله نفسه ¹، أو كما يؤكد دوهيم Duhem، أن العقل الفعال عند الأسكندر إلهي وأنه لا يقبل الفساد وخالد وأزلي وصورة مفارقة للمادة. ويقول عنه أرسطو كذلك: أنه " شبيه بالضوء: لأنه، بوجه ما، الضوء يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل." ²

أما عند الكندي فالأمر **يختلف** كثيرا، فهو صحيح يعتمد التقسيم الرباعي للعقل كما فهمه عند أرسطو، لكنه بمضامين مختلفة جوهريا، ويحاولات إسلامية.

فأول العقول عنده هو العقل العلة، وهو أول لجميع المعقولات والعقول الثواني، والعقول الثواني هي تقسيمات العقل الثاني الذي هو في نفس الانسان، على اعتبار ان العقل العلة عند الكندي هو الله أو العقل الأول المخلوق ³. أما العقول الثلاثة الأخرى، والتي قلنا عنها موجودة في نفس الإنسان، فإن الكندي يبدأها بالعقل الذي هو بالقوة في نفس الإنسان، وهو ما يعبر عنه الأسكندر بالعقل الهيولاني، وهذا دليل على أن الكندي لم ينقل عن الأسكندر في تقسيمه للعقل، وهو الحامل لفعل التعقل، لأن المعرفة عند الكندي هي تعقل صورة بفعل التعقل.

¹ - أنظر أنطوان سيف، الكندي مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985. ص 129.

² - أرسطو، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء المكتبة العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1949. ص 112.

³ - محمد عبد الهادي أبوريدة، رسائل الكندي الفلسفية، (مصدر. س)، ص 328.

وإذا ما أردنا أن نُعقل صورة بواسطة العقل، يرى الكندي أنه " لا بد أن يكون العقل الأول قادرا على تعقلها وأن يتقبلها بعد ذلك، وهوفي هذه الحالة الأولى يسمى عقلا بالقوة، وفي الحالة الثانية يسمى عقلا بالفعل " ¹، فعملية التعقل هي أن تكون الصورة الحسية مع النفس شيئا واحداً.

ولكي يحل الكندي مشكلة كيف يصير العقل والمعقول بالقوة عقلا أومعقولا بالفعل، " أدخل فكرة العقل الفاعل " ²، وهو **ثالث العقول** في ترتيبه للعقول، أو العقل كعادة وهو الذي في النفس بالفعل، فهي تستطيع استعماله متى شاءت، مثال ذلك كقوة الكتابة في نفس الكاتب، وهو ما يسميه كذلك بالعقل المستفاد. إن هذا العقل كما يقول العالم الفرنسي أ. جيلسون Et. Gilson في مقال بعنوان (الأصول اليونانية - العربية للمذهب الأغسطيني المتأثر بابن سينا) الذي ظهر ضمن مجموعة (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age) عام 1929 - 1930 بباريس، " العقل الثالث عند الكندي هو العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ". كما يلاحظ جيلسون أن الكندي يسمي هذا العقل في موضع آخر بأنه قُنية للنفس، أي ما اكتسبته النفس، فهي اقتنته وصار موجودا فيها مثلما توجد الكتابة التي اقتناها الكاتب وثبتت في نفسه.

¹ - المرجع نفسه، ص328.

² - أ، جيلسون: عن محمد عبد الهادي أبوريدة، رسائل الكندي الفلسفية، (مر. س)، ص330.

أما عن آخر العقول وهو **العقل الرابع** أو العقل الأخير، فهو عند الكندي يمثل فعل الإنسان ذاته أولنقل مثلما **توجد الكتابة على صفحات الكتاب**، بمعنى أن هذا العقل يعكس التجربة الإنسانية في الوجود، وهو ما يسميه الكندي بالعقل الظاهر أو البياني كما جاء في تحقيق عبد الرحمن بدوي¹، أو يمكن لنا أن نسميه **بالعقل العملي** على حد تعبير كانط وأرسطو من قبل.

إن صفة العقل الرابع عند الكندي تحيلنا على موضوعة أساسية في الفكر المعاصر وهي جديرة بالاهتمام، ونقصد بذلك التجربة الوجودية الإنسانية أو النزعة الإنسانية كما يراها "مارتن هايدغر" "Martin Heidegger"، على اعتبار أن العقل الظاهر أو البياني (العقل العملي بمفهوم كانط) هو انعكاس للتجربة الوجودية، فمهمة الفكر هي أن ينجز العلاقة التي هي بين الوجود وماهية الإنسان.

إن المثال الذي سغناه عن العقل الرابع أو العقل الظاهري، **كالكتابة على صفحات الكتاب** هو ما يعقله الإنسان من معقولات عن الوجود أي الذي يكتسب مظهر الحقيقة ويعكسها الفكر عن طريق اللغة، أو لنقل هو الإنجاز التام لتجلي الوجود في العقل المستفاد، وهو عمل إنساني فردي، (ظاهرة العقل البياني).

¹ - عبد الرحمن بدوي، رسائل فلسفية، للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، دار الأندلس، بيروت، (د.ط) 1997. ص 5.

وبما أن العقل المستفاد كما يراه الكندي، هو ذلك العقل الموجود في النفس بالفعل، فعليه أن يعي وجوده في ممارسة الخطابة، ذلك لأن تناهي النص ولا تناهي الحاجات اليومية للإنسان تدفع به دائماً إلى الاجتهاد في استنباط الأحكام من عبارات المتنهي.

(2)- أسس النزعة الإنسانية

تعتمد النزعة الإنسانية على ثلاثة أسس نذكرها على النحو التالي:

(1)- الأساس المعرفي ويتمثل مبدأ بروتاجوراس وهو (الإنسان مقياس الأشياء جميعاً).

(2)- الأساس القيمي حيث يقوم الإنسان نفسه بتحديد قيم للأشياء المحيطة به ومعايير للسلوك انطلاقاً من غاياته الخاصة.

(3)- الأساس الغائي، حيث " أن النزعة الإنسانية الحديثة ومع ديكارت تحديداً قد ارتبطت بتحقيق التقدم العلمي والتقني الذي يحقق رفاهية البشر ويؤدي إلى أن يصبح البشر سادة الطبيعة وملاكها حسب تعبير ديكارت، أو يؤدي لاستعباد الطبيعة لانتزاع أسرارها حسب تعبير فرنسيس بيكون"¹.

(3)- الكندي والعقل الحديث

¹ - رضوان جودت زيادة، النزعة الإنسانية في الفكر العربي.. القراءة محدّدات (1) الكلمة / العدد 29 السنة السابعة، ربيع 2000.

إذا كانت الفلسفة، تعتبر المجال الذي تتحول فيه النزعة الإنسانية من مجرد شعور عام، إلى نظرة عقلية متماسكة للعالم والإنسان، وهذه النظرة لها بالضرورة آثارها في السلوك وفي الممارسة الاجتماعية والسياسية.

فإن رصد هذه النزعة في فلسفة "مارتن هيدغر" "Martin Heidegger" وغيره من الفلاسفة الذين ارتبطت منظوماتهم الفلسفية بالإنسان وغاياته أمر له دلالة في عمق الفلسفة الإسلامية وما عاجته من قضايا فلسفية مهمة.

يقول "مارتن هيدغر" "Martin Heidegger" في رسالته في النزعة الإنسانية، والتي بعث بها لـ "جان بوفريه" "Jean Beaufret": "إن التفكير في حقيقة الوجود هو نفسه التفكير في إنسانية الإنسان. ولكن، إذا كانت إنسانية الإنسان كامنة في الفلسفة، أفلا يكون من الضروري أن نضيف إلى المعرفة بالوجود (الأنطولوجيا) إرشادات عامة للفعل والعمل (الأخلاق)؟"¹ لأن الإنسان، وكما يرى مارتن هيدغر Martin Heidegger دائما، فقد فقد إنسانيته وشخصيته في عصر التطور التكنولوجي، ولا يمكن له أن يعود إلى حالته السوية إلا بتنظيم أخلاقي لأعماله وأفعاله.

4- العقل والتعقل (التعقلية)

ما هو العمل لتأسيس معقولة عربية جديدة معاصرة نستطيع من خلالها التعبير عن توجه عملي أخلاقي يهم شؤون الإنسان الحياتية؟

¹ - مارتن هايدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ ، تر: فؤاد كامل ومحمد رجب، مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1974، ص 43.

في هذا الإطار جاء كتاب "العقل والحرية" لفتحي التريكي Fathi Triki، كإجابة على هذا السؤال من حيث أنه أراد إيجاد صيغة " تفاعلية جديدة بين المفهوم العربي للعقل الذي استقاه التراث الفلسفي والعلمي وبين مكتسبات العلوم والتقنية اعتبارا لمنزلة المجتمعات العربية في شبكة العلاقات العلمية والمطارات الأيديولوجية المختلفة التي نشدها تارة إلى ماضينا وأخرى إلى مستقبلنا"¹.

فإذا كانت العقلانية، هي جعل العقل أساسا لكل معرفة ممكنة، باعتباره هو الوحيد الذي يحمل في ذاته إمكانية التعرف على الأشياء بواسطة التجربة، هذه العقلانية التي أسس لها أفلاطون من خلال نظريته في التذكر التي تجعل الفهم يتأتى عن عملية ذهنية مجردة كامنة في النفس. وقد امتدت هذه الفكرة إلى ديكارت ثم كانط (المعرفة القبلية) فـهـيـجـل من حيث إقراره بتماثل العقل في المعرفة والأخلاق والسياسة.

أما المعقولية فهي جعل الشيء معقولا، من حيث تطبيق جملة المقاييس المنطقية على سيرورة الفكر لتجعل منه أمرا معقولا، والمعقولية تطلق على كل ناتج عن التجربة التي تحدث معرفة عامة، " فكل نشاط علمي سواء كان ذهنيا أو علميا هو معقول من حيث ارتباطه بالمبادئ المنطقية العقلية والتجريبية "²، وله تـمـظـهـراته داخل مختلف العلوم والممارسات.

¹ - فتحي التريكي، العقل والحرية "دراسة في التعقلية"، تبر الزمان، تونس، (د. ط) سنة 1998، ص 35.

² - المرجع نفسه، ص 37.

إن **فحي التريكي** يقترح علينا مفهوما جديدا هو " التعقلية " مفاده أن الإنسان "المتعقل هو الذي يعتمد العقل في حياته فتكون أخلاقيته مطابقة لنمط تفكيره العقلي"¹، وبهذا المعنى تكون التعقلية هي صفة الإنسان في نمط سلوكه وعيشتة وتفكيره، لأنها تخضع إلى جملة " من المقاييس النظرية والعملية التي إن تحققت في ممارسات الإنسان جعل من الفرد متعقلا "²، أي أنها تفيد قابلية السلوك البشري وممارساته المختلفة، لأنها تتحدد بواسطة التعقل.

يظهر مما سبق عند **التريكي** أن اللوغوس هو أصل التفكير، كما جاء في قصيدة **بارمنيدس**، من حيث أنه مرتبط بالاستدلال وبعدم التناقض في الفكر. إنه الخطاب المفتوح الذي يقبل التمازج ليُجعل من الحياة الاجتماعية حياة ممكنة.

إن العقل البياني الذي جاء به **الكندي** في تصنيف العقول، يجعلنا نقول أن مفهوم التعقلية عند **التريكي**، التي تمثل ارتباط العقل النظري بالعقل العملي هو أساس " السعادة وتحقيق التوازن بين جميع التعبيرات الإنسانية وتعبير آخر تربط التعقلية الحقيقية بالنجاعة بحيث لا تكون النجاعة العملية مضادة للحق لأنها بهذا التضاد ستكون حسب **الفارابي** خبثا ودهاء."³

¹ - المرجع نفسه، ص 39.

² - المرجع نفسه، ص 39.

³ - المرجع نفسه، ص 47.

وعليه يمكن القول، أن تطور النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية، مشروط بتحقيق الإنسان في العالم العربي لإنسانيته عن طريق إعادة إنتاج الوحي في التاريخ، بتأويله المتجدد بتجدد شروط الحياة، وذلك في إطار معرفي بعيداً عن المصالح السياسية، وأهم مسألة يتحقق فيها هذا التأويل، هي ما ذكره الكندي في رسالته " في الحيلة لدفع الأحزان " أن الله خلق كل المخلوقات مزودة بما تحتاج إليه، إلا الإنسان فزوده بقوة العقل على اعتبار أن حاجة الإنسان لا تنقضي، مما ينشأ عنه الحزن والهم. ومن هنا ضرورة أن نستعيد عن طريق تأويل الوحي مبدأ باطنياً يحقق ذاتنا ويمنحها طابعاً إنسانياً.

واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي (الراهن والأفق) د. مناد طالب*

* - أستاذ محاضر قسم الفلسفة / جامعة الجزائر.

* مقدمة

الفلسفة، في اعتقادنا، لم تعد فقط تبحث في مبادئ الوجود وعقله الأولى كما كان يعتقد الفيلسوف أرسطو¹، بل هي أيضا البحث عن أجوبة مصيرية لأسئلة فكرية، واجتماعية، وسياسية راهنة يطرحها الفيلسوف أو يطرحها الواقع على الفيلسوف أو يطرحها المسار التاريخي الفكري لأمة من الأمم على الفيلسوف. فالفيلسوف الحقيقي هو الذي يكون دوما وأبدا مهموما بقضايا أمتة من حيث هويتها أو من حيث البحث عن عوامل نهضتها الفكرية والثقافية والعلمية.

والحال هذه، فإن الفلسفة والفيلسوف تنتظرهما مهام ليست باليسيرة ذلك أن الخطأ في تقديرهما لمآلات هذه المهام يؤدي إلى الخطأ في مسير الأمة الذي يؤدي بدوره إلى المزيد من التخلف والتقهقر.

ولما كانت الأسئلة الراهنة تتعدد وتنوع كان على الفيلسوف الحقيقي أن يبدأ بمن هي أعم وأولى في الرتبة والأهمية، ولاشك في أن ما يتصدر المسائل من جهة هذا التقسيم إنما هي مشكلة النهضة أو مشكلة السبيل إلى نهضة الأمة، وكيف لا والعالم العربي الإسلامي يعاني مرارة التخلف على جل الأصعدة رغم ما يمتلكه من أرضية حضارية لم يسبق لها مثيل، ومن ثروات

¹ - ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، تر: إسحاق بن حنين، تقديم وضبط وتعليق علي محمد إسبر، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2007، ص 39.

نائمة أو مهدورة في غير موطنها أو متروكة لعدو ينعم بها على حساب شعوبها التي ما تفتأ تبحث عن لقمة العيش أو ملجأ تأوي إليه وليس غير¹.

في ظل هذا الواقع المعيش للأمة نتساءل نحن اليوم عن واقع الفكر الفلسفي، بجميع أطرافه، في العالم العربي الإسلامي في مواجهة الأسئلة الراهنة وفي مقدمتها سؤال النهضة، وعما تحقق منها وما لم يتحقق، وعن الأفق في ظل الراهن الذي لم تزل الأمة تتلمس من خلاله المخرج الذي قد يؤدي إلى نهاية النفق وذلك منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى اليوم؟ فما هو إذن مفهوم النهضة في أدبيات هذا الفكر؟ وما هي أهم محاولاته؟ وهل استطاع أن يحقق شيئاً من أهدافه التي سطرها؟ أم أنه فشل وعليه مراجعة خط سيره إن على مستوى المبدأ وإن على مستوى المآل، ومن ثمة البحث عن مخرج لهذا الفشل وذلك بدءاً بالبحث وبكل موضوعية وواقعية عن الأسباب الحقيقية التي كانت وراء الفشل، وبعيدا عن كل تضليل أو خداع فكري قد ينتج عن تقوقع ذاتي غير واع أو عن تكوين مضلل آت من الخارج وحامل لخلقية فكرية مسبقة غير أصيلة تشوّه الذات أو تدمرها، سواء أكان ذلك عن وعي أو غير وعي، وتدفع به إلى أن يعاود تجربة الفشل تحت مبررات أخرى مغالطة واهية ودخيلة على فكره، يطيل بها عمر الأزمة ويبرهن بها هوية الأمة ومستقبل أبنائها؟

* النهضة؟

النهضة مفهوم أنتجه الغرب باتفاق كل الباحثين والنقاد، وهو كلمة يقابلها في اللغة اللاتينية الفرنسية كلمة (Renascentia renaissance) في الأصل اللاتيني و rinascita بالإيطالية) وهي مركبة من كلمة naissance

¹ - من دون شك هناك بعض الشعوب تنعم بالرخاء لكن ذلك على حساب تطوير نفسها وإيحاءات لا شعورية من "آخر" يريد أن تستمر على تلك الحال لحاجة في نفس يعقوب

مصدرة بـ re الذي يعني المعاودة أو الولادة للمرة الثانية naitre de nouveau ، وقد تعني التجديد renouvellement أو العودة إلى retour au وهي ، كمصطلح غربي، تعبر، وفي حقبة زمنية تاريخية معينة، عن حركة أدبية وفنية وعلمية، تعود في أصلها إلى النهضة الإيطالية.. بدأت في إيطاليا في حدود القرن الرابع عشر الميلادي(ق14) أو قبله وامتدت إلى غاية القرن السادس عشر الميلادي(ق16) أو بعده بقليل¹؛ تقول جماعة من الباحثين: " لكي نقبل بفكرة التغير الواضح الذي يفصل العصر الوسيط عن عصر النهضة، علينا أن نعرف طبيعة هذه النهضة وفق المصطلح التاريخي.

بالنسبة لنا - يقولون - علينا أن نعود أولا إلى الوعي الذي كان لدى الكتاب والفنانين الإيطاليين حول القرن الرابع عشر الميلادي(ق14م) Quattrocento، النهضة هي - ومن غير أن نشك في ذلك - إحياء (أو استعادة) العصر الكلاسيكي القديم L'antiquité classique، أي بحث ودراسة الماضي الإغريقي وروماني². فالإرهاصات النهضة الأولى إذن كانت في عدة مدن إيطالية، ثم انتشرت بعدها، في حدود القرن الخامس عشر الميلادي(ق15م) في أغلب المناطق الإيطالية ، وفي إسبانيا وفي بعض مناطق أوروبا الشمالية وألمانيا وهذا تحت ما يمكن أن نسميه بالنهضة الأولى، وتنتقل

¹ - هناك من النقاد والباحثين من يرى أن إرهاصات النهضة أخذت في الظهور منذ القرن الثاني عشر الميلادي ولم تظهر كطفرة في القرن الرابع عشر الميلادي؛ من هؤلاء على سبيل المثال: ج. هرمان راندال في كتابه "تكوين العقل الحديث"، يوسف كرم في كتابه "تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط"، عبد الرحمن بدوي في كتابه " فلسفة العصور الوسطى" وآخرون من المؤرخين الغربيين...

² - Christian Bec, Yvan Choulas, Bertrand Jestaz, Alberto Tennenti, L'Italie de la renaissance: Un monde en mutation, 1378-1494, fayard, 1990,P.19.

بعدها إلى دول القارة لتشمل كل أوروبا في القرن السادس عشر الميلادي (ق16م).

والواقع أن مفهوم النهضة وتاريخه، كما يسلم كثير من المؤرخين الغربيين، لم يكن رسما يمكن تحديد ملامحه ونقاط بدايته ونهايته بدقة متناهية، بل حركة تاريخية يصعب ردها، من دون تحفظ، إلى رقم زمني محدد بعينه، بل هي حقبة تاريخية، وكما يمكن رصد إرهاباتها الأولى، يمكن كذلك رصد علامات أفولها على امتداد عشرات السنين بأرقام تقريبية، ولذا لم يكن من السهل حتى على المؤرخين والمفكرين الغربيين أنفسهم ضبط أو تحديد هذا المفهوم تحديدا تاريخيا رقميا موحدًا بل نجدهم كثيرا ما يختلفون حول هذا الضبط خاصة وهو ضبط لم يواكب النهضة عينا، ولعل هذا ما يصعب من اجتهادات ونظرة أولئك الذين يناصرون فكرة القطيعة مع الماضي¹. فهذا جون دوليمو Jean Delumeau أحد الأخصائيين في النهضة² يرى أن مفهوم النهضة جاء من إيطاليا وفنونها بدءا من نهاية القرن الرابع عشر الميلادي (ق14م)، وهذا الأخصائي الآخر في النهضة وهو المؤرخ السويسري يعقوب بير خارد Jacob Burckhardt يستعيد المفهوم في 1806م، في كتابه "الحضارة الإيطالية في زمن النهضة" ليؤكد له هذه المرجعية³، وفي هذا دليل على أن النهضة في أوروبا تم تناولها بالبحث والتحليل كواقع كان قد وجد وهو عكس ما

¹ - Voir: Michel de Certeau, L'écriture de l'histoire, Gallimard, Paris, 1975, P.9.

² - Voir Delumeau Jean, L'Italie de la renaissance à la fin du XVIIIe siècle, Armand Colin, Coll."U.Histoire", 1997.

³ - Voir: Burckhardt Jacob, La civilisation en Italie au temps de la renaissance, trad. M. Schmitt, 2eme ed., Librairie Plon, Paris, 1096.

حدث في العالم العربي - الإسلامي حيث تم تناولها كحلّم نأمل وقوعه) - وقد وجدنا باحثاً آخر وهو المؤرخ الفرنسي لوسيان فافر Losain Fafer يخبرنا بأن الذي نحت أو صاغ مصطلح عصر النهضة هو المؤرخ جول ميشلي Jules Michelet في حدود 1840م.¹

ولعل أهم ما يمكن استخلاصه من هذا الاختلاف في التحديد أن فيه دليلاً على أن الفصل بين العصر الوسيط عندهم وعصر النهضة لم يكن بالحدة التي يراها البعض منهم خاصة وأن من المؤرخين من يثبت أن الحقبة القديمة "L'antiquité" الإغريقو- رومانية لم تكن غائبة في العصر الوسيط. فهناك من يحدد بداية النهضة بعهد الشاعر والإنساني والمؤرخ الإيطالي بطارق F. Pétrarque (1304.1374) والتي تمتد ما بين 1330م و1340 بل ومنهم من يرجعها إلى جيل قبل هذا، إلى جيل الفنان جيوطو Giotto di Bondone (1266م - 1337م) الملهم بالمنحوتات الرومانية، وإذا حددناها بفترة اكتشاف العصر القديم L'antiquité/ the antiquity فلا ننس أن كلاسيكي عصر القديم كانوا حاضرين في العصر الوسيط عن طريق ما ترجم ونقل من الحضارات البيزنطية والعربية الإسلامية. وأما عن أهم ملامحها فتتميز بـ:
- اكتشاف العصر القديم الإغريقو- روماني.
- اكتشاف الفرد والفردانية.

- ظهور المذهب الإنساني أو النزعة الإنسانية L'humanisme . The humanism.

¹ - Lepeltier Thomas, " La renaissance existe – t- elle? Réflexion à partir de Michelet, La revue des livres, 2000.

تراجع سلطة الكنيسة وظهور سلطة اقتصادية جديدة (سلطة التجار وكبرى العائلات..)

- انتشار الفنون القديمة وظهور مناهج علمية جديدة.

- الإصلاحات الدينية...

ومهما قيل عن النهضة في الغرب فالمجمع عليه أنه تم تأسيسها في جزئها الأكبر على تقليد أو محاكاة الحضارة الغربية القديمة الإغريقية ورومانية والتي امتد تاريخها منذ تواجد العالم الإغريقي (2000ق.م) إلى تواجد الإمبراطورية الرومانية (476 م) وكان ذلك في أهم قِيمها أو أصولها التي جعل منها الغرب نقطة ارتكاز في انبعائه الحضاري¹، وفي هذا دليل أيضا على أن الغرب لم يكن ليعيش القطيعة مع تراثه الماضي بل بالعكس فقد عمل على بعثه، والعملية لا تعدوا أن تكون مجرد تجاوز للفكر الكنسي الذي لم يدع للعقل ما به قد يشفع له أو يبرر بقاء سيطرته أو سيرورة سيطرته. وقد كان لهذه القيم أو الأصول تأثير كبير في ميادين الفن والعمارة وخاصة في عملية تكوين العقل الغربي النهضوي ؛ فكانت النهضة.. وكانت الأنوار.. وكانت الحداثة.. وما بعد الحداثة، و"ما يزال تاريخ النهضة الأوربية مستمرا إلى اليوم لم تفتقر عوامله عن التفاعل"² وقد صاحبت هذه الحركة كذلك جملة من الإصلاحات الدينية لتدفع بها إلى مواكبة المرحلة وضمن استمراريتها.

¹ - Voir: Encyclopédie Encarta, Matière: Renaissance./ Et Dictionnaire encyclopédique, Petit Larousse illustré, Librairie Larousse, Paris, 1977, P.880.

² - وقيد محمد، "نحو صياغة جديدة لأسئلة النهضة" في عمل مشترك مع النيفر احميدة، لماذا أخفقت النهضة العربية؟ ط1، دار الفكر، دمشق، 2002، ص116.

والذي نريد أن نقف عليه ههنا هو أن النهضة الغربية لم تكن في جوهرها من عدم بل هي حال انبعث وولادة من رحم، هو رحمها، توقف عن الإنجاب إلى حين، وعوامل كانت في حالة كمون، وهذا الرحم وهذه العوامل لم يعثر عليها الغرب سوى في أصوله الأولى المتمثلة في الأصل الإغريقي- روماني القديم، ولذلك "يمكن أن نقول: إن النهضة كانت تعني في إحدى [وأهم] دلالاتها عودة ظهور هذه الأصول واعتمادها مرجعا للتفكير، وذلك بالنظر النقدي في كل الوسائط التي كانت تحجب قوتها"¹؛ وهوما أسمىه حالة انبعث تقوم على أساس تفعيل أو تثوير ذاتي جديد يعقب حالات من الركود العارض أو الكمون المؤجل تخرجه إلى حين لسبب توقف أسباب تخرجه، والذي يمكن أن يكون، من جهة الصورة لا المضمون، نموذجا تقتدي به كل أمة من الأمم توقفت عن العطاء إلى حين. ويعني هذا أن مفهوم النهضة قد يأخذ مضامين متعددة وفق المرجعية يتكيف من خلالها مع المجتمع والحقبة التاريخية اللذين يتوالد فيهما.

ثم إن مفهوم النهضة هذا - كما سلف وأن بينا- لم يظهر في لغة محلي الغرب إلا في القرن التاسع عشر الميلادي ليصف أو يعبر على ميلاد جديد لحضارة كانت قد بدأت منذ القرن الرابع عشر الميلادي في إيطاليا لتنتشر بعد ذلك في أوروبا بأكملها أي أن المفهوم لم يسبق الميلاد بل جاء بعديا ليعبر عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، بينما هو في الفكر العربي الإسلامي فهو يشير إلى واقع مأمول التحقيق²، وقد تنبأه المفكرون العرب المسلمون منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكأنه وليد بينتهم الفكرية الشيء الذي تولد عنه غموض في الدلالة ومن ثمة في الاستعمال والتوظيف والتحصيل، مما دفع

¹ - وقيد محمد، نحو صياغة جديدة لأسئلة النهضة، ص 93.

² - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط3، 1987، ص 5.

بهؤلاء المفكرين إلى إعادة طرحه من جديد في السبعينيات من القرن العشرين بعد أن ساد اعتقاد مفاده أن النهضة لم تتحقق في الواقع بل وأكثر من ذلك ظلت حلما تاريخيا ومشروعا لم تُحدّد آلياته ومفاهيمه¹. ولعل هذا ما دفع بالمفكر محمد عابد الجابري إلى القول بأن التفكير في النهضة بالنسبة إلى الفكر العربي هو بحث عن مشروع وتفكير في نموذج² فكان مع هذا الفارق بداية الالتباس والغموض وظهور التوتر والتردد والاختلاف في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر..

ومع هذا الفارق في النظرة إلى النهضة بين المجتمعين الغربي والعربي الإسلامي، فإن السؤال الأول الذي يقتضي منا معالجته هو: إذا كان هذا هو منطلق نهضة الغرب، فما هو المنطلق الذي اتخذه العرب المسلمون أساسا لمشروع نهضتهم؟ ثم ما الذي حال دون حصول هذه النهضة؟ وأخيرا ما هو المفتاح - البديل لهذه المعضلة المتجددة؟

***المحاولات النهضوية في الفكر العربي الإسلامي.**

إن اللحظة التاريخية للنهضة في العالم العربي الإسلامي غالبا ما يحددها المحللون والباحثون النقاد بالفترة الزمنية التي بدأت مع مطلع القرن التاسع عشر وامتدت لتستمر مع القرن العشرين. والمفارقة فيها أن المحللين أنفسهم انقسموا في تسميتها، فمنهم من أطلق عليها عصر النهضة العربية ومنهم من أطلق عليها عصر النهضة الإسلامية ومنهم من فضل أن يطلق عليها عصر النهضة العربية الإسلامية. ولعل في هذا الانقسام ما يوحي إلى وجود اختلافات

¹ - المرجع نفسه، ص 142.

² - الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص 18.

حول هذا المفهوم (النهضة) إن من حيث الصورة وإن من حيث المضمون: فإلى ما تعود هذه الاختلافات أولا؟

إن الحركات التي حاولت قيادة هذه النهضة كان من المتوقع منها أن تعود هي الأخرى إلى أصول تجعل منها نقطة انطلاق نحو نهضة مماثلة للنهضة الغربية، ولن تكون غير أصول منتقاة من التراث العربي الإسلامي، تماما كما انتقى الفكر الغربي أصوله من تراثه اليوناني اللاتيني، اعتقادا أن النهضة هي إعادة بعث لمقومات حضارية وُجدت ثم دخلت في ركود وتحتاج لمن يعيد تفعيلها من جديد وليس غير. غير أن الذي حدث هو أن الحركات الفكرية هذه لم تكن واحدة إن على صعيد المرجعية والمنطلق وإن على صعيد الغايات الفكرية والتوجهات النظرية والعملية.

إن مخططا بيانيا للحركات الفكرية النهضة في العالم العربي الإسلامي، منذ بداية النهضة مع مطلع القرن التاسع عشر إلى الآن، قد يكشف لنا ابتداء عن توجهين عامين اثنين: توجه أول معارض في مرجعيته وغاياته لمقومات الحضارة الغربية وتوجه ثان في مرجعيته وغاياته مولع بها. وعن كل واحد من التوجهين يتفرع توجهان اثنان.

أما التوجه الأول المعارض لمقومات الحضارة الغربية، فمنه توجه يرى حاجته وعوامل نهضته في التراث العربي الإسلامي وليس غير. ومنه توجه يرى أنه مع اعتمادنا على التراث العربي الإسلامي فإنه لا ضير من أن نأخذ من العوامل النهضة الغربية ما هو علمي ومدني بحث يعيننا على أن نلحق بالركب الحضاري العلمي والتقني الذي حققه الغرب.

وأما التوجه الثاني المولع بما حققه الغرب من نهضة، فمنه توجه يرى القطيعة مع تراثه العربي الإسلامي، تماما كما أوهم بعض المحللين والنقاد أن

النهضة في الغرب لم تقم على أساس التواصل بل قامت على أساس القطيعة مع الماضي، ومن ثمة رأى هذا التوجه أنه لا بد من الأخذ بكل مقومات النهضة للحضارة الغربية شكلا ومضمونا. ومنه توجه، مع أخذه بكل مقومات النهضة في الغرب، فإنه يدعونا إلى أن نعود إلى التراث لكن لنأخذ منه فقط ما يتماشى ومقومات هذه النهضة الغربية!!

وقد يلجئنا المخطط البياني إلى تقسيم ثان لا يقوم على أساس المرجعية وحسب بل يأخذ في الحسبان البعد التاريخي والأوضاع الاجتماعية التي ظهرت فيها كل حركة. فقد يقسم بعض المحللين مرحلة النهضة منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى اليوم إلى فترتين: فترة أولى تنتهي إلى زمن الحربين العالميتين الأوليتين، وفترة ثانية تبدأ مع نهاية الحرب العالمية الثانية لتمتد مع الثورات والمحاولات التحررية الوطنية وحيث يومها تحدث بعض المفكرين عن نهضة عربية إسلامية.¹

وقد يلجئنا المخطط كذلك، وكما فعل بعض المحللين، إلى تقسيمات تكون وفق التوجهات البارزة لدى كل حركة: إما توجهات دينية وإما توجهات سياسية وإما توجهات اجتماعية أو توجهات علمية.²

¹ - أنور عبد المالك، الفكر العربي في معركة النهضة، دار الأدب، بيروت، 1978، ص 166 وما بعدها.

² - راجع علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، ط2، 1980؛ ولأن هذا التقسيم كان صاحبه التزم فيه الحقبة التاريخية الأولى من المحاولة النهضوية الواقعة ما بين حملة نابليون على مصر عام 1798 وقيام الحرب العالمية الأولى عام 1914.

وبناء على هذه النظرة التركيبية يمكن أن نذهب إلى القول: إن الحركات الفكرية النهضة في العالم العربي الإسلامي هي تيارات عربية إسلامية تتفرع، في مجملها، في المقام الأول إلى تيار إسلامي إصلاحي وتيار علماني.

أما التيار الإسلامي الإصلاحي فيمثله اتجاهان: اتجاه إصلاحي سلفي متجه نحو التراث وفقط، واتجاه إصلاحي مع اعتماده على التراث فهو منفتح على الغرب فيما هو علمي مدني أي فيما يعتقد حضاريا وحياديا وليس غير.

وفي ظل مظاهر الضعف والفساد والانحلال والبدع التي أصابت المجتمع العربي الإسلامي كانت بداية التأسيس، لما سمي فيما بعد بالاتجاه الإصلاح السلفي، مع شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية (661 - 728 هـ)، (1262 - 1327م)، وهو اتجاه تعود إرهاباته المنهجية فيما يبدو إلى الإمام المحدث أحمد بن حنبل. دعا هذا الإمام (ابن تيمية) إلى تنقية الإسلام من كل الأفكار والسلوكيات الغريبة عنه والتي ظهرت في عهده وفي مقدمتها بدع الصوفية وهم " الضالون المتحيرون.. يريدون أن يدعوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم، وهي المخلوقات والأوثان والأصنام وكل ما عُبد من دون الله. ويريدون أن يردوا المؤمنين على أعقابهم، يردونهم عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه

ورسله.¹ ولهذا السبب استنكر ابن تيمية زيارة القبور والاستغاثة بالأولياء بل وبالأنبيا أنفسهم لأن الاستغاثة والاستعانة لا تكون إلا بالله، كما انتقد جمود فقهاء الأشاعرة، ودعا إلى فتح باب الاجتهاد ومارسه، فأفتى بخلاف الأئمة الأربع، ورأى أن صلاح مجتمع الأمة مرهون بصلاح أولي الأمر منهم، وهم " صنفان: الأمراء والعلماء وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس."² وأبان لهما عن المنهج القويم في الإصلاح فقال: " فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله وإتباع كتاب الله."³ ومن ذلك أن دعا أولي الأمر إلى تبني السياسة الشرعية القائمة أساسا على مبدأ الشورى وعدم الاستبداد بالرأي فقال: " لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى قال: (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر)"⁴.

وعلى منهاج دعوته سار تلميذه الفذ أبو عبد الله ابن قيم الجوزية (751.691هـ / 1291-1350م) الذي من أهم مؤلفاته في الميدان كتابه "إعلام الموقعين عن رب العالمين" وكتاب "الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية" وكان أن استمدت الحركات الإصلاحية السلفية النهضة معظم مبادئها وتعاليمها من مبادئ وتعاليم هذين العالمين الكبارين.

1 - ابن تيمية تقي الدين أحمد، حقيقة مذهب الاتحاديين (وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين العقلية)، ج4،

تحقيق محمد رشيد رضا، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، 1349هـ، ص 45.

2 - ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص170.

3 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4 - المصدر نفسه، ص 169.

يمثل الاتجاه الإصلاحى السلفى النهضوي في المقام الأول محمد بن عبد الوهاب الذي ولد في نجد عام (1115 - 1206 هـ/ 1703 - 1794م)، وقد جاءت دعوته الإصلاحية هي الأخرى كرد فعل على المفسدات التي لحقت بالمجتمع العربي الإسلامي الحديث، وهو المتأثر في المقام الأول بكل من ابن تيمية وابن قيم الجوزية، رأى أن تحقيق الانبعاث لا يمكن أن يتم إلا بـ "التجديد".

و"التجديد" وسيلة لإصلاح المجتمع العربي الإسلامي، وهو مصطلح يعني تنقية الإسلام من كل ما علق به من شوائب وبدع، ويتم ذلك برده إلى صفائه الأول، إلى تراث الحضارة الإسلامية في حيويته أي إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين، "ومن هنا رد محمد بن عبد الوهاب سبب ضعف المسلمين وتأخرهم إلى ضعف عقيدتهم. ورأى الحل في العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، واعتبر ما عداها أو ما خالفها مصدرا للبدع الداخلة على الإسلام"¹.

ولما كان من بدع الناس أن توجهوا بالدعاء والاستغاثة إلى غير الله، واستبدلوا الإصر والأغلال بالحرية التي منحهم إياها الإسلام دعا إلى نبذ هذه البدع التي تجمد الإبداع وتصيب الفكر بالشلل ورأى أن الخطر كل الخطر مصدره هذا الانحراف عن العقيدة الحقّة، "ف [لما كان] التوحيد نوعان: توحيد

¹ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب 1798/1914، الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، بيروت، 1980، ص

في المعرفة والإثبات، وهو توحيد الربوبية والأسماء والصفات [وهو توحيد يقتر به المسلم وغير المسلم]، وتوحيد في الطلب والقصد، وهو توحيد الإلهية والعبادة [وهو ما يصير به الرجل مسلماً].¹ فقد انبرى محمد بن عبد الوهاب لمحاربة الشرك بشتى أنواعه كالتيك بالآولياء والتمسح بالمشايخ والتقرب إلى الله بزيارة قبور الصالحين، فنبه قائلاً: "فاعلم أن التوحيد الذي دعت إليه الرسل.. أفراد الله بالعبادة كلها.. فمن عبد الله ليلاً ونهاراً ثم دعا نبياً أو ولياً عند قبره، فقد اتخذ إلهين اثنين.. ومن ذبح لله ألف ضحية ثم ذبح للنبي ولغيره، فقد جعل إلهين اثنين كما قال تعالى (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ).. وعلى هذا فقس".² وأنكر الشفاعة من غير الله أو النذر لغيره وأنكر تأويل القرآن الكريم مصداقاً لقوله: (وما يعلم تأويله إلا الله)³ وكفر كل من يقول بغير ذلك، كما أنكر بناء المآذن في المساجد والقباب على القبور وزيارة المقابر واعتبر جميعها بدعة يجب الإقلاع عنها⁴. ويكون محمد بن عبد الوهاب بذلك قد فتح باب الاجتهاد وحرر الفكر الديني من قبضة التقليد التي عقلته لبضع سنين طوال، ودعا إلى إعادة بناء المجتمع الإسلامي وفق مقتضيات الإسلام النقي إن بالحجة وإن بحد السيف.

1 - آل الشيخ عبد الرحمن بن حسن، فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، ط1، مكتبة الإيمان، المنصورة، 1996، ص11.

2 - حسين (ابن غنام)، تاريخ نجد، تحقيق ناصر الدين الأسد، مطبعة المدني، ط1، القاهرة، 1961، ص395.

3 - سورة البقرة، الآية 7.

4 - أنظر: لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب، لمؤلف مجهول، تحقيق د/أحمد أبو حاكم، دار الثقافة، بيروت، 1967، ص187 وما بعدها.

وقد لقيت هذه الدعوة نجاحا لما صادفت من يسندها من السلطان (الأمير محمد بن سعود) وانتشرت في شبه جزيرة العرب وامتدت إلى نواحي الشام والعراق لكنها صادفت مقاومة السلطان العثماني الذي عهد إلى محمد علي والي مصر آنذاك أمر توليهم فحصر نفوذهم في نجد. لكن الوهابيين بقيادة آل سعود، وبعد مغادرة الجيوش المصرية، عاودوا الكرة وتمكنوا من بعث الدولة السعودية وهي قائمة إلى اليوم.

والمستفاد من هذه المحاولة النهضوية أنها إن أصابت في جانب فقد أخطأت في آخر من ذلك شدة وعنف دعوتها بالرغم من أن المصدر الرئيس الذي تدعو إلى اعتباره والعودة إليه يقر بما لا يدع مجالا للشك أن ثمة تعارض بين الدعوة والشدة حيث يقول جل جلاله: (وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا عَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ)¹ ، ولنا في نموذج حكم المعتزلة في تاريخ الأمة، الذي هو ليس بعيد، عبرة رغم ما كانت تدعو إليه من حرية؛ فالإكراه أنى كان منبعه يولد الإكراه المعاكس ويؤجج نار المعارضة ولو كان الذي تُعرضُ حقا صريحا. وأما عن محاسن هذه الحركة الوهابية فيمكن في حفظ الدين من البدع وحفظ المجتمع من الانحلال الخلقي...الخ. وأما سياسيا فقد كانت الحركة الوهابية نموذجا يُستلهم

¹ - سورة آل عمران، الآية 159.

منه الثورة على الحكم والمجتمع الفاسدين، من ذلك أن كان لها تأثير على جل الحركات والدعوات الإسلامية في القرن التاسع عشر الميلادي.¹

وإلى هذا المصلح يضاف مصلحون أمثال الشوكاني في اليمن (1173 - 1250هـ/1760 - 1837م)، ومحمد بن علي السنوسي الجزائري (1203 - 1276هـ/1787-1860م)، ومحمد المهدي في السودان (1260 - 1303هـ/1844 - 1885م)، ومحمود شكري الألوسي (1273 - 1342هـ/1856 - 1924م) وآخرون.. جميعهم مصلحون شعارهم ما أقره أحد أعلام السلفية في المشرق الإمام المهدي: "اتركوا الكتب لكتاب الله فإنها حاجبة عن فهم معناه."²

وفي هذا دعوة لتفجير الطاقات المفكرة من جديد، على قاعدة ومرجعية ذاتية أصيلة، وهي دعوة فيها من الصواب لولم تكن على حساب تعطيل التراث العربي الإسلامي الضخم، وربما تعطيل الحريات وتعطيل حجية العقل إلى جانب النقل ولو بنسب متفاوتة.

وأما الاتجاه الإصلاحى الحديث، المجدد والمنفتح على الغرب في بعض جوانبه، والذي يمثله على وجه الخصوص الإمام جمال الدين الأفغانى (1256 - 1314هـ/1839 - 1896م) والشيخ محمد عبده (1266 - 1322هـ/1849 - 1905م) والشيخ محمد رشيد رضا)

¹ - أنظر: جيب (هـ.أ.ر.)، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة جماعة من الأساتذة الجامعيين، منشورات المكتب العربي التجاري الجامعي للطباعة والنشر، بيروت، 1961، ص 54 وما بعدها.

² - أنظر مكى شبيكة، السودان في قرن، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1961م.

1282-1354هـ/1865-1935م)، فأقطابه كما أنهم لم يجدوا بديلا عن الرجوع إلى الإسلام في ينابيعه الأولى واستلهم الحلول لمشاكلهم المحدثه فهم كذلك لم يجدوا جرما في أن يعملوا على التوفيق بين جوهر عقيدتهم وبين ما أنتجته الحضارة الغربية من علوم مادية ومدنية. وواضح أن هذا يكون قد نتج عن احتكاكهم بهذه المدنية، غير أن المحتك بها وقد تمكنت منه الحصانة الذاتية ليس كالمحتك بها وهو خال الوصال أو يكون قد تربي على خلفية عدائية تجاه كل ما هو ذاتي.

لقد عرف المجتمع العربي الإسلامي عقب القرن الرابع الهجري ما عرف من بدع وضلالات وممارسات شاذة شوّهت المجتمع المسلم وعقيدته، فكان لا بد من إصلاح.. وكانت فكرة التجديد كما أشرنا إلى ذلك آفا. أما وقد عرفت بعض أقطار المجتمع العربي الإسلامي الاحتلال العسكري والغزو الثقافي الغربيين، على غرار الضعف الذي آل إليه المجتمع عامة، حيث سلبت منها أراضيها وحرّياتها ودينها وفكرها فكان لا بد أن يظهر من يدعو إلى استرداد ما سلب بدءا باسترداد وسائل القوة ودفع مسببات الضعف والهوان.

ولقد وجد رواد هذه الحركة في المدنية الغربية، وهم من أقاموا فيها وعاشوها عن قرب، من الأسباب ما قد يعيد لهم، في تقديرهم، القوة والريادة، وهي أسباب لم تكن لتعارض أصلا في الدين ولا مقصدا من مقاصده. فإلى جانب دعوتهم إلى التحرر من الاحتلال العسكري والاستبداد المسلط عليهم من

الداخل، فقد دعوا إلى الفهم السليم للدين الإسلامي وإلى العودة إلى ينابيعه الأولى تحريرا للفكر ونبذا للتقليد المكبل للإبداع. فهذا جمال الدين الأفغاني تدفع به ثقافته الإسلامية والغربية وتجربته السياسية التي عاشها أو مارسها في عدة بلدان إسلامية إلى تحليلات كشفت له عن أسباب تدهور الحضارة الإسلامية وضعفها السياسي وانحلالها الاجتماعي فخلص إلى حلول تجمع بين آراء الإصلاحيين السالفي الذكر وآراء الإصلاحيين الاجتماعيين المحدثين.

فقد جمع الأفغاني في معادلة بين قوة المسلمين وعزتهم وبين رجوعهم إلى دينهم النقي، فقال: "[إن تدهور الحضارة الإسلامية وضياح مجدها راجع إلى].. ترك حكمة الدين والعمل بها وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة...[فقد] يعجب من قلبي: إن الأصول الدينية الحقّة، المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل.. وتنتهي بها أقصى الغاية في المدنية، فإن عجبني من عجبه أشد." ¹ وتماشيا مع الحياة المدنية المعاصرة دعا إلى فتح باب الاجتهاد وتحرير الفكر من التقليد متسائلا عن النص الذي به سدّ هذا الباب أوعن العالم الذي قال بسدّه، بل رأى أن ما وصلنا من علوم السلف إن هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم والحديث الصحيح من السنن والتوضيح إلا كقطرة من بحر أو ثانية من دهر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده. ² ورأى الاعتماد كل الاعتماد على القرآن في المقام الأول وعلى

¹ - المخزومي، محمد، خاطرات جمال الدين الأفغاني، مطبعة يوسف صادر العلمية، بيروت، 1931، ص 257، 340.

² - أنظر المرجع نفسه، ص 177 وما بعدها.

الحديث المتواتر في إثبات الأحكام وعلى إجماع المسلمين في صدر الإسلام، أما ما جاء به الفقهاء المسلمون من بعد فهو يؤخذ على أساس الاستثناس وليس غير، وهو في هذا مصلح سلفي بامتياز.¹ أما وهو يفتح على الغرب فهو يرفض أن يقلده في مختلف الحياة لأن التجارب علّمتنا - كما يقول - أن "يصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبيين".² ولهذا نجده في جانبه السياسي، منتهجا نفس النهج الذي انتهجه المصلح السياسي خير الدين التونسي، فهو مع أنه يبنذ التقليد، فهو لا يمانع في التوفيق بين الحياة الديمقراطية التي أنتجت الثورة الفرنسية وبين نظام الشورى في الإسلام بحكم التماثل الصوري الموجود بينهما حيث يقول: "إن الأمة هي مصدر القوة والحكم. وإرادة الشعب هي القانون المتبع للشعب والقانون الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادما له وأميناً".³ غير أن هذه حقوق يراها الأفغاني حقوقا تؤخذ ولا تهدى لأن من طبيعة الحاكم أنه لا يرضى عن طيبة خاطر أن تكون الأمة هي المالكة فعلا لإدارة شؤونها وزمام أمورها، وأهم الأشياء التي هي مما ليس يوهب الحرية والاستقلال.⁴ ولهذا نجده لا يتوانى في دعوة الخديوي توفيق إلى أن يعيد الحياة النيابية التي فقدتها مصر، مغريا إياه في الوقت ذاته بأنها الوسيلة إلى الحفاظ على حكمه

1 - المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث، سلسلة اقرأ، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، 1948، ص60.

2 - جمال الدين، محمد عبده، العروى الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ص59.

3 - محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص46.

4 - خوري رثيف، الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، منشورات دار المكشوف، بيروت، 1943، ص471.

قائلا له: ".. وإذا قبلتم نصحي وأسرعتم لإشراك الأمة في حكم البلاد فتأمرون بإجراء انتخابات نواب عن الأمة تسن القوانين.. فإن ذلك أثبت لعرشكم.." ¹ ودعا الأفغاني إلى نبذ الفرقة والعمل على توحيد الأمة الإسلامية سنة وشيعة وتجاوز الخلافات التي خلت والتي لم تعد تنفع في شيء بل هي محض ضرر. ²

وعلى الدرب نفسه، سار تلميذه محمد عبده، حيث وجد نفسه مشدودا بين عالمين عالم الإسلام في صدره الأول وعالم المدنية الغربية التي عاشها في الغرب والتي تطابق في الكثير منها الفكر الإسلامي النقي الأصيل كالدعوة إلى نبذ التقليد وإعمال العقل لأنه اقتنع أن المجتمع الصالح هو الذي يتلقى أوامر الله بالعقل وبالعقل يفسرها للصالح العام، فيُصلح بها غيره بعد أن صلح بها شأنه؛ يقول محمد عبده: "ارتفع صوتي بالدعوة إلى (...) تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من غلظه وضبطه لتتم حكمة الله في حفظ نظام العام الإنساني". ³ فحارب البدع والخرافات ورأى الاستغاثة بالقبور

¹ - محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر دار الكتاب العربي، ص471.

² - أنظر المصدر نفسه، ص330.

³ - رضا محمد رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج1، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، 1931، ص11.

والأولياء والصالحين ضربا من الشرك¹، وهو في هذا يوافق آراء أئمة الإصلاح السلفيين.

وفي المقابل، مجاريا للمدينة، يرى محمد عبده أنه " لا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميّزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الإمكان، بل يجب أن يكون الدين باعثاً لها على طلب العرفان مطالباً لها باحترام البرهان، فارضاً عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم، ولكن مع التزام القصد والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحد، ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين..."² وإثر هذا كله دعا وسعى إلى إصلاح التعليم في مصر وخاصة التعليم في الأزهر " فإن إصلاحه (أي الأزهر) إصلاح للمسلمين وفساده فساد له."³ وهو إصلاح يريده وفقاً للتمدن الحديث. وهي الأفكار نفسها التي حملها من بعدهما تلاميذ عدة وواصلوا الكفاح من أجلها؛ ومن هؤلاء نذكر على سبيل المثال لا الحصر: محمد فريد وجدي وقاسم أمين ولطفي السيد وعبد القادر المغربي الذي صاحب جمال الدين الأفغاني لعدة سنين والشيخ طاهر الجزائري مؤسس المكتبة الظاهرية في دمشق وسمير الباروني ومحمد زاهد الكوثري ومحمد رشيد رضا والأمير

¹ - أنظر محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة، مصر، 1367هـ، ص148 وما بعدها. / محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، ط4، بيروت، 1982، ص 161.

² - عبده محمد، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، ط4، بيروت، 1982، ص 112.

³ - محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، مطبعة المنار، ط1، القاهرة، 1931، ص425.

شكيب أرسلان وهومن التلامذة المباشرين لجمال الدين الأفغاني، وفي شمال إفريقيا نذكر منهم محمد بيرم التونسي تلميذ المصلح السياسي الاجتماعي خير الدين التونسي والشيخ طاهر بن عشور والإمام عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي ومحمد العربي العلوي وغيرهم كثير. يقول محمد رشيد رضا في افتتاحية العدد الأول من مجلة المنار التي جاءت كبديل للعروة الوثقى، ملخصاً أهدافها: "إنما أنشئ "المنار" للدعوة إلى الإصلاح الإسلامي بجميع أنواعه، ولا سيما الديني بإصلاح التربية والتعليم".¹ وعن العصرية يقول: "إن الإصلاح الإسلامي يتوقف قبل كل شيء على إقناع العلماء ورجال الدين بأن العلوم الرياضية والطبيعية التي هي محور الثروة والقوة والعزة لازمة لا مندوحة عنها، ويجب أن تعلم مع الدين وأن يقوم بتعليمها رجال الدين. لأن تركها للمدارس الأميرية والأجنبية التي يقولون "لا دين فيها" يجعلها خاصة بمن لا دين لهم، وهؤلاء لا يرجي منهم خير للأمة والملة".²

والى هؤلاء يضاف الإصلاحيون السياسيون المتأثرون هم الآخرون، وبنسب متفاوتة، بما حققه الغرب في هذا المجال من تقدم مدني، ومن بين الداعين إلى مثل هذه الإصلاحات السياسية رفاعة الطهطاوي (1801م/1873م)، وهومن رجال الأزهر، استفاد من أول بعثة علمية

¹ - أنظر: افتتاحية مجلة المنار، العدد الأول، 22 شوال 1315هـ الموافق ل: 15 مارس 1898م.

² - رشيد رضا، المنار والأزهر، مطبعة المنار، ط1، القاهرة، 1253هـ، ص 208.

كبيرة إلى فرنسا، في عهد محمد علي، عام 1826م الشيء الذي مكنه من تعلّم اللغة الفرنسية وارتداد دور الكتب والنهل من شتى أصناف علومها من رياضيات ومنطق وفلسفة وقانون وتاريخ... الخ، وقد ترجم منها العديد إلى اللغة العربية، فتعرف على إثر هذا على أنظمة الحكم الغربية وحركاتها السياسية والأسس التي قامت عليها والمبادئ التي كانت تدعو إليها، فكان منه أن ألف، لما عاد إلى مصر كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" حيث تحدّث عن الدستور الفرنسي والثورة الفرنسية 1834م وقان بترجمة الدستور الفرنسي وتولى من خلاله الدعوة إلى قيم الحرية والديمقراطية والعدل والعمل على إقامتها داخل الوطن مصر؛ يقول الطهطاوي عن هذا الدستور: "فلنذكر لك وإن كان غالب ما فيه (أي في الدستور الفرنسي) ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكم عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا، لذلك عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم بناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيها من يشكوا ظلما أبداً،

والعدل أساس العمران".¹

وهذا خير الدين التونسي أوفد إلى باريس عام 1852م حيث أقام بها أربعة سنين ليعود إلى تونس وهو مشبع بالنظم الغربية الحديثة، وقد اعتنم توليه

¹ - الطهطاوي رفاعه، الأعمال الكاملة، ج2، تحقيق وجمع محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ص95.

الوزارة، فقام بإصلاحات في الإدارة التونسية والتعليم والصحة والاقتصاد.. وأسس المدرسة الصادقية التي كانت أول معهد تونسي تدرس فيه العلوم العصرية.. وقد ألف كتابا سماه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" وأبرز فيه الجوانب الإيجابية الهامة التي كانت تتميز بها أنظمة الحكم الأوروبي آنذاك خاصة تلك التي لم تكن لتعارض أصلا أو مقصدا من أصول أو مقاصد الدين الإسلامي، وكان غرضه التحريض على إنشاء دوائر العلوم والعرفان وكل وسيلة عساها تساعد على تنمية وتمدن الأمة الإسلامية والتحذير عن الإعراض عن مثلها بحجة أن جميع ما عليه غير المسلم يجب هجرانه. ورأى أن سر تفوق الدول الأوروبية عائد إلى قوتها الاقتصادية والعسكرية التي أنتجت قوى مادية أخرى تمثلت في التعليم والمؤسسات السياسية الناشئة على أساس العدل والحرية.¹ ولهذا دعا إلى اقتباس المؤسسات الأوروبية التي تبيّنت له بالمقارنة أنها لا تتعارض وجوهر العقيدة الإسلامية من ذلك دعوته إلى مشاركة أهل الحل والعقد الأمراء في الحكم، فيقول: "لا يقال إن مشاركة أهل الحل والعقد للأمراء في كليات السياسة تضيق لسعة نظرة الإمام وتصرفه العام، لأننا نقول هذا التوهم يندفع بمطالعة الأحكام السلطانية للماوردي.. [فوزارة التفويض عنده] هي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده.. فإذا جاز تشريك الإمام لوزير التفويض على الوجه المذكور.. كان تشريكه لجماعة

¹ - أنظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مطبعة الدولة، ط1 تونس، 1867م، ص5 وما بعدها.

هم أهل الحل والعقد أجوز"¹، ومن هنا لم يكن ليخفي إعجابه بالنظام المدني الغربي الذي يلتزم الشرائع في حكمه والكل، الحاكم والمحكوم، يخضع لها، " فقد تقدم — يقول خير الدين — أن الفرق، من عهد ابقراط إلى اليوم، بين حكومات المغرب وحكومات المشرق، أن تلك تحكمها شرائعها وهذه تحكمها ملوكها، وإن تعدّلت الأحكام في بعض ممالك الشرق اليوم فما تعديّلها إلا صورة لا معنى.. فأما حكوماتهم من الأمة عواطف الشهامة والاحترام بما ثقلت على كواهلهم من الإذلال وسائر ما يجر إليه الاستبداد."² وهي أفكار كان قد تأثر بها جمال الدين الأفغاني وتبناها في مسعاه السياسي ودعا إليها كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

أما عبد الرحمن الكواكبي الحلبي (1846-1909م) صاحب كتاب " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" الذي هومن طينة ابن خلدون وعبد الحميد بن باديس وغيرهما ممن نظّروا للظلم والاستبداد وأثرهما السلبي على الأمة وأفرادها.. بل على الأمة والحكام: أما على الأمة فهو قتل لها وأما على الحكام فهو مفضي إلى "شنقهم" عاجلا كان ذلك أم آجلا؛ ولهذا، ونحن نعيش في هذه الأيام الثورات الشعبية على حكامها في العالم العربي الإسلامي، فهو أي عبد

¹ - المصدر نفسه، ص84.

² - شبلي شميل، المجموعة الجزء الثاني، مطبعة المعارف، القاهرة، (1908، ص199).

الرحمن الكواكبي أجدر بأن يقام له في كل "ميدان تحرير" عربي تمثال وإن كنت على غير ملة التماثيل.

الكواكبي رجل اهتمن الصحافة وخدم في الإدارة العثمانية وعاش أنواع الظلم والاضطهاد والاستبداد التي مارسها السلطان عبد الحميد الثاني وهو الخليفة يومئذ، فكان ممن قاوموا التسلط والحكم المطلق وهوما اضطره إلى المغادرة واللجوء إلى القاهرة حيث سمحت له الفرصة بأن يحضر حلقات الإمام محمد عبده ويكتب في مجلة المنار التابعة لمحمد رشيد رضا، وكان مما ألف يومها، مخلدا مقاومته ، كتابين هاميين: كتاب "طبائع الاستبداد" وكتاب "أم القرى".

والواقع أنه لما كان القوم يومئذ يطالبون بالحرية (الحرية السياسية وحرية التفكير وحرية التعبير والاجتماع) كان لابد من أن يفضي ذلك إلى الكلام عن الاستبداد بشتى أنواعه ومقاومته بفضح أساليبه وجميع عيوبه وشروبه. ولما كان الاستبداد عنوانا للسلطان كان كلام الكواكبي أن اعتبره صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون رعيتهما كما تشاء من دون توقع حساب أو عقاب¹. ثم راح يفصل في مساوئ هذا الاستبداد ومن أهم ما ذكر إفساده للرعية ومكوناتها، فيستغل دينها لمآربه ويفسد عنها أخلاقها بل ويصل بها إلى حدّ إذلالها فلا تعد تعرف للكرامة أو الحرية أو القانون معنا فتستبدل أخلاق العفة والمروءة والصراحة بأخلاق الرياء والنفاق والكذب والتذلل فتتهار الأمة

¹ - الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المطبعة الرحمانية، القاهرة 1931، ص 8، 7.

وتنهار معها مقوماتها فتغدو كالحيوان المملوك العناق فلا يعرف له وطن ولا أسرة ولا أهل ولا صديق.. ولهذا خُص الكواكبي إلى القول: لو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب.¹ ورأى الكواكبي المخرج والنهوض في التأسيس لمجتمع حر صالح قوامه الحرية والعدالة الاجتماعية وفق المبادئ الإسلامية.

أما في كتابه " أم القرى " فقد شخص أسباب انحطاط المجتمع الإسلامي وردها إلى أسباب دينية وأخلاقية وسياسية. أما عن الأسباب الدينية فمنها الأثر السلبي لعقيدة الجبر على أفكار الأمة، والدوام على الاختلاف والتفرقة في الدين والاعتقاد بمنافاة العقل للدين والتعصب المذهبي على حساب النصوص فضلاً عن مظاهر الشرك والبدع التي تفتشت في المجتمعات العربية الإسلامية في مقابل تهاون علماء الدين في التصدي لها وتأييد التوحيد.. وأما عن الأسباب الأخلاقية فأهمها غلبة التخلف بالتملق تزلفاً وصغاراً ومعاداة العلوم العالية والركون والارتياح إلى الجهالة.. وأما عن الأسباب السياسية فهي لا تخرج عما ذكره في كتابه " طبائع الاستبداد " ومنها السياسة المطلقة التي تسببت في فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة وحرمان الأمة من حرية

¹ - أنظر: المصدر نفسه، ص 46 إلى ص 92.

القول والعمل والأمن والأمان والعمل على أخذ الأموال من الفقراء (على عكس ما تنص عليه الشريعة الإسلامية) وإعطائها إلى الأغنياء¹...

وأهم ما يلاحظ على هذا التيار العلماني أن منه من يدعو إلى القطيعة مع التراث في مقابل الاعتناق الكلي لما يُدعى بالحدثاثة الغربية²؛ ومنه من، مع دعوته إلى تبني هذه الحدثاثة، يوهننا بالعودة إلى التراث لأنه لا يسمح لنا بالعودة إليه، والأخذ منه، إلا في حدود ما كان منه مماثلاً أو جزءاً من مقومات هذه الحدثاثة الغربية³. ومن دعاة القطيعة الصريحة نذكر، على سبيل المثال، عبد الله العروي الذي يُعدّ بحق نموذجاً لأولئك الذين تكوّنوا وفقاً لمبادئ ومعطيات الفكر والثقافة الغربية، وهي دوافع ما كانت، في تقديرنا، لتفضي إلى غير القطيعة مع التراث العربي الإسلامي ذلك أن النتائج تبني، منطقياً، على مقدماتها وليس غير.

ينطلق عبد الله العروي في تفكيره حول النهضة من منطلق مفاده أنه لا يمكن فهم مشكلتها إلا إذا تم وضعها ضمن الإطار التاريخاني، أي من حيث هي مشكلة أو مشكلات وقعت في زمان ومكان (أي زمان ومكان) معين. ولهذا نجده

¹ - الكواكبي، أم القرى، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة، 1350هـ / 1931م، ص110 وما بعدها.

² - أنظر مثلاً العروي عبد الله، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1997.

³ - أنظر مثلاً زكي نجيب محمود، كتابه: تجديد الفكر العربي، أو كتابه: في حياتنا العقلية، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1981.

يعتمد المنهج التاريخاني الذي يعالج الوقائع في تاريخيتها.¹ وهو، في تقديره، ما يقطع الطريق أمام الاتجاه التقليدي الذي يلوذ بالماضي على حساب الواقع وهو الأمر الذي دفع به إلى القول صراحة بالقطيعة التامة مع التراث الذي صار شيئاً من الماضي في مقابل الدعوة إلى تبني "الماركسية التاريخية" The Marxist historicism، ف" الأمة العربية الآن، كما يقول، في حاجة ماسة إلى أن تتعلم من الماركسية التاريخية... وهذه الأخيرة مقياس المعاصرة.. (و) الأمة العربية محتاجة إلى تلك الماركسية بالذات لتكون نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً".² فالقطيعة إذن هي الوسيلة الفعالة، في نظر العروي، لتجاوز صدمة الحداثة، ولا يتأتى هذا إلا إذا صار لدينا وعياً تاريخانياً يمدنا بالموضوعية التي بها نضع حداً بيننا وبين ماضينا الذي لم يعد، في تصور العروي، غير إرثا ماضوياً منتهياً لا جدوى منه تنتظر. بل بات عبد الله العروي يعتقد أن من مقتضيات المعاصرة (وهو يفتخر بالانتساب إليها) والتطور التاريخي (حتمية المراحل) أن نتبنى نظرية تُبلورها مفاهيم ومناهج غير أصيلة (في إطار ما يسميه بالرصيد المعرفي الجديد) وإيديولوجيا ثورية معبّئة³ : إن الذي يدعونا إليه هو القطيعة المنهجية والنظرية اللتين لا تهدفان إلا أن نصير غيرنا⁴،

¹ - راجع عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، 1973.

² - المصدر نفسه، ص60.

³ - أنظر المصدر نفسه، ص21.

⁴ - أنظر عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المقاربات، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1997، ص11 وما بعدها.

وهذا ، من دون شك، ما جعل العروي يغرد بامتياز خارج السرب، بل كالغراب الذي سعى لأن يقلّد الحمام في مشيته فلا بمشيته احتفظ ولا مشية الحمام غنم.

هذه نبذة عن المشروع النهضوي العروي فماذا عن مشروع المفكر زكي نجيب محمود؟

المفكر زكي نجيب محمود هو الآخر تكوينه لا يخرج عن مبادئ ومعطيات الفكر والثقافة الغربية، ولذلك فلا غرابة إن كان يقول بما يقولون وينتهي بفكره إلى ما ينتهون، فهو الآخر متغرب بامتياز وقد تبني ما عرف في بداية القرن العشرين بالوضعية المنطقية logical positivism .

الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية كما يسميها البعض حركة فلسفية علمية ظهرت بجامعة فينا بالنمسا برئاسة مورييس شليك وذلك في سنة 1922 وعرفت باسم "دائرة فينا" cercle de vienne vienna circle /وهي واحدة من أشهر المدارس الفلسفية التحليلية الحديثة الظهور والتي من أهدافها التشبه بالعلم. فالعلم تقدم لما حدّد موضوعه، وعلى الفلسفة أن تحدّد موضوعها هي الأخرى، فكان الاشتغال بتحليل الخطاب الذي يقوله العلماء أو يقوله الناس

في حياتهم اليومية تحليلا منطقيا.¹ وذلك، كما يقول رايشنباخ، من أجل إيضاح معنى كل واحد من هذه الأقوال والعلاقات القائمة بينها.²

والوضعية المنطقية تعتمد على منهج يجمع ما بين الصورية المنطقية والتجربة المادية ذلك أن منهج الوضعية المنطقية، كما يبين ذلك زكي نجيب محمود يشترط بأن يكون لكل عبارة تدعي الواقعية أن يقوم صوابها على تصويرها لتجربة الحواس³ وهوما يعرف عند أقطاب هذه المدرسة بمبدأ التحقيق principe de vérification / principle of verification، وعطفا على هذا فإن العبارات الأخرى التي لا يسري عليها هذا الشرط فهي عبارات فارغة من المعنى⁴. واحتاج المناطق إلى بناء لغة صناعية بدلا من اللغة الطبيعية التي، في تقديرهم، لم تعد تواكب هذه الفلسفة العلمية الدقيقة، وصار من مهام الوضعية المنطقية محاربة الميتافيزيقا لأن قضاياها، كما تقول، فارغة لا يمكن تقريرها بمثل هذا المبدأ أي مبدأ التحقيق.

وإذا تقرر هذا صار لفلسفة التحليل المنطقي هدفان: الهدف الأول سلبي ويقوم على أساس استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كل العلوم، والهدف الثاني إيجابي ويقوم على أساس توضيح مفاهيم وقضايا العلوم ومناهجها، ومن ثم

¹ - أنظر زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1980، ص 238.

² - أنظر أحمد ماضي، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 176.

³ - أنظر زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط3، 1982، ص 61.

⁴ - أنظر المرجع نفسه، ص 65.

الكشف عن عملية تتكون من خلالها المعرفة البشرية بناء على المعطيات
التجريبية.¹

ولعل ما شد انتباه زكي نجيب محمود إلى هذه الفلسفة علميتها من جهة
لأن العلم هوما كان في اعتقاده وراء التطور الغربي، ومن جهة ثانية محاربتها
للميتافيزيقا، والميتافيزيقا، في تقديره، هي التي كانت ولا زالت وراء تخلف العالم
العربي، وهو عربي، فلم يجد سبيلا إلى إخراجنا من هذا التخلف إلا أن نتخلى
كلية عن إرثنا الميتافيزيقي، فطفق يقول: "إنما أناصر المذهب الوضعي لأنني
مؤمن بالعلم، ولما كان هذا المذهب هو أقرب المذاهب الفكرية مسيرة للروح
العلمية كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة معاملهم، فقد أخذت
به أخذ الوثائق بصدق دعوته وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات فأمحو
منها ما تقضي مبادئ المذهب أن أمحوه، وكالهرة التي أكلت بنينا [ونسي هنا
أن الذي يأكل بنينه لم يبق لنسبه أثرا] جعلت الميتافيزيقا أول صيدي، جعلتها
أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلى أن
يكون كلاما كاذبا."² وفي هذا ليس قطيعة كلية مع التراث وحسب بل إلغاء ما
بعده إلغاء. فإذا كان الغربي تبني تراثه، فهو تبني تراث الغرب ليلغي تراثه [دون
أن يطلع عليه أو يعرف مكنوناته] لأنه وبعبارة بسيطة، في اعتقاده وليس في
علمه، لا يرقى حتى لأن يكون كلاما كذبا، ومثله في هذا مثل الذي يرى

¹ - أنظر زكي نجيب محمود موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط3، القاهرة، بيروت، 1978، ص42.

² - زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1981، ص161.

الشوك ويعمى أن يرى فوقه الندى إكليلا، وقد سادت الحضارة الإسلامية ما سادت بالعلم والإيمان معا.

ولما تفتن في آخر أيامه، حاول عبثا أن يربط ما اعتقده من الفكر الغربي بما في تراثنا من خلال ما كتب ككتابه "في حياتنا العقلية" أو كتابه "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" أو كتابه "تجديد الفكر العربي" .. الخ. ويكفيه هذا التخبط الذي لم يعد يدري من خلاله إذا ما كان تراثنا أدنى من الكذب أم فيه على الأقل ما يسمو إلى الصدق، أم أن المسألة لا تعدو أن تكون مجرد خداع ومحالة إلغاء من نوع ثان ؟ !

وأما عن توافق التيار العلماني مع العلماني فذلك لأن المبدأ العلمي عندهم يعدّ اعتقادا وعبادة يستطيع المتمسك به أن يتخلص من سيطرة الأنظمة الدينية التي، في نظرهم، تقيد العقل وتقيّد حرية التفكير والعلم عند الفرد، ومن ثمة كان لا بد من الدعوة إما إلى التخلي عن الدين كلية وإما إلى فصل الدين عن الدولة.

وأما عن الرواد الأوائل الداعين إلى التوجه العلماني الذي يجمع ما بين العلم الطبيعي والمجتمع المدني بالمفهوم الغربي، فقد كان أغلبهم من العرب المسيحيين، ونذكر منهم على سبيل المثال يعقوب صروف وشبلي شميل وفرح أنطون وآخرين وكلهم اتخذوا من الحضارة الغربية وأساليبها نمطا للحياة، ومن ثقافتها منبرا " للرأي الحر".

فهذا شبلي شميل على سبيل المثال لا الحصر تبني الفكر المادي الذي لا يؤمن إلا بما هو علمي قائم على التجربة الحسية. وقد نشأ داخل أسرة عربية مسيحية مولعة بالثقافة العلمية والفلسفية والأدبية ، بين أب عدّ من أدباء عصره وأخوين الأكبر مولع بالفلسفة والعلوم الطبيعية، والأصغر بالعلم ومجالاته، " فشابّ - كما يقول عنه يعقوب صروف وهو أحد أقطاب هذا الاتجاه - يولد من والد مثل هذا الوالد، يحيط به مثل هذين الأخوين لا غرابة أن ينشأ بعقل علمي فلسفي جامع بين أدب النفس والانصراف إلى العلوم الأدبية والطبيعية"¹، وهذا ليس غريبا عن ديننا الذي ينبهنا إلى خطورة التطبيع (التربية) وأهميته في التنشئة، فالولد، كما جاء في الحديث النبوي الشريف، يولد على الفطرة (الإسلام أو الفكر المتحرر من كل عبودية إنسانية) وأبواه هم اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه.

ولأسباب التنشئة هذه كان شبلي شميل ناقما على ما كان يتلقاه الطلاب من علوم وتربية في مدارسهم التي كان جلها معاد، في تقديره، للعقل الحر وقائمة على - كما يقول - على تحريضات وأوهام بعيدة جدا عن الحقائق الطبيعية) وهو صادق إذا ما تحدّث عن تعاليم المسيحية المحرّفة) التي هي في الحقيقة المدرسة الأولى للإنسان². وقد نجا هو، كما يقول من هذه العلوم التي يسمونها كمالية باستثناء ما درسه من طب في الكلية البروتستانتية، يقول: "..

¹ - أنظر يعقوب صروف، الدكتور شبلي شميل، ج2، المقتطف، القاهرة، 1917، ص107.

² - أنظر شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ج1، مطبعة المقتطف، القاهرة، 1917، ص107.

إن اعتلال صحي في حدثي لم يسمح لي بأن أكون من متخرجي المدارس فيما عدا الطب ، ولم أقرأ شيئاً من العلوم الكمالية التي يقولون عنها أنها توسع العقل، وهي في اعتقادي تضيّقه، فكان ذلك حفظ لي استقلال أفكاري"¹، وهذه عوامل، خاصة ما كان يدرسه مع طلبة فرع الطب كعلم النبات والحيوان وأمثالها، كانت فيما بعد وراء اختياره الاتجاه المادي التطوري الدارويني الذي كان يومها موضة عصره، فضلاً على أن العلوم، مهما كان مصدرها، إن جاءت معارضة للعقل والعلم كانت علوماً منبوذة ممقوتة ولو أجبر صاحبها على الأخذ بها لثار عليها لأدنى فرصة تتاح له، وقد وجد صاحبنا شبلي شميل في رحلته إلى أوروبا وإلى باريس على وجه التحديد في عام 1875م ما يعزز لديه هذا المنحنى أكثر.

ولما عاد شميل من رحلته الأوروبية والتي لم تدم طويلاً استقر بمصر حيث كان يعتقد أنها البلد المؤهل لأن يسمح له بنشر أفكاره وقد وجد مجلة "المقتطف" خاصة المجلة التي اهتمت بأفكاره أيما اهتمام. فكان أن صار شبلي شميل من دعاة العلم الطبيعي والاتجاه التطوري كأداة وحيدة لكل تقدم أو تطور، فكان منه أن "تناول مذهب النشوء وترجم كتاباً مفصلاً فيه وهو (شرح بخنر [وهو الطبيب والفيلسوف الألماني لودفيج بخنر] على مذهب داروين) ثم توسع في هذا الموضوع وطبقه على كل ما في الكون حاسباً إياه وسيلة لغاية

¹ - المصدر نفسه، ص 27.

سامية وهي إصلاح حال المجتمع الإنساني"¹؛ وقد أعجب شميل بيختر فترجم له كتابا حوى ستة محاضرات حول الدارونية إلى العربية وكان تحت عنوان "فلسفة النشوء والارتقاء"، كما تأثر بكل من اسبنسر وهيكل وهكسلي وجميعهم ممن وسعوا مذهب الدارونية إلى جميع مجالات الحياة ف"الذي لم يتوصل إليه داروين...فعله معتنقو مذهبه بعده... وأطلقوه على سائر الطبيعة، وأكثر زعمائهم هكسلي وسبنسر في انجلترا، وهيكل ويختر في ألمانيا"². ومن هنا راح شبلي شميل يوظف المذهب في شتى مجالات الحياة علمية كانت أو فلسفية (التربوية والاجتماعية والسياسية والدينية). وقد زاده فساد واستبداد الحكم التركي تجاه العالم العربي الإسلامي خاصة (لأن الطوائف الأخرى كانت أكثر تحررا) إصرارا على توجهه ف"ليس الحكماء الديني والاستبدادي - كما يقول - فاسدين فحسب بل هما غير طبيعيين وغير صحيحين"³.

وبناء على ما سبق نقول: إن "المعرفة" اللاعقلية واللاعلمية لا يسعها إلا أن تكون مطروحة منبوذة ولو ادعى أصحابها العصمة لها. لكن ما ذنب "محمد" إذا كان "عيسى" هو من يعارض العلم والعقل بدينه؟! لذا فالذي يُشِين العقل هو أن تُعمّم أحكامه الصورية انطلاقا من عينة لا تشترك مع غيرها من العينات إلا في الشكل، من ذلك قول شبلي شميل: "...إن دين العلم هو إعلان

¹ - يعقوب صروف، الدكتور شبلي شميل (علومه)، ج3، المقتطف، القاهرة، 1917، ص225.

² - شبلي شميل، مجموعة الدكتور شبلي شميل، ج1، مطبعة دار المعارف، القاهرة، 1908، ص17.

³ - أنظر ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط3، بيروت، 1977، ص299.

حرب على الديانات القديمة"¹ ، فضلا على أن ما رتبته العقل من أحكام بناها على قانون النشوء والارتقاء كحكمه "إن الإنسان لم يكن في يوم من الأيام إلا قردا" لم تكن لترقى إلى مصاف أحكام العلم التجريبي.

وعن العلمانيين الذين كانوا يدينون بالعقيدة الإسلامية ودعوا إلى التوجه العلماني اقتداء بالمدينة الغربية نذكر منهم على وجه الخصوص علي عبد الرازق صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" والذي تم نشره عقب إلغاء الأتراك لنظام الخلافة وقد دّعم فيه هذا الإلغاء بأدلة شرعية مستمدة - كما يعتقد - من الإسلام نفسه؛ لكنه واجه معارضة شرسة من هيئة كبار العلماء الأزهريين يومئذ وفُصل عن وظيفة القضاء التي كان يشغلها فضلا عن أشياء أخرى. والظاهر أنه لم يكن في هذه سوى مقلدا للفكر الغربي بامتياز ذلك أن الذي سعى إلى إحداثه في الفكر الإسلامي أوفي هذا الكتاب لم يكن نتاج قراءة أصيلة للفكر الإسلامي ونصوصه الصحيحة بل مجرد عملية تبني لتجربة غربية وهو منبهر بمدنيتها التي آلت إليها وبذل وسعه ليسحبها على الفكر الإسلامي جورا وعدوانا.

في كتابه هذا أو قراءته هاته حاول أن يقدم لنا تيارين سياسيين متعارضين أحدهما يرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان ملكا رسول ومن ثمة فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسول صلى الله عليه وسلم من المؤمنين، وبذلك فهو يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى. وأما الثاني فيرى أن

¹ - أنظر المرجع نفسه ، ص 299.

الخلافة يستمد سلطانه من الأمة، وهي التي تختاره لهذا المقام، ليخلص إلى القول أن مثل هذا الخلاف بين المسلمين في مصدر سلطان الخلافة قد ظهر مثله بين الأوروبيين، وكان له أثر فعلي كبير في تطور التاريخ السياسي الأوروبي والذي انتهى كما هو معروف إلى فصل الدين عن الدولة. فالتيار الإسلامي الأول يكاد، في تقدير علي عبد الرازق، يكون موافقا لما اشتهر به الفيلسوف الانجليزي "هوبز" Thomas Hobbes (1679/1588م) من أن سلطان الملوك مقدّس وحقهم سماوي. ويرى في المذهب الثاني أنه يشبه أن يكون نفس المذهب الذي اشتهر به الفيلسوف الانجليزي "لوك" John Locke (1704/1632م) الداعي إلى قانون وضعي.¹

وانطلاقا من هذا حاول علي عبد الرازق أن يُطَوِّع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وصدر التاريخ الإسلامي لخدمة الفكرة الغربية التي آمن بها ليخلص إلى القول: "ولاية الرسول على قومه [كانت] ولاية روحية منشؤها إيمان القلب.. وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم.. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدير لمصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك للدين، وهذه للدنيا، تلك لله وهذه للناس، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويباعد ما بين السياسة والدين".²

¹ - أنظر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة الإسلامية، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، ط3، مصر، 1925م، ص7 إلى ص9.

² - المصدر نفسه، ص69.

ويخلص علي عبد الرازق إلى أن يعلن صراحة القطيعة التامة مع كل ما له صلة بماضيه السياسي مقبلا على المدينة الغربية إقبال من يسعى إلى حذفه ويظهر هذا في قوله: " لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الإجماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومته من على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم"¹.

*بين الراهن والأفق

بعد هذه الجولة الفكرية مع هذه النماذج والحركات الفكرية ، فإن الملفت للنظر، وبشبه إجماع المحللين والباحثين الناقدين، وبغض النظر عن المعوقات المتفاوتة نسبيا لدى كل حركة سواء أكانت ذاتية أم خارجية، هو أن هذه الحركات الفكرية النهضة بجميع أصنافها لم تحقق النهضة التي لطالما ارتقبتها وناشدتها كل حركة، بل دخلت في مواجهات فكرية فيما بينها وراحت كل حركة تهاجم الأخرى وتزعم لنفسها أنها الحركة الوحيدة الكفيلة والقادرة على تحقيق هذا الانبعاث؛ فهذا حسن حنفي - ولو أن حركته هو الآخر في تقديرنا ليست مستثناة من هذا الفشل - يقرر " أن نهضتنا الحديثة التي بدأت مع أوائل القرن الماضي باصطلاح المؤرخين إنما بدأت بجيلين وانتهت على يد جيلين، فإذا ما أتى الجيل الحاضر، فإنه يجد نفسه في أزمة. هل يعاود الإصلاح من

¹ - المصدر نفسه/ص103.

جديد؟ هل يراجع مواقفه؟ هل يبدأ بداية جديدة؟ وما هذه البداية؟¹. ويذهب أحد المؤرخين المغاربة المعاصرين إلى أن واجب المؤرخ " أن يعترف رأسا بهذا الفشل فيقدر المحاولات والأحلام المذكورة حق تقديرها، ويفحص عن أسباب فشلها أو بطلانها فحفا صارما حتى لا يكون إصلاح اليوم فاشلا للأسباب نفسها التي أفشلت إصلاح الأمس"².

إن من أهم ما أشادت به الحركات النهضة على اختلاف أنواعها، وخاصة منها التي أعجبت بالمدينة الغربية إلى حد التقديس، الحرية والعلم اللذين أنجبا في الغرب ما بات يسمى بالعلمانية وما تلاها من أفكار.. فمن ذا الذي يستبدل في حقيقة الأمر الإصر والأغلال بالحرية والعلم مع أن الفاعل في ذلك كالذي يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير!! إن ظاهر القول الذي يدعونا إلى الأخذ بالحرية والعلم لعمرى لمغربي. أما ما يترتب على جوهر القول المعدّ في مصانع الغرب لعمرى لهو "الحالقة"؛ و"الحالقة" هاته هي التي كانت وما زالت وستبقى وراء فشل كل محاولة نهضوية تغريبية. لأن المشكلة ليست في المفهوم بقدر ما هي في حمولة المفهوم: فالحرية التي تنقلك من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ليست بمقام التي تنقلك من تأليه الإله إلى تأليه الإنسان نفسه ياليتها كان الإنسان العاقل لأن العاقل ما يفتأ أن يعود إلى رشده ولو بعد حين، ، بل

¹ - حسن حنفي، كبوة الإصلاح(نموذج مصر) ضمن كتاب: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1986، ص47.

² - أنظر جرمان عياش، إمكانيات الإصلاح وأسباب الفشل في المغرب، ضمن كتاب: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، ص 356.

الإنسان الحيواني الذي لا يفكر إلا في إشباع نزواته ورغباته الطائشة التي تنزل به إلى حد البهيمية ، عفوا، بل إلى ما هو أذل، إلى حدّ العبثية، وهو مع ذلك يحسب أنه يحسن صنعا؛ وقد صدق فيه قوله جل وعلا: "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا. الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا"¹. والعلم الذي يزيدك إجلالا وتعظيما لخالقك لأنه يجعلك تكشف معجزاته في آياته الكونية فتعرفه من خلالها حق المعرفة وتقدره حق قدره، وقد صدق المثل القائل "من التحفة الفنية يُعرف الفنّان" ولله المثل الأعلى، فيكون علمك ضربا من ضروب التسخير الإلهي، ليس كالعلم الذي يزيدك طغيانا وتألّيا لنفسك فتكون كالذي صاح في قومه " مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي"² أو كالذي بغى بعد أن بُسط له في رزقه فنادى هو الآخر في قومه " قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي"³ فكان علمهم من صنف أولئك الذين " مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ"⁴. أو علم باطل " وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ"⁵.

إن إثمار النهضة يقتضي، في تقديرنا، عوامل ثلاث ولا غنى عنها لكل أمة تروم الانبعاث والنهضة من جديد: عامل الفكرة وعامل المجتمع وعامل

1 - سورة الكهف، الآية 103، 104.

2 - سورة القصص، 38.

3 - سورة القصص، 78.

4 - سورة الحج، الآية 74.

5 - سورة الكهف، الآية 56.

السلطان. أما عامل الفكرة فلا مناص من أن تكون فكرة أصيلة ولا تكون كذلك إلا إذا كانت مرجعيتها عائدة إلى هويتها التي تميزها عن غيرها من الهويات، ممثلة في اللغة والدين والتاريخ.. الخ حتى إذا ما تورت الفكرة وتوالدت وتكاثرت زادت المجتمع غنى إلى غناه وإصلاحا إلى إصلاحه، وبعثت في الفرد الشعور بالانتماء والعزة والثقة في النفس فتفتّق مواهبه وتجعل منه جندا من جنود الله لا يطلب العزة إلا فيما ابتغاه الله له ولا يتخلّق إلا بأخلاقه فتستقيم لديه "المادة" و"القيمة" حيث تسترشد "المادة"، على جميع الأصعدة، "بالقيمة" فلا يسع بعدها الدنيا إلا أن تكون مطية للأخرى، ولا تُنال الآخرة إلا بخيرية الدنيا، وإذا صلحت الدنيا ساد الخير وزهق الباطل وتحقق المطلوب؛ و"لقد أعزّنا الله بالإسلام، فمن ابتغى العزة في غير الإسلامي أذله الله" وهي دعوة حق جعلها عمر رضي الله عنه في أمته باقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقد تولّدت لديه انطلاقا من فهمه الدقيق والعميق لقوله جل وعلا: "وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا"¹.

وعطفا عما سبق فالذي نراه، في تقديرنا، وقد يوافقنا في هذا كثير من الباحثين²، ولعلّه يكون من أهم مسببات فشل المحاولات النهضةية التغريبية، أن النخب التحديثية التغريبية في العالم العربي الإسلامي اعتقدت اعتقادا جازما

¹ - سورة طه، الآية 124.

² - سبق وأن نشرنا مقالا في بداية التسعينيات يثير الموضوع ويعالجه وكان تحت عنوان: اللاتكيفية هل هي حتمية تاريخية؟ وأنظر مثلا: احميدة النيفر، النهضة العربية ومعضلة الوعي التاريخي، ضمن: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، ص 19 - 20.

أن البشرية قد اتخذت مسارا فكريا تاريخيا حتميا لا يمكن أن تحيد عنه، والبشرية اليوم تعيش مرحلته الأخيرة المتمثلة في مرحلة العقل والعلم التي كانت تتحرك نحوها منذ بداية تاريخها، أي تماما كما حاول أن يوهمنا بذلك أوغست كومت A.Comte (1857-1798) بفكرة المراحل التاريخية الثلاث، وليس لنا إلا أن ننظم، كما يقدر النهضويون التغريبيون، في هذا التاريخ الإنساني. ومن دون شك فإن في هذا جزء من الصحة وليس كل الصحة. فالمرحلة الآتية هي حقا مرحلة العقل والعلم ولكنها ليست حتما مرحلة العلمانية الملحدة، ولا مرحلة العلمانية ذلك لأننا نؤمن بأن مرحلة العقل والعلم هذه هي آخر مرحلة تعيشها البشرية وذلك لأننا نؤمن أيضا أن النبوات والكتب السماوية أنزلت وفق التدرج التاريخي للفكر البشري.. فلقد واكبت النبوات والرسالات السماوية الفكر البشري في تدرجه وكانت الرسالة المحمدية هي آخر الرسالات تماما كما كانت مرحلة العقل والعلم هي آخر المراحل التي انتهى إليها الفكر البشري، وهما مرحلتان قد تحققتا تاريخيا. ولهذا نرى أنه لما كانت حجة هذه المرحلة الأخيرة هي حجة العقل والعلم جاءت هذه الرسالة المحمدية الأخيرة هي الأخرى لتواكب وتخطب جيل هذه المرحلة وفق مقتضيات هذا العقل وهذا العلم: "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ"¹ وما آيات الأفاق والأنفس في تقديرنا إلا التي هي آخذة في الجلاء وفق مقتضيات المرحلة الأخيرة التي نكون قد قطعنا شوطا منها اليوم والتي أهم ما يميّزها العقل والعلم. والحال هذه فإننا

¹ - سورة فصلت، الآية 53.

نتساءل عن أولئك الذين يديرون ظهرهم لمثل هذا الدين العظيم وهذه المرجعية الأصيلة، التي ما انفكت تدعون إلى إعمال أو الرجوع في أهم قضايانا المصيرية إلى العقل والعلم معا، والآيات القرآنية الدالة على هذا كثيرة إن لم يكن القرآن جلّه، " وما الذين يختارون منا "العلمانية" - يقول محمد عمارة - أو الذين يسعون إلى إقامة "دولة دينية كهنوتية".. ما هؤلاء وأولئك إلا مقلدون - بوعي أو بغير وعي - للحضارة الغازية، غافلون أو متغافلون عن أشياء جوهرية هي بالنسبة للإنسان العربي المسلم منطلقات أساسية، ومن بينها، بل وفي مقدمتها: حقيقة موقف الإسلام من العلم، ومن العقل، ومن الحرية التي منحها للإنسان فيما يتعلق بأمور الحياة الدنيا"¹. فإذا وعيت عرفت أن هذا من أسباب فشل المحاولات النهضوية التغريبية، فكلما ابتعدت عن مرجعيتك ابتعدت هي وقومها عنك.

وقد نلمس الجواب عن سؤال سبب فشل هذه المحاولات النهضوية المتميزة في مرجعياتها وغاياتها إلى حد التعارض أحيانا في الصورة التي من خلالها تفاعل الفكر الغربي وليس في المضمون، وكان - على نقيض ما حدث مع الفكر العربي الذي أساء قراءة هذا التفاعل وأساء كيفية التعامل معه والاستفادة منه - تفاعلا ذاتيا، فكان بذلك تفاعلا ناجحا في جانب دون جانب فأنجب ما عرف فيما بعد بالنهضة فالحداثة فما بعد الحداثة.. لكن الفكر العربي كان مآله الفشل ذلك لأنه

¹ - محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، ط1، بيروت، 1980، ص183.

ليس فقط لم يتفاعل ذاتيا بل ذهب إلى حد أنه ألغى ذاته جملة وتفصيلا وذلك بإحداث قطيعة تامة مع تراثه من جهة ليستعير من جهة أخرى فكرا جاهزا، لكنه كان هامدا لأن أفكاره تأتينا كالجثة الهامدة، نتبرمج بها تماما كما يتبرمج الحاسوب، لا تُحيي ولا تُميت بل كثيرا ما تميت، فهي أشبه بمن يستورد مواد استهلاكية ويكدّسها ولا يلبث صاحبها أن يستورد مثيلاتها كلما نفذ المستورد ولا يسعه إنتاجها طالما هو يعتمد على الاستيراد، وقد يفسد ذلك المكّس فيتحوّل إلى مميت. وبهذا فالفكر العربي صار رهين فكر الآخر لا يفكر إلا إذا فكر هذا الآخر عفوا بل لا يجترّ إلا ما فكره هذا الآخر الذي يختلف معه في المنطلق والمصب.. وأتى له، والحال هذه، أن يتفاعل أو ينهض أو يُبعث؟!.. وهذه أخرى من مسببات الفشل.

إن الأفق لا نراه إلا في فكر فلسفي (الفكرة) يقوم على أساس تفاعل ذاتي، على أساس فكر يُثوّر ذاته بذاته ومن داخل ذاته، ولا ضير بعدها إذا ما ازداد هذا الفكر تفاعلا مع أفكار، ولوهي من خارج ذاته، لكنها لا تصدم ولا تعارض مبادئه ولا مقاصده ذلك أن الحق يعضده الحق ولا يضادّه، كل ذلك في فكر فلسفي يتوجه إلى التراث ابتداء ليوّجه بعدها نحو المستقبل وليس ليبقى رهين مسائل الماضي، فالماضي أرضية الحاضر ولا مستقبل من دون حاضر...ولكم كان صريحا وصارما ومباشرا الفيلسوف الألماني المعاصر الكبير مارتن هيدغر M.Heidegger (1889-1976) لما قال، وهو يجيب أحد محاوره عن سؤال إمكانية تحوّل الفكر الغربي يومئذ اعتمادا على افتتاح تاريخ

الوجود الغربي المعاصر على تجارب أخرى ليست غريبة أي عن "ميتافيزيقا" أخرى غير التي أنتجت العالم التقني الغربي المعاصر، قال: "قناعتي هي... أن هذا التحول لا يمكن أن يحدث انطلاقاً من بوزية الزان أو أي تجارب أخرى حصلت في الشرق. إن تحول الفكر الغربي في حاجة إلى مساعدة من الموروث الأوربي أو مما اكتسبه حديثاً، لأن الفكر - وهنا الفقه الذي نريد أن يفقهه الناس - لا يتغير إلا من فكر له نفس المصدر ونفس الهدف"¹، إذا فلا مناص ، لأي نهضة، من الفكرة الأصيلة، "ولَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"² أويتجاهلون أن حاضرا من دون ماض لا أمل له في مستقبل.

ثم إن هذه الفكرة التي نتحدث عنها مع أصالتها لا يمكن لها أن تثمر ما لم تكن تحمل كل مقومات النهوض السليمة من العيوب والحاملة لشتى "جرائم التكاثر" التي نحسبها مُمَثِّلَة في العقل والعلم والحرية والأخلاق. أما العقل فهو نقطة الارتكاز: "إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ"³ وأما العلم فهو مطلوب لا بد منه: "لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ"⁴ كما هو سبب التسخير ف "اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ

¹ - Heidegger M., Réponses et questions sur l'histoire et la politique, Mercure, Paris, 1977, P. 65.

² - سورة سبأ، الآية 28.

³ - سورة الرعد، الآية 4.

⁴ - سورة الأنفال، الآية 42.

إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ¹. وأما الحرية فلا اعتبار من دونها: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"². وأما الأخلاق فيها يصير "الحيوان" إنسانا، وفيها تتجلى رسالته الحقّة: "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق"³.

وأما عن عامل المجتمع ودوره في الانبعاث، فإن الفكرة الأصيلة إذا ما كُنّا نعتبرها بمثابة البذرة الطيبة فإن المجتمع هو بمثابة التربة التي تنمو فيها تلك البذرة، فلسفتك (الفكرة) التي تطمح أن تُنهض بها أمتك. ولما كانت البذرة لا تنمو إلا في التربة التي تلائمها فكذلك الفكرة لا تنمو إلا في المجتمع الذي يحتضنها ولا يحتضنها إلا إذا كانت تتوافق ومقوماته الأساسية ذلك أن الجسم لا يقبل إلا ما كان من جنسه ويدفع بكل جسم غريب عنه، ومن ثم فإن الفلسفة التي تدعو إليها لا يكون لها صدى ولا إثمارا ما لم تعبّر عن هوية وطموحات أفراد المجتمع ولو ادعى صاحبها أنها اجتهاد من صميم المرجعية الفكرية للمجتمع نفسه، أما وقد كانت دخيلة تسعى إلى هدم الذات ولا ترقب فيها إلا ولا ذمة فاعلم أنها لا تعدو أن تكون، في أفراد المجتمع، مجرد مكاء وتصديّة؛ وما كان الإسلام ليثمر في الأمة العربية لولا أنه جاء ليتمم مكارم أخلاقها ويواكب فطرتها السليمة.

¹ - سورة الجاثية، الآية 12، 13.

² - سورة الكهف، الآية 29.

³ - الحديث رواه البخاري وأحمد وغيرهما.

وأما عن السلطان فلا الثمرة أثمرت ولا التربة احتضنت ما لم يرعاها
الفلاح هذه بالحفظ وتلك بالمعالجة. أما حفظ الفكرة فبالسهر على تطبيقها، وأما
معالجة المجتمع فبالتربية والتعليم يعدّه لحمل أمانة الفكرة واستثمارها، وقد صدق
سلفنا الصالح لما قال: إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، "إنما القرآن خط
مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال"، كما قال يومها علي كرم الله
وجه وهو يحاور مخالفه الخوارج¹ ولنا بسط لكل هذا في كتاب هو في طور
الانجاز إن شاء الله، والله من وراء القصد وهو هادي السبيل.

معركة الذات والحضارة

أ.نجاه بلحمام / جامعة وهران (*)

اهتم مالك بن نبي (1905م-1973م) بقضايا العالم المتخلف، ودرسها
تحت عنوان (مشكلات الحضارة) فكانت هذه السلسلة التي بدأها بباريس ثم
تتبع حلقاتها بمصر، فالجزائر، لتخرج بعناوين كبرى، منها (مشكلة الأفكار

¹ - محمد أبوزهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط 1، 1934، ص 167.

^{*} - الأستاذة نجاه بلحمام : عضومخبر الأبعاد القيمة بالجزائر، قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر.

في العالم الإسلامي) (الفكرة الأفروآسيوية) (شروط النهضة) (تأملات) (آفاق جزائرية) (وجهة العالم الإسلامي) (ميلاد مجتمع)....

وفي سياق الحديث عن مالك بن نبي نتحدث عن الهم النهضوي الذي يستقطب اهتمام مفكرينا منذ عصر النهضة، أي منذ أمد بعيد.

لقد تحدث هذا المفكر عن ظاهرة التأزم التي يمر بها المسلم وأجزها في الانفصال الذي يعيشه في شخصيته، الانفصال بين الروحي والاجتماعي الذي نلمسه في سلوك المسلم الحديث في المسجد وفي الشارع.

فالمسلم بنظر مالك بن نبي يجد نفسه في محيط المسجد لأن المسجد هو الذي ينشئ بالنسبة لضميره الوسط الأولي الذي يكون فيه، إنه يجد فيه "شخصه".

لكنه وهو على عتبة المسجد، يعقد صلته بهذا الوسط الأولي، ويجد نفسه في نطاق الظروف الاجتماعية التي تمحو شخصه وتبعث فيه -الفرد الخام- فالحقيقة التي زلزلت كيانه وهو في المسجد لم تتبعه في الشارع.

إن هناك انفصال بين العنصر الروحي والعنصر الاجتماعي وهذا الانفصال الذي عبر مالك بن نبي عنه بقصه "أوسكار وايلد" المشهورة وهي قصة عالم طبيب يطبق على نفسه طرقا علمية تنتهي بتحليل ذاته إلى شخصيتين: شخصية الوحش المجرم في شخص "مستر هايد" وشخصية العالم الفاضل في الدكتور "جيكال"

وتاريخ هذا الانفصال يرجع إلى عهد بعيد فقد حدث بين العنصر الروحي والعنصر السياسي، بين الدولة والفكرة الدينية وقد رأى "مالك بن نبي" أن الحل النهضوي يكمن في توظيف الطبيعة الإنسانية أي غرائز الفرد واستخراج الطاقة الحيوية اللازمة لأداء النشاط المشترك في التاريخ، لكن هذه الطاقة الحيوية يجب أن تخضع لنظام دقيق تمليه فكرة عليا توجهها وتحولها من طاقة ذات وظائف بيولوجية خالصة في المقام الأول إلى طاقة ذات وظائف اجتماعية يؤذيها الإنسان حين يساهم في النشاط المشترك لمجتمع ما.

إذن لابد من فكرة عليا تصل بين الروحي والاجتماعي هذه الفكرة هي التي تجعل المسلم يتماثل مع ذاته في المسجد وفي الشارع وفي هذه السياق يستلهم مالك بن نبي من واقع المجتمع العربي الإسلامي أين أخضعت هذه الفكرة الطاقة الحيوية لدى البدوي العربي لنظامها الدقيق وجعلت منه إنسانا متحضرا.

هذه الطاقة التي تتحول في صورة غريزة التملك المطبوعة في الإنسان تتحول إلى طاقة محكومة منظمة موجهة نحو المهام الاجتماعية، فالنبي صلى الله عليه وسلم عندما كان مشغولا في المدينة بالمطالب المادية للدولة الإسلامية الفتية في التحضير للحرب التي تبدأ بمعركة بدر كان صحابته يقدمون له عن طبيب خاطر جزءا من أموالهم لقد كان سيد بن عبادة يعبر عن عمله هذا بقوله.

"يا رسول الله: خذ من أموالنا ما شئت، وما أخذته منها أحب إلينا مما تركت⁽¹⁾.

¹ - بن نبي (مالك)، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين إصدار ندوة مالك بن نبي ص 100.

بهذا المعنى يتحرر الفرد من قانون الطبيعة المفطور في ذاته، ويخضع وجوده كله للمقتضيات الروحية التي أوجدتها الفكرة الدينية في نفسه.
إن مشكلة العالم العربي الإسلامي هي مع نفسه، لذلك لا بد أن تكون مبادرة التغيير من الذات للذات لكن ضمن مبادرة حضارية كبرى وشاملة، فالمبادرة الحضارية نحو الذات بحاجة إلى رؤية شاملة، تتناول الوجود العربي والإسلامي في كليته وشموليته فكريا واجتماعيا وروحيا وماديا، نفسيا واقتصاديا كونيا وتاريخيا، فرديا وجماعيا.

لقد كانت الحلول الإصلاحية منذ بداية النهضة في القرن التاسع عشر إلى حد الآن جزئية، فمن الحل التربوي مع بدء النهضة إلى الحل الليبرالي القائم على اقتباس الديمقراطية الغربية إلى الحل القومي السياسي الذي كان يكمن في التغيير السياسي إلى الحل الاجتماعي إلى العسكري....
كل هذه الحلول كانت تنم عن الصيغة الجزئية التي تميز بها العقل العربي بدل الاهتمام بالكليات والتصورات العامة.

إن الأزمة شاملة ولا بد من حل شامل يتناول الإنسان والوجود والتاريخ والمجتمع والاقتصاد، وهذا ما كان عليه الحل الإسلامي الذي يعتبر من أهم الحلول الحضارية الشاملة في تاريخ البشرية كونه تناول وعالج مشكلة الإنسان الروحية والكونية بعقيدة إلهية توحيدية هي أساس رؤيته الشاملة فقد نظر إلى مشكلة الإنسان الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتشريعية وحتى ما يتعلق بالمجال الأدبي والفني.

بهذا المعنى، معنى الشمول يحمل الإسلام استجابة حضارية معينة مستمدة من ثوابته لكل عصر، وفي نفس الوقت تتوافق هذه الاستجابة الحضارية مع متغيرات الزمن التي منحها الإسلام دورها في التطور، هذه المتغيرات تؤخذ لما تأتي به من إغناء لتجربة الإنسان على الأرض.

إن العقل العربي والإسلامي القويم الذي ترعرع في ظل رؤية الإسلام الشمولية للإنسان والكون والحياة لا يمكن أن يكون تجزئياً فلا بد أن يكون شمولياً والدعوة حينذاك إلى إحياء التراث يجب أن تقوم على اتخاذ المنهج الشمولي في الرؤية الإسلامية بتطبيقه على المشكلات الحالية.

إن دفع الإنسان العربي المسلم لمواجهة العدو عسكرياً مثلاً لابد أن يقوم أولاً على التأكد من تعبئة هذا الإنسان روحياً وتحصينه أخلاقياً بالإضافة إلى الوعي السياسي فلا يوجد هناك من يموت من أجل الموت بل لابد من عقيدة وقيم تدفعه إلى ذلك فقبل الدعوة إلى الجهاد لابد من الدعوة إلى التوحيد والإيمان والأخلاق والتكافل الاجتماعي.

والحل الشمولي يبدأ بالحلول المجالية أي كل مختصر في مجاله يؤدي دوره ليكون هناك مفكرون شموليون يستوعبون البحوث الاختصاصية ضمن قالب شمولي نظري وعملي هو مرشداً لحركة المجتمع، إذن لسيرورة الحضارة.

إن معركة النهضة والحضارة هي معركة الذات، فالعرب المسلمون عندما أقبلوا على حضارات الأمم، إنما أقبلوا إليها من موقع القوة والثقة بالذات، هؤلاء العرب المسلمون استوعبوا أفكار أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وتجاوزوا علوم

الحضارات الشرقية، فاستحدثوا الحبر، واجتهدوا في الأرقام والحساب والفلك، فكان منهم ابن الهيثم وابن رشد وابن خلدون...

إن معركة الذات هي الوجه الآخر لمعركة الحضارة، فكسب معركة الذات شرط أساسي لكسب معركة الحضارة هذا ما كان يعنيه الرسول صلى الله عليه وسلم عندما نبهنا إلى أن الجهاد الأكبر، جهاد النفس بنائها وتقويتها وتحسينها هو في المحل الأرفع بين أنواع الجهاد الأخرى لما لها من قداسة.

إذن يجب أن نكون في موقع قوة، وموقع ثقة بالذات لكي يحدث استيعاب تقدم العصر بالصورة الصحية أو بعبارة أخرى وعلى لسان مالك بن نبي "ينبغي أن نهيم في بلادنا المحيط اللازم لتطبيق ما نتصور من حلول لمشكلاتنا الاجتماعية¹. لكن أكثر من ذلك لمشكلاتنا الحضارية.

إن الخطوة الحضارية الأولى تبدأ من الداخل، وتولد حسب حاجة المجتمع إليها وحسب ما يبلغه هذا المجتمع من تطور كما هو حادث عند الغرب الذي بدأ نهضته الحديثة قبل خمسة قرون وتبلورت هذه النهضة تدريجيا بما يتوافق ومعايير هذا المجتمع. فمن الفكرة الاجتماعية (الاشتراكية أو الماركسية) إلى الفكرة العلمانية التي جاءت والمجتمعات الغربية قد حققت نصجا فكريا وعقلانيا للدين ميزت من خلاله بين مجال الاجتهاد الإنساني ومجال التسليم الديني، أي بين المجال الذي يقبل التغيير حسب تطورات الإنسان العقلية وظروفه وبين

¹ - بن نبي (مالك): ميلاد مجتمع مرجع سابق، ص 97.

المجال الثابت الذي يختص بجوهر الإيمان وأسس العقيدة، بمعنى أن الغرب استوعب العلمنة دون أن يفقد الإيمان أو التراث الروحي. أقصد من ذلك أكثر أن النهضة تبدأ بالفكرة وتتشكل المجتمعات حسب معاييرها، هذا ما لم يحدث في العالم العربي والإسلامي الذي بدأت النهضة الحديثة عنده ليس من تلك الصورة التراثية التي استقر عليها أيام المأمون والمعتزلة والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون وابن حيان والبيروني...

بل بدأت النهضة بشكل اضطراري بدءا بالقومية والعلمانية والمادية والاشتراكية... فما استوعبه الغرب على مدى خمسة قرون ومن داخلهم سقط على العالم العربي والإسلامي دفعة واحدة ومن الخارج، أي أن النهضة أتهمت مع الاستعمار السياسي والعسكري، فلم يكن أبدا من السهولة التمييز بين الفكرة الحضارية الإنسانية والفكرة الاستعمارية، أقصد ما قلته سابقا أن النهضة أتهمت وهم في موقع ضعف.

إنه منذ بدء النهضة العربية قبل قرن ونصف والمبادرة النهضوية هي مبادرة فردية (بمعنى أن كل بلد عربي يحاول بمفرده أن يستوعب الحضارة الحديثة)، بينما التجمعات الكبرى هي سمة العصر فما كنا مثلا لنسمع اليوم عن اليابان لو بقيت مجرد مناطق ومقاطعات منفصلة.

إن معركة النهضة وبالتالي الحضارة لابد أن تتحقق ضمن التجمع الكبير، فإذا كانت معركة الثقة بالذات هي الشرط الأساسي لتحقيق معركة الحضارة فلن

يكون هناك ثقة بالذات حقيقية إلا في ظل التجمع الكبير للعرب والمسلمون أي ضمن الكيان العربي الإسلامي لكن ضمن سياق الحضارة المصيري إذ لو كان العرب كيانا كبيرا هل فعلا كانوا سيتركون الطائرات الإسرائيلية تصل إلى حيث تشاء في الوطن العربي، وهل كانت خاصة علمائنا ومفكرينا يتجهون للغرب طلبا للأمان والعيش، ونحن ندرك قيدا بأن الاستيعاب الحقيقي للحضارة يتطلب مئات العلماء والباحثين وآلاف من العمال المهرة، والكثير الكثير من الأموال، ثم مع كل هذا قدرة عسكرية على حماية الإنجاز العلمي.

إذن معركة النهضة والحضارة تبدأ بالفكرة المنبثقة من الداخل، وتوجيهه الفكرة ومقتضيات المجتمع لكن ضمن كيان أو تجمع كبير (الكيان الكبير بشرا وأرضا ومالا ومواد وعمقا استراتيجيا ووحدة قيادة وتخطيط).

إن النهضة والتقدم لا يتحققان إلا كإنجاز اجتماعي، قد يبدأ من الفرد أو النخبة أو السلطة لكنه لا يتحول من القوة إلى الفعل إلا بحركة المجتمع، حين يكون مستوعبا لفلسفة النهضة وفاعلا في تحقيقها، فالمجتمع الذي لا يدرك فلسفة النهضة والحضارة لا يمكنه أن يندفع أو يشارك في صنعها، ومن داخل هذا الخطاب يقول "برهان غليون" في سياق حديثه عن الحادثة في مؤلفه اغتيال العقل ص 296: "إن إيديولوجية الحادثة قد نشأت لتساعد المجتمع على عقلنة هذه الحركة إذ لا يستطيع المجتمع أن يقوم بنشاط واسع وبمبادرات وتغييرات تأريخية كبرى دون أن يسجلها في سجله العقلي، ويجعلها واعية وشفافة ومدركة ومن ثم مقبولة. وأن قيمة هذه العقلنة تنبع دائما من قدرتها على إعطاء آفاق أوسع

للحركة وحل المشكلات الثقافية أو المادية التي يمكن أن تفق عقبة أمامها. لكن بقدر ما تحولت هذه العقلانية في العالم العربي إلى إيديولوجية فئة اجتماعية وأصبحت تحدد إطار واستراتيجية صراعها مع الفئات الأخرى، فقدت شيئاً فشيئاً طابعها الموضوعي، أي قدرتها على التحكم بالممارسة التحديثية، وضبطها والسيطرة على آثارها السلبية، وتحولت إلى دعوة عقلية، فلم تعد تهتم بالنهضة وشروطها وإنما أصبحت تدافع عن مشروعية الحداثة، وبمعنى آخر مشروعية وجود الفئة الاجتماعية المتماهية معها والنظام الاجتماعي-السياسي- الذي ينتجها، فأصبحت معاصرة هذه الفئة للحضارة هي أيضاً بديل معاصرة المجتمع لها وعائناً أمام تطور الحداثة نفسها، أي أمام النهضة...⁽¹⁾.

إن المشروع النهضوي ومن ثم الحضاري ينطلق نعم من الفكرة الأولية الداخلية لكن هذه الفكرة يفترض أن تأخذ في نطاق اهتمامها مشروعين فكريين:

- مشروع دراسة البنية الفوقية للمجتمع العربي والإسلامي على مستوى الفكر.

ومشروع دراسة البنية المجتمعية التحتية على مستوى الواقع وما تفرزه من تأزم سياسي دائم في الحياة العربية الإسلامية.

لا ترتبط مشكلة النهضة بالنسبة لمالك بن نبي في تعليم المسلم عقيدة هوما يملكها وإنما في تفعيل هذه العقيدة بأن ترجع لها قوتها الإيجابية وتأثيرها

¹- زكي الميلاد: الفكر الإسلامي، قراءات ومراجعات، مؤسسة الأنشاز العربي، لندن، بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص65.

الاجتماعي يقول مالك بن نبي: " مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملاً به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة"(1).

وتفعيل العقيدة لا يكون إلا من خلال تلك الروح المنطلقة بفطرتها والرجوع إلى القرآن في نقائه، ولا يعني ذلك رفض كل الاجتهادات وإنما رفض كل محاولات تقديس هذه الاجتهادات إلى جعلها في مرتبة القرآن.

هذا يعني أنه من الضروري البحث عن طرق تحقيق الأفكار الفعالة في عملية التغيير لكن التغيير بالمعنى القرآني يفترض تغييراً في حال الذات أو النفس: "إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

يولي مالك بن نبي أهمية بالغة لعامل الزمن في تحقيق النهضة فكل تأخر للقيام بنهضة حقيقية يوسع الفجوة بين العالم المتقدم والعالم الإسلامي المتخلف لأن ذلك يسمح بوجود مشاكل جديدة لا بد لها من عوامل جديدة، كما يؤدي إلى حلول مزيفة ترسخ التخلف.

إنه مثلاً أصبحنا نضم إلى الإسلام كل ما نعتقد أنه قيمة حضارية دون تحليل، ودون معرفة درجة ارتباطه بالإسلام كحديثنا عن الديمقراطية في الإسلام.

كما يؤكد مالك بن نبي في فعل النهضة الأخذ بعين الاعتبار وبالأولوية المواضيع التي لها علاقة مباشرة بحياة الناس أي الاحتياجات الأساسية يقول: "أن نتحدث إلى فقير لا يجد ما يسد به الرمح اليوم عن الثورة الطائفة التي كانت لآبائه

¹ - بن نبي (مالك): وجهة العالم الإسلامي، ترجمة شاهين عبد الصبور، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1981، ص 48.

وأجداده نأثيه بنصيب من التسلية من متاعبه بوسيلة مخدر يعزل فكره مؤقتا وضميره عن الشعور بها دون أن نشفيها كذلك أمراض مجتمع بذكر أمجاد ماضيه⁽¹⁾.

ولا يعني ذلك عدم التواصل مع الماضي لأن النهضة بنظر مالك بن نبي لها بعدان:

- البعد الذي يتصل بالماضي أي بخلاصة التدهور

- البعد الذي يتصل بخمائر المصير وجذور والمستقبل⁽²⁾.

وكل حركة نهضوية بنظر "بن نبي" تقوم بدءا بتصفية الإطار الأخلاقي والاجتماعي والتقاليد والعادات من عوامل السلبية حتى يقوم المجال الإيجابي للتعبير.

يعطي مالك بن نبي الصياغة التالية لمعادلة الحضارة الإنسان + تراب + وقت = حضارة:

أولا: مشكلة الإنسان:

إن المشروع الإصلاحي يبدأ بتغيير الإنسان، ثم بتعليمه الانخراط في الجماعة ثم بالتنظيم فالنقد البناء. وتبدأ عملية التطور من الإنسان لأنه المخلوق الوحيد القادر على قيادة حركة البناء، وتحقيق قفزات نوعية، تمهيدا لظهور الحضارة، أما

¹ - بن نبي (مالك): إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، القاهرة، مصر، 1969، ص 13.

² - بن نبي (مالك): شروط النهضة، ترجمة شاهين عبد لصبور، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 79-80.

المادة فمهما يكن من أمرها تكديسا وزيادة، فإنها تبقى تجميع كمي لا يعطي معنى كفيًا نوعيًا، إلا بسلامة استخدام الإنسان له.

ولكي يتحقق التغيير في محيطنا يجب أن يتحقق أولا في أنفسنا، فمنهج الرسالة يقتضي التغيير، والتغيير يقتضي تغيير ما في النفوس أولا... لقوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"، وعندها يجب على المسلم أن يحقق بمفرده شروطا ثلاثة: -أن يعرف نفسه- أن يعرف الآخرين، وأن لا يتعالى عليهم وأن لا يتجاهلهم - أن يعرف الآخرين بنفسه ولكن بالصورة المحببة، أي بالصورة التي أجريت عليها كل عمليات التغيير بعد التنقية والتصفية من كل رواسب القابلية للاستعمار والتخلف وأصناف التقهقر.

إن الإنسان هو الهدف وهو نقطة البدء في التغيير والبناء، ومهما جرت محاولات تحديثية بوساطة الاستعارة، أو الشراء للمصنوعات ومنتجات التقنية، فإن هذه المحاولات ستكون عقيمة، طالما أنهم لم تبدأ من حيث يجب، فالحل الوحيد هو تكوين الفرد العامل لرسالته في التاريخ، والغني بأفكاره على حساب أشيائه.

إن العلوم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية تعد اليوم أكثر ضرورة من العلوم المادية، فهذه تعتبر خطرا في مجتمع مازال الناس يجهلون فيه حقيقة أنفسهم أو يتجاهلون، فإعداد إنسان الحضارة أشق كثيرا من صنع محرك أو تقنية متطورة، ومما يؤسف له أن حملة الشهادات العليا في هذه الاختصاصات هم أكثر عددا في البلدان المتخلفة لكنهم، لم يكونوا إلا حملة أوراق يذكر فيها اختصاصهم

النظري، فصاروا عبئا ثقيلا على مسيرة التنمية والإصلاح، فهم القادة في المجتمعات المتخلفة على الرغم من عجزهم عن حل أبسط المشكلات بطريقة علمية عملية، وإلا لما تخلف مشروع النهضة حتى الوقت الحاضر، ونحن بحاجة إلى دروس في منهجية العمل في سائر مستويات عملنا.

ولتبدأ المنهجية أولا في مستوى الحديث المجرد، لأن كل عمل اجتماعي يقتضي تبادل أفكار بين عدد من الأشخاص، إن الحوار هو أبسط صورة لتبادل الأفكار، وهو المرحلة التمهيدية البسيطة لكل عمل مشترك، فقواعد الحديث إذن لا تخص حسن الآداب فقط، بل هي جزء رئيسي من تقنية العمل.

فالقضية إذن، لا تخص قواعد الحديث وحسن السلوك في المنتديات والمؤتمرات والصالونات والمقاهي فحسب، بل تخص مباشرة تقنية العمل من زاوية "الفعالية"، حيث لا يكون الحديث لمجرد التسلية وإنما يخضع لقواعد العمل، الذي ليس سوى مشروع في محتوى بعض الكلمات وبعض الأفكار، وفي هذا المستوى، يتداخل الجانب الأخلاقي والجانب المنطقي ليكونا معا العمل الفعال أو العمل التافه، ونظن أننا لا نزال كأمة في المستوى الثاني.

وليس من الضروري ولا من الممكن أن يكون لمجتمع فقير، المليارات من الذهب كي ينهض، وإنما ينهض بالرصيد الذي لا يستطيع الدهر أن ينقص من قيمته شيئا، الرصيد الذي وضعته العناية الإلهية بين يديه "الإنسان"...

وطالما كانت الإرادة الحضارية طوع الفكرة فإننا إزاء عصر التلقين المستبد بتصوراتنا ومفاهيمنا نواجه انهيار هذه الإرادة حتى لا تقوى على احتضان

المصير، والصراع الفكري يجد إطاره الأوسع في البلاد المحكومة بشبكة من الإيحاءات، تدلي بها مراصد الاستعمار، لتصنع الأحداث حيال كل نهضة فاعلة في عالمنا العربي والإسلامي، فالمشكلة مشكلة أفكار في النهاية، لأننا بها ننظم خطانا في ثبات، وندفع طاقتنا في مضاء العزيمة، ونحشد وسائلنا في الإنجاز.

إن لكل حضارة نمطها وأسلوبها وخيارها، وخيار العالم الغربي ذي الأصول الرومانية الوثنية قد جنح بصره إلى ما حوله مما يحيط به: نحو "الأشياء"، بينما الحضارة العربية الإسلامية عقيدة التوحيد المتصل بالرسل قبلها سبج خيارها ونحو التطلع الغيبي وما وراء الطبيعة: نحو "الأفكار".

والإنسان حينما ينظم شبكة علاقاته الاجتماعية بوحى الفكرة في انبثاقها، فإنه يتحرك في مسيرته عبر الأشخاص والأشياء المحيطة به فيتخذ العالم الثقافي إطاره في إنجاز هذه المسيرة ويأخذ طابعه تبعا للعلاقة بين العناصر الثلاثة المتحركة: الأشياء، الأشخاص، الأفكار. فهناك توازن لا بد منه بين العناصر الثلاثة يسكب مزيجها في قوالب الإنجاز الحضاري، فإذا ما استبد واحد من هذه العناصر وطغى على حساب العنصرين الآخرين فثمة أزمة حقيقية في مسيرة الحضارة تلقي بها خارج التاريخ فريسة طغيان الشيء أو طغيان الشخص.

ففي بلد متخلف يفرض الشيء طغيانه بسبب ندرته، تنشأ فيه عقد الكبت والميل نحو التكديس الذي يصبح في الإطار الاقتصادي إسرافا محضا أما في البلد المتقدم - وطبقا لدرجة تقدمه- فإن الشيء يسيطر بسبب وفرته وينتج

نوعا من الإشباع، فيولد ميلا نحو الهروب إلى الأمام الذي يدفع الإنسان المتحضر دائما إلى تغيير إطار الحياة وفق صراعات الموضة في كل شيء حوله. لكن طغيان الشخص يؤدي إلى نتائج في الإطار السياسي والاجتماعي تهدم ببيان الفكرة حينما تتجسد فيه، وكثيرا ما تعتمد مراصد الرقابة في حركة العالم الثالث إلى دفع هذا الاتجاه المرضي إلى نهايته في عقول الجماهير لتحطم الفكرة البناءة من وراء سقوط الأشخاص الذين يمثلونها في النهاية، وتدفع الجماهير للبحث عن بديل للفكرة الأصلية من الشرق والغرب عبر بطل جديد.

فعدم التوازن في العناصر الثلاثة يفضي بنا على انهيار المجتمع، والمجتمع العربي الإسلامي يعاني في الوقت الحاضر بصورة خاصة من هذه الاتجاهات، لأن نهضته لم يخطط لها، ولم يفكر بها بطريقة تأخذ باعتبارها عوامل التنبيد والتعويق سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي، وعلى الأغلب الاثنين معا.

إن أهمية الأفكار في حياة مجتمع معين تتجلى في صورتين: فهي إما أن تؤثر بوصفها عوامل نهوض بالحياة الاجتماعية، وإما أن تؤثر على عكس ذلك بوصفها عوامل ممرضة، تجعل النمو الاجتماعي صعبا أو مستحيلا، وهنالك فضلا عن ذلك جانب آخر لأهمية الأفكار في العالم الحديث: ففي القرن التاسع عشر كانت العلاقات بين الأمم والشعوب علاقات "قوة"، وكان مركز الأمة يقدر بعدد مصانعها ومدافعها وأساطيلها البحرية ورصيدها من الذهب، ولكن القرن العشرين قد سجل في هذا الصدد تطورا معلوما، هو أنه قد أعلى من "الفكرة" باعتبارها قيمة قومية ودولية، هذا التطور لم تشعر به كثيرا البلدان المتخلفة، لأن عقدة

تخلفها ذاتها قد نصبت في طريقها ضريا من الغرام السقيم بمقاييس القوة أي بالمقاييس القائمة على الأشياء).

فالإنسان المتخلف وبسبب عقدة تخلفه يرد المسافة بين التقدم والتخلف إلى نطاق (عالم الأشياء)، أو هو بتعبير آخر يرى أن تخلفه متمثل في نقص ما لديه من مدافع وطائرات... وبذلك يفقد مركب النقص لديه فاعليته الاجتماعية، إذ ينتهي من الوجهة النفسية إلى التشاؤم كما ينتهي من الوجهة الاجتماعية إلى تكديس المشكلات، فلكي يصبح مركب النقص لديه فعالا مؤثرا ينبغي أن يرد الإنسان تخلفه إلى مستوى الأفكار لا إلى مستوى الأشياء، فإن تطور العالم الجديد دائما يتركز اعتماده على المقاييس الفكرية.

ومشكلة الثقافة من الوجهة التربوية هي في جوهرها مشكلة توجيه الأفكار، ولذلك كان علينا أن نحدد المعنى العام لفكرة التوجيه، فهو بصفة عامة قوة في الأساس وتوافق في السير ووحدة في الهدف، فكم من طاقات وقوى لم تستخدم، لأننا لا نعرف كيف نكتلها، وكم من طاقات وقوى ضاعت فلم تحقق هدفها حين زحمتها قوى أخرى صادرة عن المصدر نفسه، ومتجهة إلى الهدف نفسه. فالتوجيه هو تجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت، فهناك ملايين السواعد العاملة والعقول المفكرة في البلاد الإسلامية صالحة لأن تستخدم في كل وقت، والمهم هو أن نذير هذا الجهاز الهائل المكون من ملايين السواعد والعقول، في أحسن ظروفه الزمنية والإنتاجية، وهذا الجهاز حين يتحرك يحدد مجرى التاريخ نحو الهدف المنشود، فلا يكفي مطلقا أن ننجم أفكارا، بل يجب

أن نوجهها طبقا لمهمتها الاجتماعية التي نريد تحقيقها، إننا نرى في حياتنا اليومية جانبا كبيرا من اللافاعلية في أعمالنا، إذ يذهب جزء كبير منها في العبث وفي المحاولات الهائلة.

وإذا ما أردنا حصرا لهذه القضية فإننا سنبها الأصيل في افتقارها الضابط بين الأشياء ووسائلها، وبين الأشياء وأهدافها، فتقافتنا لا تعرف مثلها العليا وفكرتنا لا تعرف التحقيق، وإن ذلك كله ليتكرر في كل عمل نعمله وفي كل خطوة نخطوها، إن الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة، وهولا يفكر ليعمل بل ليقول كلاما مجردا، بل إنه أكثر من ذلك ييغض أولئك الذين يفكرون تفكيرا مؤثرا ويقولون كلاما منطقيا من شأنه أن يتحول في الحال عمل ونشاط.

أما في مستوى المجتمع الذي يعيش أزمة ثقافية فإننا نستطيع حصر العديد من الملاحظات ويكفيها لذلك أن نرى بالعين المجردة ما يدور في حياته الاقتصادية والسياسية⁽¹⁾.

إننا لو وضعنا سلما للقيم الثقافية جنبا إلى جنب مع السلم الاجتماعي، لوجدنا أن السلمين يتجهان في الاتجاه نفسه من الأسفل إلى الأعلى، أي أن المراكز الاجتماعية تكون تلقائيا موزعة حسب الدرجات الثقافية، أما المجتمع الذي يواجه أزمة ثقافية فإن السلمين ينعكسان الواحد بالنسبة للآخر انعكاسا تصبح معه القاعدة الشعبية- على الأقل بمحافظتها على الأخلاق- أثرى ثقافيا من قيادتها،

¹ - حيث هناك ركود اقتصادي واستبداد سياسي.

فمن يرقى درجات السلم ويأخذ مكانه ودوره الاجتماعي في العالم المتخلف ليس من أهل الدرجات العلمية الثقافية، بل من يرضى عليه أولو الأمر في السلطة. لكن كيف نخلص الإنسان من الاستعمار الثقافي والذي معناه استمرار الاستعمار السياسي والاقتصادي؟ إن الإنسان المطلوب تغييره من أجل تنشيط عملية البناء الحضاري لا يمكن تغييره وتخليصه من الدونية باتجاه الآخر المستعمر، إلا إذا هيأنا له مناخا تربويا متحررا من النفوذ الاستعماري وجوا ثقافيا أصيلا وشعورا متعاليا بالشخصية...

إن الإبداع والعطاء لن يكونا إلا عندما نترك لعالم الأفكار أن يحاول حل خفايا عالم الأشياء، في هذه الحالة تتوالى الحلول تترأى، وبذلك تقوم النهضة العلمية في مجتمع ما، أما إذا كان عالم الأفكار مستعارا فسيكون عنده قصور في الكشف وتراوح الأمور العلمية مكانها.

وإذا أردنا أن ننشئ ذاتا جديدة لإنسان اليوم في العالم العربي والإسلامي، فيقتضي ذلك قبل كل شيء تنقية المحيط الأسروي والمدرسي والاجتماعي العام من الاستعارات التي تحمل في طياتها هدفا استعماريًا تخريبيا، يحاول زرع التفقير والتجهيل والانحراف في مجتمعاتنا بشتى الوسائل، وأهمها استغلال غفلتنا، ويتحدد دور ومكانة الفرد في أمته تبعا لعلاقة المجتمع بالأشياء أو بالأشخاص أو بالأفكار.

إن كل مجتمع مهما كان مستواه من التطور له عامله الثقافي المعقد، ففي نشاطه المتناغم هنالك تشابك بين العوالم الثلاثة: الأشياء والأشخاص والأفكار، ولكن

يظل هنالك دائما رجحان لأحد هذه العوالم الثلاثة، وبهذا الرجحان- الذي يظهر في سلوك المجتمع وفكره- يتميز كل مجتمع عن سواه من المجتمعات، والمجتمع المتخلف ليس موسوما حتما بنقص في الوسائل المادية (الأشياء)، وإنما بافتقاره للأفكار، ويتجلى بصفة خاصة في طريقة استخدامه للوسائل المتوفرة لديه، بقدر متفاوت من الفاعلية، وفي عجزه عن إيجاد غيرها، وعلى الأخص في أسلوبه في طرح مشاكله، عندما يتخلى عن أي رغبة ولو مترددة بالتصدي لها، أما حاله مع عالم الأشخاص، فإنه يدور حول شخص الزعيم فيجعل منه وثنا يعبد، ولا خلاص لمجتمع من تخلفه إلا إذا كان عالم أشياء يدور حول عالم الأفكار لذلك: فإن أي ثورة، لن تستطيع تغيير الإنسان إن لم تكن لها قاعدة أخلاقية قوية.

إن الحوار بين المسؤولين والجماهير يعيد الجسر الذي يصل الشعب بالدولة، وليس غريبا في هذا المناخ من الثقة المتبادلة أن تتحقق المعجزات، ولو كان ثمنها مزيدا من التقشف، لأن الصعوبات لا تزال بين عشية وضحاها بعصا سحرية، وعلينا أن نقدم الواجب قبل أن نطالب بالحقوق، فالحق...يجذب الانتفاعيين والوصوليين والانتهازيين كما يجذب العسل الذباب، بينما كلمة الواجب لا تجذب غير النافعين الذين يسعون حقا لنهضة مجتمعهم، فالفرد في المجتمع المتخلف يطالب بحقوقه قبل أن يقوم بواجباته، بينما أداء الواجب هو الكفيل الوحيد بالحصول على الحقوق، فإذا أردت أن تصلح أمر الدولة أصلح نفسك.

ثانيا: مشكلة التراب: حينما يتكلم (مالك بن نبي) عن التراب لا يبحث في خصائصه وطبيعته، ولكن يتكلم عن التراب من حيث قيمته الاجتماعية، وهذه

القيمة الاجتماعية للتراب مستمدة من قيمة مالكيه، فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة، وحضارتها متقدمة، يكون التراب غالي القيمة، وحيث تكون الأمة متخلفة- كما هو الحال اليوم- يكون التراب على قدرها من الانحطاط، وذلك بسبب تأخر القوم الذين يعيشون عليه، فها هي رمال الصحراء تغزو بشراسة الحقول الخضراء على امتداد الوطن العربي، فتترك أهلها يتامى بين يدي الصحراء المقفرة، وبديهي أنه لا حل لهذه الأزمة غير الشجرة، لكن إذا كان الإنسان الزارع لهذه الشجرة أو المؤتمن على رعايتها، يعيش حالة تصحر داخلي، فلا أمل من رؤية اللون الأخضر مرة ثانية تحت نظر ويد إنسان كهذا، فسنويا يعلن المسؤولون أنه تم غرس عشرات الملايين من الأشجار، لكننا على يقين أن واقع الحال غير ذلك سواء لعدم العناية المستمرة، أو لعدم الدقة في الرقم الإحصائي.

إن ترابنا العربي لا يزال بكرا، رغم كل أشكال النهب التي مورست عليه في السطح أوفي العمق من قبل الآخرين، وعلى الأغلب بسبب إهمالنا له وبشكل عدواني.

ثالثا: مشكلة الوقت: وهو العنصر الثالث في تكوين الحضارة، إن الزمن نهر قديم يعبر العالم، ويروي في أربع وعشرين ساعة الرقعة التي يعيش فيها كل شعب والحقل الذي يعمل به، وهذه الساعات التي تصبح تاريخا هنا وهناك قد تصير عدما إذا مرت فوق رؤوس لا تسمع خريرها، وإذا قسنا الزمن بمقياس الساعات التائهة فalcرون لا تساوي شيئا.

ولكنه نهر صامت حتى إننا ننساه أحيانا، وتنسى الحضارات في ساعات الغفلة قيمته التي لا تعوض، وحينما لا يكون الوقت من أجل الإثراء أو تحصيل النعم الفانية، أي حينما يكون ضروريا للمحافظة على البقاء، أو لتحقيق الخلود والانتصار على الأخطار، يسمع الناس فجأة صوت الساعات الهاربة، ويدركون قيمتها التي لا تعوض، ففي هذه الساعات لا تهم الناس الثروة أو السعادة أو الألم، وإنما الساعات نفسها، فيتحدثون حينئذ عن (ساعات العمل)، فهي العملة الوحيدة التي لا تبطل، ولا تسترد إذا ضاعت، إن العملة الذهبية يمكن تضيع، وأن يجدها المرء بعد ضياعها، ولكن لا تستطيع أي قوة في العالم أن تستعيد دقيقة إذا مضت، وحظ الشعب العربي والإسلامي من الساعات كحظ أي شعب متحضر، ولكن عندما يدق الناقوس مناديا الرجال والنساء والأطفال إلى مجالات العمل في البلاد المتحضرة... فأين يذهب الشعب؟ تلکم هي المسألة المؤلمة... فنحن في العالم الإسلامي نعرف شيئا يسمى (الوقت)! ولكنه الوقت الذي ينتهي إلى "عدم" ولأننا لا ندرك معناه ولا تجزئته الفنية، لأننا لا ندرك قيمة أجزائه من ساعة ودقيقة وثانية، ولسنا نعرف إلى الآن فكرة (الزمن) الذي يتصل اتصالا وثيقا بالتاريخ، وبتحديد فكرة الزمن يتحدد معنى التأثير والإنتاج، وهو معنى الحياة الحاضرة الذي ينقصنا، هذا المعنى الذي لم نكسبه بعد، هو مفهوم الزمن الداخل في تكوين الفكرة والنشاط، في تكوين المعاني والأشياء.

فالتاريخ والحياة الخاضعان للتوقيت كان وما يزال يفوتنا قطارهما، فنحن في حاجة ملحة إلى توقيت دقيق، وخطوات واسعة لكي نعوض تأخرنا، ذلك

بتحديد المنطقة التي ترويه ساعات معينة، من الساعات الأربع والعشرين التي تمر على أرضنا يوما، إن وقتنا الزاحف صوب التاريخ، لا يجب أن يضيع هباء، كما يهرب الماء من ساقية خربة، ولا شك أن التربية هي الوسيلة الضرورية التي تعلم الشعب العربي الإسلامي تماما قيمة هذا الأمر. ولكن بأية وسيلة تربوية؟ إنه من الصعب أن يسمع شعب ثرثار الصوت الصامت لخطى الوقت الهارب! إن شعبا هذه حاله أحوج ما يكون إلى قدوة وطنية قيادية حازمة في تطبيق القانون على الجميع، ولا تسمح لأي انحراف عن مشروع النهضة التي تعلنه ريثما يعتاد الأفراد على هذا السلوك في حياتهم اليومية فتصبح ساعات العمل حقيقية، ومن خلال إنسان يستطيع استغلال الوقت على أكمل وجه نستطيع أن نقول: أننا بدأنا نهضة عملية علمية حقيقية وفق خوارزميات التغيير الاجتماعي التي تناسبنا، والنهضة لا تقوم إلا بأيدي الأتقياء والأذكياء.

ويلق **غازي التوبة** في مؤلفه: الفكر الإسلامي ص 78 على هذه المعادلة (الإنسان + التراب + الوقت) وفق تصور خاص قائلا:

"إذا أخذت الحضارة الغربية في استغلالها للتراب أحسن استغلال إضافة إلى الاستفادة الجيدة بالوقت ولكن لم يخلق الإنسان في أية حقبة تاريخية سابقة كما اختلق في عصرنا ولم يشق الإنسان بترابه ووقته كما شقي في قرننا، ولم يتأذى الإنسان بمنجزاته كما تأذى إنسان الآلة فاستغلال الإنسان إذن للتراب والوقت لا يعطي بالضرورة حضارة حسب المعادلة: إنسان + وقت + تراب = حضارة

فقد يكون: إنسان + وقت + تراب = دمار

لم يشر غازي التوبة في هذا الطرح إلى دور الفكرة الدينية في تحريك هذه المعادلة لكن التأمل السليم يفرض أن نوعية الدين واتجاهه يؤثر بشكل مباشر في نوعية الحضارة واتجاهها، فأوروبا مثلاً عندما حرفت المسيحية جعلت الدين يتجه وفق منطق الاستعمار والاستغلال.

إن الفكر الصحيح هو الذي ينتج النهضة وليس هو ذلك الذي يبرر الوضع المفروض كما فعل مالك بن نبي في حديثه عن الاستعمار... إذ رأى أن الاستعمار أدخل منتجات حضارته إلى المستعمرات التي عرفت معه جانبا مهما من التطور البشري كما أن الاستعمار بما أدخله إلى مستعمراته من سلوكات أثرت على الحياة الثقافية لسكان تلك المستعمرات بل إن: تأثير أوروبا كان حتى في الميادين التي لا يتوقع فيها مثل ميدان النشاط المعادي للاستعمار⁽¹⁾.

إن الاستعمار بنظر "بن نبي" خلع علينا بابنا وزعزع دارنا وسلب من أشياء ثمينة ولكنه: "أيقظ الشعب الذي استسلم لنوم عميق بعد الغذاء الدسم الذي أكله عندما كان يرفل في نعم حضارته

¹ - بن نبي (مالك): الفكرة الأفروآسيوية، ترجمة شاهين عبد الصبور، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1981، ص 256.

والتاريخ قد عودنا أن كل شعب يستسلم للنوم فإن الله يبعث عليه
سوطا يوقظه"⁽¹⁾.

لكن السوط الذي يوقظ يمكن له أيضا أن يسبب عاهات أو أن
يربك المستيقظ فلا يتجه الوجهة الصحيحة فكيف والعالم
الإسلامي قد ظل زمنا طويلا دون أن يعرف وجهته الصحيحة.
هذا يعني من جديد أن الفكر الصحيح هو الذي ينتج النهضة.



¹ - بن نبي (مالك): شروط النهضة، مرجع سابق، ص 149.



تأملات في فلسفة بارميندس

أ. صاري رشيدة*

إن مذهب بارميندس** يعد ردا على آراء هيراقليطس، والذي يرى أن الأشياء في الحركة دائمة، وأن الأضداد تتحد لتؤلف الانسجام في الكثرة. وعلى العكس من ذلك ينفي بارميندس الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة التي تمثل لديه قانون الوجود الحقيقي.

وبعد الافتتاحية التي تناول فيها بارميندس رحلته من الظلمات إلى النور قابل الآلهة وسألهم ليكشفوا له الحقيقة كاملة فأرشدته هذه الآلهة إلى العقل ويبدأ بقوله "انظر بعقلك نظرا مستقيما إلى الأشياء فإن بدت لك بعيدة فهي كالقريبة، ولن تستطيع أن تقطع بما هو موجود فالأشياء لا تفرق نفسها ثم تجمع فكل شيء واحد من حيث البدء لأنني سوف أعود إلى مكان نفسه"(1) يكشف لنا حوار بارميندس مع الآلهة أن هناك طريق للوصول إلى المعرفة وتحديد ماهية

* - أستاذة بقسم الفلسفة/ جامعة وهران.

** - بارميندس فيلسوف يوناني ولد 515-510 ق.م.

1- محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، منشورات علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى، 1991، ص111.

الوجود وقسم الفيلسوف هذه الطريق لقسمين إحداهما طريق الحق اليقين والأخرى طريق اللاوجود (اللايقين) أما الآلهة فهي التي ترشد الفيلسوف.

1- طريق الحق والوجود الحقيقي:

يقول بارمنيدس عن طريق الحق ما يلي :
هيا بنا إذن سأقول لك أما أنت فاسمع واحفظ كلمتي.
عن تصور طريقين الوحيدين في البحث.
الواحد بموجبها يكون ولا يمكن أن لا يكون.
هي طريق الإقناع لأنها تتبع الحقيقة.
الأخرى بموجبها لا يكون واللا كينونة ضرورية.
هذه الطريق أقول لك هي سبيل الجهل التام.
لأن اللاكائن لن تستطيع معرفته هذا مستحيل.
ولا الإفصاح عنه.
الفكر والكينونة متساويان (1).

تكشف لنا هذه الآيات أن بارمنيدس تحدث عن طريقين للوصول إلى المعرفة : « الطريق الأول هو أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير

2- ميشلين سوفاج: برمنيدس ترجمة د. بشار صارجي المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت الطبعة الأولى 1981 ص54
(المقطع 11-111).

موجود¹ إنه طريق الحق وهو طريق المعرفة العقلية لأن الإنسان إذا فكر وتأمل في الوجود سيجد أنه موجود حقا.

ومعنى هذا أن الشيء لا يمكن أن يخرج من ضده، لأن ذلك مناقض للفكر والعقل السليم لأن الموجود لا يحمل في طياته ما هو ضد له ومثال على ذلك أن الحار هو عدم البارد، فإذا وجدت حرارة فلا يمكن للبرودة أن تجتمع معه في شيء واحد. فالحرارة هي فقدان البرودة وهكذا فيما يتعلق بالأضداد جميعا.

أما الطريق الثاني فهو طريق اللاوجود وهو غير موجود ومن ثم لا يمكن التفكير فيه أو البحث عنه ولكن هذا لا يعني " أن هذه الطريق مستحيلة العبور، إنها لا تؤدي إلى الحقيقة ولذلك فالموجودين فيها هم في جهل وضلال " (2) وهذا بالضبط ما يفعله الأينيون إذ يفترضون " وجود مادة أولية هي وليست هي في آن معا ما يشتق منها، مادة أولية هي ومنتجاتها شيء واحد دون أن تكون وإياها شيئا واحدا وهذا بالضبط ما يفعلونه بافتراضهم أن الأشياء تولد وتسلمهم بوجود طبيعة (physis) التي تنمي الموجودات، إذ ما ليس بموجود لا يمكن أن يأتي منه ما هو موجود " (3).

¹ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، لبنان، ص28.

² - J. Brunschwing G Lioyd : le savoir grec, dictionnaire critique, Flammarion, P 722.

³ - إميل برهيه: تاريخ الفلسفة اليونانية، ت. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1982، ص83.

ولكن بالرغم من أن بارمنيدس يقول أن الوجود كائن واللاوجود غير كائن إلا أنه عندما يعلن ويصف الوجود بصفة بفضل الرجوع إلى اللاوجود وهذا يعني اقتران الوجود باللاوجود ويقرر الفيلسوف أيضا أن الوجود واللاوجود ضروريان معا. قاصدا بذلك اتخاذ موقف إزاء الواحد والآخر ويتمثل هذا الموقف في قبول الطريق الأول ورفض الطريق الثاني.

وهكذا يطلب منا الفيلسوف الاختيار إما الوجود وإما اللا وجود وذلك لأنه يستحيل إعادة وجود الموجود انطلاقا من اللاوجود " لن يحدث أبدا أن تضطر اللاكائنات إلى أن تكون" ¹.

لأن هذه الطريق ليست سوى مسلك يتيه فيه العقل، وبما أن العقل لا يستطيع أن يتخلى عن الوجود يجب عليه إذن أن يتخلى عن اللاوجود. وعلى الإنسان أيضا أن يبتعد عن الطريق التي يسلكها الفانون الذين لا يعرفون شيئا، «فالناس ذو الرؤوس المزدوجة (Hommes à deux têtes) مندفعون بلا قرار وفي منظورهم الذات وما ليس بالذات شيء واحد» ².

وهكذا يتضح أن هناك ثلاثة طرق في القصيدة لا طريقان كما قال الإلياتي لأنه يتحدث عن طريق الوجود وهي طريق الحق ثم طريق اللاوجود أو العدم ثم هناك طريق الظن (Doxa) دوکسا.

¹ - ميشلين سوفاج : برمنيدس، المقطع VII البيت الأول ص 56.

² - J. Brunschwing G lioyd : le savoir grec, P 725

ولكن ماذا يقصد بارمنيدس بـ " الرؤوس المزدوجة " هنا اختلف المفسرين في تحديدها، فالبعض فكروا في " هيراقليطس الذي عاصر بارمنديس وخاصمه لأن الأفيزي يتحدث عن الأضداد المتجابهة التي ينتج من صراعها الانسجام. وفكر البعض الآخر في كل الفلاسفة الأيونيين والفيثاغوريين. وآخرون أيضا قالوا بالإنسان المتأثر بأحاسيسه، ومهما كانت الأشخاص المعنية بالعبارة، يظهر أن الفيلسوف يعيب على هذه الطريقة أنها تفسير خاطئ للمظاهر المحسوسة¹.

وبعد هذا التحديد يساوي الإلياتي التفكير مع الوجود ويؤكد على أن » الفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر«² إنهما متطابقان فالوجود هنا هو الوجود المعقول أي المفكر فيه، » إنه يجمع بين العارف (أي العقل المفكر) والمعروف أي الوجود بمعنى آخر بين المدرك والمدرك بين العاقل والمعقول «⁽³⁾. فالفكر لا يختلف عن الوجود لأنه ليس إلا فكر الوجود "واللوغوس (أو العقل) هو حديث الوجود عقل وكلمة ينشئ هذه المسؤولية فاللوغوس وهو مساو للوجود حيث ينمو بمثابة حديث عن الكيانات » يضع دفعة واحدة مساواة

¹ - Ibid, P 725.

² - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص.29.

³ -مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء 1، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص 191-193..

الموجودات مع الوجود داخل فكرة هي كلمة لأنه بدون الكائن الظاهر بالكلمة لن تستطيع أن تجد التفكير¹.

نستخلص من هذا أن العقل هو الإدراك الوحيد الصادق لأنه هو الذي يمكننا « من التعرف على الوجود الغير المتغير في كل شيء. أما الحواس التي ندرك عن طريقها ظواهر الكون والفساد والتغير هي مصدر الخطأ »².

وعندما وصف بارمنيدس الوجود شبيهه بالكرة وأعطاه رموز التي تشير إلى الاتجاه وتحدد مميزات الكائن وقال من المقطع VIII من النشيد ما يلي :

1. « لا يبقى إلا طريق واحدة للكلمة.

3. لكونه لا مولود إنه لا فان أيضا.

4. ولأنه سليم في كل أعضائه، بدون قلق وبدون نهاية.

5. ما كان أبدا ولن يصير لأنه الآن كله مساو لذاته.

6. واحد متصل.

26. علاوة على ذلك لا متحرك بين حدود ربط شديدة.

27. إنه بدون بداية ولا نهاية لأنه الولادة والفساد.

28. أبعد عنه بشكل مطلق.

32. لذلك تقضي العدالة بأن لا يكون الكائن غير مكتمل.

42. وأيضا لأن الحد هو الطرف، إنه مكتمل.

¹ - ميشلين سوفاج: برمنيدس، ص 87 وأنظر أيضا المقطع VIII البيت 34.

² - حمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1976، ص 90.

43. من كل الجهات، شبيه بانحناء كرة الفلك الجميل.
44. متساو في كل الاتجاهات انطلاقا من المركز: إنه لا يجوز أن يكون هنا أوهناك أكبر أو أصغر.
47. له من كل الجهات المقياس ذاته كنفسه، إنه إذن متساو وضمن حدوده «(1)».

إن حديث بارمنيدس عن الوجود هو موجود معقول لأنه وصف الوجود كالتالي : إنه كل وحيد التركيب. وأضفى عليه صفات أخرى لكنها كلها سلبية، فقال لا يكون (in engendré) ولا يفسد (impérissable) لا بداية له ولا نهاية ولا ينقسم (متصل) لأنه هو هو في كل مكان ولا يمكن أن يوجد ما يقسمه ولا يتحرك (ثابت).

إن هذه الصفات إذا ما تأملنا جيدا لوجدنا أنها تنفي الوجود المحسوس المادي، لأن الوجود المادي يناقض هذه الصفات التي وصف بها بارمنيدس وجوده.

ومن جهة أخرى قال أنه متناهي (limité) لا يقسمه شيء فهو كامل من كل الجهات، لذا شبه الوجود بالكرة المتساوية الأبعاد من المركز حتى الأطراف، ومن الأشكال كلها هي الأكثر كمالا والأوفر تشابها مع ذاته فهي في آن واحد الشكل المغلق والقابل للشمول وليس لها بداية ولا نهاية إذن « هي وحدها التي تتوفر فيها شروط ما هو موجود فهي غير مخلوقة غير قابلة للتدمير

¹ - ميشلين سوفاح: برمنيدس، مقطع VIII ، ص 55 - 56 - 57.

متصلة ساكنة متناهية وهكذا فالوجود عند بارمنيدس ليس إذن تصورا مجردا ولا صورة حسية إنما هو صورة هندسية ولدت من الاحتكاك بالعالم الفيتاغوري «⁽¹⁾ ذلك لأنه بارمنيدس يأخذ من مدرسة الفيتاغوريين الكرة » التي بها تحد الكوسموس، وينقل دلالتها إلى المجال الانطولوجي «⁽²⁾.

إن مذهب الإلياتي هو الذي جعل أرسطو وأفلاطون يعتبرانه " أب الميتافيزيقا " ويقدره أرسطو أكثر لأنه " تصور الكائن الواحد حسب العقل لا حسب المادة «⁽³⁾. فنظرية الفيلسوف تعاكس الاعتقادات التي كانت موجودة عند اليونانيين والتي ترى أن كل شيء مشتق من عنصر أساسي.

وبهذا إن مذهب بارمنيدس عن الوجود يقوض تماما في رأي برهيبه " الآراء اليونانية حول العالم وطبيعته المادية المتناقضة كثيرة التحول لأنه ينفي واقع التحولات والتغيرات ويعتبرها مجرد مظاهر، كما أنه يعارض المذهب الهيراقليطي القائل بتولد الإنسان من المادة وصورورها وانفصالها واجتماعها بالتناوب إن كل ما زعم هيراقليطس أنه يقتبسه من التجربة الحسية المباشرة الكاشفة عن حركة الأشياء الدائمة وصورورها وتغيرها وتناقضها، إنما ينفيه بارمنيدس باسم العقل إذ تكمن جدة فكرة بارمنيدس في هذا المنهج العقلي «⁽⁴⁾.

¹ - اميل برهيبه : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص84.

² - ميشلين سوفاج: برمنيدس، ص95.

³ - J. Brunschwig , G. lioyd: le savoir grec, P 726.

⁴ - J. Brunschwig G. Lioyd : le Savoir Grec, P 726.

ورغم تقدير أرسطو للفيلسوف إلا أنه يوجه نقدا إلى الإيليين يتمثل في عدم تمييزهم بين الطبيعة وما بعد الطبيعة وأنهم كانوا يتحدثون عن الطبيعة من زاوية ميتافيزيقية بينما يجب التكلم عنها من زاوية فيزيقية وأنهم شرحوا كل الأشياء بواسطة العقل وحده.

وتعترض م. سوفاج على ما قاله أرسطو لأن قصيدة بارمنيدس بها هذا التمييز بين الحديث في ما بعد الطبيعة (métaphysique) والحديث في الطبيعة (physique) لأن « عنوان النشيد هو (peri-physeos) في الطبيعة وهو حديث مزدوج عن الطبيعة فهو انطولوجي (ontologique) أي ميتافيزيقي من جهة وكوسمولوجي (cosmologique) أي عن الكون والطبيعة من جهة أخرى « (1).

لكن هل يمكن اعتبار الحديث الكوسمولوجي بمثابة علم الظواهر؟
إن كل المفسرين اتفقوا على احتقار الدوكسا " الرأي " ولكن الرأي هو على ارتباط حميم مع الحقيقة إنه على تضاد مستمر معها وهو ليس سوى طريق البحث الثالثة.

وهكذا يمكننا القول أن الحديث الكوسمولوجي ليس مضاد للحديث الأنطولوجي « إذ تلجأ الآلهة إلى لعبة " المع وال ضد " ولكنهما يتعارضان كوجهي حديث واحد عن الطبيعة « (2).

¹ - ميشلين سوفاج: برمنيدس، ص 74.

² - نفس المرجع السابق ، ص 75.

ونحن مضطرون أن نتبع طريق الظن (la voie du doute) لأنه طريق الظواهر المحسوسة على اعتبار « أن الأشياء واحدة في العقل كثيرة في الحس »⁽¹⁾.

طريق الظن وفلسفة بارمنيدس الطبيعية:

يعرض بارمنيدس في القسم الثاني من النشيد آراء معظم الناس وهو طريق الظن حيث يظهر فيه الشيء تارة حاضرا وتارة أخرى غير حاضر، يمثل ثم لا يمثل إنه طريق الذي يمثل فيه « الوجود واللاوجود في آن واحد، وهو يعلم أن هذا الطريق معارض للعقل، ولكنه يعلم أيضا أنه أهون عند العقل من طريق الذين يعتقدون أن الوجود واللاوجود شيء واحد، ثم أنهما ليسا شيئا واحدا »⁽²⁾.

ويؤكد سبليسيوس (simpliciis) ذلك عندما يذكر أبيات بارمنيدس، لأن القسم الثاني من القصيدة يعرض فيها الرأي بعد الحقيقة. إن الدوكسا (doxa) البارمنيدية ليست مجال الخطأ بل هي مجال محسوس على اعتبار أنها مؤسسة على الحقيقة المعقولة.

¹ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 29.

² - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 29.

وهكذا إن آيات بارمنيدس بالنسبة لسبليسيوس « ليست مجرد أراء خاطئة لا يجب تقبلها أو علينا بنقدها، إنها في المجال الحسي ما ينجم عن الحقيقة »⁽¹⁾.

وفي نفس السياق يذهب أرسطو (Aristote) إلى القول أن بارمنيدس كان مفكر التكوين (genesis) والكون (cosmos) لأن الفيلسوف بعد أن قال بوحدة الكائن (l'unité de l'être) فكر من ازدواجية الأسباب لفهم العالم ويقول أرسطو في كتاب الميتافيزيقا (Métaphysique) ما يلي: « من الذين يثبتون وحدة الكل (l'unité de tout) لم يتوصل أحدهم إلى تصور السبب الفاعل (cause efficiente) باستثناء بارمنيدس وربما أيضا من حيث يفترض وجود لا سبب واحد فحسب بل سببين بمعنى ما »⁽²⁾.

وفي المعنى نفسه يقول أرسطو في فقرة أخرى من كتابه « " لا اعتبار بارمنيدس " انه خارج الكينونة (l'être) لا توجد لا كينونة (non être) فهو يفكر بأن ما يكون هو بالضرورة الواحد ولا شيء آخر ولكنه لا يضطراره على ملاحظة الظواهر، والتسليم بالواحد (l'unité) بموجب حديث العقل وبالكثرة (pluralité) بموجب الإحساس، فهو يستعيد موقفه ويثبت ثنائية الأسباب

¹ - J. frère : Parménide et l'ordre du monde dans Pierre Aubenque, étude sur Parménide, Tome II, Edi. J. Vrin, 1987, P 193-194.

² - Ibid, P 195.

والمبادئ (deux causes, deux principes) ويعلن أنهما الساخن والبارد (Chaud et le froid) ويقول آخر النار والأرض (feu et la terre) «⁽¹⁾». ومن هنا نستنتج أن أرسطو ينظر إلى بارمنيدس على أنه لم يكن فقط مفكر الكينونة (l'être) بل كان أيضا مفكر التكوين (Genesis) وتعدد الظواهر والمحسوسات. لكن ماذا يقصد الفيلسوف بكلمة الظن (δόξα doxa) ؟.

قدم (Taran) تفسير لدوكسا البارمنيدية و« قال أنها مذهب بارمنيدس بصدد عالم الظواهر (Monde Phénoménale)، وقال أيضا أن العالم الدوكسا هو اللا كينونة المطلقة (non être absolue) نستخلص من هذا أن (Taran) نظر إلى الدوكسا البارمنيدية وكأنها رأي الآخرين أو أنها خطأ جوهري «⁽²⁾».

إلا أن هذا التفسير خاطئ لأن الایلیاتی أراد أن يميز بين ما يجب إبقاءه من أحكام الآخرين وذلك ليعرض رأيه الخاص حول العالم.

وهكذا فالمقصود بكلمة الظن هي « الكلام عما في طريق الظن من موضوعات بحيث أنه يجب ترجمة الكلمة اليونانية (دوكسا) لا بأني أظن كذا بل بأن ما يبدو لي هو كذا، بمعنى آخر أن طريق الظن هو طريق الظواهر،

¹ - Aristote : la métaphysique Trad J Tricot, Edi J. Vrin, Tome II A5 986b, 1991, P49-50

² - J. Frère : Parménide Et L'ordre Du Monde, P 204-205.

والمقصود بالظن هو إذن موضوع الظن أو المظنون، ويكون طريق الظن في النهاية هو طريق المظنونات «⁽¹⁾ وكل ذلك يدفعنا إلى القول أن الدوكسا ($\delta \acute{o}\xi\alpha$ doxa) تتركز على الاحتمال (vraisemblable).

ولقد أعلن الايليائي بترابط مستويين من المعرفة، إذ يوجد « معرفة أكيدة (un savoir) و يوجد أيضا علم الاحتمال أو الظن (un savoir du vraisemblable) الذي لا يتطابق مع اللاحقيقة (Non vérité) «⁽²⁾.

وإذا تساءلنا عن طريق الظن الذي يعرفه جميع البشر لأجانبنا بارمنيدس بما يلي :
50. « هنا أضع لأجلك نهاية الحديث الجدير بالإيمان ولل فكرة.

51. التي تضم الحقيقة : تعلم من هان الآراء المائنة.

52. باستماعك إلى التنظيم الخداع في أقاويلي.

53. لقد تعود البشر تسمية صورتين.

54. ومن الصورتين يجب تسمية واحدة فقط، وفي هذا أضلوا السبيل.

55. وعلى النقيض (بعض المائتين) ميزوهما إلى طبيعتين ونسبوا

إلى كل واحدة علامات، تفصلها عن الأخرى.

56. من ناحية نار اللهب الأثيرية (éthéré en flamme).

57. نار لطيفة، رقيقة، متجانسة مع ذاتها من كل الجهات.

¹ - نجيب البلدي : دروس في تاريخ الفلسفة، دار توفيق للنشر، الطبعة الثانية، 1997، ص 26.

² -J.Frère : de la phusis selon Parménide, in la nature, 26^{ième} congrès de L'ASPLF, Lausanne, 1996, P 393.

58. ولكنها غير متجانسة مع الأخرى، من ناحية أخرى ما هو في ذاته نقيض النار.

59. الليل المظلم طبيعة كثيفة وثقيلة.

60. أريد أن أقول لك ترتيب الكون القابل للتصديق بكليته.

61. كي لا يتفوق عليك أبدا أي حكم من المائتين⁽¹⁾.

إن القسم الأول من النشيد تحدث عن الكائن الذي يظهر وكأنه كلام، فكر أو حقيقة، إنه الحديث الحقيقة والجدير بالإيمان ولكن من بداية البيت واحد وخمسين (51) يظهر أمامنا طريق آخر لأن الفيلسوف يطلب منا أن نتعلم من آراء البشر.

ولكن ماذا نتعلم من التنظيم الخداع ؟.

يقول بلوتارك (Plutarque) أن بارمنيدس شكل نظام العالم بمزج العنصرين هما النور والظلام وشكل من خلالهما كل الظواهر وقال أشياء كثيرة فيما يخص الأرض، السماء، الشمس، القمر والكواكب. أما عن الطبيعة فرأى أنها " من جهة مؤلفة من شيء يدرك بالرأي ومن جهة أخرى من شيء معقول" أما ما يمكن فهمه بواسطة الرأي فهو غامض فيه الكثير من التغيرات من جراء الفساد والنمو (corruption et la croissance) وهو يختلف من شخص لآخر وليس نفس الشيء عند نفس الإنسان، وذلك بسبب اعتماده على

¹ - ميشلين سوفاج : برمنيدس، (المقطع VIII 50-61)، ص 58 - 59. وانظر أيضا :

J. frère : Parménide et l'ordre du monde, P 211-212.

الإحساس. وبالتالي إن الحديث عن الكائن في وحدته لم يلغي الأشياء المتعددة والمحسوسة بل وضح اختلافها بالنسبة لما هو معقول⁽¹⁾.
وأما في البيت الثاني والخمسين (52) تحدث بارمنيدس عن التنظيم الخداع وهنا نطرح السؤال لماذا الخداع ؟
للوصول إلى العالم (cosmos) طلب منا الايليائي أن نستمع إلى الحديث (apatelos) التي نترجمها بـ $\acute{o} \varsigma \alpha^2 \pi \alpha \tau \eta \lambda$ (trompeur) "خداع" لكن هذه الترجمة ليست صحيحة.

لأن $\acute{o} \varsigma \pi \alpha \tau \eta \lambda$ 'A تعني " أنه قابل للخداع (susceptible de tromper) وهي تختلف عن الخداع ورغم ذلك يطلب منا بارمنيدس أن نستمع إلى الحديث مزدوج الذي نجد فيه الصحيح والخطأ وهو حديث بعض البشر⁽²⁾.

نستنتج من القصيدة أن الآيات (50-52) توضح لنا وضعية الموجودات (étant) ومكونات الشيء.

أما الآيات التي تلي (53-54) فينتقد فيها بارمنيدس فلسفات الطبيعة السابقة فهو " لا يأخذ بمبدأ مادة أولية، بل يقول بوجود زوج من حديث متعارضين هما، الليل والنهار أو النور والظلام، وهذه المصطلحات تعيد إلى الأذهان الخيال الهزiodي (la fantaisie hésiodique) أكثر مما تذكرنا

¹ - Ibid, P 199-200.

² - Ibid, P 201-202.

بالوضعية الأيونية، أما زوج الأضداد فسمه من سمات الفكر الفيتاغوري «(1) الذي عارض بين (العدد الفردي، والعدد الزوجي) وفكر هيراقليطس الذي قال بصراع الأضداد.

أما البيت الرابع والخمسين (54) فاختلف المترجمين في ترجمته فحسب (Diels) "تسمية واحدة من الاثنين فقط هذا غير مسموح به وفي هذا أضلوا السبيل ". أما (Diels - Kranz) " من الصورتين لا نستطيع تسمية واحدة منفردة وفي هذا أضلوا السبيل " وأما (Taran) " وحدة من هذه الأشياء ليست ضرورية وفي هذا أضلوا السبيل «(2).

إن ما يريد توضيحه الفيلسوف، هو أن الخطأ الذي وقع فيه الأيونيون هو أنهم وضعوا مبدأ واحد، ومهما تكن الترجمة الصحيحة للبيت (54) فالخطأ حسب بارمنيدس هو أن نفترض صورتان متعارضتين، وأن نكتفي بصورة واحدة كما فعل الأيونيون (Ioniens)

وتتمثل الصورتان المتعارضتان التي وضعها البشر في عنصرين طبيعيين وهما (النار والأرض) فالنار تشير إلى النهار - (النور - lumière) عنصر سماوي رقيق لطيف متجانس. أما الأرض فهي عنصر ثاني جسم ثقيل أشبه بالليل

¹ - أميل برهيه : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 84.

²-Diels traduit " Nommer seulement une des deux ceci n'est pas permis en ceci ils se sont trompés" Diels-Kranz disent " de ce deux formes ou ne pourrait pas nommer l'une toute seul dans ce point de vue il en sont venus à l'errance" TARAN " une unité de ces choses n'est pas nécessaire : c'est en quoi ils se sont égarés" dans J. Frère Parménide et l'ordre du monde, P 204.

المظلم، والعنصران متعارضان تنصح الإلهة (déesse) تسمية إحداها فهل هذا يعني أن العنصر الأول (النار) هو رمز الوجود والكينونة، وهو الصورة التي ينبغي التمسك بها حتى نصل إلى الحق ؟ أما العنصر الثاني (الأرض) هو رمز اللاوجود، ومن ثم فهو العنصر الذي ينبغي أن نمسك عن الحديث عنه لأنه أشبه بالليل المظلم وسيبعدنا عن النهار والوضوح والحقيقة الموجودة في العنصر الأول؟.

« الحقيقة أن الحديث هنا غامض لأننا الآن في طريق الظن، والظن تشكيك وخطأ تغيب فيه الحقيقة »⁽¹⁾.

ويبدو لنا من هذه الآيات أنها إثبات الرأي المعروض من طرف الإلهة (Déesse) ورغم أن الرأي خاطئ (لسبب التعارض الواضح بين الحقيقتين)، « إلا أنه يبقى أحسن تفسير الذي يستطيع تقديمه البشر للمظاهر المحسوسة »⁽²⁾.

والأضداد بعيدا عن أن تدل على التعارض فهي تبين التواجد المنسجم والمكمل (coexistence harmonieuse et complémentaire) للأضداد. « وكي لا يتفوق عليك أي حكم من المائتين لا يوجد في طريق

¹ - مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 195.

² - J.Brunschwig- G.Lloyd : le savoir grec, P 727.

الاحتمال (vraisemblable) إلا طريق واحد وهو طريق الثنائية الكونية (dualisme cosmique)«⁽¹⁾.

» إذن لأن لكل الأشياء اسم هو نور وليل.

كل شيء هو مليء بالتساوي من نور ومن ليل بلا نور،

الواحد منهما بمقدار الآخر. لأن لا شيء مضاف إلى أحدهما «⁽²⁾.

من هذا المقطع يمكننا القول أن التفسير الحقيقي للأشياء المحسوسة الظاهرة هي أن جميع الأشياء هي مزيج من عنصرين متناقضين أحدهما إيجابي وآخر سلبي وهما النور والليل ولم يكتفي بارمنيدس بتحديد العنصرين بل قدّم نظرة حول الكون وعن مصدر كل الأشياء ويقول بهذا الصدد ما يلي:

» سوف تعرف الطبيعة الأثرية وكل الإشارات في الأثير،

وعن بهاء الشمس، واشتعالها النقي،

الصنائع الملتزمة ومن أين تأخذ أصلها،

وسوف تعلم أيضا صنائع وطبيعة القمر ذي العين المستديرة،

الذي يدور حولها، وتعرف أيضا السماء التي تغلف كل شيء.

من أين تخرج، وكيف أن الضرورة التي تحكمها قيدتها

لتحرس حدود الكواكب «⁽³⁾.

¹ - J.Frère : Parménide et l'ordre du monde, P210.

² - ميشلين سوفاج: برمنيدس، المقطع IX، ص 59.

³ - المرجع نفسه، المقطع X، ص 59.

تحدث بارمنيدس في هذا المقطع عن الأصل الأشياء، وقدم تفسير للطبيعة (nature phusis) التي تختلف في معناها عن البروز والظهور (éclosion) لأن الأمر متعلق بالنباتات كقولي "تفتح الوردة" وبما أن الأمر يتعلق بأصل الأشياء المحسوسة فهي تدل على نبوع وظهور (jaillissement) وعلى الانبثاق (émergence) "إن فلسفة بارمنيدس الطبيعية تتحدث في نفس الوقت عن "الأصل وصيرورة" (l'origine et le devenir) المحسوسات وباختصار عن التحركات الزمنية للأشياء المحسوسة ولهذا السبب لا نستطيع دمج اللاكينة (non être) أو الكائن الواحد (être un) «(1).

وهكذا فالمقاطع المتبقية من قصيدة بارمنيدس تتحدث كلها عن المظاهر المختلفة لهذا النبوغ وانبثاق الأشياء المتغيرة ويبدو من المقطع (X) أن الأثير (éter) هو العنصر الذي يشكل السماء التي تغلف كل شيء النجوم، الشمس، القمر وكل الكواكب. "وتتحدث قصيدة بارمنيدس أيضا عن أكاليل أو حلقات (couronnes) وهي عبارة عن دوائر أو كرات مصنوعة إما من عناصر أومن مزيجها بعض الأكاليل ضيقة وملبنة بالنار وأخرى لاحقة ملبنة بالليل وممزوجة باللهب وفي وسط هذه الحلقات تسود الآلهة «(2) :

"إن الأكاليل الأكثر ضيقا هي ملبنة بالنار اللاممزوجة،
أما الأكاليل اللاحقة فهي ملبنة بالليل، ولكن على فترات ينطلق بعض اللهب،
في وسطها الآلهة التي تسود على كل الأشياء
لأنها تأمرها كلها بالولادة الرهيبة والاتحاد

¹ -J.Frère : de la phusis selon Parménide, P 395.

² - J. Brunschwig G.Lloyd : le savoir grec, P 728.

دافعة الأنتى إلى الاتحاد بالذكر وبالعكس الذكر بالأنثى
حملت بإيروس، الأول بين كل الآلهة⁽¹⁾.

وهكذا لا يخلوا العالم المادي المحسوس عند الايليائي من الآلهة لأن وسط
الأكايليل تدبر الآلهة جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل تناسل وهي التي تدفع بالأنثى
للائتلاف مع الذكر وتدفع الذكر للصلة بالأنثى وأول ما أبدعته الآلهة هو ايروس (éros)
إلاه الحب ونشوء(dieu d' amour et de génération).

ونستنتج من كل هذه المقاطع أننا أمام كوسمولوجيا عظيمة لأنها نظرت إلى
الكون وكأنه " نسق كرات مندفعة نحو المركز (sphères concentriques) مكونة من
حقيقتين متعارضتين يحكم النسق إلاه الذي بواسطة اتحاد وامتزاج المتعارضتين يشرف
على كل الأجيال (génération) «⁽²⁾.

وما نلاحظه من خلال هذه الأبيات أيضا أن مصير الإنسانية يحدث في المجال
الحسي ومن قصيدة بارمنيدس نستخلص أننا لا نستطيع التمييز بين الفيزياء
(physique) والتيولوجيا (théologie) ولم يقصد الفيلسوف بالمظاهر (dokounta)
(apparence) " الوجود المجرد أو العدم (néant) بل هي عبارة عن مظهر الذي علينا
أن نعرف كيف نفسره ونكشف رموزه دون أن ننسى ما قيل عن الكينونة (être)
واللاكينونة (non être) «⁽³⁾.

ويواصل بارمنيدس حديثه عن المحسوسات ويتناول في المقطع السادس عشر (XVI)
العلاقة الموجودة بين طبيعة أعضاء جسم الإنسان وطرارز تفكيره ويقدم الفيلسوف وجهة

¹ - ميشلين سوفاج : برمنيدس، المقطع XII ، ص 60.

² - J. Brunschwig G.Lloyd : le savoir grec, P 728.

³ - Denis Huisman: Dictionnaire des philosophes, P.U.F, 1^e édition,
1984, P 2002.

نظر تتمثل في أن الفكر المكون من مزيج لمبدأين متناقضين ولهذا السبب يمكننا معرفة
الوقائع المختلفة المشكلة من نفس المزيج. ويؤكد في نفس المقطع على أهمية العقل لأن ما
يسطر في النهاية هو الفكر ويقول بهذا الصدد :

” وفقا للمزيج الخاص بكل جسم تحييه حركة لا تتوقف،

يأتي العقل إلى البشر، لأن هذا هو

الوعي عند البشر، المكون انطلاقا من الجسم

في الجميع وفي الكل: وما يسيطر فهو الفكر»⁽¹⁾.

أما في المقطع الأخير (المقطع XIX) يعود بارمنيدس ليؤكد ثانية على أن كل
ما سبق من حديث في عالم الظن كان حسب آراء البشر، بمعنى آخر أن الحديث لا
يعبر عن الواقع الحقيقي، بل هو إلا عالم المظاهر المحسوسة (apparences
sensibles). وفي ” نفس الوقت تؤكد الإلهة (déesse) على هذا التفسير هو الأكثر
احتمالا للأصل (origine) ولطبيعة هذه المظاهر وأيضا للتسمية التي أعطاهها البشر
لكل الأشياء»⁽²⁾.

نستنتج من نفس المقطع (مقطع XIX) أن بارمنيدس يلجأ إلى وضع الفعل ”
انبثق ظهر ” jaillir ” في المكان المناسب بما انه صفة أساسية للمحسوسات في كليتها.
وحسب الظن (doxa) التي تدرك كمعرفة للصائر (savoir du devenant) وليست
كفكر أبدي (pensée de l'éternel) انبثق (jaillir) هي أن نتفتح على الوجود (être)
على الوجود الصائر في شمولية أنه خاصية للكون»⁽³⁾ :

¹ - ميشلين سوفاج : بارمنيدس، المقطع XVI، ص 60-61.

² - J.Brunschwig : G.Liody : de savoir grec, P 729.

³ - J. Frère: de la phusis selon Parménide, P 396.

” هوذا إذن كيف حسب الرأي تحصل هذه الأشياء وتستمر الآن،

ومن الآن في تتابع الأزمنة ستعرف الموت بعد النم.

نسب الناس إليها اسما يتعلق بكل منها، دلالة عليها «(1).

ومن هذا يمكننا القول أن الطبيعة عند الالياتي مرادفة لكلمة (Aleteia) التي نترجمها نحن بكلمة حقيقية (vérité) لكن هذه الترجمة تبعدنا عن المفهوم الحقيقي لأن (Aleteia) تتركب من A في البداية وتدل على النفي ثم كلمة Léthé وتدل على الخفاء، أو ما هو خفي ويكون معنى الكلمة اليونانية انكشاف الخفي أو الوجود باعتباره منكشفا لأن هدف الفيلسوف من القصيدة هو أن يصل إلى حقيقة الأشياء.

ومن هنا نستخلص أن القصيدة في قسمها الثاني، لم تكن نقدا لآراء البشر بل هي عبارة عن نظرة إجمالية لمذهب بارمنيدس، ” حول الأجسام الطبيعية، وللطبيعة كشيء حيوي، ظاهر منبثق، تحت إشراف إله الاختلاط ” إله الحب ايروس éros “(2).

وإذا رجعنا إلى البيت الأول ” الوجود كائن واللاوجود غير كائن ” فالحكمة التي نستخلصها من هذا البيت لا تعبر عن حكمة بارمنيدس كلها، بل إنها تعبر فقط عن النور الذي يهتدي به الحكيم من أجل فهم عالم الظواهر، هذا العالم الذي نعيش فيه جميعا ولا نخرج منه إلا للموت. إن هذا العالم هو في نهاية الأمر هو الموضوع الوحيد للتفكير الحكيم. وتتمثل علامات هذا الوجود في الظواهر التي يتجلى فيها الوجود، هذا الوجود الذي يفتح عين العقل. ” إن هذه الظواهر تتعرض مع ذلك للعدم، كما أنها تتغيرن وعلى ذلك فإن الوجود الظاهر، أو عبارة أفضل أن الكائن الظاهر صائر، فالكائنات هي الوجود

¹ - ميشلين سوفاج: برمنيدس، المقطع XIX، ص 61.

² - J. Frère: de la phusis selon Parménide, P 396.

في ظهوره وحضوره»⁽¹⁾. ونلتمس من أبيات القصيدة أن هناك وحدة عميقة تجمع المقطع الأول والمقطع الأخير منهما.

من كل ما تقدم نستنتج أن مع بارمنيدس " ترتسم بجلاء معالم تيارين متعاكسين في الفكر الإغريقي، " من جهة الوضعية الأيونية الحدسية، التجريبية الجاهلة للرياضيات الفيزيائية. المعادية عداء سافرا للأساطير والتقاليد الدينية، والعبارات السرية الجديدة، وبالتالي البعيدة عن أن تكون شعبية... ومن جهة أخرى عقلانية بارمنيدس وفيتاغورس الساعية إلى بناء الوجود بالعقل، النازعة نحو الجدل، غير المتعاطفة مع تجربة المباشرة والمحبة لهذا السبب للأساطير في كل ما يتصل بالأشياء الحسية، والميالة إلى إيلاء مشكلة القدر اهتماما كبيرا والشعبية بطبيعة الحال والمالكة لحس الدعاية (propagande) «⁽²⁾.

وهكذا فالسمة البارزة لهذا الفكر تتمثل في العقلانية من جهة والخيال الأسطوري من جهة أخرى.

أصل التوسعة على الناس وأثره في الفتاوى الشرعية

¹ - نجيب البلدي : دروس في تاريخ الفلسفة ، ص 27.

² - أميل برهيه : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 85.

أ.د. أحسن زقور*

الأصل في الشريعة الإسلامية التوسعة على الناس وعدم التضيق، بل حتى وإن ظهر لأول وهلة التضيق منها فأصله التوسعة، وأدلة ذلك:

من الكتاب ما يلي: قوله تعالى: { وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ } [الحج 78]، وإذا لم يجعل الله تعالى في الدين من حرج فقد جعل فيه ضده وهو التوسعة على الناس.

وقوله تعالى: { لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ } [البقرة: 286].

وقوله تعالى: { يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ } [البقرة 185]، واليسر هو عين التوسعة.
وقوله تعالى:

(لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ۚ لَا يَكْلِفُ

اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا ۚ سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا) [الطلاق 07].

وقوله تعالى: { مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } [المائدة 06]، قال هذا عقب الأمر بالوضوء

* - أستاذ التعليم العالي / قسم الحضارة - جامعة وهران.

والتيمم رغم سهولتهما ويسرهما والتوسعة فيهما، فكلما وجدت مشقة أعظم منهما في غيرهما فالتسهيل فيهما من باب أولى.

II- ومن السنة ما يلي:

1- تسهيل الإيمان وتوسيعه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لجبريل لما سأله عن الإيمان في حديث عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الذي في الصحيحين¹: "الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره".

أ- التوسعة بالإيمان بالله تعالى: فالإيمان بالله تعالى هو الأسهل وساحته هي الأوسع، إذ يكفي أن تحس بأي شيء مهما كان صغيرا بأي حاسة من حواسك، أو تدركه بأي وسيلة من وسائل إدراكك لتعلم وتدرك أن ذلك الشيء موجود يقينا: وأن واجده موجود يقينا، بل أيقن من يقين وجود ذلك الشيء الموجود، كما تدرك يقينا أن ذلك الشيء مخلوق، وأن خالقه أيقن عندك من مخلوقه، إذ إدراك المخلوق يقينا هو إدراك للخالق بالأولى، فإدراكه أيقن عندك، إذ العقل يرفض أن يقبل بوجود الأشياء المخلوقة بغير خالق موجد، بل يجعله من رابع المستحيالات، لان كل مخلوق ثابت عجزه بخالقه أولا وبسائر المخلوقات ثانيا: وثبوت عجزه دليل على انتفاء ألوهيته:

¹ - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم حديث رقم 50 عن ابي هريرة رضي الله عنه

صحيح المسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، حديث رقم 1، والنص منه.

أما ثبوت عجزه بخالقه فواضح، وذلك لقهره بالإيجاد وبالإعدام بدون إرادته واختياره، وباحتياجه المستمر إلى خالقه.

أما ثبوت عجزه أمام سائر المخلوقات: فهو بالخلقة كذلك، إذ أن الله تعالى قد جعل كل مخلوق هو عاجز أمام كم هائل من المخلوقات، فأعجز كل المخلوقات ببعضها البعض، حتى لا يدعي أي مخلوق أنه إله، وإذا كان لا يستطيع المخلوق أن يتأله على أي مخلوق مثله: فكيف يستطيع أن يتأله على إلهه ؟ ولنا في إبراهيم عليه السلام في هذه الحجة لبطلان ألوهية أي عاجز وإثباتها فقط للكمال سبحانه وتعالى الأسوة الحسنة، قال تعالى ذكرا لنا حكاية إبراهيم مع الإيمان اليقين في الكتاب: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزرَ اتَّخِذْ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَنَا نَذِيكَ وَقَوْمُكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) [الأنعام 74]، وأي ضلال أعظم من إثبات الألوهية للعاجزين ؟ ما اعجز وما أتفه الأصنام ! والعقول المؤهلة لها لهي أعجز وأتفه !.

ثم قال تعالى عنه: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ } [الأنعام 75-78]، فالكوكب

والقمر والشمس كلها قد أثبتت عجزها بأفولها، وذلك لحجبها بغيرها: فلم تكن آلهة إذن.

وإذا كانت هذه الثلاثة قد أعطاه الله تعالى ما أعطاه من القوة والسطوة على كثير من المخلوقات إذ هي من ملكوت السموات والأرض، ومع هذا فهي عاجزة فلم تكن آلهة: كان غيرها من سائر المخلوقات الأقل شأنًا منها : أعجز، فلم تكن آلهة من باب أولى.

وهكذا المخلوقات الأعظم شأنًا من هذه الثلاثة لم تكن آلهة لأنها مثلها. فكل المخلوقات تكون إذا عاجزة أمام بعضها بعضا: فلم تكن آلهة، فلم يبق إذا من اله إلا خالقها سبحانه وتعالى.

وبعد هذه النتيجة بهذا اليقين عند إبراهيم قال: (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) [الأنعام 79] وما وَجَّهَ وجهه للذي خلقهما إلا لأن الله أكبر منهما، فلما كانت لا تأفلان عن إبراهيم: فإن خلقهما لا يأفل عنه من باب أولا، لأنه أكبر منهما، إذ كلمة " الله أكبر " تعني أنه كلما وُجد أي كبير: كان الله أكبر منه، فكلما وجد مخلوق كبير كان الله خالقه أكبر منه، فمهما تخيلت من أي مخلوق كبير: كان الله أكبر منه، فما أكبر الكون! ومع هذا فالله أكبر منه، وما أكبر مجموعة الأكوام! والله تعالى أكبر منها مجتمعة!، ولما كان إدراك الأشياء بشتى الحواس ووسائل الإدراك هو الأسهل والأوسع عند الناس: كان إدراكه بوجود خالقها هو الأوسع والأسهل : فكان

الإيمان بالله تعالى الخالق لكل شيء هو الأوسع والأسهل على الناس على الإطلاق، ولذلك لم يعذر أي واحد بعدم الإيمان بوجوده تعالى وبما يتصف به من صفات الجلال والجمال، وهل هناك ما هو أكبر من الإله تعالى ؟ وإذا كان هو الأكبر تعالى: فهو الأسهل على وسائل إدراك الإنسان بإدراك وجوده تعالى والإيمان به، والإله هو الذي يُوجد الإنسان ويوجد له كل ما يحتاجه في حياته، وبعد مماته حتى وسائل الإيمان به، فوسّع عليه في الدنيا أولاً كما وسع عليه في الآخرة ثانياً.

ب- التوسعة بالإيمان بالملائكة: كما قد وسع عليه الله بالملائكة لما في الحديث: "وملائكته" يحفظونه في حياته إذ جعل له حَفَظَةً من قُدَامِهِ، وحفظة من خلفه وحفظة من على جنبه، وكتبه يكتبون له كل ما فعل من خير ومن شر، ولما كان الغالب على الإنسان فعل الخير: فهي لكتابة الخير لتطمئنه أنه خير وأنّ خيره هذا دافعا له إلى المزيد منه...

ج- التوسعة بالكتب السماوية والإيمان بها: كما وسع عليه بالكتب السماوية ينظم له حياته في كل صغيرة وكبيرة...

د- التوسعة بالرسل والإيمان بهم: ووسع عليه بالرسل يشرحون له الكتب التي جاؤوا بها من عند ربهم ويبشرونه بوسع نعيم الدنيا ووسع نعيم الآخرة...

هـ- التوسعة باليوم الآخر: وجعل له اليوم الآخر ليرى أعماله الخيرة، وينقله من زمانٍ ومكانٍ الكدح إلى زمانٍ ومكانٍ الهناء والنعيم الأبديين بقاء ربه، قال تعالى { يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ * فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ

بِئَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا * وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا { [الانشقاق : الآية 6-9] وفي ذلك توسعة ما بعدها توسعة- ورضى من الله عظيم، إذ قال تعالى بعد أن ذكر الذين أوتوا كتابهم وراء ظهورهم وأن مصيرهم جهنم:

{إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ} [الانشقاق الآية: 25]، والأجر غير الممنون هو الأجر الواسع العظيم.

و- التوسعة بالقدر: ووسّع عليه بالقدر حتى لا ييأس مما هو آت من الخير ولا يندم عما فات من الخير...، فالله تعالى لم يُقدر له إلا الخير حتى وإن ظهر له أنه شرّاً لأول مرة، وما الشر الذي ينال الإنسان إلا اختياراً من الإنسان وإرادة منه، فالله تعالى قد قدر الخير والشر وخيّر الإنسان في أيّهما يفعل، فان فعل خيراً: أثابه عليه، وإن فعل شراً عاقبه عليه، قال تعالى: {مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ} [الزلزلة الآية : 7،8].

2- تيسير الدين: وقال صلى الله عليه وسلم: "إنّ الدين يسر، ولن يُشادّ هذا الدين احد إلاّ غلبه: فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة"¹.

3- وقال صلى الله عليه وسلم : "يسرّوا ولا تعسّروا، سكّنوا ولا تُنّفّروا"¹، والتيسير هو عين التوسعة...

¹ - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، حديث 39.

صحيح مسلم كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل احد الجنة بعمله بل برحمة الله حديث 1818.

إلى أحاديث كثيرة تثبت الوسع والتيسير في الشريعة الإسلامية، بل الأصل فيها هو هذا.

فإذا ثبتت التوسعة هكذا: استلزم أن تكون كل الفتاوى الشرعية على مرّ الزمان واختلاف المكان متماشية مع هذا الأصل منضبطة به، وكل فتوى تخالف هذه التوسعة فهي مرفوضة ومردودة شرعا على صاحبها، سواء أكانت فتوى قديمة وأصبحت لا تواكب هذه التوسعة، أو كانت فتوى حديثة لا تواكب هذه التوسعة من أصلها.

فالقديمة حتى وإن كانت قد وسَّعتْ في الماضي قدرا من التوسعة وصارت بعد حين من الزمن مُضَيِّقَةً، أي صار هذا القدر لا يكفي من التوسعة: وجب طرحها والأخذ بفتاوى توسَّع أكثر فأكثر منها، أو تحقق الوسع الأكبر من الوسع الأول، فهي فتاوى إذن سادت لما وسَّعتْ على الناس، ثم بادت لما صار وسَّعُهَا لا يكفي للناس.

والفتاوى الحديثة المُضَيِّقَةُ من أصلها: فهي مرفوضة بالأصل السابق في الآيات والأحاديث المذكورة قبل وبقوله تعالى: { اليوم أحلّ لكم الطيبات } [المائدة 5]، وهل هناك مساحة أوسع من مساحات الطيبات ؟ وبقوله تعالى: { يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ } [المائدة 04].

¹ - صحيح مسلم، كتاب الجهاد، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، حديث 1735.

وبقوله تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ تَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ } [الأعراف 31-32]، وهل هناك أوسع من الزينة والطيبات في الدنيا؟ فإينما وجد الإنسان في الدنيا: وُجد في بجوحة من الزينة وبجوحة من الرزق!، وإذا كان هذا هو حاله في الدنيا: ففي الآخرة من باب أولى أن يوجد في أوسع بجوحة من الزينة وأوسع بجوحة من الطيبات، بل هي خالصة له يوم القيامة إلى ما بعدها في الآخرة.

وجوب التوسعة على النفس وعلى الغير: ففي حديث الفتية الذين ضيقوا على أنفسهم فقال أحدهم: أما أنا فلا أتزوج النساء وقال الآخر أما أنا فأقوم ولا أنام وقال الآخر أصوم ولا أفطر: غضب النبي صلى الله عليه وسلم عليهم، وعدّهم من الراغبين عن سنته الخارجين عنها إذ قال لهم بعد أن استدعاهم: "انتم الذين قتلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد وأتزوج النساء: فمن رغب عن سنتي فليس مني"¹، وعن انس رضي الله عنه أنّ نفرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سألوا أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم عن عمله في البَيْتِ!، فقال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال: بعضهم لا أكل اللحم، وقال بعضهم لا أنام على فراش، فحمد الله

¹ - صحيح البخاري كتاب النكاح، باب ترغيب في النكاح، حديث رقم 5063.

وأثنى عليه فقال : " ما بال أقوام قالوا كذا وكذا ؟ لكني أصلي وأنا صوم وأفطر وأتزوج النساء: فمن رغب عنة سنتي فليس مني " ¹ فجعل منها قاعدة وهي:

قاعدة: كل من شدد على نفسه ولم يوسع عليها: فهو ليس من النبي صلى الله عليه وسلم.

فهؤلاء إذن قد أفوتوا أنفسهم فقط بالتضييق فأخرجهم النبي صلى الله عليه وسلم عن صفه ! فما بالك بالذي يفتي غيره بالتضييق ؟ ! فمن باب أولى أن يخرج من صف النبي عليه الصلاة والسلام ويعاقب العقاب الشديد لأنه قد أضرب بغيره !.

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " ألا هلك المتنطعون " ثلاث مرات ²، والتنطع هو عين التشدد الذي هو ضد التوسع والتسهل، وإذا كان المتنطعون هلكي هكذا فهالك القاعدتين:

قاعدة 1: هلاك المتنطعين: بتنطعهم.

قاعدة 2: هلاك المتشددين: بتشددهم.

توسعة الفتوى بتوسعة الحياة: قال تعالى: { عَلِّمُوا أَنْتُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا لَعِبٌ

وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ } [الحديد 20]،

وإذا كانت الحياة الدنيا ها كذا : كانت هي الأوسع مساحة في التخفيف على الناس والتنعيم.

¹ _

² - صحيح المسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تآقت نفسه إليه ووجد مؤنة، حديث 1401.

وقال تعالى: { وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا

تَعْقِلُونَ } [الأنعام 32]، واللعب واللهو هو عين التوسعة.

وقال تعالى مبينا رأفته ورحمته لعباده وتوسعته عليهم فيما ينفعهم : { الْأَنْعَامُ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ * وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * [النحل 5-8].

وقال مبينا للناس ما زين لهم وما متّعهم به في الدنيا، وأن ما في الآخرة أحسن وأحسن: { زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثُ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ } {آل عمران 14}، فإذا زين للرجال كل هذه الشهوات والمتع، وأن عند الله حسن مايبهم: فقد زين كذلك للنساء حب الشهوات من الرجال والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة من باب أولى، والخيول المسومة والأنعام والحرث وجعلها متاعا لهم في الدنيا!، وفي الآخرة أحسن منها عند مايبهم إلى ربهم!، فإذا كان الحال هكذا: فكيف يزين لهم كل هذا منهم ويتيح لهم الطريق إليه بمنع أي أداة من أدوات الزينة كالنمص والوصل والوشم والوشر وغيرها؟!، إذ كله هذه الزينة وهذه الشهوة تفتضي تسهيل الطريق إليها

والاستمتاع بها. وكل هذه الزينة والتحسين والتزويق ما هي إلا توسعة على الناس.

فكل فتوى تأتي بتحريمها أو تحريم بعضها : فهي مردودة شرعا على أصحابها، لأنها تصير حجر عثرة أمامها، فهي حجر عثرة أمام تحقيق ما قصد الله تعالى من إمتاع عباده بالزينة والشهوة واللذة.

أمثلة من فتاوى مردودة على أصحابها لتضييقها على الناس: ومن الفتاوى المردودة على أصحابها بسوء فهمهم لنصوص الشريعة اذكر ما يلي:

1- **تحريم أدوات التجميل كالوصل والوشم والوشر والنمص:** جاء في حديث علقمة رضي الله عنه قال: " لعن عبد الله الواشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيّرات خلق الله!، فقالت أم يعقوب: ما هذا؟ قال عبد الله: وما لي لا ألعن مَنْ لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي كتاب الله؟ قالت والله لقد قرأت ما بين اللّوحين فما وجدته!، قال: والله لئن قرأته لقد وجدته: { وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا } وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ { [الحشر] ¹، إذ أساء فهمه الغافلون، فمنعوا هذه الأدوات للتجميل، وحرموها على النساء رغم أنها الأساس في أي تجميل للنساء، إذ ما زال الوشم والنمص والوشر هي أعظم أدوات الزينة إلى اليوم، وستبقى كذلك إلى يوم القيامة وهي داخلة في قوله تعالى: { زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۚ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ { [آل عمران 14]، وفي قوله تعالى: { يَا

¹ - سنن أبي داود ن كتاب السنة، باب في لزوم السنة، حديث 4608، وصححه الالباني.

بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ { الأعراف " 31. وقوله تعالى: { لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ { التين: 04. وقوله تعالى: { قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ {الأعراف: 32، وقوله تعالى: { هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا { البقرة: 29، وقوله: { وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ. { الجاثية: 13. قلت: هي داخلة في كل هذه الزينة المأمور بها وباتخاذها بالتمتع بها، والنهي عن تركها إلا إذا دل دليل على انقلبها من زينة إلى قبح، أو من زينة أعظم إلى زينة أقل.

فالواصلة إذا كانت تصل من أجل التغيرير بالناس للزواج ولغيره فتظهر خلاف ما تخفي لتؤثر في إرادة من يرغب فيها، سواء أكانت تخفي مرضا أو عادة قبيحة محرمة: فهي ملعونة لهذه العلة، وذلك لحديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها قالت: " جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن لي ابنة عريسا، أصابتها حصبة فتمرق شعرها: أَفْأَصِلُهُ ؟ فقال: " لعن الله الواصلة والمستوصلة " ¹، وفي صحيح البخاري ² بلفظ: "... وزوجها يَسْتَحْثْنِي بها: أَفْأَصِلُ رَأْسَهَا ؟ فسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الواصلة والمستوصلة "، فالسب من رسول الله صلى الله عليه وسلم للواصلة والمستوصلة واللّعة هما لهذه العلة وهي التغيرير بالناس، بل سمّاه النبي صلى الله عليه وسلم: زورا كما في حديث معاوية ابن أبي سفيان، فعن سعيد بن المسيب قال: " قدم معاوية المدينة آخر قَدَمَةٍ قَدِمَهَا فَخَطَبْنَا، فَأَخْرَجَ كُبَّةً مِنْ شَعْرٍ، قَالَ: مَا كُنْتُ أَرَى أَحَدًا يَفْعَلُ هَذَا غَيْرَ الْيَهُودِ، إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمَاهُ الزَّورَ، يَعْنِي الْوَاصِلَةَ

¹ - صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب المتمصّات، حديث 5939.

² - صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة، حديث 2125.

- صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة، حديث 2122.

في الشعر"¹، فإذا لم يكن زورا: خرج من النهي عنه إلى غير النهي، ويدل على هذا عمل أهل المدينة المنورة المُبَيَّن من حديث عبد الرحمن بن عوف: " أنه سمع معاوية بن أبي سفيان عام حجه وهو على المنبر وهو يقول- وتناول قُصَّة من شعر كانت بيد حَرْسِيٍّ: أين علماؤكم ؟ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن مثل هذه ويقول: " إنما هلكت بنوا إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم"²، إذ علمنا منهم أنَّ الوصل كان من عمل نساء أهل المدينة المنورة وإقرار من علمائها، وهو مقدم على قول معاوية، إذ هم أدري به منه، إذ لم يكن معاوية من أهل المدينة المنورة إنما كان من أهل الشام، وأهل المدينة هم أعلم الناس بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم المعمول بها وغير المعمول بها في مدينة رسول الله! فلما كان الوصل في المدينة: كان فهم الحديث السابق ليس على منعه إذا لم يكن تغريرا وزورا، وكان فهم معاوية رضي الله عنه في تطبيق الحديث ليس في محله!، ولهذا اعترض على ما لم يكن يعلم، فترك فهمه من طرف أهل المدينة وسكتوا عنه لأنه الخليفة يومها!، ولأنه من باب: إذا لم تعلم فأفعل ما شئت.

فإذا انتفت هذه العلة وهي التغرير والتزوير في الوصل انتفى السب واللعن للواصلة: فانتفى الحكم بحرمته، فمن وصلت شعرها لزيادة حسننها وجمالها لا لتغرر بأحد: كان لها ذلك من الإباحة الأصلية بقوله تعالى: (وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي

¹ - صحيح البخاري كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، حديث 5953.

- صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، حديث 5938.

- صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، حديث 5932.

- صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب استحباب خضب الشيب، حديث 2102.

السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ) [الجاثية 13]، وكذا بأمره تعالى بقوله: { يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ } [الأعراف 31] تقرّعا للذي يحرم ما أحل الله، وبقوله: { لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ } التين: 04 إذ جعل لنا قاعدة في صورة الإنسان هندامه، وهي: "أحسن تقويم"، فمتى خرجت صورة الإنسان وهندامه عن هذا الأحسن: وجب عليه ردهما إلى أصله من الحُسن والجمال.

أما الواشمة والمستوشمة فمثل الواصلة والمستوصلة في الحكم إذا اتخذت الوشم للتغيير والتزوير: كان لها السبّ واللّعن: لهذه العلة، وإذا لم يكن لهذه العلة: لم يكن عليها ذلك بنفس ما ذكرنا من الأمر بأخذ الزينة في الآيات السابقة. والنامصة والمنتمصّة والمتفلجة فكذلك إذا كان ما فعلا للتغيير، فإذا لم يكن كذلك بقيا على أصلهما من الأمر بهما وإباحتهما في الآيات السابقة كذلك.

كما يحمل كل ما سبق من اللعن والسب للواصلة وأخواتها على ما إذا عملته لتغيير خلق الله تعالى للحسن لكي تقع به في قبح الزنا إذا اتخذته علامتا وأمرة على طلبها الزنا برجال، أي إذا اتخذته علامة على العهر والتفسخ ليسهل لها به اصطيد الرجال السفهاء للزنا بها والنساء السفهات للسحاق بها ولاستغلالهن في القوادة لهن للرجال، فإذا انتفى هذا الأمر والأمر الأول: بقيت كل هذه الأدوات على أصلها من الإباحة، ومن الأمر بها في اتخاذ الزينة والتزين بها، فقد تكون واجبة إذ كانت المرأة لا تصل إلى زينتها وجمالها إلا بها، وقد تكون سنة إذا كانت لا تصل إليهما بها وبغيرها لكن بها أفضل من غيرها، وقد تكون مستحبة إذا كانت تصل إليهما بها وبغيرها وبها أفضل قليلا من غيرها، وقد تكون مباحة إذا كانت تصل إليها بها وبغيرها بالتساوي.

2- منع التزين ببعض الاصباغ: وكذا منع الأصباغ الجميلة، إذ كلها مباحة ولا تقيد بسوء فهم لحديث جابر قال : أتني بأبي قحافة، أو جاء، عام الفتح أو

يوم الفتح ورأسه ولحيته مثل الثغامة أو ثغامة فأمر أو أمر به إلى نساءه، قال: "غَيَّرُوا هَذَا بَشِيءً"¹، وقال جابر في رواية أخرى لمسلم: أتى بأبي قحافة يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثغامة بياضا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "غَيَّرُوا هَذَا بَشِيءً واجتنبوا السواد"²، إذ فهم أصحاب الفهم الكليل هذا الحديث أنه لا يجوز صبغ الشعر بالأسود حتى وإن كان يزيد صاحبه أو صاحبها جمالا على جمال، بل حتى وإن اقتصر جماله وجمالها عليه فقط! ولم ينتبهوا إلى أن قوله: "اجتنبوا السواد" زائدة عن الرواية الأولى التي هي أقوى في السند من الثانية، حيث رتبهما هكذا مسلم في صحيحه كعادته وهو يرتب بالأصح فالأصح أو بالأقوى سندا فالأقوى في الصحيح، ولم ينتبهوا إلى أن هذا الحديث هو خبر آحاد وقد عارضته الآية {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ} [الأعراف 32]، والزينة عامة فيهما، كما لم ينتبهوا إلى حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن اليهود والنصارى لا يَصْبُغُونَ فخالفوه"³، ومخالفتهم تقتضي الاستغراق في كل الأصباغ الجميلة والتي تزيد صاحبها جمالا على جمال وعلى زينة، وبهاء على بهاء وروقا على رونق، وإذا علمنا أن السواد هو سيد الألوان زينة للشعر: علمنا عدم النهي عنه، كما علمنا أن قوله صلى الله عليه وسلم: "اجتنبوا السواد": كان من باب الإشارة عليه، وأنه يلائمه غير السواد، وإن السواد لا يلائم أبا قحافة، وليس كل الناس يلائمهم السواد أو غيره حيث تخضع الملاءمة للون بشرة الوجه والعينين

¹ - نفس الحديث السابق في نفس المصدر.

² - صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب مخالفة اليهود في الصبغ، حديث 2103.

³ - صحيح البخاري كتاب الحج، باب طواف النساء مع الرجال، حديث 1619.

وغيرهما، وكذا المكان والزمان، وهذا الذي وجدنا المرأة الجزائرية تبادر إليه فتتجمل بكل أنواع أصباغ الشعر وتصفيفاته، فتتمتع هي وتُمتع غيرها.

3- منع المرأة من سيطرة السيارة وغيرها: كل وسائل النقل مباحة للمرأة!

"قالت أم سلمة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم: شكوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنني اشتكي، فقال: " طوفي من وراء الناس وأنت راكبة" قالت: فطفت راكبة على بعيري ورسول الله صلى الله عليه وسلم حينئذ يصلي إلى جانب البيت وهو يقرأ بالطور وكتاب مسطور"¹، فهذا بعيرها كما قالت (بعيري) وليس بعير غيرها، واليوم للمرأة أن تقول: "فهذه سيارتي وليست سيارة غيري" وفي الغد لها أن تقول: "هذه طيارتي وليس طيارة غيري"،

وفي المستقبل الله اعلم ماذا تقول من وسائل النقل التي تمتلكها يومها!، وفي هذا أُحيي المرأة الجزائرية التي جعلت أم سلمة رضي الله عنها وباقي نساء النبي صلى الله عليه وسلم هُنَّ قدوتها، إذ بادرت دائماً إلى امتلاك وسياسة وسائل التنقل مهما كان نوعها ومهما كان تطورها - فسأقت السيارة والطيارة والقاطرة والباخرة بل حتى الشاحنة والجرار، وقبلها كانت تتركب الفرس والحصان والبعير والبغل والحمار.

فكل أخبار الآحاد هذه وأعني بها حديث الوصل وحديث النمص وحديث الصبغ وغيرها المانعة من الزينة والتوسعة على الناس لا تقوى أمام الآيات السابقة الذكر الآمرة بالتوسعة والزينة كما ترى، فبقي أصل التزين بها وانتفى منعه أو تقييده، وذلك لثبوت الآيات يقيناً بالتواتر، وعدم ثبوت هذه الأحاديث يقيناً

¹ - موطأ الإمام مالك، كتاب الحج، باب جامع الطواف، حديث 832.

بالتواتر إذ هي أخبار آحاد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: أنه قد أمكن صرف هذه الأحاديث إلى غير الزينة المباحة والتي تغرر بالناس.

الموقع الاستراتيجي لـ "منطقة الحضنة"

في التاريخ القديم

أ.د. العقون أم الخير*

1- خصائص إقليم الحضنة الجغرافية:

يتمركز حوض الحضنة حول إقليم تقل نسبة ارتفاع سطحه عن أربعمئة متر بالنسبة لمستوى البحر، وهو يتميز بخصائص جغرافية، تضاريسية ومناخية فريدة من نوعها.

فمن حيث التضاريس، تحيط بحوض الحضنة من جهة الشمال مرتفعات جبلية مكوّنة شبه قوس يفصل بين التل والأطراف الشمالية للصحراء. وتتشكل هذه المرتفعات من جبال بلزمة، توعة والمعاuid التي يتراوح علوها ما بين 1400 و1800 مترا. ثم تواصل هذه المرتفعات في الامتداد شرقا وجنوبا - وإن كانت أقل ارتفاعا وتلاحما - مكوّنة جبال متيلي وجبال أولاد نايل التي تفصل

* - أستاذة بقسم التاريخ / جامعة وهران.

بين منطقتي الحضنة والزيان، وبالتالي لا تجد منطقة الحضنة متنفسا سوى من الجهة الغربية، حيث تمتد الهضاب العليا، فاتحة ممرا فسيحا للتأثيرات. ولقد انعكست هذه التضاريس على نوعية المناخ السائد في حوض الحضنة، فالمسافة الطولية (حوالي 100 كم à vol d'oiseau) التي تفصل الحضنة عن سطح البحر ليس لها مفعول على مناخ الحضنة لأن المرتفعات المحيطة بها من جهة الشمال تقف حاجزا يمنع تسلل رطوبة البحر إلى هذا الإقليم. وعلى العكس من ذلك فإن حوض الحضنة يتعرض إلى تأثير الهضاب العليا غربا، والصحراء جنوبا، لانتفاحه عليهما، وهي سمة تميز مناخ الحضنة بالحرارة والجفاف، وقلة تساقط الأمطار الذي ينعكس على الغطاء النباتي الفقير كلما تدرجنا جنوبا. وعلى أساس ذلك فإن إقليم الحضنة يتميز بطابع صحراوي أكثر منه تلي، غير أنه ولحسن حظ المنطقة أنها ذات صرف داخلي، فهي تتوفر على مخزون هام من المياه الجوفية التي تغذيها الأمطار المنحدرة من المرتفعات الشمالية، وتصب نحو السفوح الجنوبية، عبر أودية مثل واد القصب، الذي يمر بمدينة المسيلة، وواد القنطرة، وواد بريكة. الأمر الذي أعطى الإقليم حيوية زراعية قام عليها استقرار بشري منذ عهود مبكرة.¹

وبالتالي فإن خاصية التضاريس القاسية نوعا ما، لم تحرم الحضنة من مصدر للمياه، بحيث تحول حوض الحضنة، ومنذ العصور القديمة إلى حوض داخلي

¹ - J..Despois, La bordure Saharienne de l'Algérie orientale.in revue Africaine N 86 , Alger : OPU, 1942. P. 95, P.P. 199-200.

تتجمع فيه مياه السفوح الشمالية للأطلس الصحراوي والمياه الجنوبية للأطلس التلي.

كما نلاحظ من جهة أخرى، أن سلسلة الجبال المحيطة بإقليم الحضنة، لم تقف عائقا أمام التنقلات البشرية، ولم تعزله عن الجوار الجغرافي. فقد تخلل تلك المرتفعات بعض المسالك والأودية، والفجوات اتخذها سكان المنطقة سبلا للاتصال، وبالتالي الربط بين الحضنة وإقليم التل شمالا.

ويفيدنا علماء ما قبل التاريخ أن إقليم الحضنة كان ذا حيوية خاصة منذ عهود موعلة في القدم، ترجع إلى العصور الحجرية، فقد ترك إنسان المشتى العربي صانع الحضارة الوهرانية (الايرو-مغربية) حوالي الألف الحادية عشر قبل الميلاد - آثار نشاطه عند موقع الهامل (بوسعادة)، كما ترك الإنسان القفصي فيما بعد - حوالي الألف الثامنة قبل الميلاد- أدوات من الصوان المشطّاة بجوار ركام الحلزونيات بالموقع المعروف رحاه فيرو "Moulin Ferréro" (بوسعادة)، وموقع عين خرمم وبنزوه¹، اللذين لا يبعدان عن الموقع الأول إلا ببضعة كيلومترات.

وقد تواصل نشاط الإنسان في المنطقة لغاية العصر الحجري الحديث، إذ عثر الأثريون على بقايا مواقع وأدوات على سفح جبل الطارف، جنوب غرب

¹ -L.Balout , Préhistoire de l'Afrique du nord , Paris :art et métiers graphiques, 1955, P.P. : 346 -347.

مدينة المسيلة باتجاه سيدي عيسى¹ وبالتالي فقد ساهم المظهر التضاريسي إلى جانب عوامل المناخ في تحديد خصوصية إقليم الحضنة، وجعله منطقة حيوية فاصلة وواصلة في آن واحد، بين إقليمين مختلفين هما: التل والصحراء. ولقد تنبّه السكان الأصليون لهذه المعطيات في وقت مبكر، كما جذبت انتباه المستعمرين الرومان فيما بعد.

وتدلّ تحرّيات الأثرين بأنّ السكان، وقبل الاحتلال الروماني لبلاد المغرب، قد استغلّوا العوامل التضاريسية والمناخية لإقليم الحضنة، فاستفادوا من فجوات الجبال للاتصال، كما استغلّوا الثروة المائية المتوفرة باستخدام تقنيات بسيطة لزراعة الأرض، والاستقرار في قرى غير بعيدة عن مزارعهم وحقولهم. وعليه يمكن القول، أنّه لم يكن للرومان فضل في اكتشاف حيوية المنطقة، وإنما استغلّوا هذا المعطى لتكريس هيمنتهم على الشريط الحيوي الفاصل بين التل والصحراء مناخيا – كما سبق ذكره- وأيضا اقتصاديا، لكونه نقطة التقاء تجاري بين سكان الصحراء الذين تتوفّر لديهم سلع ثمينة مثل ريش النعام وتبر الذهب والعاج، وبين المناطق التليّة الخاضعة للاستعمار الروماني. فتصدّر للجنوب البضائع الرومانية، وتلك المستوردة من بلاد الاغريق والشرق...

- الاحتلال الروماني لإقليم الحضنة:

¹- R.Vaufrey, Préhisteire de l'Afrique. Tome 1, Le Maghreb. Paris : Libraire Masson et Cle, 1955, P.P. ; 231-235

لقد وقعت الأجزاء الشمالية لمنطقة الهضاب تحت رقابة الإدارة الرومانية في عهد الأباطرة الأنطونيين* في القرن الثاني الميلادي، الذين لم يغفلوا عن تحصين جنوب مقاطعة نوميديا حيث يتداخل الليمس النوميدي بالموريطاني عند منطقة الحضنة. ثم توغل الخط الدفاعي الثاني (Limes)، إلى أبعد المواقع جنوبا في عهد الأباطرة السيفريين* في القرن الثالث الميلادي، بحجة ردع بدو الصحراء واعتداءاتهم المتكررة على المزارع، وكذلك من أجل مراقبة طرق التجارة. غير أن الهدف الحقيقي لهذا الانتشار والتوسع جنوبا - والذي لم تعلن عنه روما - وإنما تبينه الخريطة الرومانية في شمال إفريقيا، وهي خريطة حيوية شملت كل المناطق ذات النفع الاقتصادي. فأمم تزايد حاجة الرومان لأراضي بلاد المغرب القديم المعروفة بخصوبتها ومردوديتها، قصد استثمارها، طبّقوا سياسة إبعاد الفلاحين من أراضيهم الخصبة عنوة نحو أخرى أقلّ مردودية. الأمر الذي طبع حياة السكان المبعدين الذين تحوّلوا إلى رعاة شبه رحل، وزاد في نقيمتهم وسخطهم على السلطات الرومانية؛ وكذلك على الملاك الجدد للأراضي، مما جعلهم يغيرون على المزارع، ويقومون بأعمال عسكرية أضرت بالمؤسسات الرومانية.¹

* - الأباطرة الأنطونيين: أباطرة رومان حكموا فيما بين 96 - 192 ميلادية.

* - الأباطرة السيفريون: أباطرة رومان من أصل مغربي حكموا فيما بين 193 - 235 م.

¹ - M.Benabou , La résistance africaine à la romanisation. Paris : Maspero, 1976, P. 211.

وبحجة ردع هؤلاء الرعاة الذين تحالفوا مع البدو، مدّت السلطات الرومانية حدودها نحو الجنوب، فعاقبت المتمردين، وأبعدت القبائل جنوبا لتستولي على أراضيها الخصبة لإعطائها للجند المتقاعدين المسرحين من جنود كتيبة أغسطس الثالثة والفصائل، وأيضا للوافدين الإيطاليين والإسبان، فأقاموا مستوطنات زراعية لجأ الرومان فيها إلى بناء القلاع والحصون حوالها لحماية من مقاومة الجهاد الذي خاضه السكان من أجل استرداد أراضيهم.

ومن هذا المنطلق، يمكننا القول بأن منطقة الحضنة أثناء الاحتلال الروماني تحوّلت إلى إقليم عسكري يندر فيه النشاط المدني.

وتجدر الإشارة هنا إلى انعدام الدلائل التاريخية الصريحة حول الموضوع – إبعاد القبائل والاستيلاء على أراضيهم – ما عدا ما يمكننا استنباطه من خلال المقاومات المتتالية في وجه الرومان.

والحقيقة أن شروع السلطات الرومانية في احتلال أراضي القبائل يرجع إلى عهد الإمبراطور أوكتافيوس أوغسطس (27 ق.م – 14 م) حيث منح يوبا الثاني أراضي كانت تابعة لقبائل الجيتول المتواجدة بين شمال شرق الحضنة وشمال وادي جدي **Nigris Flumen**، واستمرت العملية بعد ذلك في عهد خليفته تيبيريوس **iberius** (14 م - 37م)،¹ ثم أخذ هذا المنحى في التصاعد والتزايد بعد ذلك..

¹ - م.ب. شنييتي، التغيرات الاقتصادية والاجتماعية في المغرب أثناء الاحتلال الروماني، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص 52.

لقد احتفظت لنا النقوش اللاتينية ببعض أخبار المعارك التي شارك فيها سكان إقليم الحضنة. فهذا الإقليم من حيث التقسيم الإداري كان يقع على الحدود الغربية لنوميديا، وأقصى شرق موريطانيا القيصرية، ولذلك فقد تجاوزت بالحضنة قبائل المور (سكان جبال الحضنة)، والجيتول (البدو الرحل بجنوب الحضنة).

وعلى هذا الأساس، شاركت منطقة الحضنة في ثورة تكفاريناس الذي اشترط على الإمبراطور تيديوس إعادة الأرض التي احتلها جيشه لأهلها مقابل وقف القتال.

ولم يتوقف تمرد هذه القبائل من أجل استرجاع أراضيها إلى غاية منتصف القرن الثاني الميلادي، لما شاركت منطقة الحضنة في ثورة المور **Maure** التي اندلعت عام 145 م، ودامت لغاية 150 م. واستدعى أمر القضاء عليها إحضار فرق مساعدة من كل الجهات نظرا لخطورتها، وإن كانت المصادر الدينية والمادية لا تذكر القبائل التي تسببت في انتشارها. لكن الإجراءات الأمنية التي اتخذتها السلطات الرومانية آنذاك تبين بجلاء المساهمة المكثفة لسكان إقليم الحضنة في هذه الثورة. ومن هذه الإجراءات إنشاء حصن فيما بين سنتي 148 و149م بالناحية الشرقية للحرز الشرقي الذي يبعد 50 كم غرب بوسعادة. وكان الهدف من وراء ذلك هو مراقبة الطرق والقوافل القادمة من الجنوب، والتي تتجه نحو بوغار بالشمال الغربي، ثم سيدي عيسى لتصل إلى الحضنة. كما

أنشئ حصن امجدل في نفس السنة بالناحية الغربية، وكانت مهمته حراسة الممر الهام بين شط الحضنة والزحرز الشرقي.¹

أمّا في القرن الثالث الميلادي، فقد شارك سكان الحضنة في ثورة قادتها قبائل البوار الشرقيين **Bavares** على مدينة أوزيا **Auzia** (سور الغزلان) عام 289 م. لكن أقوى هذه الثورات جميعا هي ثورة قبائل الحلف الخماسي **Quinque gentin** عام 292 م، التي هدّدت السهول العليا لموريطانيا.

ومما زاد في خطورة الوضع تدخّل قبائل أخرى تتمركز بالشط الشرقي وسط الحضنة يُحتمل أنّها من القبائل الرّحل بالإضافة إلى سكان الجبال.² ويفترض (قيام) تحالف بين هذه القبائل المنتشرة شمال الصحراء وقبائل التل (سكان الجبال)، فاستدعى الأمر القضاء على هذه الثورة، إحضار فرق مساعدة غالية وجرمانية. بل إن هذا الأمر أضطر الإمبراطور ماكسيميليانوس **Maximilanius** للتدخّل شخصيا والقضاء عليها.³

وتذكر النصوص فيما بعد أن قبيلة الموزون **Musones**، وهي من قبائل الحضنة، قد شاركت في ثورة فرموس **Virmus** – أمير قبيلة اليوالييني **Jubaleni** – التي كانت تقطن بجمال البيان شرق مدينة سور الغزلان فيما بين 372 و 375 م.

¹ – Baradez , Fossatûm africae , Alger , 1949, P129

² – M.Benabou , Op.cit. P.P. : 234 – 235

³ – M. Benabou , Ibid. P. 237

ومما يجدر التنبيه له هو أن كلّ هذه الثورات التي شارك فيها سكان الحضنة كانت بسبب واضح هو السبب الاقتصادي المتمثل في القتال من أجل استرجاع الأراضي المسلوبة، لكنّها كانت تهدف أيضا إلى التخلص من السيطرة الرومانية، إذ تواصلت مقاومة سكان الحضنة للتخلص من الهيمنة الأجنبية رومانية كانت أو وندالية لعقود طويلة فيما بعد.

ولقد استغلت قبائل الحضنة فترة الفوضى والاضطراب الذي حلّ بالإمبراطورية الرومانية، إثر وفاة الامبراطور "فالنتين Valentin" الثالث، فأعلن زعيم قبائل المور المدعو ماستياس **Mastias** نفسه امبراطورا سنة 455 م.

وتحدّثنا المصادر فيما بعد بأن دخول الوندال إلى شمال افريقيا قد خلف الكثير من الاضطراب والخراب مما سمح بظهور الكثير من الممالك المستقلة، كانت إحداها مملكة الحضنة.

وأهمّ هذه المصادر نقيشة اكتشفت بضواحي أريس بجبال الأوراس سنة 1942، ترجع لصاحبها المدعو ماستياس، وكان ماستيناس هذا ملكا على إحدى القبائل المورية القوية المقيمة على حدود ليمس الحضنة. لذلك نال لقب دوق Dux سنة 429 م من الحاكم الروماني على شمال افريقيا بونيفاكوس Bonifacus، عشية الغزو الوندالي، حيث كان بحاجة إلى شخصية محلية قويّة تراقب الليمس والمحافظة على مصالح الرومان في إقليم الحضنة ذي الأهمية الاستراتيجية، لتحكّمه في الطرق المؤدية للسهول العليا الشرقية بموريطانيا

السطيفية* ونوميديا. وأمام تطاحن القادة الرومان الضعفاء، أعلن ماستيناس نفسه امبراطورا لمدة اختلف المحققون في الوثائق التاريخية حول مدتها (بين 20 و40 سنة)، فتخلص من عبء التبعية لروما، وخاض العديد من الحروب ضد ما تبقى من سيطرة وهيمنة رومانية في المدن التي أخضعها له، مثل مدينة زابي. وامتدت بذلك حدود مملكة الحضنة من واد الشلف غربا إلى جبال الأوراس شرقا، تحدّها سهول سطيف شمالا إلى الأطراف الشمالية للصحراء.

ولقد اختفت هذه المملكة في عهد ملكها أورتايس Ortauis ملك قبائل Musini سنة 540 م تحت ضربات البيزنطيين الذين حرصوا على الحفاظ على منطقة الحضنة رغم تفريطهم في باقي المناطق الجنوبية.¹

3- العمران بالمنطقة :

لقد تفضّل الرومان لأهمية إقليم الحضنة نظرا للموقع الاستراتيجي الهام الذي يتربع عليه من الناحيتين العسكرية (الأمنية) والاقتصادية (الزراعة والتجارة). لذلك عرف هذا الإقليم أوج تطوّره من ناحية العمران أثناء الاحتلال الروماني، ولو ألقينا نظرة خاطفة على خارطة التمرکز العمراني في بلاد الحضنة الرومانية لأمكننا التمييز بين صنفين من العمران: أحدهما عسكري، والثاني مدني، تمثل النوع الأول في المعسكرات والقلاع والحصون المزوّدة بالأبراج.

* - في أواخر القرن الثالث الميلادي أعاد الإمبراطور دقليانوس تقسيم مقاطعة موريطانيا القيصرية إلى مقاطعتين: السطيفية شرقا والقيصرية غربا

¹- Ch. Courtois , les vandales et l'Afrique. Paris : 1955, P. 334 & P.P : 337-338.

ولقد شُيّد هذا النوع من العمران من أجل حماية وتوفير الأمان للعمران المدني (القرى والمدن) من هجمات السكان المحليين المبعدين عن أراضيهم، وأيضا من أجل حماية شبكة الطرقات التي أقيمت بين المدن للحفاظ على المصالح الاقتصادية أي حماية القوافل التجارية، وردع اعتداءات البدو الرّحل المتكررة عليها.

أ- العمران المدني :

تمثل هذا النوع من العمران في مدن وقرى محصّنة، أقامتها السلطات الرومانية في أماكن استراتيجية مثل السهول، والمنخفضات المؤدية للتلال. إلا أن الشرط الأساسي لإقامة مثل هذه المراكز كان الماء قبل كل شيء، ولذلك نمت الحياة في مدن قديمة نوميديّة استعادت نشاطها مجددا أثناء الاحتلال الروماني، وأخرى جديدة نشأت مع تغلغل الاستعمار والاستيطان الروماني ابتداء من القرن الثالث الميلادي.

وكانت تركيبة السكان في هذه المدن مكوّنة من الجند المسرحين من جيش كتيبة أوغسطس الثالثة، بعد أن تحوّل أعضاؤها إلى فلاحين مستعدّين للدفاع عن أملاكهم باستخدام السلاح. بالإضافة إلى الوافدين من الايطاليين والغالين، وبعض الأهالي (من السكان الأصليين) للعمل في الأراضي الزراعية التابعة للمعمرين..

وممّا يلاحظ في هذا الشأن هو أنّ شمال شط الحضنة كان أكثر ملاءمة للزراعة بسبب وفرة المياه والتربة الخصبة المتجدّدة بفعل السيول التي تجلبها

الأودية. لذلك انتشرت المدن والقرى المحصنة بأعداد لا بأس بها شمال السبخة من الشرق إلى الشمال وشمال - غرب.

في حين قلت المراكز العمرانية المدنية جنوب السبخة وواد اللحم، وعلى سفوح جبال الزيبان، وجبال أولاد نايل لعدم مردودية الأراضي. وتتمثل آثار الاستقرار هناك في بعض المقابر البربرية المحلية المعروفة باسم بزينة Bazzina، وبقايا قرى بسيطة أخرى ببوسعادة وجبل بوكحيل.¹

أما شمال السبخة، فإن المراكز العمرانية قد أخذت في انتشارها وتوزيعها شكل قوس يتمشى بالتوازي مع القوس الذي تشكل المرتفعات الجبلية. وقد كانت هذه المدن متفاوتة من حيث الأهمية وسعة الاستيعاب - وأهمها مدينتي طنبنة وزابي اللتين سوف نخصهما بشيء من التفصيل - وتتوزع المراكز من الشرق إلى الغرب كالآتي:

- القنطرة Ad Calceus:

وتقع على طرف الزيبان أي أقصى شرق الحضنة، وكانت تسيطر على الطريق الرابط بين باتنة ولا مبيز (مقر كتبية أوغسطس الثالثة)، وقامت هذه المدينة على واد قنطرة.

¹- Jean Despois, le Hodna , Paris : presses universitaires de France, 1953 , p. 106.

ثم تليها مدينة طبنة فمدينة نقاوس، التي كانت مقر قبيلة كبيرة ذات بأس قبيلة Nicivibus، وقد كانت هذه المدينة جزءا من مقاطعة نوميديا كما ورد في النقيشة اللاتينية رقم 1.4469¹

ولقد تطوّرت هذه المدينة في النصف الأول من القرن الرابع الميلادي، وحافظت على مكانتها لغاية الفتوحات الإسلامية، فذكرها المؤرخ العربي اليعقوبي لخصوبة أراضيها، وكثرة أشجارها. ثم تليها مدينة الحربة الزرقاء التي عُرفت في القديم باسم **Cellas**، وكانت تتربع على موقع هام يتوسّط منخفض نقاوس وجريات واستفادت من مياه عين شرشار، وهي مدينة متوسطة الشأن والحجم، حيث غطّت أطلالها حوالي 15 هكتار فقط.

وتأتي بعد ذلك مدينة مقرة Macri، التي تقع على واد مقرة، وقد أشار إليها ستيفان غزال في أطلس الجزائر الأثري تحت رقم 26/111²، وتبعد عن مدينة الحربة الزرقاء بحوالي 36 كم، بينما تفصلها عن مدينة بشيلثا مسافة 46 كم. وتعود في تاريخ نشأتها إلى القرن الثاني الميلادي، إذ وجد بها نصب إهداء إلى الأمير كراكلا ابالامبراطور سيطيموس سيفيروس مؤرّخة بعام 197 م. وتدلّ بقايا قنوات الري بها إلى خصوبة أراضيها، ولم يخفت صيتها إلى غاية الفتوحات

¹ -G. Wilmans , Corpus, Inscriptioun Lalarum. (CIL) , vol VIII , Berlin : 1881 – 1959.

²-St. Gzell, Atlas Archéologique de l'Algérie (AAA) 2 ° volume, cartes et textes, 1912.

الإسلامية، حيث ذكرها الكتاب والجغرافيون العرب من أمثال ابن حوقل واليعقوبي والإدريسي..

وبعد مدينة مقرة تأتي مدينة بشيلقا (Zabi)، ثم مدينة ترمونت (Aras)- وقد تم إنجازهما خلال القرن الثالث الميلادي- وهي مدينة عسكرية تشبه في تصميمها المعسكر، إذ هي في الأصل مركز عسكري يتكون من عشرة حصون وأربعة أبراج، يبدو أن الغرض من هذا الإنجاز هو مراقبة جبال ونوغة. وكان يقوم بدور الحاجز المانع لتسرب الرّحل من شط الحضنة والانتقال إلى جبال الحضنة. غير أن الهدف الأساسي من وراء ذلك كان القضاء على أية محاولة للاتحاد بين رحّل الحضنة وجبال البيان وجبال البابور التي كانت تقطن بهما قبائل متمردة على السلطة الرومانية.¹

ومن أهدافه أيضا: الهيمنة على المسالك المؤدية إلى ساحل الصومام. وبهذه المدينة، ينتهي الحزام العمراني المحيط، بحوض الحضنة من ناحية الشمال، وتبقى مدينتا طبنة وبشيلقا أهمها جميعا.

– طبنة Thubunae:

نظرا لأهمية هذه المدينة في الاقليم، نجد أن اسمها قد أطلق على الشط، شط الحضنة فورد اسمها في النصوص اللاتينية باسم **Salina Thubonenses**. وقد ورد ذكر هذه المدينة في أطلس الجزائر الأثري تحت رقم 37/10، ولا يستبعد

¹-Baradez , Op.cit , P.297.

أن تكون طبنة الإسلامية قد بُنيت على أنقاض المدينة الرومانية، التي قامت بدورها على أنقاض مدينة نوميدية أو بالقرب منها.¹

ولقد ورد ذكر مدينة طبنة أيضا في مجمع النقوش اللاتينية المجلد الثامن تحت رقم 22 535 وموقع مدينة طبنة كما تدلّ عليه أطلالها عند جبل السفار، بين واد بيطام جنوبا، وواد بريكة شمالا، على هضبة يبلغ علوّها حوالي 469 متر، فتشرف على السبخة..

وتغطّي أطلال طبنة حوالي 50 هكتار، وكانت تحيط بها أحياء شعبية، يسكنها الأهالي المور..

أما من حيث النشأة، فإننا لا نتوفر على المعطيات الأثرية اليقينية التي تساعدنا على تحديد الزمن الذي نشأت فيه هذه المدينة، لكن أقدم الوثائق ترجعها إلى عهد الإمبراطور تراجان أي خلال القرن الثاني الميلادي.² ثم ترقّت طبنة إلى مصاف بلدة رومانية أثناء حكم الأباطرة السيفيريين (193-235م) وأخذت شهرة المدينة في البروز، بدليل كثرة النقوش العائدة إلى ذلك العهد.

ويتلخّص محتواها في عبارات التقدير والامتنان لأولئك الأباطرة، وقد جعلت منها تلك الشهرة موطنًا مفضّلا لمجتمع مدني مكوّن من تجار وحرفيين ورجال

¹ - St.Gzell,AAA 37/10

² - J. Mesnage , Romanisation de l'Afrique. Paris : Gabriel Beauchesne editeur, 1913 , P 63

فكر ودين، قاموا بنشر المسيحية بها في وقت مبكر، أي في حوالي 256 م. أو قبله.¹ إلا أننا لا نستطع الجزم في موضوع تعداد سكانها آنذاك، غير أن سعة السدود والخزانات التي كانت منجزة بأراضيها، تجعلنا نفترض أنها كانت كافية لتموين بضعة آلاف من السكان،² معظمهم من الجند الرومان المسرّحين من الجيش، وخاصة بعد أن أغلقت قلعة مسعد بعد حلّ كتيبة أغسطس الثالثة، فتراجع الخط الدفاعي الثاني شمالا حيث توجد مدينة طبنة.

ولعل إقامة حاكم إفريقيا الروماني "الكونت بونيفاس" بمدينة طبنة عام 427م - عندما كان الوضع السياسي والعسكري بشمال إفريقيا مهيباً لدخول الوندال - دليل على الأهمية العسكرية التي تتميز بها هذه المدينة. ثم تركزت عراقة المدينة فيما لحق من الزمن حيث اتخذ منها البيزنطيون مركزا عسكريا هاما بعدما أصابها من التخريب على أيدي الوندال، فأقام بها الجيش البيزنطي، وحافظت المدينة على شهرتها بعد البيزنطيين، فأحيا الفاتحون المسلمون أمجاد طبنة ورفعوا من شأنها العمراني، حتى وصفها البكري في كتابه المسالك والممالك، يغدق عليها الأوصاف الحسنى مثل الحدائق الغناء والقصور المشيدة وعيون الماء..

- مدينة بشيلقا أوزابي (zabi) :

¹ - م.ب. شنييتي، الجزائر في ظلّ الاحتلال الروماني، ج 1، الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية، 1999، ص 166.
² - J. Despois , le Hodna. P. 102

عُرفت مدينة بشيلقا في القديم تحت اسم زابي، وتقع شمال غرب الحضنة، وهي تفصل بين مرتفعات بلّزمة، المعاضد، والسبخة. ولقد كانت إحدى المواقع العسكرية على الخط الدفاعي الثاني (الليمس) ببلاد الحضنة، كما كانت لها مكانة عمرانية واقتصادية.

وقد ورد اسمها على النقيشة اللاتينية المكتشفة بعين المكان رقم 8805،¹ وورد اسمها أيضا في أطلس الجزائر الأثري تحت رقم 25/85، على أنها تقع في الطريق الرابط بين مدينتين كبيرتين آنذاك هما: سطيف Sitifis، وسور الغزلان Auzia.²

ويبدو أن مدينة زابي قد قامت من نواة هي في الأصل مركز عسكري روماني، يرجع إلى عهد الإمبراطور تراجاس (98 – 117 م). وقد اختار مهندسو الجيش الروماني لهذا المركز موقعا استراتيجيا، يحتوي على آثار مدينة نوميدية قديمة. أما عن آثار المدينة الرومانية حسبما ورد في وصف الضابط الفرنسي " فرولد Ferauld " في منتصف القرن 19، فقد كانت مدينة كبيرة تتميز بالشوارع المتقاطعة البادية للعيان، وهي في تصميمها على نمط المدن الرومانية التي تقوم على تقاطع شارع محوري يشق المدينة من الشرق إلى الغرب، أو ما يُعرف بالديكومانوس، وآخر من الشمال إلى الجنوب يستّوي

¹ – G. Wilmans, CIL, Vol. VIII 8805.

² – S. Gsell, AAA 25 /85.

بالكاردو. أما أطلالها فقد كانت تغطّي مساحة تسعين هكتار¹، وهو رقم مبالغ فيه، حاول الجغرافي الفرنسي "جان. دييوا" تصحيحه فيما بعد، عندما قدرّ المساحة بخمسين هكتارا فقط²، وهو تقدير مماثل لمساحة مدينة طنبنة. لقد تمكّن الأثريون الفرنسيون من رصد آثار المنشآت المائية بالمدينة، وكانت في نظرهم تتكوّن من سدود وقنوات، تزوّد المدينة والحقول المحيطة بها بما تحتاجه من مياه.

ومن هذه السدود: سدّ أقيم على واد قصاب (يعرف باسم واد المسيلة) وكان يبعد عن مدينة المسيلة بحوالي كيلومتر ونصف في منتصف القرن العشرين. وقد يكون اليوم داخل النسيج العمراني للمدينة. كما وُجدت بقايا خزان بلغت سعته 45 متر مكعب، تمّ نقل المياه منه عبر قناتين إحداها موجهة للشرب وأخرى إلى سقي الحقول والبساتين.

وتشير المصادر أن ملك الحضنة "ماستياس" أو خلفاءه من بعده، قد استرجعوا مدينة زابي من الحكام الوندال، وحافظت المدينة على حيويتها، حيث شارك ممثلون عنها في مجمع الأساقفة المسيحيين في قرطاجة عام 484 م. ولما استعاد البيزنطيون قبضتهم على الأجزاء الشمالية الشرقية من شمال إفريقيا، اصطدموا بملك الحضنة "أورتاياس"، كما ورد ذكره عند مؤرخ الجيش البيزنطي "بروكوب Procope"، وهو الأمر الذي تسبّب في نشوب حروب بين

¹ - م.ب. شنييتي، المرجع السابق، ص. 177.

² - J.Despois , le Hodna , P.P : 104 -105.

الطرفين ألحقت أذى وخرابا بالمدينة¹. وقد افتخر القائد البيزنطي سولومون " Salomon" باسترجاعها وإعادة بنائها، وقد خلد ذلك في نقش لاتيني، عُثر عليه بمدينة المسيلة، يعود إلى عام 539 م. وتيمنا بالإمبراطور الروماني، أطلقوا على المدينة اسم " زابي جوستينيانا Zabi Justiana"، وجعلوا منها قلعة محصنة، وقد بلغ محيط صورها مائة وخمسين مترا طولا ومائة وعشرين مترا عرضا، في حين كان يبلغ خلال الفترة الرومانية أربعة آلاف متر، وهوما يدل على تراجع كبير لمساحة المدينة التي تعرّضت للتخريب على يد الوندال. وكان الهدف من إقامتها هو منع تسرب البدو من ناحية غرب السبخة. وذلك لتمييزها بموقع استراتيجي هام يقف حائلا في الطريق القادم من بوسعادة، ويربط الحضنة بمنطقة برج بوعريرج.

أما الفاتحون المسلمون فقد دخلوها صلحا ولم يهدموها، وحافظ الولاة العرب على أسسها البيزنطية وأولوها عناية لأهميتها الاستراتيجية والاقتصادية. وما قيام مدينة المسيلة في القرن العاشر الميلادي على بعد 4 كيلومترات شمال غرب مدينة زابي إلا تأكيد على استراتيجية موقعها، وخصوبة أراضيها...

ب- العمران العسكري :

تكمن أهمية التحصينات العسكرية في إقليم الحضنة في كونها منطقة ربط وتداخل بين مقاطعة نوميديا ومقاطعة موريطانيا القيصرية. وأيضا نقطة عبور بين التل -الذي أطبقت عليه السلطة الرومانية قبضتها حفاظا على إمكانياتها

¹ - Ch..Courtois , OP.cit , P.334

الاقتصادية وحماية للمستوطنين الرومان والمؤسسات الرومانية-وبين الأطراف الشمالية للصحراء موطن الرعاة والمُبعدين عن أراضيهم والبدو الرّحل الذين كانوا يشكلون الخطر الدائم للرومان...

ولهذه الأسباب كلّها قامت السلطة الرومانية بتشييد العديد من المراكز العمرانية لتضييق الخناق والسيطرة عليها حتّى يتسنى لها مراقبتها. وقد ساهم خط الدفاع الثاني (الليمس) خاصّة في جزئه المدعّم بالتحصينات في غلق الممرات أمام الرّحل..

ولقد كلّفت كتيبة أوغسطس الثالثة والفرق المساعدة لها بخدمة الأغراض التوسعية، فبنت العديد من المراكز العسكرية والحصون والقلاع، وربطتها ببعضها البعض بطرق استراتيجية ذات أهميّة عسكرية واقتصادية. مما أدّى إلى تشكيل حزام دفاعي يُلخّص الأب "ميناغ **Mesnage**" أهدافه فيما يلي: السيطرة على القبائل المجاورة والحدّ من التنقلات الموسمية للقبائل ومراقبة تحركاتها، وصدّ كل هجوم مرتقب على المزارع، وكذلك مراقبة تحركات سكان الجبال خشية تحالفهم مع الرّحل. ولا يُستبعد فرض نوع من المراقبة الجمركية على القوافل المارة خاصّة ابتداء من القرن الثالث للميلاد.¹

ويُعرف هذا النوع من العمران بمصطلح خطّ دفاع أو الليمس Limes، وهو الذي يتشكل من خندق كبير تتخلّله أبراج مراقبة والعديد من الحصون والقلاع.

¹ -J. Mesnage , Op.cit , P. 75

وتشير النصوص القديمة والشواهد الأثرية أن الرومان أقاموا خطّين دفاعيّين: الأوّل في عهد الأباطرة الأنطونيين في القرن الثاني للميلاد، وكان الهدف منه تطويق سلسلة الأطلس التلي والسهول المحاذية لها شمالا. وهذا الخط هو الذي كان يمرّ شمال جبال النمامشة، الأوراس والحضنة.

أمّا خط الدفاع الثاني، الذي كان يهدف إلى تطويق مرتفعات التل الداخلية، فكان يمرّ فيما يخص منطقة الحضنة بخربة الزرقاء، مقرة، زابي، ترمونت - تاتيتلي وغريميدي (عين قريميد) وبالتالي نلاحظ أن هذا الخط يتماشى والمرتفعات الجبلية المحيطة بشط الحضنة من الشرق إلى الغرب. وقد عرف خط الدفاع الثاني أقصى حدوده الجنوبية في عهد الأباطرة السيفيريين في القرن الثالث ميلادي.

وتحيط بشط الحضنة ثلاثة مراكز عسكرية شرق وجنوب الإقليم في منطقة تداخل بين اليمس النوميدي والموريطني.

- **معسكر أوزوم Castra Ausum** (سدوري حاليا): وتكمن أهميته في أنّه يتربع على أحد المعابر الرئيسية بين الصحراء الشمالية والشرقية (حوض ملغغ) وحوض الخضنة، من خلال فج عميق هو وادي سدوري فيما بين طولقة وواد الشعير. وقد أهله موقعه ليحمي حوض الحضنة من الجنوب، كما أنّه أداة لدعم تحصينات واد الشعير منفذ البدو.

وتبيّن النقوش اللاتينية أنّه كان موجودا في أواسط القرن الثالث الميلادي¹، وإن كان بعض المؤرّخين يصنّفونه ضمن إنشاءات الأباطرة الأنطونيين في القرن الثاني

¹ - G. Wilmans , CIL , vol. VIII 18016

للميلاد¹ ، وتصل أبعاد هذا المعسكر 80م × 45 م، وهو مزود بأبراج عند الزوايا.

- معسكر القهرة :

ينفتح حوض الحضنة على مرتفعات الزاب وجبال أولاد نايل عبر منخفض واد الشعير الذي أقام عليه الرومان معسكر "القهرة"، و"عين الريش"، ويتصل بحصن مسعد، وماسكا بخناق طرق رئيسية تتجه إلى الحضنة. ويقوم معسكر القهرة على الضفة اليسرى لواد الشعير النابع من جبال أولاد نايل، وقد اتضح من خلال النقوش اللاتينية أنه كان عامرا بجنود من كتيبة أوغسطس الثالثة أيام الإمبراطور "كراكلا" 211 م-217م².

ولقد عثر بهذا الموقع على آثار ومنشآت ري هامة منها خزانات واسعة، ولقد وضع الرومان على الطريق الرابط بين مذكال والقهرة أبراج حراسة عديدة لا تزيد المسافة الفاصلة بينها عن 2 كم، وهذا التعزيز في التحصينات يؤكد أهمية إقليم الحضنة اقتصاديا وعسكريا.

- حصن مجدل :

يقع على بعد خمسين كيلومترا غرب مدينة بوسعادة، تم إنشاؤه في سنة 149 م، وهو يدخل ضمن تحصينات جبال أولاد نايل الشمالية الغربية، فهو يُشرف على ممر استراتيجي بين شط الحضنة والحرز الشرقي، ويُشرف على بحيرة يتجمع البدو فيها بمواشيهم في فصل الجفاف، وبالتالي يتمثل دوره في مراقبة الطرق بين الحضنة، سيدي عيسى وسور الغزلان³.

¹ - M.Benabou, Op.cit, P.172.

² - G. Wilmans , CIP vol VIII , 18028

³ -Benabou , Op. cit. , P.144 p.17 2. & J. Despois , le Hodna , p. 100

أما قلعة مسعد **Castellum Dimmidi**: وقد أقيمت هذه القلعة بالقرب من وادي جدي جنوب غرب جبل بوكحيل سنة 198 م، في عهد الإمبراطور سبتيموس سيفروس، وتطلّ قلعة مسعد على أهمّ طريقين تمرّ بهما قوافل البدو، حيث يتّجه الأوّل شمال الموجارة والجلفة. ويتّجه الثاني من الأغواط نحو الحضنة مروراً بعين الريش والقهرة. وقد سدّت هذه القلعة بين السهول العليا وجنوب جبال العمور. وواصلت هذه القلعة وظيفتها الدفاعية لغاية سنة 238 م تاريخ حلّ كتيبة أوغسطس الثالثة، حيث تمّ إخلاؤها مثلما أخليت بقية القلاع.¹ وقلعة مسعد في الاستراتيجية الرومانية من أهمّ قلاع مقاطعة نوميديا على الأطراف الشرقية للحضنة، إذ تعدّ أقصى موقع محصّن للمنظومة الدفاعية بالصحراء، وقد دُعمتها قلعة " تادميت " على الطريق الرابط بين الأغواط والهضاب العليا وقلعة " زينة " غرب جبال أولاد نايل والمطلة على الوادي الطويل.

والملاحظ أنّ هذه القلاع الثلاث قد أقيمت بالقرب من منابع مياه، مما يدلّ على رغبة السلطات الرومانية في التحكم في المعابر بين المراعي الشتوية للبدو والضاربة في شمال الصحراء ومراعيهم الصيفية بالهضاب العليا والتل إلى جانب رغبتها في السيطرة على منابع المياه من أجل استغلالها في الري.

4- اقتصاد إقليم الحضنة :

لقد تميّز إقليم الحضنة بمناخ جاف تقلّ فيه الأمطار، ممّا تطلّب بذل جهود كبيرة في سبيل تعويض النقص بالتحكّم في مياه الأودية، خاصّة وأنّ السلطات الرومانية لم تكف باستغلال الأراضي الخصبة فقط، بل كذلك أراضي البور

¹ - Benabou, Ibid , p.172.

المهمة. لذلك اهتمت السلطات الرومانية وبعدها البيزنطية بمنشآت التحكم في مصادر المياه لاستغلالها في المجالين الحضري والزراعي، وتشهد بقايا السدود والقنوات والخزانات على ذلك.

ففي مدينة طبنة عثر على بقايا سدين أقيما على واد بريكة، وواد بيطام هما: سد فقوسط وسد رميلية، بلغ طول أحدهما خمسين مترا، وارتفاعه 3.20 م وهذه من السدود القليلة في المنطقة المصنوعة من الحجارة الصلبة. ومن هذه السدود مَدّت شبكة قنوات لتموين المدينة، والبساتين المحيطة بها، وكان يتراوح عرض بعض هذه القنوات بين 60 و90 سم، وهذا يعني أنّها كانت ذات منسوب مرتفع إلى حدّ ما، وقد عثر في الشمال الغربي من مدينة طبنة على بقايا خزان كبير قدّر الجغرافي "ج. ديبوا" سعته بـ 87 مترا مكعبا.¹

بالإضافة إلى هذا فقد وُجدت آثار سدود صغيرة مثل سدّي واد برهوم وواد حنشن، ولا يستبعد أن القوم استخدموا مواد غير معمّرة مثل الخشب والطين في صنع بعض السدود التي لم تترك أثرا لها.

أمّا في مدينة بشيلفا (زابي)، فقد أقيم سدّ واد الذهب لتموين المدينة، ويبدو أن منسوب المياه كان قليلا، مما جعل الرومان يعتمدون على واد قصاب (واد المسيلة حاليا). وكان يبعد عن المدينة بأربع كيلومترات، حيث أقيم عليه سدّ، وتمّ نقل المياه منه عبر قناتين إحداهما للشرب والأخرى لسقاية الحقول، كما وجدت بالمدينة آثار خزان بلغ سعته 45 مترا مكعبا.²

بالإضافة إلى سدود أخرى صغيرة قامت على واد اللحم، وواد الشلال...

¹ - م. ب. شننيتي، الجزائر في ظلّ الاحتلال الروماني. ج. 1، ص. 172.

² - J.Despois, op. cit, p. 105.

أمّا عن الوضعية القانونية لأراضي الحضنة، فبعد أن انتزعتها السلطات الرومانية من أصحابها، أصبحت ملكاً للإمبراطور، الذي قسّمها على الجند بعد قضاء 25 سنة خدمة في الجيش. وقد استعان هؤلاء الملاك الجدد لخدمة أراضيهم بالعبيد، أو باليد الرخيصة المتمثلة في بعض "المور" الذين بقوا في محيط المدن والأرياف.

وقد استغلّ المستوطنون أراضي الحضنة في زراعة أنواع مختلفة من المحاصيل، وتدلّ الكتابات بأنّ زراعة الزيتون والكروم التي سعت السلطات الرومانية إلى زراعتها في المناطق الداخلية من المغرب القديم، لم تكن لتأتي على حساب القمح، فهذا المحصول كان ضروريا لتموين روما. ولذلك توسّعت روما لغاية جنوب الحضنة من أجل المحصول الجديد "الزيتون"¹.

وتؤكد هذه النصوص البقايا المادية في كلّ الإقليم لمطاحن الحبوب، ومعاصر الزيتون، كما لا نستبعد أن يكون الرومان في إقليم الحضنة، قد عرفوا زراعة الغلال والأشجار المثمرة وكذلك الخضار، وإن سكنت النصوص والنقوش عن ذكرها.

ويبدو أن المنطقة قد عرفت نشاطا صناعيا بسيطا يتماشى وموارد المنطقة. وقد تمثل في بعض الصناعات الغذائية، ومنها تصبير الزيتون واستخراج زيوته داخل معاصر وُجدت آثارها في الإقليم. بالإضافة إلى ذلك، فإن صناعة الفخّار كانت راقية في الإقليم، نظرا لتوفر مادّة الطين على حواف أوديته الكثيرة، وكانت مدينة "زابي" تتوفر على ورشة لصناعة الفخّار دلّت عليها بقايا

¹ - M.Benabou ,OP.cit,p.p :180-181.

الشقق (القطع) وفرن الشوي، وقد كانت هذه المعامل متقاربة على أبعاد حوالي 25 م من بعضها البعض، وعلى استقامة واحدة..¹

بالإضافة إلى هذه الخيرات، لم يُقَرَط المُحتل الروماني في استغلال كل موارد الإقليم بما فيها الطبيعية منها مثل استخراج مادة الملح من سبخة الحضنة التي عُرفت عندهم باسم "Salina thubonenses".

ولقد كان لشبكة الطرق التي أقامها الجيش الروماني العديد من الاستخدامات إذ كانت إحدى الوسائل التي اعتمدتها سلطات الاحتلال لفرض سيطرتها وتسهيل تنقلات الجيش، وتمكينه من محاصرة القبائل. ولا تقل أهمية الدور الذي قامت به في المجال الاقتصادي، حيث مكّنت المدن والأرياف من تصريف إنتاجها، وتيسير التجارة بين الصحراء والتل. بل نجد أن السلطات الرومانية قد استخدمت هذه الطرق في تحصيل (الاستحقاقات) الجمركية على القوافل.

ولنعط مثلا على هذه الطرق خاصة تلك التي تركت آثارا واضحة. فقد تبين أن مدينة طبنة مثلا كانت تربطها عدة طرق بالمناطق المجاورة والمراكز المهمة، منها طريق تربطها بمدينة نقاوس وأخرى تربطها بمدينة القنطرة، ومنها جزء يصلها بلامبيز (تازولت)، وطريق يخرج من طبنة باتجاه مدوكال.²

- الخاتمة:

وزبدة القول حول الأهمية التي تكتسيها منطقة الحضنة من الناحية الاستراتيجية، على مرّ العصور، يتّضح أن هذا الإقليم كان يُشكّل مجالا حيويا خاصا ارتكز على مصدرين أساسيين هما: التربة الخصبة والمياه، بالإضافة إلى

¹ - م ب شنييتي، التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، ص 178.

² - Despois, Op.cit,P.104

العامل البشري الذي تراكمت لديه تقاليد المجتمع الحضري والريفي النشيط. ولقد حافظت السلطة الرومانية على هذه المؤسسات المدنية بحفاظها على الأمن وتوفير وسائل الاتصال، وتشجيع الإنتاج الزراعي. وكان كل ذلك من أجل توفير حاجيات المعمرين الرومان داخل مدنها المحصنة. وهو الأمر الذي يدلّ من جهة أخرى على وجود حركات تمرد وعصيان بين الأهالي من المور والجيتول الرافضين للاحتلال الروماني.

لقد أسفر نشاط الرومان في هذا الإقليم، وعن غير قصد، على قاعدة عمرانية مرتكزة على نشاط اقتصادي مهم. ولعلّ ذلك ما أهل الإقليم لأن يحظى في التاريخ الإسلامي بعد ذلك، بمكانة متميزة، ويُعتقد بأن ما أصاب إقليم الحضنة فيما بعد، إنّما هو ناتج عن ضغط ظاهرة الرعي، على حساب النشاط الزراعي..

الأبعاد السوسيو- ثقافية الاتصال

أ. نابتي علي*

*أستاذ علم اجتماع الاتصال / جامعة سعيدة.

إن أهم ما يميز الإنسان عند اتصاله بإنسان آخر هو حدوث تفاعل معين تقوم على أساسه علاقات مختلفة ويتخذ هذا التفاعل عادة عددا من الأشكال المختلفة، اصطلاح المجتمع على اعتبار بعضها مرغوبا فيه والبعض الآخر غير مرغوب فيه، وواضح أن كلا من الاصطلاحين نسبي بمعنى خضوعه لزمان ومكان معينين، فما يكون مرغوبا في مجتمع قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر والعكس صحيح، كما قد يكون ما هو مرغوب في وقت معين غير مرغوب فيه في وقت آخر في نفس المجتمع.

وبهمنا من كل هذا، حدوث التفاعل كصفة أولية من صفات المجتمع، فالإنسان مادام يجتمع بإنسان آخر، فلا بد أن يحدث تفاعل معين يقضي إلى قيام علاقات معينة.¹

عرّف عالم الاجتماع "إميل دور كايم - E. Durkheim" (1858-1917) الاتصال بأنه تفاعل ضمن شبكة، تتبادل فيها وتتوزع فيها التمثلات الجماعية وعلى هذا الأساس اهتم علم الاجتماع بدراسة الجمهور والتأثير، واهتم العلماء أيضا بدراسة مضمون الرسالة الإعلامية مثل ما قام به "ماكس فيبر- M.Weber" عند دراسته للمذهب البروتستنتي والفكر الرأسمالي². ومن جهته أعطى "ج.ميد - G.H.Mead" (1934-1955) قانونا أوليا للتفاعلات التي

¹ - د. أحمد الخشاب ود. أحمد الكناوي، " المدخل السوسيولوجي للإعلام "، القاهرة، دار الكتب الجامعية، 1974، ص.80.

² - المرجع نفسه، ص.82.

بموجبها يتم تبادل اتصالات مرمزة، لقد رأى بأن ردود الأفعال المتبادلة لا تكون فقط عند العلاقة بين الأفراد، الذين لا يبالون ببعض البعض كالكرات المتحركة، فعلى العكس من ذلك، تم توظيف أنساق، استعملها علماء النفس في المصطلحات الخاصة بالقدرة الفطرية على تفهم شخصية الغير، من خلال تفشي الأحاسيس مما يساعد على الفحص والتعرف على العلاقات ما بين الأشخاص.¹

درس "مورين - Morin" (1996) الاتصال ضمن التفاعلات: « حسب مخطط كلاسيكي للاتصال يحدث عندما يرسل "أ" (شخص أو جماعة) رسالة يستقبلها "ب" فهذا لا يتم دون عوائق فالمسألة تتوقف على إحداث فهم جيد متبادل، خاصة عند المحادثة، التي تبدو رهانا هاما في الحياة الاجتماعية»².

جاء "مورين" بخمسة عناصر مؤسسة للاتصال على النحو الآتي:

- ✓ المرسل؛ مصدر الرسالة والذي غالبا ما يحظى بالتحليل،
- ✓ المتلقي؛ مستقبل الرسالة غالبا ما يكون العنصر الأساس،
- ✓ الرسالة؛ المضمون المرسل المهمل في التحليل،
- ✓ الوسيلة؛ قناة الإرسال تستطيع اقتلاع الرسالة ذاتها،

¹ - د. علي ليلة، "النظريات الاجتماعية المعاصرة"، ط3، القاهرة، دار المعارف، 1983، ص. 372.

² - Janine Beaudichon, "La Communication", Paris: Armand Colin, 1999, P.28.

✓ الوسطاء؛ ربط محتمل مثل الجيران وقادة الرأي.¹

هذه العناصر - حسب مورين- تحدث الاتصال بأمواج متتالية، تترابط أو تلتحم أو تلغي أثر الاتصال (وفقا على ما يؤكد أو يتناقض فيه المتصلون فيما بينهم)؛ هذا التعريف يؤكد على المرسل وعلى الروابط بينه وبين المستقبل. فيبدو أنه يتلاءم جيدا مع أبعاد الاتصال الإنساني، باعتباره أداة وصل وتأثير ما بين الأشخاص والجماعات، ويبدو أكثر أهمية في إجراء مقارنة تكاملية لأنساق الاتصال.

الاتصال ومفاهيم التفاعل الاجتماعي :

من منطلق أن الإنسان كائن اجتماعي وكل سلوك هو اتصال، فكل تفاعل مهما كان يفترض تحديد نموذج اتصال، بمعنى مجموعة من التراكيب اللفظية وغير اللفظية مكلفة بالتعبير، بالترجمة والتدليل في كلمة تقول: « ماذا يريد هؤلاء إيصاله للآخرين في مضمار علاقة ». فكل شخص يعبر في إطار التفاعل: من يكون؟ ماذا يفعل؟ في ما يفكر؟ ماذا يعرف؟ ماذا يرغب؟ ماذا يفضل؟. يعبر عن هذا " بينفينيست - Benveniste " (1966) بقوله: « في العالم يتكلم الإنسان مع إنسان آخر، واللغة تشرح نفس تعريف الإنسان »². عرف le petit Robert " التفاعل الاجتماعي: « بأنه فعل متبادل action réciproque », غير أن بساطة هذا التعريف أخفت وراءها تعقيدا كبيرا.

¹ -Ibid, P.29

² -Benveniste, E, " Problèmes de linguistique générale", Paris: Gallimard,1966.

عرف كل من " ميلر - Muller " و "لوكس - Lucas " (1975) و " بودونيير - Baudonnière " (1988) التفاعل الاجتماعي : « هوما يترتب بعديا عن سلوكين موجيين، يكتسيان صبغة اجتماعية»¹.

يرى " ميد - G.H.Mead " (1934) بأن التفاعل الاجتماعي هوما يفضي إلى بناء هوية الشخص، من خلال مشاركته للآخرين في الفعل الذي يسمح له بإجراء جيد للأدوار.²

على صعيد آخر أعطى " قوفمان - Goffman " (1973) تعريفا يعتبر أن : « كل تفاعل اجتماعي هو الحيز الذي يبحث فيه الفرد بسلوكه على مراقبة التمثلات التي شكلها الآخر عنه».³

وجاء سنة (1974) بتصور استمدته من العلوم الفيزيائية، اعتبر فيه : «... التفاعلات ذرات atomes المجتمع، فهي خاضعة لنظام سابق في الوجود للقائمين بالاتصال، إنهم يكتفون بمجرد التوقع. فالمبادلات لا تتشابك بفضل هذا النظام المتفوق عليهم، وحتى التيارات العدائية لا تتصادم. تتعلق هذه المسألة بمرجعية مزودة بسيناريوهات ومساعدات إدراكية معرفية يتشرب منها الفرد، لفهم العالم حتى يتصرف بفاعلية».⁴

¹ - Janine Beaudichon, op.cit, P17.

² - Ibid, P.27.

³ - Goffman, E., "La mise en scène de la vie quotidienne", Paris: Editions de Minuit, 1973, P.106.

⁴ - Goffman, E., "Les rites d'interaction", Paris: Editions de Minuit, 1974, P.38.

أما " شيرر - Scherrer " (1977) فقد جاء بمفهوم " الاتصال التفاعلي " حيث عرفه بأنه : « نسق يقوم فيه شخصان أو أكثر بتبادل الإعلام بطريقة تعاضديه يأخذ فيه الاتصال أشكالا متعددة القنوات ».¹

يضع " بيار بورديو- P. Bourdieu " (1980) في صلب نظريته مسعى لتجاوز الخلاف النظري ما بين الذاتية (الظاهرية، التفاعلية و Ethnométhodologie) ، والموضوعية (البنائية).

يرفض " بورديو " اختزال أفعال الأفراد سواء تلك العقلانية أو الميكانيكية، فهو يقبل بفكرة الأفعال الإرادية للأفراد والمتعلقة بالإجبارات الموضوعية التي تحد أفعالهم. حاول " بورديو " الجمع بين الذاتية والموضوعية، مستعملا مفتاحا مفاهيميا أطلق عليه اسم " Habitus "، ترجمه الأستاذ عبد الجليل الكوي بـ: " السمات " وهو نظام من الاستعدادات والتصورات التي يصدر الفعل وفقه وبالتناغم معه.²

عرفه " بورديو " بأنه : « ترتيبات مشتركة في طبقة خاصة بشروط الوجود، تنتج أنساقا لاستعدادات دائمة وقابلة للتغير، هي مبنية ومهيأة سلفا لتأدية وظيفتها البنائية، معناه، هي أساسيات تجميعية تنظيمية لتطبيقات وتمثلات، بوسعها تكييف أهدافها موضوعيا دون افتراض وجهة النظر الواعية للغايات والتحكم السريع للعمليات الضرورية قصد التوصل إليها. من حيث الموضوعية

¹ – Janine Beaudichon, op.Cit, P.14.

²– Bourdieu, P, "Le sens pratique", Paris: Editions de Minuit, 1980, P.88 .

فهي "مضبوطة" و "منضبطة"، دون أن يكون لها باع في نتاج الامتثال للقواعد وهي جماعية ومنسجمة دون أن تكون نتاجا لفعل منظم لرئيس جوقة¹.

حسب فهمنا، فأنساق الاستعدادات هي بصورة ما، الحقائق الموضوعية المدمجة في الحياة اليومية وهوما سماه "بورديو" "المعنى التطبيقي" ويعني بها التجارب الماضية المحشوة في المنطق التطبيقي.

مفاهيم "أنساق الاستعدادات والتصورات التي يصدر الفعل وفقها وبالتناغم معها: "Les habitus" و "المعنى التطبيقي" هوما يعطي معنا لأفعال الأفراد، ليس من حيث تحديدها ميكانيكيا ولا من حيث تصويبها الواعي لغاياتهم، ولكن لأنها تفسر أفعالهم بما يتماشى مع وظيفة الاستعدادات المكتسبة، والقابلية لاستعمال فعل في هكذا حقل.

يوضح "بورديو" (1987) أكثر بقوله: « يتوافق الفاعلون بشكل ما مع التطبيق الذي ليس سوى ملكهم، لم يختاروه ضمن مشروع حر، كما لم يدفعوا إليه بإكراه ميكانيكي. فهو كما يبدو نسقا (أنساقا) للاستعدادات المكتسبة في العلاقة مع ميدان معين. يصبح ذلك التطبيق ماهرا ومؤثرا في حالة تزامنه مع شروط فعاليته، تلك المطابقة أو المماثلة مع شروط المنتج²».

¹ - Ibid, P.89.

² - Bourdieu, P, "Choses dites", Paris: Editions de Minuit, 1987, PP: 127-128.

التفاعل والأنساق النفسية:

كل تفاعل يؤدي إلى تحريك الأنساق النفسية، المستمدة من قاعدة النمو الإدراكي المعرفي والعاطفي للكائن البشري، فهي التي تمثل الجزء المغمور من التفاعل، لقد أظهرت الدراسات في علم النفس وعلم النفس التحليلي بأن الأنساق النفسية تصاحب كل كلمة وكل خطاب وكل فعل. يرى " أو نريكاز – Enriquez " (1983) بأن : « كل اتصال هو دائما جزئيا بالنظر إلى وجود جزء كذب، بسبب الميكانيزمات النفسية للكبت، التفسخ، الحاجة إلى الحماية، تحويلات سلبية يمكن أن تحدث اتجاه بعض المواضيع (...) وما يبقى ممكنا هوما ينتج عن إلزامية العيش والعمل مع الآخرين، هي إذن المحاولة المعرضة دائما للخطأ والتي تعاد ضمن اتصال لا يؤدي بعنف صارخ هو قريب جدا من ميكانيزمات إعادة الثقة النرجسية ولحاجات هوية الأفراد، أولئك الذين يعرفون القسمة ما بين اعتراف الرغبة ورغبة الاعتراف فيما بينهم ».¹

إذن ليس بمقدور كل اتصال، حتى من منطلق شموليته، الإحاطة التامة بمعرفة وتفهم شخصية الآخرين فالدلالة التي نعطيها لبعض الحركات، وبعض الألفاظ علينا إرجاعها دوما إلى الأطر النفسية التي أثارته، علينا التصرف بالطريقة التي تمكننا من التعرف أحسن على بعض السلوكيات التي تبدو لأول وهلة غامضة، متناقضة أو غير عقلانية بالمرّة فالانفعالات والمشاعر العاطفية لا يمكن الاستغناء

¹ - Enriquez, E., " De la horde à l'Etat", Paris: Gallimard, 1983, P.391.

أو غمد أبعادها في العلاقات الإنسانية، سواء في الاتصال وجها لوجه أو في جماعة.

التفاعل في الأنشطة الطقسية:

يحتاج كل تفاعل لوجوده نموذج اتصال، يعطي شكلا طقسيا (بالمفهوم الانثروبولوجي وليس الايثولوجي: علم العادات / الأخلاق) كما وصفه " **قوفمان** -Goffman (1974): « الحياة اليومية هي المسرح الدائم للطقسية».¹

تقوم طقوس التفاعل بتنشيط مجموع الالتزامات والاراءات والتشكيلات، هي وظائف تحافظ على الهيئة (La face) أو استرجاعها عندما تضع منا في خضم لقاء. تجند المجتمعات في كل البقاع أفرادها لكي يحافظوا على تماسك إنيتهم الجمعية، يحدث وأن تدعوهم للمشاركة في لقاءات لتنمية المراقبة الذاتية في الاتجاه الايجابي.

تعتبر الأنشطة الطقسية من الطرق التي تدرب الفرد في هذا المنوال: يتعلم كيف يكون ممعنا، كيف يرتبط بذاته (الأنا) والتعبير عنها من خلال الهيئة التي حاز عليها كيف يظهر الخصال الجيدة كيف يكون له اعتبار وذوق وبعض الثقة. هي بعض السلوكيات الأولية التي يكتسبها الفرد لاستعملها كعناصر تفاعلية.²

¹ -Goffman, E., "Les rites d'interaction", op.Cit, P.42.

² - Ibid, P.33.

من ناحية ثانية فالأدب، الذوق، المجاملة، ما يسمى بآداب السلوك، هي وسائل (طرق) عالمية التعبير وهوما لخصه " دارفو- Devereux " (1980) في عبارة جامعة: " مقابلة لائقة " ¹.

على هذا الأساس، فالطقوس تؤدي دور الحماية، حماية ذاتنا وحماية الآخر فوظيفتها إشاعة الاطمئنان عندما تهتز الثقة المتبادلة ². فبدون هذه المهمات الطقسية في العلاقات اليومية سيتأثر تماسك الوجود؛ وعليه فإن طقوس التفاعل مثل النظام الطقسي الجماعي، كلاهما يساهم في التمسك بالطلع الاجتماعي.

الأبعاد الثقافية للاتصال :

إن التكافل بين الثقافة والاتصال غدا أشد وضوحا وجلاء من ذي قبل، خاصة إذا استخدمنا مصطلح "الثقافة" ليعني مجموع إنجازات الإبداع الإنساني "كل ما أضافه الإنسان إلى الطبيعة" وإذا اعتبرناها تجسيدا لكل ما يسمو بالحياة الإنسانية على المستوى الحيواني، لتضم كافة جوانب الحياة وكل طرائق تفاهم. وعلى ضوء هذا، فإن الاتصال -بين الناس والأمم على حد سواء - عنصر أساسي في كافة الحياة ومن ثم في كل ثقافة. ويمكن اعتبار دور الاتصال بمثابة

¹ Devereux, G., " De l'angoise à la méthode dans les sciences du Comportement ", Paris Flammarion, 1980 - أنظر:

²- Giddens, A., " /La Constitution de la société ",Paris: P.U.F, 1987, P.87.

دور الناقل الأساسي للثقافة. إن وسائل وأشكال الاتصال هي أدوات ثقافية تساعد على دعم المواقف أو التأثيرات فيها وعلى حفر وتعزيز ونشر الأنماط السلوكية وتحقيق التكامل الاجتماعي؛ للاتصال كذلك دور في تدبير شؤون المعرفة وتنظيم الذاكرة الجماعية للمجتمع، وبخاصة جمع المعلومات واستغلالها. كانت وجهة نظر "كولي" المتضمنة في صياغته انعكاسا للاهتمام السوسيولوجي الأمريكي بموضوع التثقيف أو التشرب الثقافي للجماعات المختلفة المهاجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية ومن هنا فإنه كان من مهام التعليم والاتصال إذابة هذه الجماعات في النسق القيمي الكلي المشترك والسائد، فلقد وجه علم الاجتماع في بداياته الأولى اهتماما كبيرا للاتصال الشخصي الأولي باعتباره وسيلة لعملية الربط والإذابة¹. فالاتصال وظيفة هامة يؤديها في مجال التكامل أو التشابه الثقافي على المستوى الاجتماعي العام حيث اهتم السوسيولوجيون بالقوة الرابطة للاتصالات الجمعية ومسؤولياتها الاجتماعية؛ رتب "كلارك فيزيير- Clark Wissier" عالم الدراسات البشرية العناصر التي تتألف منها الثقافة على النحو التالي:

أولا: اللغة، وتشمل: طريقة التخاطب والإشارات والرموز التي تستخدم في ذلك، والكتابة والطريقة رسم الحروف، وما يتعلق بنقل الأفكار والأعمال من شخص لآخر،

ثانيا: العناصر المادية وتشمل على:

¹ - د. محمد عبد المنعم نور، "أسس العلاقات الإنسانية"، القاهرة، دار المعرفة، 1978، ص. 193.

- العادات والأذواق الخاصة بالمأكل والمشرب،
- نماذج المواصلات أو النقل،
- أنماط الملابس،
- الأدوات والأواني المستخدمة في الأكل والشرب،
- الأسلحة المستخدمة لحماية الجماعة في السلم والحرب،
- المهن والحرف،

ثالثا: الفن والنحت والنقش والرسم والموسيقى السائدة في الجماعة...الخ

رابعا: الأساطير الدينية Myths والأساطير الشعبية Legends والمعارف العلمية؛ أي ما وصل إلى المجتمع من مستوى علمي،

خامسا: الطقوس الدينية، وتشمل بوجه خاص أشكال التدين وعلاج المرضى وطقوس دفن الموتى والنماذج السحرية،

سادسا: الأسرة والنظم الاجتماعية السائدة، وتشمل:

- أشكال الزواج،
- طرق تعيين ذوي القربى،
- الميراث،
- اتجاه الحياة الاجتماعية،
- الألعاب والتسلية..الخ¹.

¹ - د.حسن شحاته سغفان، "أسس علم الاجتماع"، القاهرة، دار النهضة العربية، 1978، ص. 225.

الكائن البشري كائن رمزي:

يدخل الإنسان في تفاعل مع الآخر من خلال علاقة، في خضم مسارات المطابقة والتقمص يتحسس إن كانت رغبته ووجوده معترف بهما أم لا. فكما أظهر " فرويد - Freud " والذين من بعده، بأن الآخر في ذات الوقت، قدوة، خصم، دعم، حمل... فتشكيل الكائن البشري يمر في هذه العلاقة المتعددة الأشكال مع الآخر، فمن خلالها ينشأ، يتعرف، يختبر لذته وألمه، يقبل أو يحجم على تلبية نزواته وأمنيته.

يتمظهر الكائن البشري كذلك في راحة عقله أو فقدانه لصوابه ورشده، حيث تمتد جذور هذه المظاهر في الحياة الداخلية والعالم الخارجي.

تؤدي الحياة النفسية دورا أساسيا في السلوك البشري إن على مستوى الفرد أو على المستوى الجمعي، إنه مكان بلا منازع، فيه امتياز للخيال لدفع الكبت، للدفاعات وأنساق للتقمص.¹

الكون البشري، عالم يعج بالإشارات والصور، المجازات، الشعارات، الرموز، الأساطير.

والاستعارات الخ.. موضوع استرعى اهتمام حقول: الأنثروبولوجيا، علم الأجناس، تاريخ الأديان، الميثولوجيا، الفنون والآداب، والفلسفة وعلم الاجتماع. فالرمزي كما كتب "ديروند - G.Durand": «يمتزج مع سير الثقافة الإنسانية بكاملها»¹ كل كائن بشري وكل مجتمع إنساني يتمثل العالم بطريقة أو بأخرى

¹ - د. حلمي المليجي، "علم النفس المعاصر"، القاهرة، دار النهضة العربية، ط2، 1982. ص ص: 98-102.

ليعطيه بالمرة معنى؛ فالخيال الرمزي سيبحث قبل كل شيء عن تمثله للماضي،
عن ما لا يدرك، عن ما يتعذر التكلم عنه².

هذه التمثيلات الرمزية التي تأخذ وجودها من العلاقة بالمحيط في صور نوعا ما
اعتباطية ستساهم في بناء هذا الفضاء الدلالي المشكل للوسط البشري

الكائن البشري، كائن زمكاني:

كل كائن بشري يتمظهر في الفضاء والزمان، هذين البعدين اللذين لا ينفصلان
- فالحركة في الفضاء ليست مساوية للحركة في الزمان - إنها يحددان الأطر
الحيوتاريخية للفعل البشري³.

يحيل الزمان على الوتيرات البيولوجية، النفسية والاجتماعية التي تزن أنشطتنا
الفردية والجمعية. أما الفضاء فيحيلنا على مختلف الأمكنة المكونة لجغرافيتنا
الشخصية والاجتماعية فبالتالي كل شخص ينتمي إلى هكذا مكان، ينمو في
وسط خاص، هذه الأمكنة تندمج بدورها في أمكنة أوسع منها؛ يمكن أن يتسم
هذا التجدر الفضائي بشيء من القوة، إننا لا نستطيع أن نتصور كائنا بشريا أو
جماعة ليس لها شكل ما من الانتماء لهكذا فضاء، مهما كان حجمه. لهذا السبب
فإن الأماكن التي نشغلها فرادى أو جماعيا تكون موضوعا لاستثمار من كل
الأنواع (عاطفي مادي، ديني سياسي،..إلخ) فهذه المصادر المتجددة تعيد

¹ - Durand, G., "L'imagination Symbolique", 4^e-Ed, Paris, P.U.F, 1984, P. 209.

² - Ibid, P.63.

³ - Giddens, A., Op. Cit. P.90.

إغتناماتها تؤكد الهوية الشخصية والجماعية " فلحظة إنتاج الفعل هي كذلك لحظة إعادة إنتاجه"¹.

إن هذه الميزة الخاصة بتوافق الأفراد مع مكان غني رمزيا، هو مسرح للتفاعل، على حد تعبير "غوفمان-Goffman" (1973) ولعل هذا ما يفسر لماذا دائما يصعب علينا التملص أو اجتثاث شخص ما من فضاء ارتبط به. فالفضاء يرسخ - كما ذكرنا- بشكل ما الهوية الشخصية والاجتماعية، إنه بمثابة الضوء الذي يهتدي به الفرد في تحريكه؛ ففي الفضاء تتولد للإنسان الاستطاعة على التحرك بحرية، بالقياس مع الفضاء الذي وهبه لنفسه والفضاء الذي منحه إياه الآخرون: تبادل، أنتج، استراح، هي مصدر شحنة انفعالية واجتماعية.²

إن البناء الاجتماعي والثقافي لا يمكنهما إلا أن يعكسا العلاقة التي يتصل بها الإنسان مع الطبيعة ومع بني جنسه، ليس الفضاء مكانا للحفاظ على المعيش البيولوجي والوجود السيكلوجي فحسب بل مكانا اجتماعيا، يحتوي على بنيات التفاعلات المختلفة الطراز (محلي جهوي، وطني، عالمي) تعتبر تهيئتها رهانا وتحد: رهان، بمعنى أن كل فاعل (فردي أو جماعي) يبحث في حدود إمكانياته، عن تكييف جزء أو الكل عن طريق التأقلم وعلاقات الاستطاعة؛ وهو تحدي، بمعنى أن الفضاء المهيأ والمصمم ما هو إلا إمكانية الممكن من بين الكثير من الفضاءات تخضع دائما للطواعية.

¹ - Ibid, P. 76.

² - Goffman, E., "La mise en scène de la vie quotidienne", Op.Cit, P.126.

ونشير إلى أن معظم الفضاءات تخضع لبعض الزامات فضاءات أكبر منها: فضاء المجتمع وفضاء العالم.¹

يمكن أن نورد أنواعا للفضاء كما جاء بها "فischer - Fischer"، فضاء: مفتوح / مغلق / غامض / واضح جدا / مخصص مشخص / مجهول / وظيفي / دال / فارغ / تنظيمي / متاهة فمهما كانت مواصفات هذه الفضاءات، فهي تشكل أحد الأعمدة الأساسية لإطار الفعل البشري.²

خلاصة هذا المبحث هي أن كل كائن بشري ينشأ في علاقته مع الآخر فعلا، فوعينا غير قابل للانفصال عن وعي الآخر، فالعلاقة تشكل على الصعيد الشخصي، وهي أساس الهوية الشخصية أما على المستوى الجمعي تصبح أساسا للهوية الاجتماعية.³

عبر "وينيكوت- Winnicott" (1953) عن أهمية هذه الرابطة الاجتماعية بقوله: «أن يرغب المرء في الاعتزال والخلوة بعض الوقت، فذلك سرور وممتعة، ولكن أن يستقيل من مجتمعه فتلك هي الكارثة».⁴

فمن العلاقة مع الغير يتدفق عدد كبير من السلوكيات الشخصية، والتي يمكن ملاحظتها يوميا في الحياة العامة للناس، فكما ألحت عليه العلوم الاجتماعية،

¹ - Braudel, F., "Civilisation matérielle", Paris, Armand Colin, 1979, P. 249.

² - Fischer, G.N., "Psychologie des espaces de travail", Paris, Armand Colin, 1986, P. 209.

³ - Tap, P., "Identités collectives et changements sociaux", Toulouse, Privat, 1986, P. 84.

⁴ - Ibid, P. 86.

فإن حضور الآخر يؤدي دورا في تشكيلات وتمثلات الإنية (genèse) والهوية السوسيوثقافية، فكل مجموعة إنسانية – كما أشار إلى ذلك "ليني شترأوس- Lévi-Strauss" تتميز وتختلف في الاتصال مع الآخر¹.

هذه العلاقة الازدواجية (شخص فردي-جمعي) للغيرية (L'altérité) كانت حاضرة دوما وتخللت في كل المستويات (الشخص، التفاعل، منظمة، مجتمع، عالم).

وعلى هذا الأساس وبما أن المجتمع هو الموضوع المفضل لعلم الاجتماع، فدراسته – حسب " جافو- Javeau" (1976) - "تقتضي إمعان نظرة تنظيمية وإشتمالية"² من منطلق أن كل مجتمع هو مجموعة اجتماعية، اقتصادية، ثقافية، دينية، سياسية، تتموقع في سياق هكذا فضاء زمكاني (زمان – مكان) وهوما يجعلنا نقول بأن " الجزائر ليست فرنسا" ولا "بريطانيا هي الكونغو" أو أيضا " الصين ليست هي البرازيل" وعلى الرغم من التجانس نوعا ما- توجد غالبا مجتمعات في مجتمع- يطبع كل مجتمع مهما كان حجمه، بتعقيده وترابطه الذي قد يأخذ أشكالا متنوعة فمستوى المجتمع يحوز على نسق تحتي بنائي- مادي وعلى نسق تحتي رمزي وهوما يتجلى في شكل علاقات اجتماعية تنسج بين مختلف الأفراد والجماعات المكونة للمجتمع³.

¹-Lévi-strauss, C., "L'identité", Paris, Grasset, 1977, P. 166.

²- Javeau, C., "Comprendre la Sociologie", Vervier, Marabout, 1977, P.210.

³- Ibid, P. 213.

يعطي نسق المعتقدات معنى للأشياء المنتجة والتي تبدو كقيمة اجتماعية، فلقد اكتشف كل من : " إمبرتوايكو - Umberto Eco " (1984) و " ليفي شتراوس - Claude Lévi-Strauss " (1955) و " رولان بارث - Roland Barthes " (1972) هذه الحمولة الرمزية التي يتصف بها كل إنتاج صادر عن المجتمع، لقد بحثوا لفهم وتفسير القيمة الرمزية المرتبطة بمنتجات هكذا ثقافة إنها مسألة وضع اليد على المفاتيح التي تمكنا من الفهم.¹

في نفس نظام الأفكار، تأتي الوظيفة المنتجة للمعنى - الخالص لكل ثقافة - لرصد " اليومي " للأفراد في علاقتهم مع الغداء، الكلمة، النظافة، الزمن، والموت.

فتميز الملامح الثقافية يظل سهلا ما لم تختلف تلك الملامح عن الثقافة الأم للملاحظ، ذلك النسق يعطينا المفاتيح لتأويل السلوكيات التي تبدو لنا عند أول وهلة غريبة لا عقلانية وتافهة.

ولأن الثقافة والمجتمع جزء من هويتنا الشخصية فإنهما يكونان النسق الاجتماعي الذي يندمج الفرد بداخله بدرجات متفاوتة؛ يرى " رالف لنتون - Ralph Linton " " بأن نماذج التفاعل تحدد أنظمة كل واحد والأدوار الملائمة له ".

يحدد القانون أو المعايير الاجتماعية دور كل فرد داخل الجماعة التي تشارك فيها، إنها قاعدة تعريف البناء الاجتماعي، المسؤول على تبليغ العلاقات الإنتاجية

¹ - Ibid, P. 214.

المادية والرمزية في ذات الوقت كما يشير إليه "فالي - Vallée" بالنسبة للدين (تبليغ نسق الاعتقادات). فالنظام هو الوضعية التي منها تتمفصل وتوضع المقاييس للعلاقات مع الأشخاص الآخرين، التفاعلات ما بين الطبقات داخل الأسرة، ما بين الأجيال، مع الأقليات والأجانب.¹

نال كتاب " إدوارد هال- E.T Hall " اللغة الصامتة (1959) ، تداولوا واسعا حيث تعرض فيه إلى وقائع معيشة، ساهمت في رواجه، فلقد أفضت نتائجه إلى أن خصائص الفضاء تؤدي إلى تنوع الاتصالات الشخصية على حسب تنوع الثقافات.

يذكر "هال" بأن المسافة الفاصلة بين متحدثين من أمريكا اللاتينية هي أكثر اقترابا من المسافة بين متحدثين من أمريكا الشمالية؛ فالأمريكيون الشماليون يشعرون بامتنعاض وحرع عندما يبادرهم أمريكي جنوبي بالحديث وهو أكثر اقترابا منهم، إنهم يشعرون بمقدمات الاعتداء أو الاستفزاز أكثر وهوما يدفعهم إلى الانسحاب واستدارة الرأس مع إبداء أكثر برودة وأقل ود. يتكلم "هال" عن بعض رجال الأعمال، الذين يتخفون وراء عدد من المكاتب والكراسي ومكانات الكتابة، رجاء حفاظهم على المسافة التي تفصلهم عن محدثهم، إلا أن مسعاهم هذا سيخيّب، مادام الأمريكيون الجنوبيون لا يتورعون في بعض الأحيان عن: تسلق تلك العوائق لاسترجاع المسافة المأمولة².

¹ - Ibid, P. 220.

² -Hall, E. T., " le langage silencieuse" Op.Cit,P.136.

لقد اعتبر " هال " موضوع الاتصال: " الوسائل التي بمقتضاها ينكشف لنا معنى ما يقوم به البشر " فهو يميز مقارنته عن أعمال المختصين في الاتصالات السلوكية، الذين لم يصلوا عند معالجتهم للكلمة في سياقها الثقافي، إلى فك الرمزية المناسبة عبر الإشارات الكهربائية والإلكترونية، عند استعمال الهاتف والتلفاز، أو حالة الوحدات الفونماتيكية أو المورفولوجية عند ممارسة اللغة؛ فالمسألة تتعلق بفهم المعطيات " الأكثر رمزية " فهي لا تخص في الدرجة الأولى الخير في الاتصالات الثقافية، إنه يهتم إمبيريقيا: " بماذا يحدث عندما يتكلم الناس ".

أوضح الباحث " إدوارد ت. هال "، الذي حدد المفصل الكبرى لاستخدام الحيز المكاني، أن هناك تعددا في اللغات والرموز، أو " اللغات الصامتة الخاصة بكل ثقافة: اللغات الزمانية، لغات الفضاء/ المكان، لغات التملك المادي، لغات نماذج الصداقة، لغات التفاوض والاتفاق. هذه الأفكار ضمنها في كتابه الأول، الذي أشرنا إليه، حيث انتهى إلى الاستنتاجات حول العقبات التي تعترض العلاقات بين الثقافات.¹

نستنتج من هذه النظرة، أن لكل مجتمع ثقافته التي تميزه وتطبع أفرادها غالبا بطابع هذه الثقافة العامة مادية أو غير مادية. فأفراد المجتمعات الغربية يعيشون الثقافة الغربية التي تختلف عن الثقافة العربية وغيرها من ثقافات العالم، فلكل مجتمع ثقافته والتي تظهر في أفكار ومشاعر وسلوك أفرادها وجماعاته.

¹-Ibid, P.188.

إن فعل "الاتصال" هو منظومة اجتماعية ثقافية معقدة، تحتوي على عناصر أخرى إلى جانب مرسل ومستقبل؛ فحدث - ولو- تغير طفيف على مستوى منظومة الاتصال سيؤدي ذلك من البديهي إل حدوث فشله نظرا لتعدد المنظومة.

فعند قيام شخصين بعملية اتصال فإن المصنوفة لا تتوقف عند استعمالها للأصوات اللغوية للتراكيب النحوية وللمفردات كما ذهب إليه "قوفمان" (1964).

يسوق "جيمبارز- Gumperz" (1974) مثالا في كتابه "علم الاجتماع اللغوي الخاص بالاتصال الشخصي": «عندما يتجه سائح أوروبي إلى الهند، يحدث أن يصادف مجيئه عند مضيفه الهندي، شروع هذا الأخير في تلاوة (البوجا- Puja)، إنها ممارسة روحية تغرق صاحبها في صمت رهيب وتشل حركته، في هذا الموقف، تصوروا حال الغربي- خاصة إذا كان يجهل وضعية الهندي- سيكون على شفى حفرة من صدمة، أما إن كان يدرك كنه تلك الممارسة التي تزامنت مع قدومه، فما سيفعله في تصورنا هو المغادرة ليعود بعد حين أو الجلوس بهدوء بالقرب من مضيفه الهندي...»¹.

¹- Gumperz, J.J., " language and social identity", Cambridge, Cambridge University Press, 1982, P.189

التحديث والحداثة في النص الشعري

أ: سفير بدرية.*

يعد الشعر العربي ظاهرة فنية غريبة في تركيبها وأبنيتها، ويتطور بتطور اللغة والظروف وما يلزمها من إضافات في التقنيات والآليات التي تتداخل في صناعته، ومع مرور الزمن والعقود أصبح يطلق عليه تسميات ومصطلحات تتعلق بهذه المراحل والتغيرات التي تطرأ عليه من فترة لأخرى. وقبل أن نتحدث معركة المصطلحات الخاصة بالشعر والتي كثيرا ما أثارت جدلا وتباينا في الرؤى والآراء والمواقف، كان لا بد من التمهيد والتدقيق في كل مرحلة مر بها الشعر العربي بدأ من القرن الثامن عشر إلى غاية الوقت الراهن، مع تحديد حيويتها وتفصيلها وما وقع فيها من تبدل على المستويات المختلفة التي تقوم عليها القصيدة العربية.

* - أستاذة مساعدة، جامعة تلمسان - قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

ومن المصطلحات التي وقع فيها نوع من الالتباس نجد: التحديث والحداثة في النص الشعري ومن هنا تتبدى إشكالية هذا الطرح –فما هو الفرق بين الحداثة والتحديث الشعري؟ وهل هناك تداخل بينهما؟ أم أن الفارق يكمن فقط في الزمن؟ وهل تعد مرحلة التحديث مرحلة تقعيد وتنظير للحداثة؟.

في البداية لابد من تحديد الأسبق من السابق عليه، أي المرحلة المؤسسة للمرحلة الثانية وتقصد بها مرحلة التحديث الشعري، وبمعنى أوضح أنها كانت اللبنة الأولى التي قامت عليها الحداثة الشعرية، فقد أقيمت الإصلاحات والتجهيزات المادية على مستويات مختلفة ثقافية وعسكرية وسياسية وفنية خاصة في مصر على يد محمد علي باشا الذي أرسى الخطوط الأولى للانطلاقة نحو التغيير مواكبا حضارات الغرب، وتزامنت هذه الإجراءات مع وجود، نزعات فكرية مستمدة من الفكر التنويري الفرنسي {الثورة البورجوازية} ضد الملكية الفاسدة، والتي ينادي بحرية التعبير في كل المجالات.

مع ظهور تيارات مختلفة تصرح بمواقفها اتجاه التغيرات الحاصلة، وفي هذه المرحلة أيضا وجدنا ثقافة غربية دخيلة تتسرب إلى الأدب والشعر العربي عن طريق الترجمات والمحاكاة، فبدأ الإعجاب واضحا بهذا الوافد الجديد خاصة من قبل رفاة الطهطاوي الذي ألف كتابه الشهير "تلخيص الإبريز في تلخيص باريس" والذي يستوضح فيه معالم هذه الحضارة الغربية المتطورة.

ومن هنا كان لابد من وقفة تأملية إذ كيف يساير المسلم العربي هذا التطور دون أن ينسلخ من مقوماته وعقيدته ؟ وهل تحققت فعليا معاني التحديث والحداثة الشعرية ؟

على إثر هذه الظروف والمتغيرات في كل الأصعدة، وقع صدام عنيف بين التيارات المختلفة التي تمخضت عن هذه المرحلة الحاسمة، وهي ظهور المؤيدين والمعارضين لفكرة التغيير والمتعصبين لأفكار أخرى مستوحاة من الفلسفة الاشتراكية المنبعثة من الفكر الغربي الأوروبي بتأثير من شيلى، والتيار المناادي بالقومية وتيارات أخرى غالت في مواقفها، وأخرى حاولت التوفيق بين الأمرين، وامتد الأمر إلى الجانب الثقافي الذي مثلته العديد من الاتجاهات لاسيما الحركات الشعرية التي بدأ يبرز نورها مع أفول الحركات الكلاسيكية التي تقدر الماضي وتتعصب له، فظهرت روابط مختلفة مثل الرابطة القلمية وجماعة الديوان وأبولو والعصبة الأندلسية، وكان لكل منها رؤية خاصة حول الشعر، وهي مرحلة يمكن تسميتها بمرحلة التنظير للشعر الجديد".

فتميزت هذه الحقبة الزمنية بجو خائق من الصراعات الفكرية، خاصة في مستويات الشعر من حيث الشكل والمضمون واللغة فكان الشاعر المحافظ يستمد قوته من القصيدة العربية القديمة ينظم على أعارضها وبحورها ومواضيعها في حين كان التيار المعاكس يتمرد على هذه القيود التي أوغلت الشعر في التكلف والديباجة الجوفاء التي وجد فيها عائقا أمام تطور الشعر، وكانت هذه

المرحلة من التحديث الشعري تنبئ بميلاد عهد جديد أطلق عليه بالحدث الشعري والتي تختلف في زمنها وظروفها عن المرحلة السابقة. أما الحدث فهي "حركة أو مجموعة من الحركات الفنية الطليعية في الأدب والفن ظهرت في مواقع مختلفة من العالم الرأس مالي الغربي منذ أواخر القرن الماضي"¹ عرفها ياكوس على " أنها مترسخة في الثقافة الغربية ملتزمة باستخراج معاييرها من ذاتها"² وهي عند محمد بنيس "اختراع أوروبي"³ وقد جسدت في مفهومها، التمرد والانقلاب والثورة على ما هو سائد ومألوف، كما عملت على تصوير الهاجس البشري، خاصة الإنسان العربي الذي عرف معاني الانكسار والاستغلال والذل والنكبات التي أغرقت العديد من الأبرياء في دمائهم ومنها النكبة الفلسطينية، هذا إلى جانب الانهزام المتواصل في الوطن العربي الموبوء بالحروب والصراعات التي استنزفت ثرواته وطاقاته، فالحدث الشعري هي رصد هذه الوقائع بجرأة ووعي بطريقة شعرية قادرة على وصف معاناة المجتمع مع تجسيد الانفعالات والأحاسيس التي تخترق الشاعر الذي يعيش هذا الواقع ويزدريه ويتنكر له.

¹ - فخري صالح: دراسات نقدية في أعمال "السياب، حاوي، دنقل" - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ط1- 1996 ص40.

² - Jaus {Herbert}.pour une esthétique de la réception Gallimard. paris 1978p159.

³ - محمد بنيس :حدثا السؤال، المركز الثقافي العربي، بيروت - الطبعة 2-1988 ص41.

وقد عرفها أدونيس على أنها "رؤيا جديدة وهي جوهرية.... رؤيا تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن واحتجاج على السائد"¹ وهذا ما ذهبت إليه خالدة سعيد التي أقرت بأن "الحداثة تبدأ من اكتناه الذات وتنتهي برفض العالم"².

إذا فالحداثة هي مفهوم فرضته الظروف الحاصلة ومتغيرات العصر التي أصبحت بحاجة ماسة إلى من يمتلك القدرة على تسخير هذه المعطيات في الكشف عنها بطرف فنية تنم عن ابتكار للمعاني بلغة فيها إحياء ومغزى، تتدفق منها الدلالات التي تتخفى وراء آليات جديدة منها الرمز والتورية والقناع والمرايا، كلها مصطلحات جديدة تداخلت في الشعر العربي المعاصر، وتمركزت حول نقطة واحدة هي إخراج القصيدة من شكلها البائد والانطلاق نحو أفق أرحب يجوب فيه الشاعر بخياله الواسع، ليقطني أثر الصور الشعرية التي يسكب فيها معانيه وأفكاره.

وممن عرف الحداثة مشري بن خليفة الذي يقول عنها: "هي تجربة مجتمعة متداخلة ضمن سياقات تاريخية وتحولات معرفية"³.

وقد أراد بهذا القول أن الحداثة هي عبارة عن تراكمات على مستويات مختلفة سياسية وثقافية وتاريخية، خلقت تغيرا في المجتمع وفي طرق تفكيره وحولت

¹ - أدونيس: صدمة الحداثة: دار العودة - بيروت - د، ط - 1983 ص 32.

² - خالدة سعيد: الحداثة أوعقدة جليجامش - مجلة مواقف - العدد 51-52 - ت: 1984 ص 30.

³ - مشري بن خليفة: القصيدة العربية في النقد العربي المعاصر ومنشورات الاختلاف - ط 1 - 2006 - ص 25.

أنظاره إلى حضارة الغرب. غير أن هذا التحول لم يأت دفعة واحدة بل مر بمراحل مختلفة يقول عبد الله عروة: "الحداثة بناء نظري مأخوذ من مجتمع آخر وليس مندمجا برمته، وفي الواقع أنه في طريق أن يصبح كذلك"¹.

وقد كانت الحداثة العربية كنتيجة حتمية للحداثة الغربية غير أنها في بداية الأمر، لم تكن سوى شعارات مرفوعة مبهمة في جوهرها بعيدة عن حقيقتها وهذا ما أكده السيد الدحراوي الذي قال: "لم يخل هذا الشعار من التناقضات التي تهدمه من داخله"²، ولعل هذا الفهم الناقص لمفهوم الحداثة يعود في الأصل إلى اختلاف التجربة بين المجتمع الغربي والمجتمع العربي، والمفارقات شاسعة بين الاثنين، ودليل هذا الواقع أن الإنسان الأوروبي يعيش حالة من الانغزال الذاتي بعيدا عن مجتمعة وهي وضعية يستأنس لها ويستكين، في حين أن الإنسان العربي متصل بوطنه وأرضه وعقيدته، ولكنه معزول عنوة عن هذا المجتمع الذي ينسل من بين يديه بحكم الاحتلال والسيطرة، ورغم هذا إلا أن تواجهه الروحي يبقى مستمرا دون أن تحدث قطيعة، ومن خلال هذه التجارب لم يستطع الشاعر العربي في بداية الأمر أن يستوعب فكرة الحداثة وأن يطبقها في حياته وفي إنتاجاته الفنية.

فكانت المرحلة الأولى عبارة عن محاكاة وتقليد للنتاج الغربي في الشعر لا يخل من المغالاة والسطحية، خاصة بعد ذبوع الترجمات التي انتشرت بقوة في

¹ - محمد برادة : اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة -مجلة فصول -ج1 العدد 4 ص16.

² - فخري صالح: دراسات نقدية في أعمال "السياب، حاوي، دنقل" -ص58.

أوساط المبدعين والكتاب والقراء على حد سواء وقد كان أثر ت.س.اليوت ولوركا وستويل واضحا على النماذج الأولى للشعر الحدائي، وقد قسمت الحداثة إلى مراحل هي:

-المرحلة الأولى: أو الأبولوجية وهي تجربة الشعراء الرواد في أواخر الأربعينات وعمقتها تجربة شعراء الخمسينات والتي اتسمت بنوع من التجديد في الأساليب والأبنية كالتضمين والقناع والانزياح والدrama مع الإفاضة في الدلالات الأسطورية وقد تميزت هذه المحاولات بغموض وإبهام شمل معاني القصائد.

-المرحلة الثانية: تسمى بالرؤيوية أو الديونيسية وقد شاعت في الستينات وقد غلب عليها طابع المراثي والحسرة فتميزت بالانعزال الذاتي والابتعاد عن الجماعة وعن النزعة العقلانية.

-المرحلة الثالثة: ويمثلها الوقت الراهن بنزعاته وأماله وإبداعاته مع الفهم الحقيقي لمصطلح الحداثة التي تنبع من الواقع وترصد الحياة الآنية بلغة فيها ابتكار وإبداع. وتتلخص أساسيات الحداثة في النقاط التالية :

-الحداثة في اللغة: بحيث تحولت لغة الشعر إلى لغة إبداع وخلق تستمر في تطورها بتوليد صياغات جديدة مع الخروج عن قواعد اللغة وخرق قوانينها النحوية وهوما يسمى بالهدم وإعادة البناء من أجل تحريك اللغة العربية.

-الاعتماد على الانزياح عن المؤلف مع تطبيق قاعدة أساسية هي " التبسيط اللغوي مع العقيد الدلالي".

-تختزل لغة الشعر كل مكونات القصيدة "من خيال وصور وموسيقى ومواقف

1"

-تفعيل اللغة وذلك بالمزج بين التشكيلات النوعية لها أي بإدخال المصطلحات العامية التي تنفرد بإيحائية نادرة وخصوبة أثرت القصائد العربية مع الاعتماد على مصادر جديدة كالكتاب المقدس والتراث العالمي كالأسطورة والشعبي كالفولكلور.

-**الحدثاءة في الأوزان:** وذلك بالخروج عن القافية والوزن والغناء نظام التفعيلات
-**الحدثاءة على مستوى الأجناس:** بحيث تداخلت الأجناس النثرية مع الشعر والعكس صحيح فظهر ما يطلق عليه بالشعر المنثور والنثر الشعري وهذا "باختراق الحدود بين الشعر والنثر"²
-**الحدثاءة في الأساليب الشعرية:** والتي تعتمد على الإبداع والابتكار في استخدام الأساليب الشعرية.

ومن هذا الطرح يمكن القول أن الحدثاءة قد مست الشعر في بنياته الداخلية والخارجية، وخير نموذج يمكن أن ندرس من خلاله تطور الشعر الحدائي هو الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي بحيث كانت كتاباته الشعرية موازية لكل مرحلة من مراحل الحدثاءة من المحاكاة والتقليد إلى الإبداع والتألق.

¹ - السعيد الورقي: لغة الشعر العربي الحديث ومقوماتها وطاقاتها الإبداعية، دار النهضة - بيروت - ط1 - 1984 ص5.

² - محمد بنيس: الشعر العربي الحديث وبنياته وإبداعاته "الرومانسية العربية" - دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - ط1 ص33.

فقد كانت بداياته كغيره من الشعراء بسيطة سطحية وسرعان ما ارتطمت هذه المحاولات، خاصة في مجموعته الشعرية "ملائكة وشياطين" مع نقد ساخن هاجمه بقوة ،فقد حاول تطبيق النموذج الأليوتي، حيث اعتمد في قصائده على تقنيات جديدة مثل " الأساطير " غير أن توظيفها كان أبعد ما يكون عن الفهم الحقيقي من استخدام هذه الأبعاد المعرفية، التي يعد اعتمادها في الشعر ذو حدين، فقد تستثير القارئ وتجلبه إليها، وقد تنفره وتبعده عنها، لأن الاستعانة بمثل هذه الأدوات قد يخرب القصيدة إذا لم يحسن توظيفها وتركيبها في نسق متضام من المعاني والدلالات.

فكانت قصائده لا تخلو من النزعة الفردية، التي تنى عن الجماعة غارقة في نزعتها التشاؤمية المحبطة وغلوه في معاني الموت والتشاؤم والحب وتتضح هذه المعاني في مثل قوله :

قلبي الحزين

عرفت ما فيه

الحب مات

ولم تزل فيه

ذكرى تشوش في صحاريه¹

ويقول في موضع آخر:

أرى يدا سوداء تصفعني

¹ - عبد الوهاب البياتي الديوان - ج1- دار العودة بيروت - ص20.

وتشد شعري شد منتقم

وأرى غطاء القبر منتفخا

وجحافل الديدان كالظلم¹

فقد أخذ موضوع الموت حيزا واسعا في هذه المجموعة الشعرية والتي كانت تبتعد بصورة جلية عن الواقع الذي يعيشه إذ لم تتجسد فكرة الحادثة الأساسية والتي نعني بها رصد الواقع وتصوير حقائقه، هذا إلى جانب أن الإيقاع الذي تتأسس عليه هذه المقاطع تأخذنا إلى موسيقى القصيدة الكلاسيكية فهو في هذه المرحلة بقي متوصلا بطريقة لاشعورية مع الشعر القديم، ورغم هذا إلا أن كتاباته استمرت في محاولات دؤوبة فكتب العديد من القصائد منها:

غير أن المتأمل للمجموعة الشعرية أباريق مهشمة سيلحظ التغير الجوهرى في شعر البياتي الذي جعل منه في طليعة رواد الحركة الشعرية المعاصرة ، فقد استطاع الشاعر عبد الوهاب البياتي أن يركز في بتاءاته الشعرية على المفهوم الحقيقي للحادثة ،متناولا موضوعات من الأحداث المستثارة من حواله، مستعينا بتقنيات جديدة منها توظيفه لتشكيل لغوي متنوع اللهجة العراقية واللغة العربي الفصحى واعتماده على تراكمات الأدب الغربي القديم كالأساطير الإغريقية واليونانية منها أسطورة "أسبارتاكوس" ذلك البطل الذي تمرد على الروم فأوقع بهم هزائم نكراء لأنهم نكلوا بشعبه وذبحوا أطفالهم ونساءهم، فقام بتحريض العبيد للانقلاب والثورة على الروم، ومن هذا المشهد الدرامي والملحمي، يستوحي

¹ - م ن ص 112.

الشاعر قصيدته التي يدعو فيها الشعوب المغلوبة على أمرها بالتحرك والتمرد،
على الطغاة من حكام ومستعمرين.
وقد قدمت مثل هذه النماذج الشعرية التي تمثل بحق مرحلة نضج للشاعر
ماهية الحداثة الشعرية التي تستوفي آليات وبدائل تختزل العبارة والفكرة والنص
بكامله في بؤرة مركزية تدور حولها المعاني وظلالها.



Penser sa Vie et Vivre sa Pensée.

« A tous les martyrs du Printemps Arabe de la liberté et de la dignité,
printemps que nous espérons plus florissant et plus prometteur que ne le
veulent et le prédisent les chantes des automnes. » **Boukhari**
HAMMANA

«C'est aux pensées à nourrir les actes, aux actes à vêtir les pensées ».
Proverbe Oriental.

Mettre en conformité la pensée, de sa vie avec l'agir de sa pensée, de tout temps, constitué l'objectif principal de l'être, humain, en particulier. L'a-t-il atteint ? Pas totalement, répondrons-nous, eu égard à la complexité de la pensée et de la vie aussi bien qu'à celle de leurs relations réciproques.

C'est dire que la pensée de la vie n'implique pas toujours l'agir de la pensée, vu que l'on peut penser, parfois, la vie, sans pour autant, agir en conséquence. C'est dire aussi que si, à travers « ce penser de la vie et cet «agir de la pensée », « on peut penser à ce qu'on veut, l'on n'en pense pas, cependant, comme on veut »¹, eu égard aux conditions du penser et aux règles de l'agir, peut-on penser librement sa vie et vivre pleinement sa pensée ? Bien plus, peut-on nous empêcher de ne pas penser à ce qu'on ne veut pas penser²? Que doit signifier, donc et au juste, le penser de la vie et l'agir de la pensée? Penser la vie est-il concevable sans, un certain agir de la pensée ?

Qu'elle est donc la vraie nature de la, (ou des) relation(s), de la pensée et de l'agir? Une telle pensée et un tel agir permettent-ils, à eux seuls, et quels que pourraient être la nature de leurs rapports et la richesse de leurs apports réciproques, à l'homme de se faire en faisant?

I- Penser sa Vie: Défini comme étant un être, le seul être peut être, doué de raison et qui agit, souvent, en conséquence, l'Homme ne fait, depuis son existence sur terre, si ce n'est, et comme nous l'enseignent les

¹-M. Philibert :Ricoeur, Paris, Seghers, 1971, p, 43.

²-cf, Alain : Les Idées et les âges, T, pp, 33-34.

religions monothéistes, depuis son «existence» céleste, que tenter de penser sa vie et d'agir sa pensée.

A-t-il réussi?- Difficile de donner une réponse convaincante à une telle question.

Une chose est du moins certaine: de part son existence, en tant «qu'être dans le monde et avec Autrui, l'homme ne pouvait échapper aux implications de telles appartenances, implications qui se manifestent, au niveau de penser, à travers l'inéluctable obéissance aux lois qui régissent les données du monde, ou de la nature, (F. Bacon), lois «dont la richesse dépasse toujours nos idées», (Alain); elles se traduisent au niveau de l'agir, à travers l'incontournable existence avec Autrui qui constitue la principale des ces données.

Or, si être dans le monde c'est être avec autrui, être avec autrui c'est communiquer¹ c à d, dialoguer, partager, dans le respect mutuel, avec lui, toute pensée est donc orientée vers la communication avec l'Autre; de même que tout agir est un agir avec/ou, par rapport à lui.

Communiquer est-il autre chose qu'établir des relations inter-individuelles, base de toute vie sociale? L'Autre ne constitue-t-il pas la condition incontournable de la découverte de moi-même ?²

C'est dire, aussi, avec Nietzsche que toute réunion rend commun, ³et que le penser, aussi bien que l'agir, représentent, donc le lien substantiel qui constitue

¹ - M. Heidegger : Etre et Temps, trad. Franç. F. Vézin, Gallimard, 1989, pp, 98-155.

² -J. P. Sartre : l'existentialisme est un humanisme, Nagel, 1966, p, 17-23.

³ Cf, Nietzsche : Par - delà le bien et le mal. , édition, col. livre de poche, France, 200,

l'unité concrète de chaque être, et ce tout en assurant sa communication avec autrui.¹

Loin d'entraver le penser ou l'agir, de telles implications, en limitant respectivement leurs voies, et non leurs choix, leurs règles et non leurs potentialités, ne font que les rattacher davantage à l'élan, rénovateur de la vie et du vécu, individuel, et collectif, les préservant, ainsi, des cogitations stériles et de l'agitation infructueuse et leur conférant, du coup, leurs dimensions sociales, source de toute rénovation, de toute éthique, de toute morale, de tout humanisme.

Sans enracinement dans le réel, et sans, bornes, tout penser et tout agir ne court-il pas le risque de se perdre, dans les excès de l'imagination, et de n'être, finalement, qu'un penser et un agir sans forme², ni fond.

C'est de la sorte que l'exercice de la pensée devient un exercice de la moralité.³

II-Vivre sa Pensée : Rattaché, ainsi, à la vie le penser devient «un cheminement «à travers ses méandres et «une exploration» de ses potentialités, muant du coup l'agir en «forage, toujours repris sur place, d'une existence, transformée, à son tour, en «surgissement», (K. Jaspers), et/ou, «en jaillissement»(Heidegger).⁴

¹ -Frédéric Dufèvre : L'Itinéraire philosophique de Blondel, SPES, 1928, pp, 63-67.

² -Alain : Propos, puf, 1966, p, 132.

³ -Maine de Biran : Journal, 18 Janvier 1889.

⁴ -E. Mounier : Introduction aux Existentialismes, Paris, Gallimard, 1962, pp, 27-28.

N'étant possibles, que s'ils s'orientent vers l'avenir¹, le penser et l'agir deviennent, donc, non seulement les introducteurs à l'existence, mais les promoteurs, aussi et en même temps. Penser n'est-il pas être?(Descartes). Etre, n'est-il pas agir? (Blondel) ?²

Nous voilà donc, face à un Homme toujours au devant de soi-même³et dont l'existence, le penser, l'agir sont désormais avenir, et à une communauté, humaine, qui, de part la dignité qu'elle est appelée, ou supposée, assurer à chacun de ses membres, constitue la forme la plus équilibrée du «Nous» ⁴ et la source incontestable et intarissable de toute morale, de toute éthique, et de toute théorie communicationnelle «Habermas».

Or, pour l'homme, être avenir c'est être devenir, c à d, être en mesure de lier, par la conscience, un passé à un futur, ⁵ c à d, être «projet»⁶ le projet qu'il a choisi d'être et ce, en se faisant à travers son faire.

Un tel projet est-il possible? Sera-t-il, et comme l'affirme un certain existentialisme⁷ à la hauteur de ses aspirations et de ses responsabilités, vis-à-vis de soi même aussi bien que d'autrui? Lui permettra t-il de se dépasser et de s'égaliser, sans cesse, avec lui-même tout restant avec autrui?⁸

¹ -F. Alquié : Le Désir d'Eternité, puf, 1968, p, 103.

² -M. Blondel : L'Action, T, I, puf, 1949, p, 21.

³ -M. Heidegger : Etre et Temps, pp, 188-190.

⁴ - G. Gurvitch : Traité de Sociologie, 2 tomes, puf, 1968.

⁵ - Louis Lavelle : Du Temps et de l'Eternité, p, 249.

⁶ - J. P. Sartre : l'Existentialisme, p, 23.

⁷ -ibid.

⁸ - H. Delacroix: Blondel, puf, 1963, p, 109.

Compte tenu de la complexité du penser et de l'agir, et de celle de leurs relations internes, aussi bien qu'avec le vécu humain, auquel ils servent d'éléments nourriciers, toute réponse ne pourrait être que nuancée.

En effet, de part sa nature qui fait de lui «un don autant qu'une création»¹⁸, et compte tenu de son processus qui le transforme «en autosacrifice, à tout moment, de ce qu'on est, pour ce qu'on pourrait être»¹, l'autodépassement n'est donc autre qu'un idéal qui, comme tout idéal, n'est jamais atteint, parce que, «lieu de manifestation de toutes les contradictions. (S. Freud).

C'est ainsi qu'assumé, l'autodépassement entraîne, souvent, son auteur, vers les mirages de l'absolu et de l'utopie, rejeté, il le traîne dans les dédales du superflu.

D'où ces angoisses et ces faux-fuyants, (que J. P. Sartre désigne sous le nom de «conformisme» et/ou de «mauvaise foi»², et M. Heidegger, sous le pronom «on»³, devant tout projet et devant les responsabilités qu'il implique et qui font de chaque acte humain, un acte qui engage l'humanité toute entière vue que «ses conséquences se répercutent, durant des siècles, sur chacun de ses membres»⁴.

S'ajoutent à ces complexités de l'autodépassement, celles des relations internes de se éléments nourriciers qui font que les idées, par exemple, «deviennent, parfois, le contraire du penser»⁵barrant ainsi, le chemin

¹- Ch. Du Bos : Approximation, t, III, p, 129. .

² -JP. Sartre : l'Existentialisme, p, 56.

³-G. Gurvitch : Traité de sociologie, puf, 1968. (2 tomes).

⁴- cf, G. Le Bon : Hier et Demain.

⁵- A. Camus : Le Mythe de Sisyphe...p, 89.

qu'elles devraient ouvrir¹et se transformant en perturbatrices, et non en régulatrices de l'agir, et partant, en synonymes de déraison, voire d'irrationnel.

Ainsi s'expliquent certaines contradictions des rapports entre le penser et l'agir, contradictions qui font que ces derniers ne s'unissent que pour se distinguer, ne se complètent que pour s'affirmer et ne s'interpénètrent que pour se différencier.

C'est dire que l'on ne saurait réduire le sens du penser à la pensée, (M. de Certeau) ou de l'agir à l'action, (M. Blondel), ou du temps au temps ;que ni l'un, ni l'autre, ne saurait, par conséquent, se boucler sur lui-même²et ce pour la seule raison que chacun d'eux appelle, à sa manière, l'Etre et l'Autre.

D'où ces écarts entre la pensée et l'action, la théorie et la praxis, l'intention et la tentation, écarts qui font souvent que les pensées les plus nobles, et leurs corollaires, la science et le savoir, peuvent être mis au service des causes les plus éculées. D'où aussi les prétentions d'un certain européocentrisme qui affirme, que la pensée et la technique seraient le lot de l'Occident, alors que le verbe et/ou, la force des muscles sont le propre des autres.

D'où, en fin, ces interrogations, au sujet de nos pensées, «si c'est bien nous qui les formons, ou si au contraire, elles qui se forment en nous et qui nous

¹ -Alain : Propos. . p, 29.

² -M. Blondel : L'Action, t, II, puf, 1954, pp, 441-470.

forment?»¹ et «si l'homme se fait uniquement en faisant, ou selon ce qu'il reçoit ?²

« Repenser » le penser et l'agir, dans leurs relations avec l'homme, sa dignité et son devenir, nous semble être donc, le seul moyen d'apaiser ces craintes « que l'homme actuel n'ait des pensées trop courtes sur les décisions à venir, dont la forme lui échappe totalement dans sa particularité historique, et qu'il les cherche, pour cette raison, là où elles ne seront jamais prises »³

C'est peut être ce caractère irréductible-qui fait qu'«aucune créature, qu'elle qu'elle soit, ne peut épuiser l'être» (M. Blondel)⁴, pas plus que le penser ou l'agir-, qui est derrière cette conscience, humaine, de l'insuffisance du réel et derrière sa quête d'idéaux «toujours renaissants », et ce quelle que pourrait être la perfection et /ou la teneur de l'action accomplie. C'est, aussi cette conscience qui fut et reste, donc, derrière cette sagesse, ou philosophie, qui consiste à nous pousser, «à restaurer, sans relâche, le sentiment de notre inégalité à nous-mêmes, ⁵et ce tout en vivant notre vie, loin de tout enfermement envers celle d'Autrui: une vie universelle et lumineuse»⁶.

III- Conclusion : Aussi, de telles inquiétudes et de tels questionnements, au sujet du penser, de l'agir et du vivre ne, doivent donc pas, nous pousser à sombrer

¹-M. Chapelin : Lire et Ecrire, p, 116.

² -M. Blondel : l'Action, t, I, pp, 20. 203.

³ - M. Heidegger : Qu'appelle-t-on penser ? trad. franç. puf, 1992, p, 108.

⁴ -Blondel: l'Action, t, I, p, 20.

⁵ -Ibid.

⁶ -M. Blondel : l'Itinéraire philosophique, p, 135.

dans le désespoir ou à céder au fatalisme, et encore moins à opposer le penser et l'agir, la théorie et la praxis, mais à tenter, sans cesse, de réaliser cette difficile et indispensable conciliation entre Prométhée et Orphée, entre l'impératif catégorique et la volonté de puissance », et partant, cette conversion intérieure qui constitue le sens et l'objectif principal de toute vraie sagesse, de toute vraie philosophie, de toute vraie liberté, de toute vraie dignité et de tout vrai humanisme.



Schoolbags weight carriage in the context of the Algerian primary school reforms

Pr. Meziane Mohamed*

Abstract:

The Algerian educational reforms are intended to establish a renovated educational system. The reforms cover all the levels of education from primary school to universities. The aim set at modernizing the educational syllabuses, improving the school textbook and promoting the quality of education in general. In primary schools, the reforms have shrunken the six levels used in primary schools to five levels. Courses have been introduced with their correspondent textbooks and notebooks. Recently, parents presented allegations about the observed heavy weight of schoolbags. Doctors, journalists and teachers have been also presenting their worries about this issue. This study investigated the weight of schoolbags carried by schoolchildren from the first grade to the fifth grade. Results showed a significant schoolbags weight reaching five Kg carried by schoolchildren from the first grade. The educational reform while has focused on the

* University of Oran, Alegria.

content of the teaching programs seems to neglect the overloaded schoolbags and ignored their effect on the quality of children health.

Keywords: Schoolbag, Algerian education reform, Children health.

1. Introduction

Even tough studies have been focussing in studying schoolbags in many areas throughout the world, it is noticed that such studies are very limited if not absent in the case of Algeria. However, some reports have traced the subject by newspapers and health organisation. They usually bring the attention of the existing problem of schoolbag weight. For this reason, it is of importance to tackle this subject by other means than the media and speculation. The ongoing educational reform is meant to modernize the education system, meanwhile the process revised to improve textbooks content. It was active providing learning resources, but in the process of this change problems emerge. Schoolbags weight is largely considered by parents and schoolchildren as one of the difficulties which emerged and rest considered not as priority. To clarify this question, the need to conduct such study seems to be essential in order to provide some evidences related to the matter.

2. The Algerian reform in primary school:

The Algerian educational reforms are intended to establish a renovated educational system. The

reforms cover all levels of education from primary school to universities. The aim set at modernizing the educational syllabuses, improving the school textbook and promoting the quality of education in general.

The Ministry of Education had delivered until January 2008, 177 millions of textbooks during the precedent four years of educational reform. These textbooks covered the number of pupils who are estimated to reach around 7 millions each year. One can conclude from this official data that the estimation of the number of textbooks for each student is about 7 textbooks.

In primary schools the number of pupils is estimated around 4 millions. However, it is declared that the overall covering of the textbooks needs will be met the year 2009-2010.

In primary schools, the reforms have shrunken the six levels used in primary schools to five levels. Courses have been introduced with their correspondent textbooks and notebooks. If we took as example the fifth level of primary school, there are eight textbooks and 12 notebooks which their number of pages heats 2169 pages. Schoolbags will get fatter when we add other learning objects and probably some patiently lunch known in local language as (Sabera).

Due to the multiple complains concerning the heavy loading programs and the charges, the Ministry of

Education had taken the decision to apply this year a new schedule in order to free two days a week as school break. These changes were operated because of the incapacity of pupils to support the heavy programs.

Recently, parents presented allegations about the observed heavy weight of schoolbags. Doctors, journalists and teachers have been also presenting their worries about this issue; others are considering it as a real alarming. The health check out in the first quarter of 2008, had registered among 92486, 182 cases of scoliosis. Another scary number of concern have been given by the Ministry of Health showed that among a sample of 2000 pupils, 25% of them were touched by scoliosis and as a consequence a commission of the early detection of sickness was installed (Nawal. B, 2008).

We have to note that the Algerian educational system is centralized in terms of provided programs. Even the private institutions are asked to apply with the official programs, that means all pupils in primary schools, whose number exceeds 4 millions, are enrolled in the same conditions with regard to programs and what goes with it namely text books notebooks and other learning objects.

3. Theoretical background

It has been noted by Kinoshita that throughout history men and women of all ages have carried goods, food, supplies and arms for the purpose of

survival. Today, despite many technological advances, this basic form of man-powered transportation remains an indispensable resource for many occupational tasks and activities of daily life (Gemma C, Sara D, 1996).

The literature seems to agree with the Voll and Klimt's (1977) recommendation that schoolbag weight correspond to 10% of the body.

Whittfield J., Legg S. J. and Hedderley D. I (2005) reported several studies that suggested the existence of relationship between schoolbags weight and back pain and musculoskeletal symptoms. The weight of schoolbags related to body weight was investigated in these studies and reported a relative difference. The percentage varied from 10 % to 22 %. The Italian schoolchildren schoolbag weight was higher than their British counterparts.

Parang Mehta (2009) advocated that carrying a backpack weighing 15% of body weight makes a child or adolescent unable to maintain proper standing posture. Children could get into bad habits like poor posture and slouching. Many symptoms were reported to be a result of heavy schoolbags or inappropriate holding. It could manifest in neck, shoulders and back symptoms.

4. Goals of the present study:

Although the literature showed an important numbers of studies tackling schoolbags effect, at the local level these kinds of studies are very limited. The need to

give a particular concern to this issue in Algerian schools seems to be pertinent.

Thus, the objective of this study is to understand the problem of schoolbags weight in the context of Algerian educational reform. How parents live this issue with their children what is their appraisal? How pupils feel about schoolbags

This study aims to measure the weight of primary school schoolbags, to determine their effect on their carriers.

5. Method:

In order to meet the objectives of the study, two methodological tools have been considered. The first one dealt with weighting schoolbags and pupils body and the second was oriented to questioning parents and their children about carrying schoolbags.

5. 1 Research instruments:

The method used in this study aimed to take the weight of schoolbags at schools and the weight of student's body. In the same time a questionnaire was developed in order to gather information from pupils, their parents and their teachers.

9 items concerned parents, 2 items for teachers and 10 items for pupils. The items assessed their perceptions about the weight of schoolbags and its effects on student's health and their overall enrollment. The answer to the items is fixed by Yes or

No.

The questionnaire was used to gain information about the effect of schoolbags on schoolchildren. It contains three groups of items. These groups concerned parents, teachers and pupils as follows:

Pupils

I feel back pain when I carry my schoolbag

I can carry my schoolbag during the year

I feel a real difference when I took out some stuff from my schoolbag.

I feel that my schoolbag is heavy even when the distance is limited.

I feel really tired when I get school.

The weight of my schoolbag makes me exhausted.

I feel comfortable while I am carrying my schoolbag.

I use back schoolbag.

Parents

My child is not comfortable carrying schoolbag.

The program is charged with textbooks and notebooks.

Schoolbag weight is not adaptable with my son physical capabilities.

My child complains from back ache.

My child is checking his pain with a Doctor.

Teachers

I consider the schoolbags weight is alarming.

We let pupils leave some of their materials in classroom

5. 2 Sample

Fifty schoolchildren were selected randomly from a public school in the area of Oran city. Ten pupils' males and females represented each of the five levels of primary school. The questionnaire was administered to three groups (50 pupils, 50 parents and 10 teachers).

6. Results:

6. 1 Schoolbags weight:

The age of the 1st year level of primary school is formally six years old; their average body weight is 20. 15 Kg. The percentage of their schoolbags weight with regard to their body weight (BW) varies from 17. 14 % to 26. 62%. The result shows also that the average load of schoolbags is 4. 30 Kg. When comparing this data with the second level schoolchildren, it can be observed that the weight of schoolbags is less than schoolchildren enrolling in the first year. While it seems logical to expect that schoolbags tend to gain weight from the first grade to the upper grades during schoolchildren's enrollment, the result shows us the contrary.

Table 1

Schoolchildren 1st year of primary school

Pupis	Pupils length Meter	BW KG	SW (KG)		Percentage of schoolbags According to BW	
			1st	2d		
1	1. 20	21	4	4. 5	19, 05	21, 43
2	1. 16	19	4. 5	5	23, 68	26, 32
3	1. 17	19	4	5	21, 05	26, 32
4	1. 25	26	4. 5	4. 5	17, 31	17, 31
5	1. 12	18. 5	4. 5	4	24, 32	21, 62
6	1. 17	19	4	3. 5	21, 05	18, 42
7	1. 22	20	4	4. 5	20, 00	22, 50
8	1. 18	20	4. 5	5	22, 50	25, 00
9	1. 15	18	4	3	22, 22	16, 67
10	1. 17	21	4. 5	4. 5	21, 43	21, 43
Mean	1. 17	20. 15	4. 25	4. 35	21, 09	21, 59

It is of concern to find that at this earlier age schoolchildren carries such load which show a difficult reasoning to grasp. Manifestly this suggested many difficulties in terms of health consequences.

Table 2
Schoolchildren 2d year of primary school

Pupis	Pupils length Meter	BW KG	SW (KG)		Percentage of schoolbags According to BW	
			1st	2d		
1	1. 30	32	3. 5	3	10, 94	9, 38
2	1. 23	22	3	3	13, 64	13, 64
3	1. 25	26	3. 5	4	13, 46	15, 38
4	1. 17	25	4	3. 5	16, 00	14, 00
5	1. 18	23	4	4	17, 39	17, 39
6	1. 32	32	3. 5	4	10, 94	12, 50
7	1. 23	23. 5	4	3	17, 02	12, 77
8	1. 34	30	4	4	13, 33	13, 33
9	1. 25	29	3. 5	4	12, 07	13, 79
10	1. 23	25	4. 5	5	18, 00	20, 00
Mean	1. 37	26. 75	3. 75	3. 75	14, 02	14, 02

The second level of elementary school showed a percentage varying from 09. 38% to 20%. This is slightly lower than the first level. The mean of the two treatments is 14. 02%. The mean of schoolbags weight is 3. 75 Kg.

Table 3
Schoolchildren 3d year of primary school

Pupis	Pupils Length Meter	BW KG	SW (KG)		Percentage of schoolbags According to BW	
			1st	2d		
1	1.35	33	4.5	5	13, 64	15, 15
2	1.28	25	4	5	16, 00	20, 00
3	1.27	29	4	4	13, 79	13, 79
4	1.26	29	3.5	3.5	12, 07	12, 07
5	1.22	28.5	3.5	3.5	12, 28	12, 28
6	1.21	25	4	4	16, 00	16, 00
7	1.19	22	3.5	4	15, 91	18, 18
8	1.30	25	4.5	4	18, 00	16, 00
9	1.22	24.5	4.5	4	18, 37	16, 33
10	1.43	36	4	4	11, 11	11, 11
Mean	1.27	27.7	4.4	4.1	15, 88	14, 80

The third level demonstrates also a SW mean of 4.25 Kg. This load of schoolbag weight is 18.35% of the body weight.

Table 4

School children in 4th year of primary school

Pupis	Pupils length Meter	BW KG	SW (KG)		Percentage of schoolbags According to BW	
			1st	2d		
1	1. 24	32	4. 5	4. 5	14, 06	14, 06
2	1. 55	43	4. 5	5	10, 47	11, 63
3	1. 43	42	4. 5	5	10, 71	11, 90
4	1. 49	30	4. 5	4. 5	15, 00	15, 00
5	1. 46	28	3. 5	4. 5	12, 50	16, 07
6	1. 57	28	5	5	17, 86	17, 86
7	1. 45	31	4	4	12, 90	12, 90
8	1. 32	25	4	4. 5	16, 00	18, 00
9	1. 45	26	4. 5	4. 5	17, 31	17, 31
10	1. 54	44	5	4	11, 36	9, 09
Mean	1. 45	28. 6	4. 4	4. 55	15, 38	15, 91

Table 4 shows pupils enrolled in the fourth level with a mean of SW (4. 43 Kg) which is the highest mean across all the five levels of primary school. This load

of schoolbag weight is 15. 64 % of the body weight.

Table 5
School children 5th year of primary school

Pupils	Pupils length Meter	BW KG	SW (KG)		Percentage of schoolbags According to body weight	
			1st	2d		
1	1. 40	29	5	5. 5	17, 24	18, 97
2	1. 51	53	4. 5	5	8, 49	9, 43
3	1. 42	31	4	4. 5	12, 90	14, 52
4	1. 35	32	4. 5	5. 5	14, 06	17, 19
5	1. 35	34	4. 5	4. 5	13, 24	13, 24
6	1. 41	58	4. 5	4	7, 76	6, 90
7	1. 38	35	3. 5	4	10, 00	11, 43
8	1. 33	30	4	4	13, 33	13, 33
9	1. 36	50	4. 5	4	9, 00	8, 00
10	1. 50	35	4	4	11, 43	11, 43
Mean	1. 40	38. 7	4. 3	4. 5	11, 11	11, 63

The forth level and the fifth level were slightly close to each other, with more than 4Kg of schoolbag weight. Even though the schoolbags weight is merely similar, but when we examine the percentage related to their body there is a wide distribution in ranging from 7. 76 % to 18. 97 %. This might explain the

possibility of either the pupils do not have textbooks or their left them at home.

7. Parent, teachers and schoolchildren perceptions:

Schoolchildren manifested a high percentage (86%) who felt pain attributable to carrying overloaded schoolbags. Even when it is a small distance, 74% of pupils found schoolbags heavy and 76% felt tired when they arrive at school. 44 % of pupils believe to be exhausted getting school. On the other hand, 26% of pupils get help from their parents.

Table 6

Student's appraisal of schoolbags carrying: or from their relatives to hold for them schoolbag. Concerning the type of schoolbags used the majority (80%) is those hold on the back. 20% used bags with wheels on the bottom but the accidental road makes the rolling difficult.

Items fill out by pupils	Yes %	No %
I feel back pain when I carry my schoolbag	86	14
I can carry my schoolbag	78	22

during the year.		
I feel that my schoolbag is heavy even when the distance is limited.	74	26
I feel really tired when I get at school.	76	24
The weight of my schoolbag makes me exhausted.	44	56
I get assistance from somebody to carry my schoolbag	26	74
I use a back schoolbag.	80	20
I am used to carry my schoolbags	32	68

Table 7

Parent's appraisal of schoolbags carrying: or from their relatives to hold for them schoolbag. Concerning the type of schoolbags used the majority (80%) is those hold on the back. 20% used bags with wheels on the bottom but the accidental road makes the rolling difficult.

Items fill out by Parents	Yes	No
My child is not comfortable carrying schoolbag.	74	26
The program is charged with textbooks and notebooks.	91. 8	8. 2
Schoolbag weight is not adaptable with my son physical capabilities.	81. 3	18. 8
My child complains from back ache.	46. 8	53. 2
My child is checking his pain with a Doctor.	9. 8	90. 2

With regard to parent's observations, 74% of them

declared that their children were not comfortable with carrying schoolbags and 91. 8% found the program heavy. Less than half of parents affirmed that their children claim a back pain, and 9. 8% of these children saw a doctor.

Table 8

Teacher's appraisal of schoolbags carrying:

Items fill out by teachers	Yes	No
I consider the schoolbags weight is alarming.	100	00
We let pupils leave some of their materials in classroom.	25	75

We have to note that all teachers unanimously viewed schoolbags weight as alarming, and only 25% of them let pupils leave their textbooks in class. It is known that this procedure is rooted in the policy of the school itself and not the teacher.

8. Discussion:

As was stated earlier, the means SW of the five levels of primary school varies from 3. 75 Kg to 4. 43 Kg. It is observed that the SW could get a weight of 5 Kg in almost all five levels. What is striking is the load of the first level, which turned around 4 and 5 Kg. knowing that the skeleton schoolchildren of this age is still in the phase of development and shaping. The risk for them to get a health problem is to be higher and unfortunate.

Taking the results as whole the percentage of SW of body weight is considered as higher than their counterparts pupils in Italy or in Britain.

Besides this measures which illustrate and give us a real picture of how schoolchildren are being used almost as "porters". Some schools, however, operate by letting their materials in class but they are very limited because of the lack of lockers in class. This issue of providing lockers was raised by the Ministry of Education as an option of solution, but it is still not largely applied. It is really of concern to imagine the damage of such act if the children have to carry schoolbags if they live far away from their school.

This was illustrated by the high percentage of schoolchildren who felt exhausted when they get

school. The consequences would be reflected in class and the exhausted children tend to pay less attention.

The educational reform appears to bypass this parameter, and merely focussing on the developing the tissue of programs. The problem of schoolbags is usually raised by the media, and the reaction of the educational officials perceived as a pure technical problem which could be resolved by providing lockers. But, if the textbooks are left in class, does this option deprive schoolchildren from home work? Are they save by leaving them in class? One principle finds a 'clever decision' when he ordered schoolchildren to carry their schoolbags even in time break in order to ensure their materials from stealing.

Time table actually is operating by requesting the presence of all textbooks. It should be reviewed to allege them. Due to some errors reported in textbooks, it is suggested by the Ministry of education to constitute a national institution to review programs and textbooks. It is recommended to open the problem of schoolbags in its agenda. Health and safety are of paramount importance for children. Legislation has also to follow up with bill that regulates the schoolbag weight.

References:

- 1 - Dockrell. S, Kane. C, O'Keeffe. E. Schoolbag weight and the effects of schoolbag carriage on secondary school pupils, <http://www.iea.cc/ergonomics4children/pdfs/art0212.pdf> 15/02/2009
- 2 - Gemma Casey, Sara Dockrell, A pilot study of the weight of schoolbags carried by 10-year old children, [http://www.iea.cc/ergonomics4 children1996.pdf](http://www.iea.cc/ergonomics4children1996.pdf); September 2008.
- 3 - Nawal, B. (2008), <http://elmassar-ar.com/index.php>, 30/11/2008.
- 4- Parang Mehta, <http://www.mehtachildcare.com/misc/schoolbags>; January 6th 2009.
- 5 –Voll, H and Klimt, F. (1977) Strain in children caused by schoolbags. Offentliche Gesundheitswesen. 39; 369-378.
- 4 - Whittfield J. , Legg S. J. and Hedderley D. I (2005) Schoolbag weight and musculoskeletal symptoms in New Zealand secondary schools, Applied Ergonomics 36 193–198.
- 5 – Whittfield J., Legg S. J. Schoolbag weight and musculoskeletal symptoms in New Zealand secondary schools, [www.ergonomics.org.nz/Docs/NZES Conf Pap1.do](http://www.ergonomics.org.nz/Docs/NZES_Conf_Pap1.do) (5th of February 2009).

A propos du roman « *Je dois tout à ton oubli* » de Malika Mokeddem*

Entre imposture et dictat de l'édition

Un roman fait de bric et de broc

Fayçal Bensaadi*

I - Avant-propos

Dans ses précédents romans Malika Mokeddem n'a pas lésiné sur l'usage du « je », ce qui lui vaut d'être classée de manière peut-être irréversible dans une case peu engageante et sans doute réductrice : l'autobiographie. Mokeddem assume courageusement tout au long de ses romans, à la première personne, sa façon de voir les choses et « tout le bien qu'elle pense » des archaïsmes de la société algérienne, ses atavismes, la gestion désastreuse du pays par un pouvoir en deçà de tout, le déferlement de la violence intégriste des années 90 et suivantes et subséquemment les traces désormais indélébiles qu'elle a laissées dans les comportements sociaux, dans l'imaginaire collectif. Indéniablement, et c'est un lieu commun que de le dire, Mokeddem couche sur le papier une écriture féminine, affirmée fortement et souvent de bonne facture du reste. Son mérite, outre le fait d'écrire, est de le faire précisément depuis ce statut de femme libre avec « toutes les casseroles » qu'il traîne derrière lui. C'est cette liberté

* Maître de conférences – Université d'Oran.

de ton qui lui vaut son succès des deux côtés de la Méditerranée.

Ce mérite va cependant lui jouer un tour pendable dans sa dernière livraison « *Je dois tout à ton oubli* ». A l'instar de son homologue masculin Moulessehou, elle va, comme on le dit prosaïquement, « *prendre la grosse la tête* ». Nous n'en voulons pour preuve que cette phrase, mise dans la bouche de la narratrice Selma en fin de roman, celle qui par simple pudeur s'interpose entre le lecteur et Malika Mokeddem :

« *Une jolie jeune fille en qui toute la famille dans son entier s'accorde à reconnaître un clone de sa tante Selma : secrète, fugueuse, brillante et déterminée. Elle ira loin* ». pp 159-160.

Moulessehou a commis la même boulette à peu de chose près dans son livre « *L'écrivain* », le plus autobiographique de tous ses romans, celui qui raconte sa prime jeunesse. Moulessehou est allé un tantinet plus loin dans la mégalomanie. Ces deux auteurs sont, à notre connaissance, les seuls écrivains algériens à porter sur la place publique leur fierté d'écrire. Le fait de produire un livre que l'on expose dans une vitrine, qui porte leur nom et dont les gens parlent (en bien de préférence...) est sans aucun doute jouissif. On ne peut que le concevoir puisqu'il va de soi que si une personne se met à écrire, c'est bien dans le souci de se faire connaître, d'en tirer subjectivement tous les bénéfices possibles (le cas de F. Kafka étant une exception)... Mais delà à en arriver à le mettre en avant dans le *corps du texte*, il y a comme un malaise qui ne peut que heurter le lecteur, averti ou non, par son incongruité.

Non pas par son côté inattendu, mais par son manque d'élégance, d'humilité et de retenue tout simplement. . . Qu'auraient dit alors les Jack London, Zola, Proust, Balzac, Gogol, Romain Gary ou plus proche de nous, un Boudjedra ? Et Moulessehouel dans son livre cité plus haut de pousser la suffisance hors des limites de la décence :

« Je devinais que je portais en moi un don du ciel, mais j'ignorais tout de ses vertus. Je croyais le mesurer en fonction de ce que j'aimais, et ce n'était qu'une partie infinitésimale de son pouvoir. L'école des cadets contribua largement à me familiariser avec ce don. Je voyais bien que j'étais un peu perdu dans cet espace carcéral languide, pourtant je savais déceler la magie dans l'envol d'une cigogne, percevoir mon silence dans le cri d'une chouette, m'inspirer de mes déconvenues avec équanimité, comme quelqu'un d'aguerri. »

Yasmina Khadra – L'écrivain (Une enfance algérienne)

Julliard – Paris, 2001 – pp. 101-102.

A vrai dire, là n'est pas l'objet de cet article, mais nous ne pouvions passer outre ce « détail » encombrant à tout le moins. Posé là, au milieu de nulle part, il est « le détail importun ». A la lecture du roman de Mokeddem, on se demande bien si l'auteure, à court de matériau laudatif sur sa propre personne, perd l'équilibre à trop se mirer dans l'eau...

II - Du roman proprement dit.

Selma Moufid est médecin cardiologue à Montpellier. Elle perd une malade qui souffrait d'une anomalie congénitale au cœur. Selma aurait pu la sauver si seulement... Le roman aurait pu débiter ainsi à quelques lignes près. Il n'en est rien. En fait, l'espace d'un petit paragraphe en italique en guise d'amorce, comme une sorte d'exergue, il part de l'image persistante que Selma garde dans les yeux : un infanticide dont elle fut témoin toute jeune dans le décor habituel autant dans ses souvenirs que dans ses réminiscences, son désert natal, le vent, le sable, les odeurs âcres. Selma assiste à une scène qui va la marquer subrepticement dit-elle, la mort par étouffement d'un bébé dans sa propre maison. Dénouer ce secret de famille, jalousement gardé entre femmes, devient subitement pour elle une préoccupation cardinale. Sa relation avec sa mère en dépendra désormais. Il faut coûte que coûte qu'elle la fasse parler, qu'elle lui fasse avouer ce forfait. Tout le sens du titre du roman se trouve dans ce souvenir cauchemardesque.

« Le bébé est mort. » Selma se souviendra toujours de cette phrase. Elle n'en oubliera jamais le poids. Cela n'a pas eu lieu. Le scène de l'étouffement s'est effacée de sa mémoire, gommée par le sable, par le vent. Quel pan de sa vie, de ses affections disparaît alors ? »
p. 24

Lelecteur s'attend donc à une remontée haletante de type psycho-policière dans le dédale glauque des intrigues familiales pour le moins tendues, quand elles ne sont pas frontalement antagoniques entre cette « fugueuse rebelle » et le reste de la tribu qui se

complait dans sa coupable torpeur ancestrale. Il faut noter que le surgissement de souvenir funeste dans la tête de Selma, ne se produit qu'à la faveur de la perte de sa malade du cœur... cinquante ans après les faits. A aucun moment il n'est question d'une obsession, mais d'un simple accident mémoriel (« *quelque chose d'inébranlable s'est enclenché* » p. 25) que Selma tente de noyer dans l'alcool :

« Selma se sert un second whisky pour tenir le coup face à cette reconstitution sans témoins, sans flics, sans juge, si tard dans sa vie, dans la nuit de la mémoire. Ce soir elle se sent coupable et vieille. » p. 25

Cette soudaineté non feinte fort heureusement, donne sa juste valeur à ce prétexte narratif qui va charpenter le récit du roman. Le narrateur-auteur sursaute et semble dire : « *au fait, j'oubliai de vous raconter un truc qui m'est arrivé il y a cinquante ans ! enfin je crois bien. . .* ». Cette impression de factice va transpirer tout au long de ce texte décousu et fleurir les émanations peu affriolantes du roman alimentaire avec ses ingrédients de fonds de commerce, de réchauffé, de la commande un rien abrupte de l'éditeur qui garde un œil attentif sur les termes du contrat.

Ce personnage de Selma vient nous semble-t-il de « L'Interdite », troisième opus de Mokeddem. Autrefois, elle était Samia, fugueuse et rebelle jeune fille qui a quitté sa famille pour aller poursuivre ses études supérieures ailleurs et dont le père ne veut plus entendre parler, en public du moins, car au fond de lui, il n'en va pas de même. C'est une petite fille prénommée Dalila, qui apparaît sur la dune où elle aimait tant s'isoler, qui l'évoque en ces termes :

« *Quand ma mère parle d'elle, mes frères, ils disent que Samia est une putain. C'est pas vrai ! Samia, elle veut seulement étudier et marcher dans les rues quand elle veut et être tranquille. Mes frères, eux, ils pensent à elle que pour l'insulter.* » L'interdite, pp. 52-53 – Grasset 1993.

Dans ses romans, comme dans celui qui nous occupe ici, Mokeddem écrit pour se raconter. La critique littéraire et la didactique de la littérature, pour des raisons de « commodité méthodologique », ont fait que dans la typologie des textes, ce genre s'appelle l'autobiographie. Il ya cependant celle qui s'en réclame ouvertement et celle qui maintient la mention « roman » sous le titre de couverture... Néanmoins, dans l'une comme dans l'autre, on ne raconte pas sa vie seulement, on laisse plus ou moins clairement entendre qu'on le fait. Des signes sont là (trompeurs quelquefois) qui font que l'on désigne un texte d'autobiographique. Le « je » est le plus manifeste de tous et celui qui fait consensus, bien que l'on soit loin du « je » de « L'escargot entêté » de Boudjedra ou celui de « La belle image » de Marcel Aymé.

Malika Mokeddem a patiemment, souvent de façon heureuse, institué sa marque de fabrique : elle se raconte, raconte sa vie, suffisamment dense par certains aspects, pas toujours réjouissants, loin s'en faut. Elle s'est inscrite définitivement (à son corps défendant ?) dans le genre autobiographique. En la lisant, on se rend bien à l'évidence qu'elle n'a pas (eu) besoin d'aller chercher très loin le matériau pour construire un récit : son pays, sa famille, sa terre en

regorgent. Ils en ont même à revendre. Il n'y a qu'à se baisser pour ramasser.

Alors Mokeddem glane son bois sur le pas de sa mémoire et construit sa focalisation autour de la première personne du singulier. Parfois, un peu maladroitement, comme si elle venait de se réveiller soudain d'un cauchemar : elle prête son « je » à un « elle », parfois même à un « il » (Vincent dans « L'interdite » ?), histoire de rappeler qu'elle « écrit », qu'elle écrit « un roman ». Qu'on ne doit surtout pas la prendre au pied de la lettre même si elle écrit « le roman de sa vie », car elle est sensée faire de la « fiction ». Néanmoins, dans les couloirs de l'université, si vous dites au premier étudiant venu : Malika Mokeddem, il vous répondra mécaniquement : écriture autobiographique. Il répète, parfois sans l'avoir lue, ce que les enseignants lui ont appris.

Il semble bien que cette étiquette ait fini devenir un peu trop lourde à porter et qu'elle soit devenue sinon caricaturale, tout au moins réductrice à ses yeux. Fichtre ! Je suis écrivaine et pas seulement le scribe servile des méandres capricieux de ma mémoire. Mokeddem se rebiffe alors et livre à ses lecteurs « *Je dois tout à ton oubli* ». Un titre, un symbole, un aveu. Par ce seul titre, elle semble vouloir conjurer l'infamie que l'écriture lui fait subir en la confinant dans une case par trop étriquée à ses yeux. Elle oppose à « *mémoire* » son exact contraire « *oubli* » auquel désormais « *elle doit tout* ». Sans se renier au premier abord toutefois puisque, dans son titre, trompeur au demeurant, elle récidive comme par réflexe et grave un « ton » bien en évidence, alter ego du « je » fondateur de sa littérature.

Il est dur de se défaire de ses habitudes scripturales décidément.

Le synopsis du roman est déconcertant de simplicité : le souvenir enfoui d'un infanticide remonte dans la tête de Selma, elle décide de faire toute la lumière sur cet épisode obscur. Elle se prend par la main et gagne Béchar pour la confrontation avec sa famille, sa mère principalement. Elle n'y apprend rien de plus qu'elle ne subodorait déjà : ce fut bien un inceste, il fallait que le bébé meurt... Tout le reste de ce « roman » est un pamphlet contre les traditions avilissantes pour les femmes, la violence intégriste, les reculades et les inconséquences algériennes... de longues tirades d'un goût douteux sur les grandes questions politiques qui tiennent plus de la ratiocination que de la littérature. Au hasard des pages, nous pouvons citer celle-ci :

« Selma pourrait répondre à Rimiti comme à l'adage d'une certaine bienséance : l'Algérie ne s'en sortira que lorsqu'elle se dotera de lois égalitaires et de la laïcité. Lorsqu'elle aura banni l'obscurantisme du pays. Lorsque les écoles de la république ne seront plus les lieux où l'on enténèbre les enfants.

Mais comment croire qu'il suffirait d'une véritable démocratie, d'un enseignement de qualité qui développerait l'esprit critique, les libertés et la responsabilité qui en découleraient, pour en venir à bout de la part obscure des humains ? Tant de violences ont été commises ici sans que jamais justice soit rendue. Tant de traumatismes toujours niés, toujours mis sous le boisseau... » pp. 85-86

Le livre est constitué en grande partie de ce type d'épanchements qui tiennent plus du discours politique que de la littérature. Pavé de bonnes intentions, le texte

déroule son flot de commentaires sur la situation du pays, des femmes, des hommes... et se termine pitoyablement, sous la neige (qui l'eut imaginé ?) sur la route qui franchit l'Atlas en direction d'Oran :

« *En fée de toutes les grâces, la neige habille combes et sommets de fourrures, de tulle et de dentelles immaculées, sertit les arbres d'ultimes parures. Et voici que, peu à peu, la magie opère en Selma aussi, sa joie revient déjouant les pièges familiaux, tandis que se dissipent les sortilèges de l'enfance* » p. 172

III - En guise conclusion.

A la lecture de ce roman, il paraît évident que Malika Mokeddem s'est efforcée d'honorer ses engagements avec son éditeur. Elle y dresse une liste des thèmes récurrents de ces ouvrages précédents : le rapport à la mère, à la famille, la religion, les archaïsmes, la position de La femme dans la société algérienne et les terribles extrémités auxquelles elle peut être confrontée, l'islamisme et la violence intégriste, son salut à elle, la fugueuse, la libérée, dû principalement au fait qu'elle soit partie exercer son métier de médecin en France, son accession à un autre statut autrement plus valorisant d'« écrivaine », etc. Le prétexte dramatique sur lequel repose le récit, l'infanticide, passe allègrement au second plan pour en réalité laisser place aux commentaires kilométriques qu'il suscite comme par bonheur, mais aussi sur la situation des uns et des autres et sur ce qu'il aurait fallu faire pour que... Les

artifices littéraires, qui tiennent de l'art d'écrire, sombrent dans le brouillard du discours politique péremptoire que l'on aime s'écouter dire et qui rappelle les envolées enflammées des algérianistes : la littérature comme épée, disait Robert Randau bien avant Sartre. Pour faire bonne figure, Mokeddem y va de ses souvenirs improbables de rencontres non moins improbables, amants aux contours incertains, homosexuels surgis on ne sait d'où, chagrins pour des disparus engloutis avec une époque révolue, rapports charnels frustrés, un réquisitoire sans cesse renouvelé et toujours acerbe contre une société qui n'a pas choisi son destin et qui fut dès l'indépendance contrainte d'emprunter des chemins qu'elle ne s'est pas tracés... La liste est longue des portes ouvertes que Mokeddem enfonce avec l'énergie de la battante, oublieuse de ce qu'elle se propose de faire originellement en posant des mots sur une feuille blanche : de l'art, sans forcément taire ses colères, mais de l'art d'écrire avant et après tout.

Ergonomie et transferts de technologies : Réflexions.

El Hadi Fasla. *

Résumé.

La vente des biens d'équipements et des systèmes de production vers les PVDI¹ continue à être importante et complexe. Le rapport du BIT² (1988) rappelle toute la problématique posée par le transfert de technologie car « ...relevant de domaines aussi divers que complexes : juridique, commercial, économique, organisationnel politique... »

Les effets négatifs et observables que l'on constate dans la majorité des cas au niveau des équipements de production en PVDI se manifestent par ;

- La faiblesse du taux de fonctionnement, et donc insuffisance de production.
- la mauvaise qualité des produits qui les rend quasi inexportables,
- la dégradation du matériel qui aboutit à un fonctionnement en mode dégradé.

L'ergonomie reste à cet égard attentive aux effets du transfert et de l'utilisation des équipements (dysfonctionnements, incidents, charges de travail, maladies.). Dans ce sens, elle reste interpellée (et

* *Maître de conférences, Université d'Oran Es Sénia. Algérie.*

Laboratoire : LED

elhadifasla@yahoo.fr

¹ Pays en voie de développement industriel.

² Bureau international du travail. Genève.

mobilisée) dès lors que concepteurs et utilisateurs d'équipements n'ont pas (ou peu) pris en compte les paramètres de fonctionnement optimal des équipements en rapport aux conditions d'utilisations futures.

Nous soutenons aussi l'existence, dans le transfert de technologie, d'un double obstacle : celui de la rétention du pays vendeur (sous différentes formes) et celui des conditions de mise en route des équipements du pays acquéreur.

Mots clés : Ergonomie. Transfert de Technologie. Organisation. Pays en voie de développement industriel.

I/ INTRODUCTION.

Dans le cadre de nos observations lors de différentes interventions en entreprise¹ ainsi que de nos travaux², nous avons été amenés à visiter trente entreprises³ activant dans divers secteurs d'activités. Nous avons constaté l'existence de similarités avec les résultats des travaux d'A. Wisner (1997) sur le mode de fonctionnement dégradé des équipements dans les pays en voie de développement industriel. C'est-à-dire des équipements industriels qui fonctionnent en sous rendement quantitatif et/ou qualitatif n'atteignant pas leur niveau de fonctionnement optimal.

Chercheurs, et experts ont apporté des explications sur ce « mode dégradé de fonctionnement » dont les causes (environnement socio-économique,

¹ Dans le cadre de la consultance en gestion/Organisation.

² Thèse de doctorat 2007.

³ Annexe 1.

ressources humaines, organisation, management...) ont été largement avancées et débattues.

L'approche ergonomique n'ayant pas été abordée dans ces débats (à notre connaissance), nous nous sommes intéressés à ces causes diverses, multiples, qui interagissent et interfèrent.

Ces pays posséderaient (A. Wisner op. cit), des particularités favorisant ce mode de fonctionnement. Nous ne livrons dans cette contribution que la synthèse de nos réflexions et de travaux effectués liés :

- Aux origines du MFD¹,
- A la complexité des transferts technologiques,
- A la contribution de l'ergonomie pour des transferts technologiques (mieux) réussis.

A travers notre travail de thèse sur « l'approche macro ergonomique de l'activité en mode de fonctionnement dégradé » notre réflexion tentera, en nous référant aux travaux d'A. Wisner (op. cit) en PVDI, ainsi qu'à ceux d'autres chercheurs, de démontrer en quoi la mise en œuvre d'une démarche ergonomique peut constituer un atout précieux dans le processus d'acquisition d'équipements industriels.

II/ ERGONOMIE : DEFINITION.

Nous retenons pour notre propos, la définition de l'association internationale d'ergonomie (AIE) pour qui « l'ergonomie prend en compte les caractéristiques physiologiques et psychologiques de l'homme pour la conception et l'aménagement des équipements, l'aménagement de l'environnement du travail,

¹ Mode de fonctionnement dégradé.

l'aménagement du travail lui-même afin de réduire les coûts humains du travail tout en maintenant ou en accroissant la fiabilité des systèmes Hommes / Machines. »

Cette définition démontre l'intérêt que porte l'ergonomie à la conception des équipements adaptés aux utilisateurs.

La problématique du transfert de technologie en ergonomie est ainsi posée dès lors que les *concepteurs sont éloignés des utilisateurs*, ce qui est le cas des PVDI.

III/ QUELQUES ORIGINES DU MFD DES EQUIPEMENTS :

Les origines du mode de fonctionnement dégradé sont complexes. Nous retenons (avec A. Wisner. op cit) plusieurs explications pour comprendre les perturbations provoquant le niveau faible de fonctionnement des équipements industriels en PVDI :

III. 1. Problèmes liés à la formation.

Parmi les problèmes liés à la formation, nous avançons que « la formation fournisseurs » reste nettement insuffisante car ne permettant pas (ou rarement) de transmettre toutes les connaissances nécessaires aussi bien pour le fonctionnement optimal des équipements que pour leur maintenance. Lasserre. P. (1981) notait déjà que la cession du savoir faire porte souvent sur quelques parties seulement des éléments technologiques et très rarement sur le transfert intégral devant couvrir toute la chaîne des savoirs.

Sur le plan de l'organisation interne, la formation (quand elle existe. .) n'est dispensée que quand les

équipements sont déjà livrés. Les préoccupations immédiates de production relèguent au second plan l'élaboration d'un programme de formation et d'évaluation des compétences, construit en rapport avec les besoins futurs. « L'empressement » avec lequel les équipements sont mis en marche permet difficilement la création chez l'opérateur de représentations, savoirs et compétences en rapport avec leur fonctionnement.

La question réside en fait dans les modalités de construction de ces « représentations, savoirs et compétences » et de la nécessité de leur prise en compte dans un processus de formation dont le contenu, forme, modalités de réalisation et évaluation devraient être stipulés dès l'élaboration du cahier des charges en collaboration avec l'ergonome.

Sur un autre plan, chercheurs et experts (ainsi que dans certains cas, les responsables des ressources humaines¹ eux mêmes), s'accordent à faire le même constat : La formation en Algérie souffre de lacunes et d'insuffisances flagrantes en termes de gestion, d'objectifs, et de moyens. L'enquête effectuée par Bendiabdellah. A. et Chellil A. (2003) dans l'ouest algérien sur un échantillon d'entreprises faisait ressortir que « les activités relatives au management des ressources humaines et à la formation des hommes, sont, sinon inexistantes, du moins très largement sous-estimées ». Par ailleurs, « dans la grande majorité des entreprises étudiées, les responsables manquent plus de conviction que de moyens à l'égard de la formation, et les rares actions menées, le sont davantage pour répondre aux pressions du personnel que pour les besoins

¹ Actes du Colloque internationale ALGRH Juin 2006/ALGER
278

objectifs de l'entreprise ».

Nos visites et entretiens sur sites font ressortir les mêmes observations ; le manque et ou l'insuffisance de moyens et de compétences dans la fonction RH. Ce qui expliquerait des plans de formations inadaptés, l'absence de recueil des besoins et d'évaluation de la formation, des formations réalisées « au coup par coup » rarement définies dans une perspective de développement global et durable.

Notre propre étude (2006), révèle que les PME assurent peu de formations, notamment les entreprises privées dont 68% n'assurent aucune formation. Cette situation s'expliquerait par la recherche de « l'homme produit, prêt à l'emploi » indépendamment des équipements utilisés.

En outre, la prééminence de défaillances au sein même de la fonction RH (organisation, manque de personnel et profils inadéquats dans la fonction...) expliquerait le peu d'efficacité des actions de formation réalisées.

En matière de développement des compétences dans les entreprises algériennes, l'ergonome participera activement, par l'analyse de l'activité et des interfaces sous jacentes, à la conception du programme de formation en mettant en exergue les compétences à acquérir et/ou à développer. Nous rejoignons les travaux de Wittorski. R (1998) , sur la formation pour insister sur le rôle de l'ergonome pour orienter, implémenter et intervenir sur :

- Les modalités de formation sur le tas,
- Les modalités de formation alternée,
- L'analyse de pratiques,

- Les modalités d'acquisition de savoirs théoriques, supposés s'investir dans des pratiques futures.

Il participera ainsi, de manière effective, au choix et au contenu de la formation la mieux appropriée en rapport avec l'activité observée et/ou future.

Il y a donc urgence à organiser la fonction RH et la doter de moyens et de ressources. En matière de transfert, d'utilisation et de maîtrise de technologie, la formation ne s'improvise pas. La fonction RH devrait disposer de méthodes, d'outils, d'objectifs, et de compétences en son sein et être orientée vers l'efficacité d'un mode d'acquisition de savoirs et de savoirs faire en rapport avec le développement des technologies et des transformations du travail.

III. 2. Problème lié au lieu d'implantation.

Les contraintes locales, caractérisées par l'irrégularité des pressions en eau, de l'électricité, des transports, des télécommunications..., constituent autant d'entraves à tout fonctionnement optimal d'équipement industriel. La technologie importée ne trouverait pas ainsi les conditions optimales de son fonctionnement.

Dahmani. A (1985) souligne que si les détenteurs de la technologie ne la cèdent pas facilement et intégralement, du côté des pays acquéreurs, les obstacles sont attribués surtout ...aux contraintes de l'environnement interne ne favorisant pas les opérations de transfert de technologie en direction des PVDI.

Le rapport du BIT (1988 § II. 1. 1) soulignait l'importance que chaque pays, vendeurs et acheteurs,

devraient accorder à ces aspects : « Pour assurer la sécurité lors d'un transfert de technologie, toutes les adaptations appropriées ou nécessaires devraient être apportées à la technologie originale de façon que les procédés, les installations et les matériels prennent suffisamment en compte les différences existant entre le pays receveur et le pays exportateur ». Nous constatons que ces directives sont ignorées dès lors que dans les lieux d'implantations, notamment dans les zones industrielles subsistent des problèmes liés (entre autres):

- Aux accès et aux transports à destination de ZI.
- Au réseau téléphonique ou l'on constate (à l'ère de la communication) que ces moyens demeurent souvent en pannes et à l'arrêt à cause de raccordements provisoires et d'équipements obsolètes.
- A la qualité de l'eau (Salinité) qui détériore les équipements, et perturbent le process de refroidissement des équipements.
- Aux coupures et aux variations de la tension électrique qui dérèglent les automatismes des équipements et ralentit ou freine le fonctionnement des équipements.

Les conséquences pour l'opérateur consistent en la nécessité d'acquisition de « savoirs faire spécifiques » pour redémarrage à chaud, de mobilisation accrue lors de la remise en fonctionnement et d'interventions sous contrainte de temps.

Lalaoui. A. & E-H. Fasla (2000) attiraient déjà l'attention sur la gestion des Z. I en Algérie. Ils faisaient ressortir un ensemble de facteurs défavorisant les entreprises notamment, celles se trouvant en zones dites

industrielles. Mal gérées, elles ne pouvaient pas (ou difficilement) offrir les prestations élémentaires que toute ZI a missions d'offrir. Les Z. I souffrent de manque d'eau, et demeurent impraticables en hiver.

Ces zones se caractérisent par des routes d'accès difficiles, des réseaux électriques et téléphoniques touchés à la moindre intempérie. Le gaz demeure absent pour nombres d'opérateurs obligés de se fournir en citernes ou faire appel à des énergies plus coûteuses et astreignantes.

Ces difficultés, s'intègrent dans le quotidien et se muent en un fonctionnement «para normal». Les récupérations d'incidents sont plus fréquentes et plus complexes pour les opérateurs chargés de leur remise en marche. Dans ce cas précis, ce ne sont pas les compétences des opérateurs qui sont remises en cause, mais l'environnement et le lieu d'implantation de l'entreprise.

Judet. P (1989), évoque « les éléphants blancs » c'est-à-dire « toutes ces usines ébauchées à travers le monde qui ne marchent pas ou qui marchent tellement mal qu'il vaudrait mieux qu'elles ne marchent pas ».

Les équipements implantés entrent alors en « mode de fonctionnement dégradé » et ce malgré l''ingéniosité'' des opérateurs. Pannes, arrêts intempestifs, incidents et accidents. vont accentuer la charge de travail de l'opérateur. Producteurs et maintenanciers développeront alors une activité « de récupération » pour pallier des mauvais choix d'implantation industrielle.

III. 3. Transactions douteuses.

III. 3. 1. Transfert déloyal :

L'analyse qu'effectue Villiers G. de (1984), sur des contrats « Produits en mains » révèle l'existence de la problématique du « développement par achat massif d'équipements industriels ». Le contrat « produit en main » va être un contrat de « vente de développement » afin de réussir la « greffe technologique ».

Cette « transplantation » est rarement efficace. Wisner. A. (op. cit) en citant ses propres travaux et ceux d'autres ergonomistes, constate que « trop d'usines transférées sont fermées ou fonctionnent dans des conditions désastreuses. » Pour l'auteur, les cas où l'usine ne marche que le jour de son inauguration dans les conditions du test-run permet d'éclairer certains aspects déloyaux du transfert.

Sur un autre plan, Lasserre. P (1981), rappelle que les obstacles liés au transfert de technologie, par rapport aux stratégies des firmes internationales, peuvent se manifester entre autres par « la cession des brevets ou licence qui consiste à céder les technologies à un stade avancé de leur maturité et qui sont devenus de ce fait banalisées sinon obsolète et dépassée ».

Wisner. A. (op. cit) va dans ce sens en soulignant « qu'une grande partie des techniques transférées dans les pays en développement industriel ne sont souvent que des technologies dépassées ». Ainsi, dans certains cas, les anciennes machines ne répondant plus aux normes d'hygiène et de sécurité des pays industrialisés, au lieu d'être mis à la casse, sont monnayés dans les pays en développement industriel

Pour M Dahmani (op. cit.), «les sociétés chez qui sont acquis licences, procédés et équipements, ne communiquent jamais les résultats de leurs recherches de façon à permettre aux pays acquéreurs de maintenir en vie les technologies acquises ».

Rubio. C. (1990) confirme que dans ce cas il s'agit, « D'une situation durable de subordination technologique, d'un transfert incomplet durable avec rétention du savoir ».

Les transactions « déloyales » auront ainsi des conséquences inévitables sur l'activité aussi bien de l'opérateur équipement que celui du maintenancier. Leur effort consistera à maintenir un niveau de fonctionnement entravé par des dysfonctionnements récurrents. La dégradation rapide des équipements, accentuée par le manque de pièces de rechanges (qui constitue un autre versant du transfert déloyal) ne permet plus alors d'atteindre les objectifs, souvent fixés en l'absence de véritables analyses et de concertations avec les utilisateurs.

III. 3. 2. Equipements prototypes :

Le pays acquéreur deviendrait « le lieu de mise en essai de prototypes » (Dahmani. A 1985). C'est ainsi que « ces technologies, sont insuffisamment testées et éprouvées à l'échelle industrielle. Les procédés acquis, relatifs à ces équipements étant difficilement maîtrisables même par les constructeurs et fabricants qui les ont mis au point.

Dahmani prend notamment le cas de la technologie de traitement du gaz naturel liquéfié (GNL) à Arzew, du haut fourneau à haute pression du laminoir à chaud

d'Annaba et de la tuberie sans soudure d'Alger (Réghaia).

Il s'agit pour Rubio. C. (1990), « *D'une situation durable de subordination technologique, d'un transfert incomplet durable avec rétention du savoir* ».

El Kenz. A. (1996) va dans ce sens en considérant que « le mouvement de transfert de technologies et les problèmes de sa maîtrise ont été à la fois plus massifs et plus diversifiés. Il rappelle le cas algérien où l'on a importé pratiquement de tous les pays industrialisés, ce qui a donné lieu à une grande variété de situations et . . . de conflits.

Il s'agira pour l'entreprise acquéreuse d'équipements d'accorder une attention particulière à tout équipement industriel n'ayant pas été éprouvé et testé dans des conditions d'utilisations similaires au pays d'accueil. L'ergonome jouera pleinement son rôle pour déceler les contraintes de fonctionnement et leur impact sur l'opérateur.

IV. Organisation inadaptée.

L'intervention de l'ergonomie dans l'organisation est largement justifiée par l'impact de l'organisation sur le poste de travail. Les transformations et améliorations apportées n'auront que peu d'effet si l'observation et l'analyse ne concernent pas aussi l'organisation dont le poste de travail constitue l'objet et la finalité essentielle. Pour M de Montmollin (1997) les défis les plus importants concernant le travail « se situent au niveau de l'organisation de l'entreprise, des instances supérieures de décision, des politiques générales et de culture ».

L'ergonomie est ainsi interpellée notamment lorsque le facteur organisationnel dans les transferts de technologie est sous estimé.

Hendrickx. C. (1996), estime que dans le cas d'importations d'équipements « ... une technologie transférée serait en réalité une innovation qui se crée entre un système technique importé et une organisation déjà en place ». Le transfert de technologie constitue ainsi par essence un processus d'apprentissage qui devient une variable clé du transfert. Cet apprentissage d'après l'auteur concerne « l'organisation des activités ».

L'apprentissage implique dans ces cas des compétences davantage organisationnelles qu'individuelles. Hendrickx C. (op cit) rajoute que « ce sont toujours les hommes qui apprennent, mais l'apprentissage est également incorporé à la structure et à l'organisation dans laquelle ces hommes évoluent et à leur façon d'agir ensemble ».

Pour O. benbekhti(2005) les pays en voie de développement, devraient agir de telle façon que ce ne soit pas tant le transfert technologique lui-même /achat de procédés de fabrication « emballés »qui soit la finalité, mais plutôt comprendre qu'« il s'agit d'adapter, de transformer et changer les conditions d'organisation du travail propre à l'entreprise afin d'y greffer patiemment mais systématiquement toutes les techniques de production acquises. »

La question essentielle pour l'ergonomie (Pavard. B 1987), réside « ...dans la définition des contraintes pratiques ». En effet, comment concevoir le dispositif technique comme l'organisation du travail, pour que la représentation de l'activité à accomplir soit assez claire

pour permettre des stratégies efficaces à un coût raisonnable pour l'opérateur ?

Ainsi, dans la majorité des cas, les technologies acquises ne permettent pas ou difficilement d'atteindre le fonctionnement optimal contractuel et de relever l'entreprise au niveau de performance attendu. Nous relevions déjà (2000) que le programme de mise à niveau des entreprises devrait prendre en considération et en priorité ces observations.

Nous pouvons avancer que l'organisation actuelle et son corollaire, le système de gestion dans les entreprises, reste inadapté par rapport à la technologie acquise. Nous observons que les dysfonctionnements ne font pas l'objet d'analyses systématiques, que le processus de production est peu/mal évalué, et que la réflexion centrée sur l'activité de l'opérateur et des effets de ses contraintes reste inexistante.

Apparaît alors chez l'opérateur, une autre logique d'action pour pallier aux insuffisances de l'organisation. Il devient alors, de fait, acteur dynamique par la mise en œuvre de stratégies opératoires de compensations. Il procède par réajustements successifs, ajustés à l'événement et au contexte. Il met alors en œuvre ses savoirs et savoirs faire, constituants de ses compétences, en outre non reconnues par l'organisation.

Ces observations sont corroborées dans la majorité des cas par le non respect de procédures, souvent « empaquetées », mal adaptées à la variabilité des situations. Cette activité de compensation, en rapport à des dysfonctionnements organisationnels, permet dans certains cas observés, la poursuite du fonctionnement des équipements.

L'absence d'analyse ergonomique de l'activité en situation réelle pose ainsi toute la problématique d'adaptation du système de gestion ; procédures, instructions, consignes. Aux contraintes de fonctionnement des équipements et aux situations imprévisibles.

L'ergonome peut contribuer, avec la participation des utilisateurs, à l'élaboration d'aides au travail avec pour objectifs de faciliter le travail à un moindre coût physique et ou mental et donner la possibilité à l'opérateur d'innover, permettant ainsi l'émergence d'un comportement opératoire en adéquation avec la complexité des situations.

V. Maintenance peu fiable.

Les unités industrielles ont longtemps considéré la maintenance comme une fonction accessoire. Le remplacement d'équipements défectueux, à fort investissements se réalisait souvent au détriment de la maintenance en négligeant ainsi l'importance de l'apprentissage, de la formation et de la capitalisation de connaissances et savoirs spécifiques à la fonction.

La norme AFNOR¹ définit la maintenance comme « l'ensemble des actions permettant de maintenir ou de rétablir un bien dans un état ou en mesure d'assurer un service déterminé ».

Maintenir revient donc à effectuer des opérations de maintenance qui permettent de conserver le potentiel du matériel pour assurer la continuité et la qualité de la production au coût global optimum.

¹- Norme AFNOR : Normes françaises X 06, X 50, X 60, Afnor
288

Parmi les principaux objectifs de la maintenance nous pouvons citer les missions ;

- De maintien de l'équipement dans un bon état de fonctionnement, dans les meilleurs, conditions de qualité, de délai et de prix de revient,
- De remplacer l'équipement à des périodes prédéterminées,
- D'assurer à l'équipement des performances de haute qualité,
- D'améliorer la sécurité du travail,
- De former le personnel dans les spécialités spécifiques à la maintenance,
- De maintenir l'installation dans un état de propreté absolue.

Malgré ces directives et l'importance renouvelée qu'on accorde à la fonction maintenance, elle recèle encore des insuffisances imputables à son mode de gestion notamment dans le volet «gestion de la documentation».

Nos observations dans les entreprises enquêtées, ainsi que les différents entretiens avec les responsables à différents niveaux (opérationnels et fonctionnels), font ressortir que le mode d'organisation de la fonction concourt au MDF. Parmi les explications les plus fréquentes, on retrouve (entre autres) comme causes principales, la défaillance de la gestion des pièces de rechanges, les modalités de gestion de la documentation et l'insuffisance (absence) des enregistrements d'interventions sur les équipements.

Nous confirmons le peu d'importance accordé à la gestion de la documentation technique. Les missions consistants à créer, organiser, et gérer toute la documentation relative à l'implantation, le

fonctionnement, l'entretien et la maintenance des équipements par notices, procédures, constitution de dossiers techniques, historiques des équipements, inventaires, enregistrements des interventions ne sont pas réalisées systématiquement (ou mal) et ne permettent pas, ou rarement, des prévisions opérationnelles sur le fonctionnement des équipements.

Nous avons constaté l'absence de traçabilité des interventions sur les équipements et ce dans la majorité des entreprises enquêtées (76%). Dans les autres entreprises, elles ne sont pas effectuées systématiquement. Le document portant sur l'« historique des équipements », avec les données relatives aux temps d'arrêts, d'interventions... n'est pas ou peu renseigné. Ce qui ne permet pas dans 92% des cas enquêtés la mise en place d'une maintenance préventive. La maintenance curative reste prédominante dans toutes nos observations. L'intervention se réalise sous pression de temps. La « verbalisation » des maintenanciers par rapport à ces situations reste à cet égard significative : « nous intervenons en pompiers ».

Nous relevons dans les 30 entreprises enquêtées les situations suivantes :

- Absence de politique maintenance : 68%. Pour les autres entreprises elles sont non actualisées, non ou peu appliquées
- Défaillance du bureau méthode et ordonnancement : 76% ; le plus souvent par manque de moyens, et de spécialistes dans la fonction.
- Non respect des arrêts programmés : 76% ; justifiés par des interventions curatives et des impératifs de production,

- Maintenance à prédominance curative (84%) des cas enquêtés.
- Absence de maintenance préventive : 92% des cas enquêtés.
- Non respect des procédures¹ maintenance : 76%. Les autres cas enquêtés les respecteraient moyennement.

Cette dernière demeure essentielle, toute intervention sur les équipements devant être nécessairement documentée et enregistrée.

En ce qui concerne la documentation technique accompagnant les équipements lors des acquisitions nous avons noté :

- absence ou peu de documentations,
- et/ou documentation trop volumineuse/éparse et difficultés d'accéder au problème rencontré,
- et/ou caractères et schémas illisibles,
- et/ou difficulté de compréhension du document car non ou mal traduit et/ou adressé uniquement à des experts.

Nos observations vont dans le même sens que (avec A. Wisner. op. cit) dans la mesure où la documentation technique comportant les notices d'utilisations des équipements et de leurs maintenances pose de véritables problèmes à l'opérateur maintenancier, car non explicite, incomplète et ou schémas incompréhensibles et dans la majorité des cas inexploitable.

¹- La problématique de l'application des procédures en ergonomie fera l'objet d'une autre réflexion que nous ne développons pas dans ce papier.

L'activité de l'opérateur, consistera dans ces cas à déchiffrer des notices/instructions (souvent illisibles) qui exigent une formation spécifique, dans la plupart des cas non dispensée. Dans ces cas il déploie son « ingéniosité » pour comprendre et apporter des solutions (sous contrainte de temps) notamment lors d'interventions sur équipements.

Sahbi. N (1984) et Sagar M. (1989) soulignaient l'importance des « Coûts humains » dans plusieurs situations de transferts et ce malgré « l'importance des compétences développées par les opérateurs ».

L'ergonome restera attentif à la forme, et au contenu de la documentation technique lors des transferts, car constituant un élément clé de la construction de la représentation opératoire chez l'opérateur et permettant une logique d'action en rapport avec le fonctionnement (et dysfonctionnements) des équipements.

Ces observations conduisent à reconsidérer les projets d'acquisitions et de gestion d'équipements industriels. Ils risquent en effet une dégradation rapide si l'organisation de la fonction maintenance n'est pas, revisitée en termes de processus, d'implantations d'outils et de systèmes de gestion spécifiques, en interface (évaluée) avec le système de production. La fonction maintenance ne fait suffisamment l'objet d'études spécifiques relatives à son propre fonctionnement. Cette absence d'analyses ne lui permet pas de capitaliser et de s'insérer dans un processus d'apprentissage et d'amélioration continu.

La conduite de la maintenance exige donc des ressources humaines formées, mais aussi et surtout une

organisation structurée en domaines de compétences et de responsabilités.

Dans ce cadre nous confirmons de par nos observations sur 30 unités industrielles ((E-H Fasla. 2007), que le dysfonctionnement de l'organisation de la fonction maintenance reste une caractéristique encore marquante dans la gestion d'équipements industriels.

VI/ CONTRIBUTION DE L'ERGONOMIE.

En période de relance de la mise à niveau des entreprises en Algérie, notamment dans le chapitre de renouvellement des équipements, l'ergonome pourrait (devrait) intervenir en amont, c'est-à-dire participer à l'élaboration des cahiers de charge par la définition des paramètres de fonctionnement et des contraintes d'utilisation des équipements futurs. L'intervention de l'ergonome permettra d'éviter des erreurs coûteuses et parfois irréparables.

Il participera avec une équipe projet, dans le processus de contractualisation (analyse des besoins - cahier des charges-contractualisation-suivi/évaluation) pour prendre en considération les contraintes de fonctionnement et de maintenance des équipements dans des conditions d'utilisations données.

Il fournira ainsi des orientations en matière de :

- conception d'un plan de formation pour les futurs opérateurs,
- conception d'une nouvelle organisation de travail,
- conceptions et implantation des équipements,

- conduite des futures lignes de production en prenant en considération les activités futures.

Nous insistons sur la participation de l'ergonome dans l'équipe projet afin qu'il puisse intégrer dans le processus achat, une logique d'adaptation des équipements aux futurs utilisateurs, aux lieux d'implantations et aux contraintes de fonctionnements.

Il s'agira alors de revisiter le processus de prise de décision lors d'acquisitions d'équipements industriels dans les entreprises algériennes et d'attacher une attention particulière aux choix technologiques en fonction des spécificités et des caractéristiques de leurs conditions d'utilisations futures.

L'importance qu'il faudrait alors accorder à l'analyse du dispositif technique (conception, adaptation au futur utilisateur. .), de l'organisation du travail, et des programmes de formation sera déterminante. L'ergonome interviendra concrètement pour anticiper et lister les problèmes potentiels posés par l'équipement à l'opérateur en termes ;

- D'analyses approfondies de la situation de l'entreprise acquéreuse par la prise en compte de l'environnement où fonctionnera cet équipement (contraintes d'utilisation, température / Humidité, énergie, utilités...)
- d'analyses des caractéristiques de l'entreprise importatrice,

- De savoir faire attendu,
- D'expertises en matière de connaissances et de maîtrise de plans, d'implantation des équipements et de paramètres de leur fonctionnement,
- De mesures d'accompagnements ;
 - en matière de pièces de rechanges et d'assistance techniques,
 - de plans et programmes de formation des opérateurs chargés aussi bien du fonctionnement des équipements que de leur maintenance,
 - de mise en évidence des interfaces de l'équipement dans le processus de fonctionnement de l'ensemble.
- d'organisation du travail,
- de modalités contractuelles du contrôle final de livraison par évaluation des contraintes posées à l'utilisateur,
- de mise en place d'une grille d'analyse avec l'équipe projet pour le suivi et l'évaluation du fonctionnement de ces équipements et de ces incidences sur l'organisation et l'activité de l'opérateur.

VII. Synthèse.

Les transferts de technologie non réussis trouvent leurs origines dans l'existence d'un double obstacle :

- Celui de la réticence du vendeur (sous différentes formes) à transmettre sa technologie et parfois ses innovations,
- celui de la difficulté de l'entreprise acquéreuse à implémenter la technologie acquise dans un environnement socio organisationnelle adapté, prédisposé à l'intégration technologique.

Les conséquences qui en découlent ont des répercussions sur la charge de travail des opérateurs production / maintenance qui vont réguler entre états des équipements, devenus rapidement obsolètes et objectifs de production en inadéquation avec l'état des machines.

Le fonctionnement des installations est alors pris en charge par un coût, un effort supplémentaire par l'opérateur. Il est confronté à une variabilité de situations auxquelles il doit faire face où il doit « imaginer » des solutions. L'activité de l'opérateur est ainsi construite autour de ce compromis, quand de surcroît, l'organisation interne et l'environnement sont instables.

L'opérateur procède dans ces cas comme le notait Montmollin M. (1995.) par « heuristique opératoire »

c'est-à-dire essayer de « décomposer le problème en problèmes plus simples que l'on sait résoudre ».

Nos observations confirment l'existence de ce mode opératoire qui reste propre au tenant du poste lui permettant par tâtonnements, d'aller vers la solution. Nos observations sur l'activité du maintenancier font ressortir en effet qu'il développe des stratégies opératoires pour chaque situation pour adapter, « bricoler » des pièces de rechanges aux équipements. C'est à ce niveau que l'activité de compensation est mise en œuvre. Il ne s'agit pas pour l'opérateur de monter ou de démonter un organe sur l'équipement mais « d'imaginer » comment le remplacer en cas d'indisponibilité et d'inventer ou de réinventer la solution pour chaque situation.

En situation réel de travail, nous confirmons que l'activité se manifeste par des conduites opératoires différentes de ce qui était prévu. L'activité est ainsi (re) construite, et régulée en permanence en rapport à des objectifs contradictoires. Le cout humain proviendrait de cette régulation et de recherche de compromis entre « ce que ça coûte » et « ce que ça lui coûte »(Montmollin. M. 1984).

Ce cout humain si connu, n'est pas reconnu. Les relations conflictuelles observées, proviendraient, de la non reconnaissance de cet effort soutenu et constant. Nous soutenons que les adaptations permanentes que les situations de travail exigent de plus en plus, amplifient

le besoin de recevoir en échange la reconnaissance de ses efforts. L'absence de la « reconnaissance de la pratique de travail » au sens de Jean. P. Brun et N. Dugas (2005) a conduit nombres d'opérateurs à se démobiliser et à s'en tenir à « la tâche » c'est-à-dire à « ce qui a été prévu ».

La mission de l'ergonome, centrée sur une approche « macro ergonomique » (M de Montmollin 1997) prendra en charge ces considérations ; l'homme, opérateur, acteur restant au centre des préoccupations. L'objectif étant que l'adaptation du travail à l'homme soit la meilleure possible. Les facteurs du travail, physiologiques, psychologiques, sociaux, seront pris en compte. Une meilleure adaptation du travail à l'homme aura ainsi pour résultat au niveau des opérateurs :

- ✓ Une plus grande efficacité de leurs conduites opératoires,
- ✓ Leur satisfaction,
- ✓ Leur confort,
- ✓ Une meilleure santé ;

au niveau de l'entreprise ;

- ✓ L'amélioration de la productivité,
- ✓ La diminution des accidents du travail, et maladies professionnelles

- ✓ La diminution du turn-over.

VIII. CONCLUSION.

En matière de transfert et de gestion de technologies, l'analyse ergonomique reste précieuse car permettant d'articuler entre les contraintes de conception et les contraintes de l'activité en situation réelle. La conception et le fonctionnement des équipements ont, en fait, été le plus souvent pensés sans considérer la variabilité des situations, et la variabilité de l'homme dans ces situations. Il ne s'agit donc plus de penser à l'utilisation des équipements sur la seule logique des concepteurs, le travailleur devant s'y adapter, mais de situer l'homme au centre du travail et donc, dès la conception des équipements (La ville. A. 2001).

L'adaptation et l'insertion de l'entreprise algérienne à l'évolution technologique s'annoncent ainsi difficiles et complexes tant qu'une démarche ergonomique ne soit pas intégrée dans le processus d'acquisition, d'implantation et de gestion d'équipements industriels. Les équipements acquis risquent de devenir rapidement obsolètes, faute de participation de l'ergonome à l'élaboration du cahier de charge spécifiant les conditions d'utilisations : organisation interne, lieux d'implantations, contraintes d'exploitation... L'optimisation de leur fonctionnement

(ou fonctionnement tout court) peut être entravée, souvent bien avant amortissement. Le transfert attendu tel que prévu ne s'implantera pas ou prou et ne pourrait que difficilement s'implanter (mais à quel coût ?), accentué par la résistance du détenteur de technologie,

Nous concluons avec Hendrickx . C. (1996) que le transfert de technologie comporte diverses dimensions techniques, commerciales , financières mais c'est aussi un problème qui se situe dans le développement de relations humaines durables.

L'un des obstacles majeur au transfert de technologie est que des personnes dans différents pays, différentes cultures, avec des intérêts contradictoires ont leurs propres façons de penser et d'agir. S'assurer que concepteurs et utilisateurs veulent et sont capables de travailler ensemble reste une condition clé à un transfert effectif et une gestion (mieux) réussie.

Annexe I

Secteurs d'activité des entreprises enquêtées :

Secteur d'activité	Nombre d'entreprises enquêtées
Matériaux de construction	8
Plasturgie	7
Métallurgie	6

Agro alimentaire	3
Textile et cuir	2
Industrie du verre	2
Chimie industrielle : peinture	1
Electricité	1

VI/ BIBLIOGRAPHIE.

- Benbekhti O. 2005 :L'état, l'entreprise et le management en Algérie ed Dar el Gherb. Oran.
- Bendiabdellah. A & Chellil A :2003 . La réalité de formation dans l'entreprise algérienne. In actes du Colloque international. Tlemcen.
- Dahmani. A. M : 1985. L'engineering dans la maîtrise industrielle et technologique. OPU. Alger.
- El Kenz. A. 1996. Prométhée et Hermès in : Les Sciences au sud ; état des lieux. volume VI.
- Lalaoui A. & Fasla E-H 2000 : Mise à niveau et compétitivité industrielle. in Colloque internationale/Ministère de l'industrie. Oran
- Fasla E-H. et col : 2006: Emploi et politique Ressources humaines en Algérie : in ressources humaines en Méditerranée : « enjeux et perspectives de la fonction Ressources Humaines ». ed Euromed. Marseille.
- Fasla E-H. 2007. Thèse de doctorat d'état en ergonomie. Approche macro ergonomique de

l'activité en mode de fonctionnement dégradé.
Recherche portant sur 30 unités industrielles.
Université d'Oran.

- Hendrickx. C. 1996 : Problématique du transfert de technologie et nouvelles théories de l'innovation et de la firme. Revue Régions et développement N°3.
- Jean-Pierre Brun et Ninon Dugas : la reconnaissance au travail : analyse d'un concept riche de sens revue Gestion, volume 30, numéro 2 , 2005
- Judet P. 1989 : Transfert de technologie : une réponse inadaptée aux besoins du tiers monde »Revue Echanges N°155.
- Montmollin M. de : 1984. L'intelligence de la tâche. ed Peter Lang Berne.
- Montmollin. M. de : 1991. Modèles en analyse du travail. Ed Pierre Madarga. Liège
- Montmollin. M. de : 1995 : vocabulaire de l'ergonomie. éd Octares. Toulouse.
- Montmollin M. de : 1997. Vocabulaire de l'ergonomie. ed Octarés. Toulouse
- Laville. A. :2001. « Les transformations du travail, un enjeux pour l'ergonomie » in Ecole Pratique des Hautes Etudes. SELF.
- Pavard, B (1987). Les changements de représentation induits par les systèmes informatiques.

- Rapport BIT : 1988. Sécurité, santé et conditions de travail dans les transferts de technologie aux pays en voie de développements. Genève
- Rubio. C : 1990. La maîtrise technologique : Une approche anthropotechnologique. Thèse de doctorat d'état.
- Sagar. M : 1989. La conduite des dispositifs automatisés fonctionnant en mode dégradé. CNAM. Paris.
- Sahbi. N : 1984. Thèse 3^e cycle. La maintenance des étançons hydrauliques dans une mine de phosphate. Problème d'ergonomie et d'organisation CNAM
- Villiers. G. de : 1984. Acheter le développement : le cas algérien : Rapport du centre d'étude et de documentation africaine. Bruxelles.
- Wisner. A : 1997. Anthropotechnologie. ed Octarés. Toulouse.
- Wisner A. Daniélou. F : 1989 : Vers une Technologie « Cerveau compatible » in « Ergonomie, travail mental, Anthropotechnologie ».
- Wittorski. R : 1998. De la fabrication des compétences. Education Permanente, n° 135. La compétence au travail. –

Documents de lecture, (entre autres...) ;

- Rapport de l'OCDE (1972) sur le Transfert de Technologie.
- BIT 1984 : Rapport : Choix de technologie et création d'emploi par les entreprises multinationales dans les pays en développement. Genève.

Rapports annuels ONUDI.



TABLE DES MATIERES

- 1- Penser sa Vie et Vivre sa Pensée HAMMANA Boukhari /
Université d'ORAN228
- 2- Schoolbags weight carriage in the context of the Algerian
primary school reforms Pr. Meziane,
Mohamed/University of Oran241
- 3- A propos du roman « Je dois tout à ton oubli » de Malika
Mokeddem Bensaadi Fayçal/ Université d'ORAN.....257
- 4- Ergonomie et transferts de technologies Fasla El Hadi/
Université d'ORAN.....267



Submission Guidelines

Dirassat Human and social studies.

- 1-This journal published original scholarly articles with novelty, scientific value and accuracy of language documentation.
 - 2-Articles should not be part of a published paper or part of a thesis.
 - 3-Articles might be written in Arabic or either in English or French.
 - 5 - Submit a summary (15 lines) in English or French. When writing in a foreign language summary should be in Arabic.
 - 6 – Submit your short bio.
 - 7 - Write the article according to the following technical requirements:
 - Font size: 16 - Paper Size: (18 / 26)
 - Page Margins: Top: 2 cm Bottom: 2 cm, left: 2cm, right: 2 cm.
 - 8 - References are to be mentioned at the bottom of the page, and set list
(sources and references) in a separate page arranged according to the follow-ing formula:
 - The first name of the author, his name: The name of the book (article), the name of the investigator (if any), publisher, place of publication, edition number, date of printing.
 - The article should have no more than 15 pages.
 - you can use The (APA) method.
 - 9-Articles are subject to expertise and are not returned to the author if being
not published
 - 10 - Send your article to the following mail address:
Dirassat31@gmail.com
- For all your contacts Postal Address: "Dirassat" PO Box: 1524 el-mnouar, Oran, 31000, Algeria.

Dirassat Insaniya wa Ijtimaiya

An academic peer-reviewed journal issued by the Oran university.

Honorary President

P.r Chahad larabi

Editor in Chief

P.r Abdelkader Bouarfa

Editorial Committer

P.r Boufeldja Ghat -P.r Lounici Rabeh -.P.r Ammar yazli.

Scientific Committee

P.r Boukhari Hamana.(Université d'Oran).

P.r Bouzid Boumediene. (Université d'Oran)

P.r Meziane Mohammed.(Université d'Oran).

P.r Manssouri Abdelhake. (Université d'Oran

P.r. Abderrazak Guessoum. (Université d'Alger)

P.r Zaroukhi Ismail. (Université de Constantine)

P.r Benaamia Abdelmadjid (Université d'Oran)

P.r Hassan Hanafi (Egypte)

P.r Suhail Farah. (Liban)

P.r Yousuf Ahmed (Emirats Arabes Unis)

P.r Ialoui Ahmed (Université d'Oran).

P.r Boubaya Abdelkader (Université d'Oran)

P.r Dhou Faghrou. (Université d'Oran)

p.r Lakjaa Abdelkader. (Université d'Oran)

P.r. Taher Belhya. (Université d'Oran)

P.r charchare Abdelkader (Université d'Oran)

P.r Gazi jasim Achoumari (Université d'Oran)

Copy Editor

Nazim Djaghloul

NOTE: The articles reflect only the opinions of their authors.

